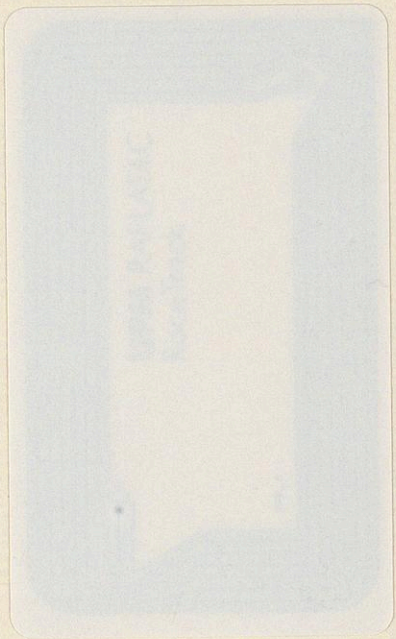


N12<511437344 021

UB Tübingen

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

ISSN 0039–1492 E 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

216
1998

Heft 1
Januar 1998

W. Seibel
Ein neuer Klerikalismus

G. Kaiser
Christentum und säkulare Literatur

P. M. Zulehner
Wiederkehr der Institutionen

N. Brieskorn
Petrus Canisius in seiner Zeit

R. Koltermann
Evolution und Schöpfung

U. Lüke
Tod, Auferstehung, „Jüngster Tag“

B. Sutor
Familienpolitik

ohne T.
20417 4
Gh 2449

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Ein neuer Klerikalismus	1
Gerhard Kaiser	Christentum und säkulare Literatur	3
Paul M. Zulehner	Wiederkehr der Institutionen	17
Norbert Brieskorn SJ	Petrus Canisius in seiner Zeit	26
Rainer Koltermann SJ	Evolution und Schöpfung	37
Ulrich Lüke	Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod	45
Rainulf A. Stelzmann	Befreiung und Erlösung in den Romanen Charles Johnsons	55

UMSCHAU

Bernhard Sutor	Neue Denkanstöße zur Familienpolitik	66

BESPRECHUNGEN

Weltethos	69
Menschenrechte	70
Philosophie	71

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. D. Dr. Dr. h. c. Gerhard Kaiser, Kapellenweg 39a, 79100 Freiburg – Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Schottenring 21, A-1010 Wien – Prof. Dr. Norbert Brieskorn, Kaulbachstraße 31a, 80539 München – Prof. Dr. Rainer Koltermann, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt – Dr. Ulrich Lüke, Römerweg 3, 59386 Ascheberg-Davensberg – Prof. Dr. Rainulf A. Stelzmann, Division of Modern Languages, University of South Florida, 4202 East Fowler Avenue, CPR 107, Tampa, Florida 33620-5550 – Prof. Dr. Bernhard Sutor, Ostenstraße 26-28, 85072 Eichstätt.

STIMMEN DER ZEIT · 216. BAND · 123. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Roman Bleistein SJ, Martin Maier SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, D-80639 München, Telefon (089) 17900913, Telefax (089) 17900910 – Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg – Anzeigen: Verlag Herder, Telefon (0761) 2717-236; Anzeigenleitung: Bettina Wegmann. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 34 vom 1. 1. 1997 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 81,– DM/594,– öS/77,– sFr, für Studenten 61,20 DM/450,– öS/58,– sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 16,30 DM/119,– öS/16,30 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.

STIMMEN DER ZEIT

216. BAND

1998

VERLAG HERDER FREIBURG



STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ; ab Heft 8: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Roman Bleistein SJ, Martin Maier SJ; ab Heft 8: Johannes Baar SJ, Bernhard Grom 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 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 216. BANDS

Baar, Johannes: Holocaust-Mahnmal ... 721
Bärenz, Reinhold: Weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat. Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchenfinanzierung ... 563
Baumert, Norbert: Anstößig oder Anstoß? Zur Charismatischen Erneuerung ... 594
Beinert, Wolfgang: Dialog und Gehorsam als geistliches Geschehen ... 386
– Dialog und Gehorsam in der Kirche ... 313
Biser, Eugen: Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte? ... 375
Bleistein, Roman: Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation ... 399
– Erlebnisgesellschaft ... 289
– Die Freizeit und das Alter. Reflexionen zu einer Altenpastoral ... 75
– Jugend, Freizeit, Lebensstil* ... 209
– Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit ... 471
– Die Menschenrechte im Kreisauer Kreis ... 723
– Politik für Kinder ... 505
– Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg* ... 279
Böttigheimer, Christoph: Krankensalbung und Spendungsvollmacht ... 607
– Die Krise des Amtes – eine Chance der Laien? ... 266
Brieskorn, Norbert: Petrus Canisius in seiner Zeit ... 26
Brose, Thomas: Gottesrede in säkularisierter Gesellschaft ... 751
Czerwick, Edwin: Die katholische Kirche im Bundestagswahlkampf 1998 ... 835
Fuchs, Josef: Ethische Normen – ethische Richtlinien ... 493
– Kirchlicher Gehorsam und personale Entscheidung* ... 640
Fuchs, Ottmar: Kirche im Symbolkampf? ... 442
Gasper, Hans: Sekten und Psychogruppen. Zum Zwischenbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags* ... 133
Gayler, Brigitte: Jugendtourismus – vom Staat zum Markt* ... 136
Gellner, Christoph: Schriftsteller als Bibelleser. Heinrich Heine, Bertolt Brecht und Erich Fried. 550
Grom, Bernhard: Gesundheit und „Glaubensfaktor". Religiosität als Komplementärmedizin? .. 413
– Der Tod in der neueren Lyrik ... 766
– Von Religionskritik zu Religionssympathie ... 73
Gruber, Franz: Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott ... 302
Gut, Walter: Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ... 675
Haering, Stephan: „Wege suchen im Gespräch". Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen ... 689
Hahn, Ferdinand: Rechtfertigung und Christusmystik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit Eugen Biser ... 777
Haub, Rita: Die frühe Geschichte der Gesellschaft Jesu in Bayern. Zu neueren Festschriften und Ausstellungskatalogen* ... 857
Heimbach-Steins, Marianne: Totgelobt – miesgemacht? Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialworts der Kirchen ... 158
Hürten, Heinz: Antisemit, weil Katholik?* ... 497
Kaeser, Eduard: Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit ... 89
Kaiser, Gerhard: Christentum und säkulare Literatur ... 3
Keller, Albert: Lehrbuchmoral oder Lebensmoral ... 145

Knauer, Peter: Schwangerschaftskonfliktberatung und Beratungsschein. Ethische Analyse des kirchlichen Dilemmas und ein Lösungsvorschlag ... 246
Koltermann, Rainer: Evolution und Schöpfung ... 37
Kopp, Matthias: Kirche in Kuba. Von der Revolution bis zum Papstbesuch ... 219
Kremer, Jacob: Parusie und Weltgericht. Zu den vielfältigen und bildhaften Zukunftsaussagen in der Bibel ... 477
Kurz, Paul Konrad: Paul Celan. Dichter nach dem Holocaust* ... 353
– Süddeutsche Kindheit in den Nazijahren. Martin Walser: Ein springender Brunnen* ... 782
Kuschel, Karl-Josef: Was macht der Krebs mit den Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen ... 453
Langenhorst, Georg: Jesus Christus im Spiegel seiner Autobiographie. Schriftsteller schreiben das Evangelium aus der Perspektive Jesu neu ... 842
Leder, Gottfried: Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien ... 533
– Den Menschenrechten zu ihrem Recht verhelfen. 50 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ... 805
Luckscheiter, Roman: Doppelleben in der Durchgangsphase* ... 425
Lüke, Ulrich: Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod ... 45
Maier, Martin: Bischöfe als Friedensvermittler ... 649
– Bischofssynode für Asien ... 217
– Universalität der Menschenrechte ... 793
Motté, Magda: „Das Evangelium in Zelluloid". Moderne Filme als Vermittler einer religiös-christlichen Botschaft ... 579
– Religion und Gott in der Kinder- und Jugendliteratur* ... 853
Müller, Johannes: Begegnung der Kulturen ... 361
Münk, Hans J.: Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre ... 231
Murken, Sebastian: Religiöse Endzeiterwartungen. Möglichkeiten und Risiken ... 619
Muth, Ludwig: Lesen in der dritten Lebensphase ... 827
Neuner, Peter: Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre ... 651
Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Zivilgesellschaft. Kommunitaristische Romantik oder sozialethisches Konzept? ... 329
Örsy, Ladislas: Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit ... 363
– Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem" ... 735
Reiter, Johannes: Orientierung im Schlaraffenland. Ethik und Ernährung ... 521
Ribhegge, Wilhelm: Staat und Kirche in der Paulskirche 1848. Die Grundrechtsdebatte über Staat und Kirche, Religionsfreiheit und Schule ... 173
Robbers, Gerhard: Europa und die Kirchen. Die Kirchenverträge von Amsterdam ... 147
Roth, Paul: Die Rückkehr des Bodhisattva. Zur Situation der Religionsgemeinschaften in der Mongolischen Volksrepublik ... 683
Schärtl, Thomas: Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs ... 253
Schavan, Annette: „In euch schaut sich selbst der König". Das Menschenbild der Hildegard von Bingen ... 435
– „Von Dunkelheit und Klarheit". Zur Heiligsprechung von Edith Stein ... 795
Schlögel, Herbert: Probleme der Organtransplantationen ... 188
Schmied, Gerhard: „Fremde Heimat Kirche". Zur 3. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD ... 343
Schmitt, Hanspeter: Einfühlungsvermögen und ekklesiale Streitkultur ... 118
Schockenhoff, Eberhard: Notwendigkeit und Grenzen medizinischer Forschung ... 507
Schuster, Josef: Schwangerschaftskonfliktberatung. Anmerkungen zur aktuellen Diskussion ... 545

Seibel, Wolfgang: Ein neuer Klerikalismus 1
– Glaubensbekenntnis und Treueid 577
– Kollektive Verblendungen 433
Steinacker, Hans: Zum 100. Geburtstag von C. S. Lewis. Der liebenswerte Bücherwurm aus Oxford 629
Steinfort, Dirk: Letzte Runde. Sterben und Tod in der Gegenwartsliteratur 103
Stelzmann, Rainulf A.: Befreiung und Erlösung in den Romanen Charles Johnsons 55
Sutor, Bernhard: Neue Denkanstöße zur Familienpolitik* 66
Theobald, Michael: Die Zukunft des kirchlichen Amts. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden 195
Troll, Christian: Christen und Muslime in Deutschland 663
Trutwin, Werner: Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah 700
Volz, Rainer: Die Religiosität der Deutschen 741
Wagner, Friedrich A.: Vom unbekannten zum durchschauten Touristen* 713
Wagner, Marion: Was heißt: „Die Kirche ist katholisch?" Aspekte einer Theologie und Praxis der Katholizität 816
Waldenfels, Hans: Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe 291
Zulehner, Paul M.: Die Religiosität der Deutschen 741
– Wiederkehr der Institutionen 17
Zwingmann, Christian: Religiöse Endzeiterwartungen. Möglichkeiten und Risiken 619

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Reinhold Bärenz: Weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat. Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchenfinanzierung 563
Norbert Baumert: Anstößig oder Anstoß? Zur Charismatischen Erneuerung 594
Wolfgang Beinert: Dialog und Gehorsam in der Kirche 313
– Dialog und Gehorsam als geistliches Geschehen 386
Roman Bleistein: Deutschland – Missionsland? Reflexionen zur religiösen Situation 399
– Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg* 279
Edwin Czerwick: Die katholische Kirche im Bundestagswahlkampf 1998 835
Ottmar Fuchs: Kirche im Symbolkampf? 442
Bernhard Grom: Von Religionskritik zu Religionssympathie? 73
Ladislas Örsy: Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit 363
– Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem" 735
Gerhard Robbers: Europa und die Kirchen. Die Kirchenverträge von Amsterdam 147
Annette Schavan: „Von Dunkelheit und Klarheit". Zur Heiligsprechung von Edith Stein 795
Gerhard Schmied: „Fremde Heimat Kirche". Zur 3. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD 343
Hanspeter Schmitt: Einfühlungsvermögen und ekklesiale Streitkultur 118
Wolfgang Seibel: Glaubensbekenntnis und Treueid 577
– Kollektive Verblendungen 433

II. KIRCHENGESCHICHTE

Norbert Brieskorn: Petrus Canisius in seiner Zeit 26
Rita Haub: Die frühe Geschichte der Gesellschaft Jesu in Bayern. Zu neueren Festschriften und Ausstellungskatalogen* 857
Heinz Hürten: Antisemit, weil Katholik?* 497
Wilhelm Ribhegge: Staat und Kirche in der Paulskirche 1848. Die Grundrechtsdebatte über Staat und Kirche, Religionsfreiheit und Schule 173

III. KIRCHLICHES AMT UND LAIEN

Christoph Böttigheimer: Krankensalbung und Spendungsvollmacht 607
– Die Krise des Amtes – eine Chance der Laien? 266
Stephan Haering: „Wege suchen im Gespräch". Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen 689
Gottfried Leder: Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien 533
Wolfgang Seibel: Ein neuer Klerikalismus 1
Michael Theobald: Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden 195

IV. THEOLOGIE

Thomas Brose: Gottesrede in säkularisierter Gesellschaft 751
Franz Gruber: Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott 302
Rainer Koltermann: Evolution und Schöpfung 37
Thomas Schärtl: Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs 253
Annette Schavan: „In euch schaut sich selbst der König". Das Menschenbild der Hildegard von Bingen 435
Marion Wagner: Was heißt: „Die Kirche ist katholisch?" Aspekte einer Theologie und Praxis der Katholizität 816

V. ÖKUMENE

Eugen Biser: Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte? 375
Ferdinand Hahn: Rechtfertigung und Christusmystik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit Eugen Biser 777
Peter Neuner: Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre 651

VI. WELTKIRCHE

Matthias Kopp: Kirche in Kuba. Von der Revolution bis zum Papstbesuch 219
Martin Maier: Bischöfe als Friedensvermittler 649
– Bischofssynode für Asien 217

VII. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Johannes Müller: Begegnung der Kulturen 361
Paul Roth: Die Rückkehr des Bodhisattva. Zur Situation der Religionsgemeinschaften in der Mongolischen Volksrepublik 683
Christian Troll: Christen und Muslime in Deutschland 663
Werner Trutwin: Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah 700
Hans Waldenfels: Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe 291

VIII. ETHIK

Josef Fuchs: Ethische Normen – ethische Richtlinien 493
– Kirchlicher Gehorsam und personale Entscheidung* 640
Eduard Kaeser: Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit 89
Albert Keller: Lehrbuchmoral oder Lebensmoral 145
Peter Knauer: Schwangerschaftskonfliktberatung und Beratungsschein. Ethische Analyse des kirchlichen Dilemmas und ein Lösungsvorschlag 246

Johannes Reiter: Orientierung im Schlaraffenland. Ethik und Ernährung 521
Herbert Schlögel: Probleme der Organtransplantationen 188
Eberhard Schockenhoff: Notwendigkeit und Grenzen medizinischer Forschung 507
Josef Schuster: Schwangerschaftskonfliktberatung. Anmerkungen zur aktuellen Diskussion..... 545

IX. MENSCHENRECHTE

Roman Bleistein: Die Menschenrechte im Kreisauer Kreis 723
Walter Gut: Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 675
Gottfried Leder: Den Menschenrechten zu ihrem Recht verhelfen. 50 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 805
Martin Maier: Universalität der Menschenrechte..... 793

X. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Johannes Baar: Holocaust-Mahnmal 721
Roman Bleistein: Erlebnisgesellschaft 289
– Die Freizeit und das Alter. Reflexionen zu einer Altenpastoral..... 75
Hans Gasper: Sekten und Psychogruppen. Zum Zwischenbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags*..... 133
Bernhard Grom: Gesundheit und „Glaubensfaktor". Religiosität als Komplementärmedizin?... 413
Marianne Heimbach-Steins: Totgelobt – miesgemacht? Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialworts der Kirchen..... 158
Hans J. Münk: Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre 231
Ursula Nothelle-Wildfeuer: Zivilgesellschaft. Kommunitaristische Romantik oder sozialethisches Konzept?..... 329
Bernhard Sutor: Neue Denkanstöße zur Familienpolitik* 66
Rainer Volz – Paul M. Zulehner: Die Religiosität der Deutschen..... 741
Friedrich A. Wagner: Vom unbekannten zum durchschauten Touristen*..... 713
Paul M. Zulehner: Wiederkehr der Institutionen..... 17

XI. JUGEND UND BILDUNG

Roman Bleistein: Jugend, Freizeit, Lebensstil*..... 209
– Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit..... 471
– Politik für Kinder 505
Brigitte Gayler: Jugendtourismus – vom Staat zum Markt*..... 136

XII. APOKALYPTIK

Jacob Kremer: Parusie und Weltgericht. Zu den vielfältigen und bildhaften Zukunftsaussagen in der Bibel 477
Ulrich Lüke: Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod 45
Sebastian Murken – Christian Zwingmann: Religiöse Endzeiterwartungen. Möglichkeiten und Risiken 619

XIII. LITERATUR UND FILM

Christoph Gellner: Schriftsteller als Bibelleser. Heinrich Heine, Bertolt Brecht und Erich Fried . 550
Bernhard Grom: Der Tod in der neueren Lyrik 766
Gerhard Kaiser: Christentum und säkulare Literatur 3
Paul Konrad Kurz: Paul Celan. Dichter nach dem Holocaust* 353
– Süddeutsche Kindheit in den Nazijahren. Martin Walser: Ein springender Brunnen* 782
Karl-Josef Kuschel: Was macht der Krebs mit den Menschen? Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen 453
Langenhorst, Georg: Jesus Christus im Spiegel seiner Autobiographie. Schriftsteller schreiben das Evangelium aus der Perspektive Jesu neu 842
Roman Luckscheiter: Doppelleben in der Durchgangsphase* 425
Magda Motté: „Das Evangelium in Zelluloid". Moderne Filme als Vermittler einer religiös-christlichen Botschaft 579
– Religion und Gott in der Kinder- und Jugendliteratur* 853
Muth, Ludwig: Lesen in der dritten Lebensphase 827
Hans Steinacker: Zum 100. Geburtstag von C.S. Lewis. Der liebenswerte Bücherwurm aus Oxford 629
Dirk Steinfort: Letzte Runde. Sterben und Tod in der Gegenwartsliteratur 103
Rainulf A. Stelzmann: Befreiung und Erlösung in den Romanen Charles Johnsons 55

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altes Testament 138
Entwicklungspolitik 647
Ethik 281
Evolution 283
Gesellschaft 285, 572, 717
Interreligiöser Dialog 139
Jesuiten 215
Kirche 286, 429, 715
Kirche und Gesellschaft 358, 785
Literatur 211
Literatur und Film 790
Mädchensozialarbeit 501
Menschenrechte 70
Philosophie 71, 719
Psychologie 502
Religionspädagogik 644
Religionspsychologie 645
Sekten 359
Sozialethik 574
Theologie 213, 789, 862
Weltethos 69
Weltkirche 575
Zeitgeschichte 141, 357, 430, 643, 716

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Allgem. Erklärung d. Menschenrechte 675
Altenpastoral 75
Alter 827
Amt, kirchliches 195, 266
Antisemitismus 497, 700, 721
Asien 217
Auferstehung 45

Barreau, Jean-Claude 843
Beratungsschein 246
Bergers, John 113
Bischofssynode, Asien 217
Brecht, Bertolt 553, 752
Bruyn, Günter de 758
Buddhismus 683
Bundestagswahlen 835

Canisius, Petrus 26
Celan, Paul 353
Charismatische Erneuerung 594
Charta der Vereinten Nationen 678

Dessaix, Robert 109
Diakonie 401
Dialog 253, 279, 313, 386
Diözesansynoden 279
Döblin, Alfred 753
Döllinger, Ignaz 179

Endzeiterwartungen 619
Enzensberger, Hans Magnus 771
Ernährung 521
Ethik 493, 521
Europäische Union 147
Evangelische Kirche 343
Evolution 37

Familienpolitik 66, 505
Film 579
Freizeit 75, 209
Fried, Erich 555
Frieden 649

Geistliche Bewegungen 401, 594
Gemeinwohl 241
Gentechnik 526
Gernhardt, Robert 767
Gesundheit 413, 522
Glaubensbekenntnis 577, 739
Godwin, Gail 105
Grass, Günter 104, 767
Grünbein, Durs 770
Grundrechtsdebatte 173

Hahn, Ulla 768
Heine, Heinrich 550
Hildegard von Bingen 435
Holocaust-Mahnmal 721

Institutionen 17
Islam 663

Jesuiten 26, 857
Jesusromane 842
Johannes Paul II. 219
Johnson, Charles 55
Juden 181
Juden und Christen 700
Jugend 209
Jugendliteratur 853
Jugendpastoral 471
Jugendsozialarbeit 471

Katholizität 816
Ketteler, Wilhelm von 184
Kinder 505
Kirche 313
Kirche und Staat 173
Kirchenerklärung von Amsterdam 147
Kirchenrecht 363, 689, 735
Kirchenzugehörigkeit 563
Kirchliche Rechtskultur 363
Klerikalismus 1
Kolumbien 649
Körper 89
Kosmos 303

Krankensalbung 607
Kreisauer Kreis 723
Kuba 219
Kultursoziologie 289
Kulturtheorien 361

Laien 266, 400, 533, 607, 689
Lehramt 640
Lehrprüfungsverfahren 365
Leib 45
Lewis, C. S. 629
Literatur 425
Lundholm, Anja 108

Mailer, Norman 848
Mann, Thomas 454
Marti, Kurt 772
Medellín, Bischofsversammlung 649
Medizinische Ethik 507
Medizinische Forschung 507
Menschenrechte 673, 675, 793, 805
Mongolische Volksrepublik 683
Moral 145
Muslime in Deutschland 663

Nationalsozialismus 425
Natur 303
Naturrecht 729
Noll, Peter 457
Nooteboom, Ces 112

Ökologie 231
Ökumene 402, 651
Organtransplantationen 188

Parusie 477
Paulskirche 173
Psychogruppen 133

Ramsey, Ian T. 760
Rechtfertigungsdebatte 375, 777

Rechtfertigungslehre 651
Religionsfreiheit 179
Religionskritik 73
Religionssoziologie 399, 442, 741
Religiosität 413

Sakramente 607
Säkularisierung 751
Saramago, José 844
Schöpfung 37
Schöpfungstheologie 302
Schule und Staat 184
Schwangerschaftskonfliktberatung 246, 545, 749
Seele 45
Sekten 133
Shoah 700
Solidaritätsprinzip 241
Solschenizyn, Alexander 464
Sontag, Susan 463
Soziallehre 231
Sozialwort der Kirchen 158, 329
Stein, Edith 795
Sterben 103
Streitkultur 118
Subsidiaritätsprinzip 241
Swift, Graham 107
Synodale Mitverantwortung 689
Theologie der Religionen 291
Thomas, Ronald Stuart 774
Tod 45, 103, 766
Tolkien, J. R. R. 631
Tolstoj, Leo 453
Tourismus 713
Treueid 577

Wander, Maxie 457
Weltgericht 477

Zeller, Eva 773
Zivilgesellschaft 329
Zorn, Fritz 457

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Ayaß, Ruth: „Das Wort zum Sonntag". 715

Barreau, Jean-Claude: Die Memoiren von Jesus. 843

Beck-Gernsheim, Elisabeth: Was kommt nach der Familie? 717

Beier, Peter: Die „Sonderkonten Kirchenfragen". 142

Bertram, Hans: Familie leben. 572

Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. 497

Bowker, John: Religionen visuell. 857

Brieskorn, Norbert: Menschenrechte. 70

Bürkle, Horst: Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Fragen der Religionen. 140

Clément, Catherine: Theos Reise. 855

Desplechin, Marie: Ich, Gott und Onkel Frederic. 854

Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Hg. v. Peter Hünermann u.a. 286

Düring, Jonathan: Wir weichen nur der Gewalt. 430

Ebertz, Michael N.: Kirche im Gegenwind. 287

Eiff, August Wilhelm von: Ins Angesicht widersprochen. 785

Endzeitfieber. Hg. v. Hans Casper u. Friederike Valentin. 359

Enzyklopädie des Nationalsozialismus. Hg. v. Wolfgang Benz, Hermann Graml, Hermann Weiß. 358

Fallbeispiel China. Hg. v. Roman Malek. 575

Felstiner, John: Paul Celan. 353

Fernweh, Seelenheil, Erlebnislust. Von Volker Eid u. a. 713

Friedländer, Saul: Das Dritte Reich und die Juden. Bd. 1. 643

Clemens August Graf von Galen. Hg. v. Joachim Kuropka. 716

Geiselhart, Helmut: Das Managementmodell der Jesuiten. 572

Gnilka, Joachim: Paulus von Tarsus 789

Greshake, Gisbert: An den drei-einen Gott glauben. 862

Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. 863

Grom, Bernhard: Damit das Leben gelingt. 502

Haus der Weisheit. Hg. v. Franz Machilek. 857

Hänle, Joachim: Heilende Verkündigung. 429

Hofrichter, Claudia: Leben, Bewußtwerden, Deuten, Feiern. 429

Holl, Adolf: Die linke Hand Gottes. 790

Höpfl, Bernhard: Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern: Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945. 357

Hürten, Heinz: Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? 643

Jugendreisen: Vom Staat zum Markt. Hg. v. Thomas Korbus u. a. 136

Kaiser, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. 211

Kaufmann, Franz Xaver: Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. 66

Kerber, Walter: Sozialethik. 574

Kirchenasyl. Hg. v. Hans-Jürgen Guth u. Monika Rappenecker. 285

Knitter, Paul F.: Horizonte der Befreiung. 139

Kranstedt, Gabriele: Von der Flüchtlingshilfe zur Aussiedlerintegration. 501

Küng, Hans: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. 69

Das Kurfürst-Maximilian-Gymnasium zu Burghausen. Hg. v. Dietmar Grypa und Wolfgang Gutfleisch. 857

Kuschel, Karl-Josef: Im Spiegel der Dichter. 211

Lampert, Heinz: Priorität für die Familie. 66

Langenhorst, Georg: Jesus ging nach Hollywood. 791

Lebendige Welt der Bibel. Hg. v. Erich Zenger. 138

Literatur in der Diktatur. Hg. v. Günther Rüther. 425

Lüke, Ulrich: Als Anfang schuf Gott. 284

Mailer, Norman: Das Jesus-Evangelium. 848

Mayer, Anna Elisabeth: Kinderwerbung – Werbekinder. 718

Melzer-Keller, Helga: Jesus und die Frauen. 863

Modernität und Solidarität. Hg. v. Karl Gabriel, Alois Herlth, Klaus Peter Strohmeier. 285

Möhlenbrock, Tim: Kirche und Bodenreform in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands (SBZ) 1945–1949. 431

Morel, Julius: Glauben hat Zukunft. 788

Motté, Magda: Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. 212
Müller, Johannes: Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. 647
Müssen Männer Helden sein? Hg. v. Paul M. Zulehner. 503
Mütter im Zentrum – Mütterzentrum. Hg. v. Monika Jaeckel, Hildegard Schoos, Hannelore Weskamp. 573
Neubert, Ehrhart: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989. 143
Neumann, Burkhard: Sakrament und Ökumene. 213
Nordhofen, Eckhard: Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott. 854
Opaschowski, Horst W. – Duncker, Christian: Jugend und Freizeit. 209
Paal, Bernhard: Gottesbild und Weltordnung. 857
Quo vadis Kirche? 141
Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Hg. v. Christian Henning, Erich Nestler, Walter Sparn. 646
Religionsunterricht der Zukunft. Hg. v. Reinhard Ehmann u. a. 644
Rom in Bayern. Hg. v. Reinhold Baumstark. 857
Römelt, Josef: Freiheit, die mehr ist als Willkür. 281
Saramago, José: Das Evangelium nach Jesus Christus. 844
Schmidt, Josef: „Geist", „Religion" und „absolutes Wissen". 719
Schmitz, Philipp: Fortschritt ohne Grenzen? 282
Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. 283
Schorn, Franz Hubert: Franz Virnich 1882–1943. 717
Seeliger, Magdalena: Qualifizierung oder Bildung? 645
Splett, Jörg: Denken vor Gott. 71
Stark, Ulf – Höglund, Anna: Das blaue Pferd. 853
Stark, Ulf – Höglund, Anna: Ein Kind, ein Lamm, ein Lied. 853
Der Tag des Herrn. Hg. v. Rudolf Weiler. 358
Trophaea Bavarica – Bayerische Siegeszeichen. Hg. v. Günter Hess, Sabine M. Schneider, Claudia Wiener. 857
Und dennoch… Hg. v. Peter Hünermann. 715
Universum, Mensch, Gott. Hg. v. Rainer Koltermann. 214
Utsch, Michael: Religionspsychologie. 645
Voltz, Tom: Scientology. 359
Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Hg. v. Emerich Coreth, Wilhelm Ernst, Eberhard Tiefensee. 786
Walser, Martin: Ein springender Brunnen. 782
Weich, Karl: Mannheim – das neue Jerusalem. 215
Wir sind Kirche. Hg. v. Bischöfl. Ordinariat Würzburg. 279
Zechmeister, Martha: Gottes-Nacht. 789
Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag. 138
Das II. Vatikanum. Hg. v. Peter Hünermann. 787

Ein neuer Klerikalismus

„Es gibt zwei Klassen von Christen": den Klerus und die Laien. Die Kleriker sind gleichsam „Könige"; den Laien ist gestattet, „Güter zu besitzen, zu heiraten, Gaben zum Altar zu bringen und den Zehnten zu entrichten". So heißt es im 12. Jahrhundert im Dekret Gratians. Und noch mehr als sieben Jahrhunderte später, 1888, formuliert Papst Leo XIII.: „Es gibt in der Kirche zwei aufgrund ihres Wesens unterschiedene Ordnungen: die Hirten und die Herde, die Oberhäupter und das Volk." Aufgabe der Hirten ist es, die Menschen „zu lehren, zu regieren und ihnen Regeln aufzuerlegen". Die „Herde" hingegen hat die Pflicht, den Hirten „untertan zu sein, ihnen zu gehorchen, ihren Weisungen zu folgen und ihnen Ehre zu erweisen". Auch der Codex Iuris Canonici von 1917, in Geltung bis 1983, war ein Klerusrecht und sah die Nichtkleriker nur als Objekte der Leitung und Belehrung, gleichsam als Kirchenmitglieder minderen Rechts – ein ausgesprochen klerikalistisches Kirchenbild. Im profanen Sprachgebrauch hat sich bis heute erhalten, was „Laie" auch in der Kirche bedeutete: Nichtfachleute, bis ins späte Mittelalter hinein Ungebildete, die weder lesen noch schreiben konnten. Inzwischen können die „Laien" nicht nur lesen und schreiben, sie sind dem Klerus an Bildung zumindest ebenbürtig, in ihren Fachbereichen überlegen, neuerdings sogar häufig in der Theologie.

Spätestens in den Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde deutlich, daß die Unterscheidung zwischen Klerikern und Nichtklerikern im Sinn zweier unterschiedlicher, gegeneinander abgeschlossener Stände weder ursprünglich noch sachbedingt ist, sondern Ausdruck vergangener geschichtlicher Konstellationen. Im Rückgriff auf älteste kirchliche Traditionen geht das Konzil nicht mehr von dem Unterschied zweier Stände aus, sondern betont die Sendung der ganzen Kirche, Zeichen und Werkzeug des Heils für die Menschen zu sein. Die Nichtkleriker sind keine Hilfstruppen einer allein verantwortlichen Hierarchie. In der Kirche herrscht vielmehr „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi". Jede Differenzierung in Ämter, Charismen, Dienste ist dieser grundlegenden Gleichheit nachgeordnet. Im Gefolge des Konzils entwickelte sich in zahlreichen Ortskirchen ein lebendiges, fruchtbares Miteinander von Priestern und Nichtpriestern mit neuen Ämtern im pastoralen Dienst.

Die im November 1997 veröffentlichte „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" will „Mißbräuche" beheben und stellt deswegen die geltenden Vorschriften und Verbote, mit einigen verschärfenden Zusätzen, zusammen. Der Text ist jedoch vor allem deswegen besonderer Be-

achtung wert, weil ihm ein Kirchenbild zugrunde liegt, das nicht überall dieselben Akzente setzt wie das Konzil. Die Kirche ist hier eine streng von oben nach unten strukturierte hierarchisch-zentralistische Institution, in der es zwei grundlegend verschiedene und daher mit allen Mitteln voneinander abzuhebende Klassen von Christen gibt: die Priester und die „Laien", zu denen, im Unterschied zur Definition des Konzils, nun auch alle Mitglieder der Orden gezählt werden, soweit sie keine Priester sind. Die Nichtpriester können zwar „bis zu einem gewissen Grad" die eine oder andere, aber immer untergeordnete Funktion des Aufgabenbereichs der Priester übernehmen, jedoch als „Ausnahme", in „Notsituationen" und nur solange diese dauern, bis es nämlich wieder genügend Priester gibt. Im Vordergrund steht also nicht die vom Konzil betonte Communio, das Füreinander und Miteinander aller, sondern das Gegenüber zweier Stände, von denen nur der Klerus Leitungs- und Weisungsbefugnisse hat: wiederum ein klerikalistisches Kirchenbild.

Solche klerikalistischen Züge zeigen sich auch an den Stellen der Instruktion, die den Priester als eine Art höheres Wesen erscheinen lassen. Bei der Homilie in der Messe zum Beispiel spielen die „Gabe der Darstellung" und das „theologische Wissen" keine Rolle; einzige und notwendige Voraussetzung ist die Priesterweihe. Diese verleiht also offenbar der Predigt eine Art magische, weil von der Befähigung des Predigers unabhängige Wirkung. Ein ähnliches weiheorientiertes Priesterbild zeigt die Weisung, notfalls „ältere noch rüstige Priester" zu reaktivieren und Rücktrittsgesuche von 75jährigen Pfarrern nur „bei schwerwiegenden gesundheitlichen oder disziplinären Gründen" anzunehmen.

Das große Aufsehen, das die Instruktion hervorrief, ist nicht allein solchen grundsätzlichen Problemem zuzuschreiben. Was die Menschen erregte, vor allem die in der Kirche engagierten, ist die erschreckende Unkenntnis der Situation in den Gemeinden, die Meinung, durch Verbote und restriktive Vorschriften den Glauben fördern zu können, die Unterstellung, Einsatz und Mitarbeit von Nichtpriestern sei für den Priestermangel verantwortlich und überhaupt das ängstliche Mißtrauen, mit dem die „Hirten" über ihre Kompetenzen wachen. Wer in einem solchen Ton spricht, braucht sich nicht zu wundern, wenn das Gegenteil des Gewollten eintritt: nicht Gehorsam und Unterwerfung und schon gar nicht Bestärkung der Glaubensfreude und des Glaubensmuts, sondern Unverständnis, Empörung, Protest und, was das Schlimmste ist, Resignation.

Dabei wäre es dringend notwendig, das große Problem des Priestermangels und seiner Folgen in aller Offenheit und ohne Tabus umfassend zu diskutieren: Muß das Kirchenbild des Konzils weiterentwickelt werden, und wenn ja, in welche Richtung? Wieweit kann die Kirche ihre Ämterordnung frei gestalten? Welche Zugangswege qualifizieren zum geistlichen Amt? Mit der Einschärfung eines neuen Klerikalismus dürfte auf diese Fragen keine hilfreiche Antwort zu finden sein.

Wolfgang Seibel SJ

Gerhard Kaiser

Christentum und säkulare Literatur

Friedrich Nietzsche ist der Evangelist der Botschaft „Gott ist tot". Herausfordernd hat er seine Selbstdeutung unter den christologischen Titel „Ecce homo" gestellt, denn er sah sich als Erlöser neuer Art: Er wollte die Menschheit vom Gotteskomplex erlösen. Doch die Rede vom Tod Gottes ist ein alter gedanklicher Bestand der christlichen Theologie, wie noch der klassische Philosoph Hegel wußte und aussprach. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" zitiert er einen Kirchenliedvers des barocken lutherischen Theologen Johannes Rist: „O große Not! / Gott selbst liegt tot."[1] In der Verwandtschaft der Formulierungen ist der Gegensatz der Mitteilungen extrem. Nietzsche will die Menschheit von ihrem selbsterzeugten Denkgebilde Gott befreien; Rist macht eine dogmatische Aussage zum erlösenden Kreuzestod dessen, der „wahr Mensch und wahrer Gott" ist. Dieser Gottestod führt in die Auferweckung und damit zum Sieg über den Tod. Er ist das Eckdatum des christlichen Glaubens.

Diese Verschlingung gegenläufiger Bezüge illustriert die gewaltige kulturprägende Kraft des Christentums. Die Entstehungsschübe einer programmatisch weltlichen Welt in Renaissance und Aufklärung konnten ihr nichts anhaben. Die kulturelle Kraft des Christentums reicht ungebrochen über die epochalen Schwellen der westlichen Welt hinweg. Die Stoßrichtung der Aufklärung geht zwar auf Vernunftautonomie und Selbstbegründung des Menschen, die in letzter Konsequenz eine Emanzipation nicht nur von der Kirche, sondern vom Christentum meint. Seitdem ist nichts mehr wie vorher. Doch jeder Schritt fort aus der Zentrierung von Gesellschaft und Kultur in Kirche und Christentum, die durch viele Jahrhunderte bestanden hat, wirkte sich auch als Streuung des Christentums aus.

Das zerstreute Christentum erwies sich als eine Fülle von Samenkörnern auf fremdem Boden. Mit jedem künstlerischen Werk, das sich von den traditionellen christlichen Themen abwandte und den autonomen Menschen darstellte, das die Sphäre der sich selber genügenden Wirklichkeit durch Gestaltung erweiterte, das Weltfrömmigkeit gegen Kirchenfrömmigkeit ausspielte, schleppten die Träger dieser Bewegung biblisch-christliches Gut gleichsam an den Fußsohlen in die neueröffneten Räume ein und setzten dort dessen Wirkungs- und Formungsenergien frei, so daß die sich säkularisierende europäische Welt seit der Aufklärung auf Schritt und Tritt diese Imprägnierung aufweist, ja, daß sogar die antichristliche Polemik in ihren Zuspitzungen auf die Formulierungshilfe des Christentums zurückgreift – siehe das Nietzsche-Wort vom Tod Gottes.

Literarische Indienstnahme biblischer und theologischer Elemente

Auch das Stichwort „Weltfrömmigkeit" führt auf einen heidnischen Sämann christlicher Samenkörner. Gottfried Keller, nicht Nietzsches Freund, aber sein Zeitgenosse, ein Anhänger der Feuerbachschen Philosophie, die den Gottesbegriff als Projektion menschlicher Wünsche und Ängste psychologisch aufzulösen unternahm, ist ein Repräsentant solcher Programmatik. Er feiert im „Grünen Heinrich" einen von Weltlichkeit strahlenden Gott, den er aggressiv dem Gott der reformierten Kirche in der Schweiz gegenüberstellt, in der er aufgewachsen ist[2]. In den „Sieben Legenden" setzt der Pantheist Keller die Gottesmutter Maria als Patronin ganzheitlicher Liebe ein, und in dem Erzählgedicht „Der Narr des Grafen von Zimmern" stellt er ein Meßwunder eigener Art dar, indem er vom Ciborium Glanz und Veilchenduft ausgehen läßt: „Der Herr, der durch die Wandlung geht, er lächelt auf dem Wege."

So verfährt ein Dichter, der in seiner Jugend an einem Freischarenzug gegen das katholische Luzern teilgenommen und zahlreiche antiklerikale Gedichte geschrieben hat und der die katholische Messe als Pomp und Theater einschätzt. Er benötigt Bilder und Motive des Christentums in der Topographie seiner dichterischen Welt, einmal um einen Dualismus zwischen lebensfeindlicher Ordnung und heidnischer Lebensfülle zu etablieren, andererseits aber auch, um Symbole höchster harmonischer Weltfülle zu gewinnen, deren Glanz transitorisch vor der dunklen Folie der Melancholie aufleuchtet[3].

Ein weiteres Beispiel für die nichtchristliche Verwendung christlicher Symbolik: die Erlösungshandlung in „Faust II". Sie entfaltet eine katholisch-kirchliche Sphärenordnung, obwohl Goethe sich als dezidierten Nichtchristen bezeichnet hat. Aber christliche Vorstellungen, Bilder, Redeweisen hat er auf Schritt und Tritt gebraucht – in doppeltem Sinn: er hat sie benutzt, und er war darauf angewiesen. Die Gebetsformel „Jungfrau, Mutter, Königin / Göttin bleibe gnädig" (Vers 12102 f.), die sich an die Mater gloriosa richtet – bei Goethe höchste Repräsentation der Göttlichkeit der die Welt tragenden Liebe – richtet, greift mit der Anrede „Jungfrau, Mutter, Königin" auf eine marianische Vorstellung zurück. Aber Goethe benutzt diese Formel in einer Klimax als Überstieg zur heidnischen Vorstellung einer „Göttin", deren Vorbild die Große Mutter ist. Gottesmutter und Magna Mater werden verschmolzen.

Freilich ist solches Gebrauchmachen vom Christentum, von der Bibel und der kirchlichen Tradition eine Weise, sie in Dienst zu nehmen, anderen Intentionen ein- und unterzuordnen. Wir sind in unserer modernen Kultur und Gesellschaft weit weg von Christus als Weg, Wahrheit und Leben, von der Kirche als Mitte der Welt. Die Kirchen sind in der Defensive, oft im Rückzug. Wo sich der verunsicherte christliche Schriftsteller noch bekenntnishaft christlich gibt, wird er im Nachhutgefecht gegen den Zeitgeist zuweilen eng und konventionell. Das mag

auf Autoren wie Paul Claudel, Graham Greene, George Bernanos, den späten Alfred Döblin nicht zutreffen. Trotzdem suche ich die Dialektik und Dramatik des hier in Rede stehenden Prozesses mit Vorliebe an ihren äußersten Punkten auf, wo Christliches im Fallenlassen weitergetragen wird.

Denn gerade das Mitnehmen des Christlichen aus der Mitte ins Exzentrische, seine Säkularisierung, seine Funktionalisierung, seine Vermischung mit anderen Traditionen und geistigen Welten erzeugt einen erstaunlichen Reichtum an Figurationen der Gedanken und Bilder, eine enorme Vielfalt an Ober-, Zwischen- und Untertönen. Das Spektrum reicht von der Pathosformel bis zur Blasphemie, von der Ausformulierung eines nichtchristlichen Glaubens mit christlichen Mitteln bis zur Überhöhung anthropologischer und politischer Konzepte. So stellt Heinrich von Kleist das Vertrauen zwischen Liebenden unter die Christusformel „Glauben und nicht Sehen“[4]. So vollzieht der Nationalismus Begriffsanleihen bei der Andachtssprache wie nationale „Erweckung“, völkische „Wiedergeburt“, nationaler „Erlöser“[5]. So entstehen Witze, Parodien, Blasphemien bis hin zu albernen Sprachspielen der Werbung.

Verlust der kulturellen Zeichensysteme?

Wenn ein Prospekt für die Mercedes-A-Klasse den Anfang des biblischen Schöpfungsberichts benutzt, um unter dem Titel „Am Anfang ist das Licht“ die hervorragende Beleuchtungsausstattung dieser Mini-Nobelkarosse anzupreisen, und verkündet: „Der Himmel kann warten“, denn: „Steigen Sie einfach in die A-Klasse ein, und schon sind Sie im siebten Himmel“ – dann kann man Ärgernis nehmen, aber auch staunen über die Zuversicht dieser Profitgeier der Spaßkultur, daß da überhaupt in den Köpfen der Yuppie-Generation, die speziell angesprochen wird, noch Bibelerinnerungen sind, die man parodistisch plattwalzen kann. Immerhin hat der inzwischen zum Klassiker entschärfte ehemalige linke Bürgerschreck Bertolt Brecht 1928 auf die Frage nach seinem tiefsten Literatureindruck die bekannte, ebenso kokette wie provokante Antwort gegeben: „Sie werden lachen, die Bibel.“[6] Erst wenn niemand mehr die Spur dieses Eindrucks nicht nur bei Brecht, sondern auch bei Günter Grass, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, Tankred Dorst, James Joyce, Jorge Luis Borges, Paul Celan, Fedor Dostojewski, George Tabori, Michail Bulgakow, Tschingis Aitmatow und vielen anderen wird entziffern und vernehmen können, wird es in den Köpfen finster werden.

Was ich bisher gesagt und meist an literarischen Beispielen erläutert habe, ist Basiseinsicht jedes Sprach-, Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaftlers oder sollte es jedenfalls sein. Gewiß gibt es ein ungefähres Verständnis literarischer und künstlerischer Werke auch ohne volle Kenntnis des kulturellen Bestands, der in Form und Inhalt eingegangen ist, aber es kann keine Tiefenschärfe gewinnen

und verfehlt generell den Zugang zu einem für Literatur und bildende Kunst gleichermaßen konstitutiven Moment. Es ist die Vielstimmigkeit, die Vielstrahligkeit der Darstellung und Weltentwürfe, der Reichtum an Nuancen und Schattierungen, die eine Totalmobilisierung unserer Imagination und unserer Wahrnehmungsfähigkeit bewirken. Um dieser Feststellung in Hinblick auf das Christentum einen besonderen Nachdruck zu geben, um den Spuren des Christentums in den Werken und in unserer Kultur generell forschend nachzugehen, braucht man kein Christ zu sein. Man kann dabei völlig neutral bleiben.

Christentum und Antike als Bild- und Motiv-Arsenale

Neutral läßt sich auch das Verhältnis zwischen Christentum und Antike als den zwei großen Bild-, Gedanken- und Vorstellungsarsenalen der westlichen Kultur und Kunst beschreiben. Ihre Durchmischung hat in der deutschen Literatur ihre Höhepunkte bei Goethe und Friedrich Hölderlin. Dem Christentum wohnt dabei aus verschiedenen Gründen die noch größere Sprengkraft und Reichweite inne. Der wichtigste scheint mir zu sein, daß das Christentum als Bezugspunkt bis in unsere Gegenwart aktuell, die Antike lediglich in vielfachen Brechungen historisch vermittelt präsent ist. Wenn man Zeus in einer Dichtung polemisch heraufruft, ist kein Ärgernis mehr im Spiel, wohl aber, wenn man den jüdisch-christlichen Gott in der ungebrochenen Kontinuität seiner Gegenwart in Kirche und Synagoge zitiert. Ein scheinbares Gegenbeispiel beweist die Richtigkeit dieser Aussage: Goethes Prometheus-Hymne, ein Anti-Gebet, gewann ihre gewaltige zeitgenössische Wirkung, gewinnt auch ihre heute noch spürbare Wirkungskraft erst daraus, daß, wie zumindest damals der gebildete Leser wahrnahm, hinter dem göttlichen Tyrannen Zeus, gegen den Prometheus den Raum seiner Autonomie abgrenzt, der christlich-jüdische Gott steht, der zurückgewiesen wird.

Es kommt hinzu, daß die heidnischen Götter nur durch den längst erstorbenen Kult verbürgt sind, der christlich-jüdische Gott aber ist es durch Buch und Schrift. Aus ihnen kann er jederzeit lebendig hervortreten. Die antiken Göttermythen hingegen waren nicht Verkündigung, sondern Sagen, und so stellte die antike Mythologie durch viele Jahrhunderte hindurch, ja, schon in der Antike selber nicht den Anspruch der Glaubenswahrheit, sondern der Literatur. Gerade das ermöglichte es, daß nach dem Verbindlichkeitsverlust der geistigen Welt des Christentums in Kultur und Gesellschaft vielfältigste gleichberechtigte Vermischungen zwischen antiker Mythologie einerseits, biblischem und theologischem Gut andererseits stattfanden[7]. So verweist der Name der Heldin Phöbe in Wilhelm Raabes Roman „Unruhige Gäste" gleichzeitig auf die christliche Glaubensbotin dieses Namens aus dem Römerbrief und auf Artemis, die jungfräuliche Jägerin, die Schwester des Phoebus Apollo, und beide Namensbedeutungen sind der

Kreuzungspunkt einer christlichen und einer antik-mythologischen Symbolik im Roman, die einander kommentieren und relativieren.

Wer jedenfalls die Elemente des Christentums und der Antike nicht buchstabieren kann, wer die Bibel und die antike Mythologie und ihre synkretistischen Vermischungen und Konstellationen nicht kennt und in literarischen oder bildkünstlerischen Neukonstellierungen nicht wiederzuerkennen vermag, wer für atmosphärische Beimischungen nicht aufnahmefähig ist, weil er die Ingredienzien nicht kennt und spürt, dem wird Wesentliches nicht nur der alten, sondern auch der neueren Kunst verschlossen bleiben. Am 5. Juni 1997 erschien in der „Badischen Zeitung" ein Artikel des Gießener Soziologen Reimer Gronemeyer: „Die Schriftkultur endet als T-Shirt." Dort steht zu lesen: „Meine Studenten können die Bronzetafeln einer mittelalterlichen Kirchentür mit den klassischen Geschichten (Adam und Eva, Kain und Abel, Abraham und Isaak) nicht mehr entziffern... Was vom Buch und vom Lesen nachbleibt, wenn man sie aus diesem Zusammenhang löst, erinnert an die blecherne Lockente auf dem Teich, mit der Jäger eine Falle stellen: tot und dumm."

Ich nehme diesen Vertreter einer Wissenschaft, die sich nicht auf Literatur richtet, als Zeugen für die Drohung eines neuen Analphabetismus, der im Verlust der kulturellen Zeichen liegt. Ich erinnere mich an das kulturstolze bundesrepublikanische Gelächter über eine DDR-Anekdote aus den 60er Jahren: Ein Abiturient habe im Abituraufsatz geschrieben: „‚Der Mensch lebt nicht vom Brot allein', wie ein großer sowjetischer Autor gesagt hat." Das Gelächter würde uns heute im Halse steckenbleiben, denn wer von unseren Abiturienten würde noch hinter dem systemkritischen sowjetischen Autor Wladimir Dudinzew den erheblich größeren biblischen Autor erkennen, den der Sowjetschriftsteller mit dem Titel seines Romans von 1956 zitiert hat?

Der Stellenwert christlicher Elemente in literarischen Werken

Allerdings ist es mit der Aufdeckung der kulturellen Zeichenwelt nicht getan. Es ist um der Vielgesichtigkeit der Moderne willen fast genauso wichtig, den Stellenwert und die Perspektive zu erfassen, mit dem und in der Christliches auftaucht und verwendet wird. Beides kann sogar beim gleichen Autor wechseln. Brechts „Hauspostille" ist ohne die Gattungstradition der christlichen Hauspostille als spezielle Form des Andachtsbuchs nicht goutierbar, aber das macht Brechts Postille natürlich nicht zum christlichen Werk. Er zitiert die Tradition der Postille, um sie zu parodieren. Das wunderbare Brechtsche Weihnachtsgedicht „Maria" hingegen steht punktuell christlichem Denken sehr nahe. Georg Büchners Robespierre überhöht sich zum Blutmessias, aber diese Feststellung reklamiert „Dantons Tod" gewiß nicht als christliches Drama. Es ist ein antichristliches Drama.

Goethes „Hermann und Dorothea" stilisiert die Französische Revolution als ein Pfingstereignis und den Flüchtlingszug als Auszug der Kinder Israels, aber das zeigt nicht ein expansives Christentum Goethes, sondern seine Tendenz, die Französische Revolution zu entpolitisieren. Goethes „Faust II" führt in eine mit Hilfe des Christentums artikulierte Erlösung des Strebenden durch Liebe, und man kann darüber streiten, ob dieser Erlösungsglauben als Glaube ernst zu nehmen ist oder nicht. Aber die Meinung, dieser Glaube sei der Ernst dieses Werks, indiziert nicht eo ipso eine christliche Faust-Interpretation[8]. Zwar sind die Bilder dieses Glaubens weitgehend christlich, zwar ist die Struktur des hier sich darstellenden Erlösungsglaubens weitgehend christlich, zwar ist dieses Szenario undenkbar ohne christlichen Hintergrund. Trotzdem kann man den Inhalt dieses Glaubens für nichtchristlich halten (was ich tue), ja, man kann das Ganze sogar als Parodie einschätzen (was ich nicht tue).

Überspitzt gesagt: Man mußte nicht Christ sein, um Hitler für den Messias seines Volkes zu halten. Im Gegenteil. Wer mit Ernst Christ war, dürfte diese Verwechslung vermieden haben, gerade weil sie über christliche Bildlichkeit und Vorstellungsformen lief. Die Feststellung der Verwendung von Denkformen, die Bestimmung des gedanklichen Inhalts dieser Formen und die Erörterung der Funktion dieser Anleihe sind dreierlei.

Verselbständigung christlicher Elemente in säkularer Literatur

Generell ist die Annahme einer folgenlos freien Disponibilität religiöser Formeln und eines frei schaltenden Stilwillens zur Säkularisierung christlicher Metaphorik zu vordergründig. Beim Rückgriff auf christliche Elemente für die Konstitution eines säkularen dichterischen Weltbilds werden historische Kraftquellen und Bedeutungszentren berührt, die Eigenrecht und Eigenmächtigkeit entfalten können. Wenn Bertolt Brecht in der Schlußszene der „Mutter Courage" die stumme Kattrin, die durch Mißhandlung sprachlos gemachte menschliche Kreatur, aufs Dach klettern und die Trommel schlagen läßt, weil sie die Bewohner der nächtlich schlafenden Stadt Halle vor dem verderbenbringenden Sturm der Kaiserlichen warnen will, mit denen ihre Mutter als Marketenderin zieht, dann tut sie eine Tat der Menschenliebe, für die sie ihr Leben gibt, mit der sie aber das Leben vieler rettet. Diese Tat steht im strikten Widerspruch zur Gesamttendenz des Stücks, den Menschen als Produkt der Verhältnisse darzustellen, denen er sich im Akt der großen Kapitulation ein für allemal anpaßt, mögen sie auch noch so absurd sein – wie eben der Krieg es ist.

Aber Kattrin, die Mißhandelte und Mißachtete, agiert spontan, aus einer ursprünglichen Menschlichkeit, deren Quelle niemand kennt, den Spielregeln der sie umgebenden Gesellschaft zuwider, und deshalb wird sie niedergeschossen. Sie

handelt auch im Widerspruch zu der von Brecht stark herausgestellten Untätigkeit der frommen Bauern, die sich aufs Beten beschränken, wo die Tat der Liebe gefordert wäre. Aber trotz der antichristlichen Polemik noch in dieser Szene ist der Dramenschluß des kommunistischen Dramatikers tendenziell christlich, ja soteriologisch. Die stumme Kattrin hat sich, unter dem Gebet der Bauern, auf den Weg der Nachfolge Christi begeben. Singt Mutter Courage anfangs: „Das Frühjahr kommt, Wach auf, du Christ!", und meint sie mit dieser Parole absurderweise den Aufbruch der Soldateska in das Geschäft und die Geschäftigkeit des Kriegs, dann erwacht Kattrin Jahre später unvermerkt in einer Januarnacht zu ihrem geistlichen Frühling. Singt der Feldprediger beim Geschirrspülen das Horenlied auf die Passion Christi mit dem Schluß: „Solches stellten sie uns an / Mit dem Menschensohne", dann ist das untergründig der Kommentar zum Märtyrertod der stummen Kattrin, der überhaupt nicht in das Programm von Brechts begrifflich formulierter Dramaturgie paßt[9].

Forschungsinteresse als Historiker und Literaturwissenschaftler

Indem ich mich hier verallgemeinernd zur kulturellen und literarischen Säkularisierung äußere, ziehe ich eine persönliche wissenschaftliche Bilanz und spreche von einem lebenslänglichen Forschungsinteresse. Es setzt ein mit meiner von Heinz Gollwitzer angeregten, von Franz Schnabel vertretenen historischen Dissertation aus dem Jahr 1956 über Pietismus und patriotische Erweckung an der Schwelle des 18. zum 19. Jahrhundert und reicht bis zu meinem vorläufig letzten Buch von 1997: „Christus im Spiegel der Dichtung". Ich wollte mir und anderen Geschichte und Literatur tiefer verständlich machen, indem ich den Anteil und die Bedeutung christlicher Bestände aufdeckte und interpretierte.

Ich wollte als Historiker zeigen, was es etwa für die Eigenart des deutschen Nationalismus bedeutet, daß er seine Prägung weitgehend durch Nachfahren der protestantischen Frömmigkeitsbewegung des Pietismus erfahren hat; was es politisch heißt, wenn etwa der pietistische Staatsrechtslehrer Friedrich Carl von Moser Montesquieus aufklärerischer Formel „l' esprit des loix", der Geist der Gesetze, 1765 die Begriffsneuschöpfung vom „deutschen Nationalgeist" entgegenstellt. Montesquieus Prägung meint, die Gesetze eines Staates müßten den natürlichen und historischen Gegebenheiten Rechnung tragen; ihr Geist soll nicht ein allgemeiner, sondern ein konkreter sein, sozusagen die Essenz der spezifischen Gegebenheiten. Moser meint genau das Gegenteil: der deutsche Nationalgeist werde nach Art des Pfingstwunders in einer Art Erweckungserlebnis erscheinen und sich über alle Verschiedenheiten und Bedingtheiten ausgießen.

Mit meinem 1957 erfolgten Übergang von der Geschichts- zur Literaturwissenschaft erweiterte sich meine Fragestellung von der Geistes- und Begriffsge-

schichte auf die künstlerische Motiv- und Formengeschichte, da die literarischen Werke als Kunstgebilde nicht nur durch ihre begrifflichen Aussagen, sondern als fiktionale Weltentwürfe durch alle ihre Gestaltelemente wie Handlung, Figurenkonstellation, Bildverknüpfung, Sprachduktus usw. sprechen.

Am Beispiel: Lessings „Nathan der Weise" wird verflacht, wenn man das ganze Drama zusammenzieht auf die berühmte Erzählung des Helden von den drei Ringen vor dem Sultan Saladin [10]. Diese Toleranzpredigt erklärt erzählerisch argumentativ die drei monotheistischen Weltreligionen für gleichwertig in ihrer Eigenschaft, zu tätiger Nächstenliebe herauszufordern. Der Glaube erscheint funktionalisiert, zur Motivation guten Handelns. Nun wird aber diese Erzählung im Handlungsgang polarisiert mit einer anderen, in welcher der scheinbar so rationale Jude Nathan dem Klosterbruder die Tiefe seines Herzens öffnet: Nach einem fürchterlichen Judenpogrom, in dem Christen alle Angehörigen Nathans verbrannt hatten, übergab ihm der Klosterbruder ein verwaistes Christenkind, und Nathan, der wie Hiob mit seinem Gott gehadert hatte, brachte die Glaubenskraft auf, dieses Kind als Geschenk und Pfand göttlicher Liebe zu verstehen und anzunehmen. Das heißt: nicht sekundär wird der Glaube gerechtfertigt durch gutes Handeln, sondern gutes Handeln wird im letzten ermöglicht durch Glauben. Das ganze Stück erweist sich gegründet in einem vorgreifenden Glauben an eine göttliche Weltordnung, die der Mensch glaubend, liebend und hoffend entziffert und heraufführen hilft.

Im Brennpunkt: der soteriologische Christus

Auch in meinem eben genannten Buch über „Christus im Spiegel der Dichtung" richtet sich die gründende Fragestellung auf Gestalt und Leistung christlicher Elemente in literarischen Werken, allerdings nun zentriert auf die Mitte des christlichen Glaubens: den messianischen, soteriologischen Christus, wie er uns als Bezugsfigur schon in Brechts „Mutter Courage" begegnete. Welche Spuren zieht er, welche Spiegelungen erfährt er als Heilsträger und Erlöser in der Dichtung, speziell der weltlichen Dichtung? Dabei ist die theologische Urspiegelung schon mitgedacht und eingeschlossen: sein spiegelverkehrtes Bild im Antichrist und dessen literarische Rezeptionen. Zugleich ist mitgedacht und eingeschlossen die liturgische Gegenwart Christi in Brot und Wein und deren Umdeutung in literarischen Werken.

Dieses Thema in seiner Breite und in der tiefen Dialektik der formalen und inhaltlichen Momente der Dichtung darzustellen, würde allein für die deutsche Literatur Bände erfordern. Ich bediene mich deshalb der exemplarischen Interpretation von Werken paganer Literatur, in denen der soteriologische Bezug positiv oder negativ präsent ist. Das kann sich an der Textoberfläche abspielen, wenn

etwa in der sozialkritischen Idyllik von Johann Heinrich Voß, wo der liberale Adlige, der seine Bauern freiwillig aus der Leibeigenschaft entläßt, als Erlöser und Heilsbringer stilisiert ist. Er „löst ... die rostigen Ketten der Knechtschaft" und läßt damit „Heil nach ... erbarmungswürdigem Unheil" entstehen. Wie Christus das Joch der Sünde bricht, so der adlige Gutsherr „des Frones Joch" [11].

Das christologische Modell kann aber auch in die Grundvorstellungen und die Tiefendynamik der Texte eingehen, sogar ohne daß die Textoberfläche markant davon gezeichnet wäre, und dabei noch stärker konstitutiv wirken. So taucht etwa in Goethes Sturm-und-Drang-Hymne „Ganymed" hinter dem antik-mythologischen Bild des homoerotischen Knabenraubs durch den Göttervater Zeus gleich zweifach ein Christusbezug auf: Die panentheistische Gott-Welt-Vorstellung des jungen Goethe schwankt hier lyrisch-enthusiastisch in der unlösbaren Spannung, Gott zugleich als identisch mit der Welt und weltbegründend darstellen zu wollen. Ich, Vater, Frühling-Geliebter treten momenthaft aus dem einen umfassenden Göttlichen heraus und benötigen aufblitzende vorgegebene Umrisse zu ihrer Präsentation. So sucht die sprechende Seele – allegorisch traditionell auch beim Mann weiblich vorgestellt – zunächst den irdischen Frühling-Geliebten als Mittler zum himmlischen Vater, so wie die christliche Seele den Bräutigam Christus als Mittler zum Vater sucht. Und aus dem Scheitern dieser Bewegung – die Gestaltvorstellung des Frühlings löst sich im Prozeß der Hymne auf – ergibt sich ein neuer Anlauf, in dem nun das Ich selbst, mit dem alliebenden Vater vereinigt, eine Himmelfahrt selbstherrlich ohne Vermittlungen erfährt – das geniehafte Selbstgefühl ermächtigt sich zur Selbsterlösung: unter Anleihen beim Christentum eine Emanzipationsbewegung von ihm [12].

Derartigem Rezeptionsgeschehen von großer innerer Dramatik geht das zuletzt genannte Buch nach. Ich beginne mit einer 1618 in Konstanz aufgeführten Märtyrerkomödie des Jesuiten Jacob Bidermann, die – noch voll auf dem Boden der Kirche und der Theologie – den Märtyrer in der Imitatio Christi, auf dem Weg der Christusförmigkeit zeigt, wodurch sein Opfer selber heilende und – im Namen Christi – erlösende Kraft gewinnt. Ich ende mit dem 1996 in Köln uraufgeführten Triptychon „Der Gott der Pfeile" von Tankred Dorst, dessen erstes Teilstück eine Bearbeitung des ungenannten Bidermann-Dramas ist, nur daß jetzt der Name Christi in der Bearbeitung getilgt ist – der Held ist der Märtyrer eines unbekannten Gottes, der nur ihn allein im Tod ergreift. Für alle anderen bleibt dieser Tod stumm und folgenlos, als bedeutendes Zeichen erkennbar, aber in seiner Zeichenbedeutung unentzifferbar, eine in ihrer Stummheit erschütternde Botschaft: Gott ist eine Leerstelle, um die alles kreist. Christus wird im mittleren Teilstück indirekt mit einer Anspielung auf Gerhart Hauptmanns Drama „Michael Kramer" als unvollendbares Bild eines mäßigen Malers evoziert, das durchgehend hinter einem geschlossenen Vorhang verbleibt. Der Altar bleibt karfreitäglich verhüllt.

In diesem Anfang und diesem Ende des Buchs liegt gewiß ein Hinweis auf eine geistesgeschichtliche, glaubensgeschichtliche und kirchengeschichtliche Linie, aber trotzdem geht es in der Folge der exemplarischen Interpretationen nicht zuerst um Chronologie und historische Entwicklung, sondern mehr noch um einen Fächer der oft gleichzeitigen Möglichkeiten der Literatur, auf Jesus als den Christus zu antworten.

Somit kann ich nun mein Unternehmen auch abgrenzen gegen literaturtheologische Fragestellungen anderer Art. Ich suche literarische Spiegelungen Christi auf, und Spiegelungen bedeuten Reflexion und Brechung, die an einer Grenze erfolgen. Ich suche nicht, wie etwa Josef Kuschel in zwei schönen Büchern, den „Jesus incognito", der uns im geringsten unserer Brüder menschlich begegnen kann – damit auch in den fast zahllosen Gestalten der modernen Literatur, die an der Nacht- und Notseite des Lebens wohnen[13]. Ich meine auch nicht, wie die frühe Dorothee Sölle, die Frage der Unterscheidung christlicher oder nichtchristlicher Literatur mit einer Rollenverteilung zwischen Theologie und Kirche einerseits, Literatur andererseits überspringen zu können, die den literarischen Werken den Part einer inoffiziellen, verborgenen, zuweilen sogar sich selbst verborgenen Christlichkeit zuspricht[14].

Die Aufklärung bleibt für mich die zentrale Epochenschwelle im Verhältnis von Christentum und Literatur. Ich suche im seitdem herrschenden Auseinanderdriften nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner, an dem eine humanistische Identifikation mit Jesus, dem Mann aus Nazareth, und eine theologische Abschleifung des christologischen Anspruchs ineinander übergehen können, sondern ich ziele auf Divergenzen zwischen dem Christentum als Erlösungsbotschaft und einer säkularen Dichtung, die den Menschen vom Menschen her in den Blick nimmt und die christliche Botschaft allenfalls dahingestellt sein läßt. Gleichzeitig geht es mir darum, die unterscheidende Interpretation der Werke in ihrer literarischen Autonomie und ihre „Anstößigkeit" für eine christliche Selbstverständigung dergestalt aufeinander zu beziehen, daß gerade das Trennende zum Reflexionsanstoß wird – eben als Grenze, an der die Spiegelungen Christi stattfinden. Das scheint mir sowohl den Werken wie dem Glauben angemessener als eine Lektüre, die nach dem Motto: „Die Kirche hat einen großen Magen" das Verdauliche verdaut und das Unverdauliche links liegenläßt.

Wie kann man als Christ Literaturwissenschaftler sein – und umgekehrt?

Mit diesen Überlegungen habe ich bereits kenntlich gemacht, wie meine Fragestellungen in dem Band „Spiegelungen Christi" einen Schritt über meine früheren Forschungen hinausgehen. Ich habe wie in allen meinen vorhergehenden Publikationen zum Themenbereich der Säkularisation wissenschaftliche Argumentati-

onsgänge und Interpretationen entwickelt, die sich der Fachkritik stellen und die, wie ich hoffe, eine gewisse wissenschaftliche Tragweite haben. Zuletzt aber möchte ich hier den Standort des neutralen wissenschaftlichen Beobachters ausdrücklich überschreiten, indem ich die von diesem Punkt aus gewonnenen Ergebnisse reflektierend auf mich und die Möglichkeiten der christlichen Existenz beziehe. Ein lediglich literaturwissenschaftlich interessierter Leser kann von diesem Rückbezug absehen. Für mich ist er grundlegend, denn ich versuche damit, mein Verhältnis als Christ zu meiner gewiß weltlichen Wissenschaft, eben der universitären Literaturwissenschaft, noch einmal genauer zu fassen und als „Professor" darüber Rechenschaft abzulegen.

Für dieses Verhältnis ist auffällig und charakteristisch, daß mein Weg zum Christentum gerade von der Wissenschaft herkam. Das Studium der Bibel, Luthers und der Pietisten unter der historischen Fragestellung meiner Dissertation nach Pietismus und Patriotismus im deutschen Sprachraum hat mich zum Christentum geführt. Trotzdem und gerade deshalb hoffe ich, lebenslänglich die Grenzverwischung zwischen den Sphären vermieden zu haben, und zwar nicht durch die Abspaltung eines wertneutralen Fachmanns aus meiner Gesamtexistenz, sondern mit Hilfe der Einsicht, daß meine wissenschaftlichen Gegenstände – seit meiner Wendung zur Germanistik die literarischen Phänomene – zwar voraussetzen, daß man sich auf sie einläßt, aber indem man durch sie hindurchgeht.

Dichtungen sind Weltentwürfe, Entwurfswelten[15]. Ich will sie nicht auf meinen Boden ziehen, sondern in ihrer Eigenart verstehen. Darauf leben und sterben – das kann man mit dem Evangelium, aber nicht mit Goethes „Faust" oder Musils „Mann ohne Eigenschaften". Das eine ist Verkündigung. Die anderen sind Weltspiele, bei denen ich neugierig und gespannt darauf bin, was herauskommt. Das eine beansprucht mich unbedingt. Das andere lädt mich bedingungsweise ein, mir Erfahrungsräume und Weltperspektiven öffnen zu lassen. Für mich als Wissenschaftler heißt das: In einem Erkenntnisprozeß, der aus dem Hin und Her zwischen Identifikation und Distanzierung hervorgeht, gewinnen die Erkenntnisobjekte in dem Maß an Konturschärfe, in dem ich als Erkenntnissubjekt an ihnen Konturschärfe gewinne. Meine Position wird mir klarer, indem mir die Positionierung der Werke klarer gelingt. Damit ist die Spannung benannt, die ich herzustellen und aufrechtzuerhalten versuche zwischen meinem Glauben und den Werken, die ich in ihrem Eigenrecht interpretierend zu erfassen bestrebt bin.

Die säkulare Literatur als Herausforderung des Christen

So erfahre ich den Respons, der mir als modernem Christen aus der Erschließung der Werke und der literarhistorischen Phänomene und Prozesse in ihrer Paganität und Weltlichkeit zukommt. Ich kann diesen Respons, von mir absehend, an ei-

nem theologiegeschichtlichen Fall erläutern: Die „Gott-ist-tot"-Parole Nietzsches, deren antichristliche Polemik sich, wie gezeigt, auch aus theologischen Wurzeln speist, hat nun umgekehrt die moderne Theologie herausgefordert und damit befruchtet. Ohne daß ich hier auf die vielstrahlige Gott-ist-tot-Theologie unserer Tage eingehen möchte, soll nur so viel festgestellt werden, daß sie Nietzsches Behauptung auf den Boden der Theologie zurückholt und von da aus die Radikalität des Kreuzesgeschehens neu bedenkt.

Ich wäre glücklich, wenn auch ich den Funken weiterspringen lassen könnte. Neutral und distanziert kann man feststellen, daß, wie skizziert, das Christentum gerade mit der Auflösung der Bindekraft der Kirche, der Gemeinde und des Glaubens mit besonderem Nachdruck zum Ferment der allgemeinen Kultur geworden ist, und man kann angesichts der Dramatik und Reichweite dieses Prozesses fragen, ob es damit nicht seine Substanz aufzugeben im Begriff ist, ob es nicht in dem Maß an Glaubenswirkung verloren hat, in dem seine Kulturwirkung ausgestrahlt ist, ob nicht mit der Breite die Tiefe geschwunden ist. Allein durch Beschreibung und Analyse ist diese Frage nicht beantwortbar; allenfalls kann man auf das hinweisen, was ich oben an Brechts „Mutter Courage" erläutert habe: daß das Christentum, säkular in Dienst genommen, unvermerkt die säkulare Dichtung in Dienst nehmen und umpolen kann. Das ist beschreibbar. Letztlich aber fordert die literarische Säkularisation vom Christen eine Glaubensantwort, und sie kann ihn an einen tragenden Grund seines Glaubens heranführen.

Ich möchte ihn mit einer Berufung auf Dietrich Bonhoeffer mehr andeuten als erörtern: Die Offenbarung Gottes findet nicht jenseits der Grenze der säkularen Welt statt, so daß Gott verlöre, was das Säculum gewinnt. Vielmehr erscheint Gott in Christus inmitten der säkularen Welt, als Anwesenheit dessen, der sich hinausdrängen läßt, als Offenbarung der Macht des Ohnmächtigen. Noch und gerade ohne Gott als mächtigen und verfügbaren Helfer, noch und gerade nach dem Zusammenbruch aller religiösen Gottesbilder steht der Christ vor Gott. Und in der Tat: Was ich als Wissenschaftler nur feststelle, das kann für mich als Christen eine Stärkung bedeuten, weil ich es zu glauben vermag und als Glaubender erfahre: Christus ist Licht vom unerschöpften Licht, im Doppelsinn: Es ist als Leuchten Gottes nicht erschaffen, und es ist unerschöpflich. In ihm erscheint eine Kraft, die sich bis in die gottfernsten Winkel der Welt ausgibt, ohne sich zu verschleißen oder zu verflüchtigen. Ja noch mehr: Gerade in der säkularen Dichtung in ihrer Eigenart als säkulare Dichtung kann sich Gott darstellen.

Freilich nicht in der Fülle einer entfalteten theologischen Aussage, aber aspekthaft und punktuell in einer Grundsätzlichkeit, in einer Problematik, in einer extremen Konsequenz, die zuweilen stärker bewegen als theologisch ausgewogene Rechtgläubigkeit. Und was heißt schon Ausgewogenheit? Glaubens-, Theologie- und Kirchengeschichte lehren, daß auch im Schoß der Kirche und der Gemeinde das Ganze als Ganzes nie begriffen und ergriffen werden kann. Auch theologisch

erscheint Gott in immer neuen Brechungen, und diese Brechungen gehören zu seiner Verherrlichung – als Herr in der Knechtsgestalt.

So kann es auch geschehen, daß innerchristlich oder außerchristlich polemische Dichtungen durch Isolieren, Herausleuchten, Verzerren, Konterkarieren von Glaubens- und Verkündigungsgehalten des Christentums ein Stachel im Fleisch der Kirche und Gemeinde werden, daß sie dem, der bereit ist, sich treffen zu lassen, schockartig ein Licht aufstecken, gerade indem sie anderes radikal ausblenden – man denke an Dostojewskis Großinquisitor oder seinen christusförmigen Idioten, man denke an Gerhart Hauptmanns „Der Narr in Christo Emmanuel Quint", man lasse sich ein auf Friedrich Dürrenmatts Kreuzigung des christusförmigen Christen an den Windmühlenflügeln Don Quijotes. Überall hier kann und darf der Christ nicht nur Spuren, sondern Zeugnisse Christi erkennen – im Negativ, in der Kontrafaktur, in der Karikatur, eben: in Spiegelungen.

Wo bleibt die Offensive?

So gehe ich in meinem letzten Buch erstmals und ausdrücklich ausformuliert interpretierend jeweils bis an den Punkt, der bisher als eine Art magnetischer Nordpol in verborgener Weise mein wissenschaftliches Denken geortet hat: den Punkt, wo mich als Christen auch nichtchristliche oder antichristliche Dichtungen provozierend in Anspruch nehmen. Als Literaturwissenschaftler möchte ich über die Interpretation der einzelnen Werke hinaus einen Beitrag leisten zur Erkenntnis der Kulturbedeutung des Christentums auch in einer sich immer rascher und tiefer säkularisierenden Welt. Als Christ möchte ich denkende Christen herausfordern, sich in ihrem Glauben der modernen Welt zu stellen mit der Zuversicht, daß, laut Römerbrief, denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen.

Christen haben keinen Grund, sich entmutigt ins stille Kämmerlein zurückzuziehen, weil draußen der Wind der Welt weht, denn auch im Wind der Welt ist der Wind des göttlichen Geistes. Wir müssen nur wagen, offensiv zu werden, aus uns herauszugehen, dann kann jedes Ärgernis sich in einen positiven Anstoß verwandeln, tiefer nachzudenken, weiter auszugreifen, uns eindringlicher zu artikulieren, Stellung zu nehmen, praktisch und damit „wirklicher" zu werden. Jedes Buch, das wir lesen, fordert uns dazu heraus, jedes Buch der Dichtung in besonderer Weise, weil sie an unser Gesamtpotential an Gefühl, Phantasie und Intelligenz appelliert. Noch die schärfste Negation kann dazu beitragen, die Position klarzumachen. Noch die weiteste Entfernung vom Christentum kann, solange überhaupt ein Bezug aufrechterhalten wird, zur Ent-fernung, zum Wegnehmen von Ferne führen. „Du bist so nah, als weiltest du nicht hier", sagt Paul Celan, ein Meister der literarischen Umkehrtheologie, in einem frühen Gedicht[16]. Er meint die Geliebte, aber gerade deshalb ist das Wort auch auf Christus anwendbar.

Ferne vermag in Nähe umzuschlagen, tatsächlich, wie in einem Schlag. Auch Christen, gerade Christen, sollen in den schwarzen Spiegel blicken, den manche Werke uns entgegenhalten; wissen sie doch ohnehin, daß sie hier nur in einem dunklen Spiegel sehen.

Die Welt der Literatur bringt uns in unseren Erfahrungen und Entscheidungen auf den Prüfstand. Ästhetische Wahrnehmung muß gerade nicht zu dem führen, was Søren Kierkegaard als ästhetische Existenz kritisiert und der christlichen Existenz gegenüberstellt. Die christliche Existenz kann Tiefe und Weite gewinnen durch ästhetische Erfahrung, wenn die Polarität von Wirklichkeitswelt und Möglichkeitswelt klar ist. Der heiligen Teresa wird zugeschrieben, sie habe auf den Vorwurf, sie erfreue sich zu sehr des Essens, geantwortet: Fasten ist Fasten und Rebhuhn ist Rebhuhn. Nur wer Rebhuhn genießen kann, kann richtig fasten, und umgekehrt. In diesem Sinn möchte ich sagen: Leben ist Leben, und Lesen ist Lesen. Das eine hilft beim anderen. Auch dem Christen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Jüngel, Gott als Geheimnis d. Welt. Zur Begründung d. Theol. d. Gekreuzigten im Streit zw. Theismus u. Atheismus (Tübingen ^{6}1992) 54–137, v.o. 84.

[2] G. Keller, Der grüne Heinrich. 2. Fassung, in: Werke, Bd. 3 (Frankfurt 1996) 313.

[3] Für meine Keller-Deutung s.: G. Kaiser, Die heilige Musa u. d. Musen. Himmel, Erde u. d. Ort d. Dichtung bei Gottfried Keller, in: ders., Bilder lesen. Stud. zu Literatur u. bildender Kunst (München 1981) 76–128; ders., Gottfried Keller: Das gedichtete Leben (Frankfurt 1981).

[4] I. Graham, Der zerbrochene Krug – Titelheld von Kleists Komödie, in: Heinrich v. Kleist. Aufsätze u. Essays, hg. v. W. Müller-Seidel (Darmstadt 1973) 272–295.

[5] Zum Zshg. hier u. später: G. Kaiser, Pietismus u. Patriotismus im literar. Dtl. Ein Beitr. zum Problem d. Säkularisation (Frankfurt ^{2}1973).

[6] Th. O. Brandt, Die Vieldeutigkeit Bertolt Brechts (Heidelberg 1968) 13.

[7] Zum Zshg.: G. Kaiser, Gesch. d. dt. Lyrik von Goethe bis zur Ggw., 3 Bde. (Frankfurt ^{2}1996) Bd. 1, 552–559: Chr. Tradition u. antike Mythologie; ders., Erscheinungsformen d. Säkularisierung in d. dt. Literatur d. 18. Jh., in: Säkularisierung u. Säkularisation vor 1800, hg. v. A. Rauscher (München 1976) 91–120.

[8] G. Kaiser, Ist der Mensch zu retten? Vision u. Kritik der Moderne in Goethes „Faust" (Freiburg 1994).

[9] A. Schöne, Bertolt Brecht. Theatertheorie u. dramat. Dichtung, in: Euphorion 52 (1958) 290f.

[10] G. Kaiser, Lessings „Nathan der Weise". Glaube, Liebe, Hoffnung: d. Grund d. Toleranzdramas, in: Pastoraltheologie 80 (1991) 568–584.

[11] J. H. Voß, Idyllen. Faksimiledruck (Heidelberg 1968) 82, 92.

[12] G. Kaiser, Gesch. d. dt. Lyrik, Bd. 1, 325–328. Zum geistesgeschichtl. Zshg: H.-G. Kemper, Herders Konzeption einer Mythopoesie u. Goethes „Ganymed", in: Von d. Natur zur Kunst u. zurück. Neue Beitr. zur Goethe-Forschung (FS G. Wunberg, Tübingen 1997) 39–77. Bei seiner Kritik an meiner Ganymed-Interpretation übersieht Kemper, daß meine Feststellung der chr. Bezüge keineswegs eine Vereinnahmung der Hymne für das Christentum bedeutet. Ich stimme mit ihm überein, daß in dieser Rezeption eine Absatzbewegung vom Christentum liegt.

[13] K.-J. Kuschel, Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literar. Texte (Gütersloh 1983); ders., Jesus in der dt.sprachigen Gegenwartsliteratur (Zürich 1978); ders., Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur. Das Jesus-Paradox in Filmen u. Romanen d. Ggw., in: Conc 33 (1997) 4–13; P. K. Kurz, Gott in d. modernen Literatur (München 1996).

[14] D. Sölle, Zum Dialog zw. Theol. u. Literaturwiss., in: Internat. Dialog-Zs. (1969) 296–318; dies., Realisation. Stud. zum Verhältnis v. Theol. u. Dichtung nach d. Aufklärung (Darmstadt 1973).

[15] Zu meiner Auffassung von Literatur: G. Kaiser, Wozu noch Literatur? Über Dichtung u. Leben (München 1996).

[16] „Der Tauben weißeste …": P. Celan, Ges. Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1983) 61.

Paul M. Zulehner

Wiederkehr der Institutionen

Ein Moment an der Entwicklung moderner Gesellschaften ist die Individualisierung. Theoretisch besehen ist sie Folge der wachsenden Differenzierung von Person und Gesellschaft. In vormodernen Gesellschaften waren diese engstens miteinander verflochten. Bildlich ausgedrückt war in ihnen Leben eine Art „Großunternehmen in öffentlicher Hand". Getragen vom Anspruch, die Freiheiten der Person zu stärken, wurde dieses „Großunternehmen in öffentlicher Hand" gleichsam „privatisiert". Der Anspruch auf Selbststeuerung des Lebens wurde zur Leitidee gesellschaftlichen Umbaus. Die Regie über das Leben der Person wanderte von der Gesellschaft zum Individuum. Kurz: Leben wurde zum „Kleinstunternehmen in privater Hand".

Transformation der Institutionen

Im Zug dieser Verlagerung in der Lebensregie von der Gesellschaft auf die Person kam es auch zu einer beträchtlichen Transformation der gesellschaftlichen Institutionen und ihrer Wirkmächtigkeit im Leben der Person. Institution meint hier ein Paket von Lebensmustern (Deutungen, Handlungszumutungen) für zentrale Bereiche des Lebens und Zusammenlebens in einer Gesellschaft. Wichtige Institutionen sind jene rund um die Produktion der Überlebensgüter (Institution Wirtschaft), der Reproduktion des Lebens (Familie, Bildung), aber auch der Friedenssicherung (z. B. Landesverteidigung), der Ordnung des öffentlichen Lebens (Politik), und nicht zuletzt der Sinn- und Ethikproduktion (religiöse Institutionen).

Entstanden sind all diese Institutionen im Zug der Überlebensarbeit des Menschen. Bei der Suche nach der Bewältigung seiner vielen Überlebensaufgaben haben Menschen experimentiert, sind dabei auf bewährte Muster des Handelns gestoßen. Diese wurden wiederholt, zudem für die Mitglieder von Gemeinschaften und Gesellschaften, verbindlich gemacht und zudem über Generationen tradiert. Institutionalisierte Handlungsmuster dieser Art bilden somit Zumutungen („Rollen"), denen der einzelne sich in vormodernen Gesellschaften nicht entziehen konnte. Ihre Nachricht an die Person: „So denkt man bei uns", „So macht man es". So war durch die „Institution Ehe" das Zusammenleben eines Paares klar geregelt. Abweichungen wurden geahndet.

Die Vorteile solcher Institutionalisierung liegen auf der Hand[1]. Ihre positive Hauptwirkung ist Entlastung. Leben muß nicht immer vom Nullpunkt an konstruiert werden. Baupläne liegen vor, die anerkannt und bewährt sind. Das schafft dem einzelnen die Möglichkeit, sich anderen Aufgaben zu stellen als der Lebensgrundsicherung. Dazu kommt, daß in traditionellen Gesellschaften mit ihrer starken Wirkmächtigkeit der Institutionen sich stabile Identitäten ausgebildet haben. Das machte zwar die Menschen nicht unbedingt glücklich. Aber jede und jeder wußte, wer er war und wie sie zu leben hatte. Identitätskrisen waren selten.

Institutionen haben freilich auch Nachteile. Sie favorisieren unter mehreren Handlungsmöglichkeiten eine einzige. Wieder am Beispiel der Institution Ehe: Daß es nur ein Partner sein darf, daß Treue gefordert wird, dafür gibt es in anderen Kulturen andere Institutionalisierungen (wie jene der Polygamie oder des mosaischen Scheidungsrechts), die aber mit derselben Unerbittlichkeit gesellschaftlich durchgesetzt worden sind. Überkommene Institutionen schränken also den Handlungsspielraum der Person beträchtlich ein.

Entinstitutionalisierung im Namen der „Freiheit"

Die Achtundsechziger-Revolution hat den repressiven Charakter der Institutionen deutlich hervorgekehrt, kritisiert und zum Zurückdrängen, ja wenn möglich zum Ende der „repressiven" Institutionen aufgefordert. Und dies alles im Namen der „Freiheit" im Sinn des Anspruchs auf Selbststeuerung des Lebens.

Als herausragendes Beispiel wirksamer Kritik an überkommenen Institutionen soll neuerlich auf die Institution Ehe verwiesen werden. Sie galt als repressiv gegenüber Frauen und gegenüber Sexualität. Das Ende dieser Unterdrückungseinrichtung wurde verlangt. Zahlreiche Bücher aus der Nachsechzigern bezeugen diese Einschätzung ebenso wie die Zunahme „nichtehelicher" Lebensgemeinschaften, die als „freie Liebe" gepriesen wurde[2]. Um der Liebe willen wollten immer weniger Liebende heiraten. Liebe war, zumal in hochromantischer Gestalt, ureigenste Sache der Liebenden, die niemanden in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit etwas angehe, weshalb eben auch den Liebenden niemand Handlungsmuster (Rollen, gebündelt in der „Institution Ehe") vorgeben sollte. Von auch in diesem Sinn „freier Liebe" ist nunmehr die Rede[3].

Von dieser Entwicklung war nicht nur die Institution Ehe betroffen, sondern sie erreichte in unterschiedlichem Maß und zudem zeitversetzt auch andere herausragende Institutionen. Sie traf vor allem jene Institutionen, denen man nachsagte, repressiv zu sein, also den privaten Handlungsspielraum einzuschränken schienen. Gesellschaftlich lief dieses Zurückdrängen unter dem Motto der „Liberalisierung", der „Demokratisierung" und neuestens in der „Privatisierung" fast aller gesellschaftlichen Lebensbereiche. Zur Zeit ist die Wirtschaft an der Reihe.

Dort heißt das Programm Deregulierung, nicht zuletzt auch aus dem Grund, um Wirtschaftsstandorte zu sichern, indem unternehmerische Freiheiten gemehrt werden.

Die Liste der von der Entinstitutionalisierung nachhaltig betroffenen Einrichtungen ist lang. Dazu gehören die Gewerkschaften, die Berufsverbände, die Mitgliedsverbände der politischen Parteien, zum Teil auch Einrichtungen des sozialen und kulturellen Lebens. Viele Menschen wollen heute einfach nicht mehr „dazugehören", sich binden, um den eigenen Handlungsspielraum nicht zu beschneiden. Das Grundmotto modernen Lebens (manche nennen es auch postmodern) scheint der umgekehrte Luther zu sein: „Hier steh ich und ich kann jederzeit anders!"

Wie sehr sich in unseren modernen Gesellschaften der Anspruch auf umfassende Selbststeuerung des Lebens durchgesetzt hat, zeigen eigene Langzeitstudien über den Abschied vom autoritätsbezogenen Untertanengeist in Richtung auf freiheitlichen Anspruch auf Selbststeuerung. Meßbar ist diese leise „Kulturrevolution" in der Entwicklung des nach Adorno so benannten und mit seinem Instrument meßbaren „Autoritarismus"[4].

Entwicklung des Autoritarismus in Österreich 1970–1996

Quelle: AfkS	1970	1980	1990	1992	1994	1996
Die viele Freiheit, die heute die jungen Leute haben, ist sicher nicht gut. (1+2/5)	65 %	51 %	40 %	40 %	45 %	45 %
Wo strenge Autorität ist, dort ist auch Gerechtigkeit. (1+2/5)	44 %	33 %	24 %	18 %	28 %	33 %
Mitreden und mitentscheiden soll man erst, wenn man durch harte Arbeit eine Position erreicht hat. (1+2/5)	62 %	43 %	34 %	29 %	33 %	34 %
Das Wichtigste, was Kinder lernen müssen, ist Gehorsam. (1+2/5)	86 %	62 %	44 %	48 %	53 %	47 %
Index Autoritarismus (1+2/4)	79 %	67 %	51 %	52 %	57 %	57 %

Entinstitutionalisierung im religiös-kirchlichen Bereich

Natürlich wurden auch – ziemlich als letzte – die Religionsgemeinschaften von diesem Entinstitutionalisierungstrend erfaßt. Religion, so einhellig die Analysen, wurde „privatisiert", damit gesellschaftlich unsichtbar (Thomas Luckmann[5]). Jeder ist religiös besehen ein „Sonderfall" (Alfred Dubach und Roland J. Campiche[6]). Zahlenmäßig drückt sich diese Entwicklung in den letzten drei Jahrzehn-

ten am Verlauf einiger religiös-kirchlicher Indikatoren aus (Paul M. Zulehner und Hermann Denz für Österreich 1981, 1991, für Europa 1993[7]): die Beteiligung am kirchlichen Leben ging zurück; viele kündigten ihre Mitgliedschaft auf; die Bereitschaft, Glaubensgut und sittliche Weisungen anzunehmen, ist geschrumpft; jede Person scheint ihren maßgeschneiderten Glauben zu haben, was immer das inhaltlich meint; generelles Vertrauen in Kirchen hat sich abgeschwächt und ist einer „wählerischen Grundhaltung" gewichen.

Ein herausragendes Beispiel dieser Entinstitutionalisierung im katholischen Bereich ist das „Ende des Beichtens". Dieses war in der Sicht der Kirchenmitglieder zu einem Instrument der kollektiven Innensteuerung der Kirchenmitglieder geworden. Sie war Teil einer als fremdsteuernd wahrgenommenen Kirche (Konrad Baumgartner[8]). Im Zug des Abschieds der Menschen von allen Fremdsteuerungen mußte auch dieses Steuerungsinstrument im religiösen Binnenraum verschwinden. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß das Bußsakrament nicht auch noch andere Dimensionen, wie die therapeutisch-heilende, hat. Diese werden heute auch (selbst im protestantischen Bereich) wiederentdeckt, weil immer mehr Leute erahnen, daß der Abschied vom Beichten noch nicht die destruktiven Kräfte von nicht bearbeiteter Schuld beseitigt und Riten für die Verarbeitung tiefliegender Ambivalenzen sehr wirksam sein können[9].

Vergleicht man im übrigen den Vorgang der Entinstitutionalisierung bei politischen Parteien, Berufsvertretungen und Kirchen, dann schneiden die Kirchen insgesamt noch relativ gut ab. Offenbar sind die Bindungen an religiöse Gemeinschaften tiefer angesiedelt als jene an politische Organisationen.

Anstöße zu Reinstitutionalisierungen

Wie die obige Tabelle über die Ausstattung der österreichischen Bevölkerung mit Autoritarismus zeigt, steigen seit 1990 die Zahlen wieder an. Die Bereitschaft wächst, statt angestrengt eine eigene Identität auszubilden, neuerlich wieder Identität zu leihen (Hermann Stenger): bei Führern, Therapeuten, Gurus, aber auch in autoritätsschwangeren Gruppen, wie beispielsweise manchen „Sekten", fundamentalistisch-religiösen oder auch politisch-rechtsradikalen Bewegungen. Diese freiheitsüberforderten Personen versuchen offensichtlich, die lästig werdende Last zugemuteter (einsamer) Freiheit wieder loszuwerden.

Jene gesellschaftlichen Entwicklungen, die zu solcher Freiheitsflucht führen, werden zunehmend offenbar. Eine Schere tut sich auf zwischen Freiheitsrisiko und Freiheitsfähigkeit. Das Risiko wächst, weil dieses im Zug der sozialen Deregulierung zunehmend privatisiert wird. Freiheit wird immer riskanter (Ulrich Beck[10]). Dazu kommt die neue Unübersichtlichkeit der sich rasch verändernden Moderne. Wer weiß heute schon, ob wir morgen noch Erwerbsarbeit haben wer-

den, Pensionen finanzierbar sind, keine ökologische Katastrophe eintritt, ein Raum gegeben ist, geprägt von Stabilität und Liebe, gegen die bedrohliche psychische Obdachlosigkeit, die von der einsamen Freiheit immer mehr begünstigt wird.

Während die Anforderungen an die Freiheitskunst der einzelnen wachsen, scheint zugleich die Freiheitsfähigkeit zu schrumpfen. Vor allem die nachwachsende Generation hat es bei der Ausbildung belastbarer Ichstärke immer schwerer. Die strukturellen Verhältnisse, in denen sie ihre Daseinskompetenz gewinnen, sind mehrdeutig. Familiär überwiegt die vaterlose „Madonnenszene" (Brigitte und Peter L. Berger[11]): Mutter mit Kind. Für Kinder wird es schwer, den für den Anfang extrauteralen Lebens notwendigen sozialen Mutterschoß der Mutter-Kind-Dyade zu verlassen, weil der dazukommende Dritte fehlt, den wir immer noch Vater nennen. Das führt zu einer lebenslangen Anbindung zwischen Mutter und Kind, die einen oralen, vorfreiheitlichen Grundzug zu haben scheint. Folge sind Ichschwäche, innere Leere, und in deren Gefolge Langeweile bzw. Aggressivität. Die Befürchtung, daß wir deshalb zu einem nicht finanzierbaren Therapie- und Polizeistaat unterwegs sind, ist nicht grundlos.

Trifft neue Unübersichtlichkeit auf Ichschwäche, steigt die Versuchung zur Freiheitsflucht. Das Lebensmanagement wird dann zur Entlastung gern abgegeben.

Natürlich kann man in einer solcher Lage unterschiedlich urteilen und auch verschiedenartige Konsequenzen ziehen. Personen mit einem grundlegenden Freiheitsmißtrauen werden diese Entwicklung als Wasser auf ihre argumentativen Mühlen betrachten und sich auf nachdemokratische Verhältnisse in der Gesellschaft, aber auch in den Kirchen vorbereiten. Es ist das reaktionäre Szenario.

Es gibt aber dazu eine Alternative. Diese votiert zunächst dafür, alles zu tun, daß es kein Zurückfallen in vorfreiheitliche Vormoderne gibt. Die Alternative ist auch nicht eine diffuse Postmoderne, sondern eine weiterentwickelte Moderne. Sie berücksichtigt die derzeitige Ambivalenz der solistischen Freiheit. Ziel ist es, Mut zur Freiheit zu machen. Der Weg dorthin heißt intelligente Institutionalisierung, in diesem Sinn eben Re-Institutionalisierung.

Damit ist auch schon angedeutet, daß die künftigen Institutionen mit den traditionellen nur zum Teil identisch sind. Es werden Institutionen sein, die das einzelne, nach wie vor in Freiheit selbstverantwortliche Individuum so sehr sozial entlasten, daß sie nicht freiheitsflüchtig, sondern freiheitsmutig bleiben.

Der entscheidende Punkt einer solchen Reinstitutionalisierung ist die Verbindung von sozialer „Vor-Gabe" und „freier individueller Verantwortung"[12]. Die Vor-Gaben sind dabei so zu offerieren, daß sie nicht repressiv, sondern entlastend erlebt werden. Solche Vor-Gaben der Gemeinschaft(en) werden den Grundzug von „Lebensweisheiten" haben. Tatsächlich sind die eigenverantwortlichen Bürger längst auf der Suche danach. Ratgeberliteratur boomt in allen Lebensberei-

chen: Was kann ich tun, um gesund zu bleiben? Wie kann ich meine Ferien optimal verbringen? Wie komme ich im Finanzamt ordentlich durch? Welchen Sinn soll ich meinem Leben geben?

Respiritualisierung

Auch im religiösen Bereich hat ein Suchen mit neuer Qualität begonnen. Die alten Säkularisierungsprognosen sind zwar in einer bestimmten Hinsicht eingetroffen: Religion wurde privatisiert und in diesem Sinn auch beträchtlich entkirchlicht[13]. Menschen leben über weite Strecken ihres Lebens ohne die Wohltat und den Segen der Religion und der Kirchen.

Doch scheint sich zu bewahrheiten, daß der Mensch an der Wurzel seiner Seele eine religiöse Dynamik besitzt, die ihn zumindest an den Rändern seines glatten Lebens fragen läßt, wo er herkommt, hingeht, und welchen Sinn das Ganze haben soll. Mit dem „Leben als letzte Gelegenheit" scheinen sich immer weniger abzufinden[14]. Solches Leben erweist sich nachweislich als zeitknapp. Die wichtigen Lebensbereiche Arbeit, Liebe und Amüsement werden immer schneller. Überforderungen stellen sich ein: Wir arbeiten uns zu Tode, amüsieren uns zu Tode, und auch die Liebe stirbt an erbarmungsloser Überforderung. Die Angst breitet sich aus, in einem zu kurzen Leben mit dem Wunsch nach optimal leidfreiem Glück zu kurz zu kommen.

Eine Nebenwirkung ist Entsolidarisierung, weil immer mehr mit der Maximierung des eigenen Glücks nicht zu Rande kommen. Die Neigung, aus solchem Leben auszusteigen, wächst. Manche setzen noch auf Reinkarnation, weil sie sich dadurch Verlängerung für die zu knapp gewordene Zeit eines einmaligen Lebens erhoffen. Sie möchten in den Kreislauf der Wiedergeburt zurück, während der fromme Asiat noch herauswollte. Seelenrecycling wird erwartet. Jedenfalls wird auf alte „Auswege" zurückgegriffen. Dazu kommt eine wachsende Banalisierung des Menschen als genetisch manipulierbare Biomasse, als entbehrliche Arbeitskraft, als berechenbarer Konsument, als gläsern-belauschbarer Fall moderner Verwaltung.

Auf diesem Boden entstand in den späten neunziger Jahren der Trend der Respiritualisierung[15]. Sie wächst als Aufstand gegen die unerträglich werdende „Vertröstung des Menschen auf das Diesseits", die der früheren „Vertröstung auf das Jenseits" in nichts nachsteht, sondern eher noch folgenschwerer, weil enger, angstbesetzter, auswegloser ist.

Diese religiöse Suche mit neuer Qualität hat viele Gesichter. Gemeinsam ist ihr die Suche nach „Weisheiten", alten wie neuen, in vielfältigen Kombinationen. Oftmals geht diese Suche einher mit der Bereitschaft zur Übereignung an selbsternannte Gurus. Doch finden auch die Altkirchen mit ihren „Weisheiten" neue

stille Sympathie. Viele übernehmen aus ihnen Lebensorientierungen und Lebensdeutungen, ohne gleich Mitglied zu werden. Aber selbst Eintritte lassen sich verbuchen. In Österreich gibt es seit Jahren – unbemerkt – neben der vielbeachteten Kirchenaustrittsbewegung eine Kircheneintrittsbewegung[16]. Sie macht die Austritte (noch) nicht wett. Doch wird daran ersichtlich, daß eine Dimension der religiösen Suche auch eine wiedererwachende Bereitschaft sein kann, sich der Entlastung durch eine religiöse Institution zu bedienen. Dabei geben viele ihre freiheitliche Grundoption nicht auf. Sie wählen die Annäherung an die religiöse Altinstitution, bleiben aber auch dazu bereit, sich von dieser wieder zu entfernen.

Neue Aufgaben für religiöse Institutionen

Im Zug dieser Entwicklung erfahren die religiösen Altinstitutionen eine merkliche Transformation. Ihre Mitglieder werden „mobiler", „wählerischer". Manche fordern daher eine „Anpassung" der Kirchen an die gerade akuten religiösen Bedürfnisse der Menschen. Dies kann die Gefahr erhalten, daß die religiöse Weisheit der Kirchen auf das Fassungsvermögen der aktuellen religiösen Nachfrage schrumpft. Das Prophetische kann verlorengehen, zudem auch die Chance, daß Menschen nicht nur religiösen Trost finden für das, was sie im Grunde schon sind, sondern auch zu gedeihlicher Veränderung und zu Wachstum angeregt werden. Das verlangt nach einer Begegnung in nachhaltiger Flexibilität.

Solche Nebenwirkungen müssen sich aber nicht einstellen. Vielmehr ist diese wählerische Suche der einzelnen durchaus vereinbar mit einer kantig-widerständigen Identität der religiösen Institutionen. Noch mehr: Fehlt diese Identität einer Kirche, ist sie auf dem religiösen Markt auch nicht mehr identifizierbar und verliert damit „Marktchancen". Identität und Offenheit bedingen einander geradezu. Nur eine Kirche, die nicht weiß, wofür sie steht, wird Offenheit schließen.

Im Zug der religiösen Suche mit neuer Qualität wachsen den Altkirchen allerdings auch neue Aufgaben zu. Sie können sich nun nicht mehr damit zufriedengeben, ihre eigenen Mitglieder mit den Segnungen der Religion zu versorgen. Vielmehr gibt es ja Orientierungsbewegungen an den Kirchen bei Personen, die nie oder zumindest nicht gleich Mitglied werden wollen und aus ihrer Geschichte heraus auch gar nicht können. Religiöse Institutionen werden auf diese Weise zum Teil transformiert von einer Mitgliederkirche in einer soziokulturellen Art Schutzschild für religiös Suchende.

Wo dann Begegnungen konkreter werden, braucht es eine neue Kultur pastoraler Begegnung. Die freiheitliche Grundoption darf nicht verletzt werden. Das führt nicht notwendigerweise zu einer am konkreten Menschen uninteressierten Supermarktkirche des billigen Angebots. Auch steht diese freiheitlich-verbindli-

che Form der Begegnung nicht im Gegensatz zu „missionarischen" Interessen und nicht einmal zum legitimen Sekundärziel jeder Institution, Mitglieder zu gewinnen. Denn nur wenn eine Plausibilitätsstruktur wächst, kann ein konturiertes Lebenswissen gesellschaftlich präsent gehalten werden[17]. Was sich also entwikkelt, ist „Evangelisierung mit neuer Qualität"[18]. Sie ist interessiert freiheitlich und benötigt als Grundlage glaubhafte Kirchen(gemeinden), die in ihrem Leben und Tun sichtbar machen und voranbringen, wovon geredet wird[19].

Ohne die kirchlichen Institutionen sind Gesellschaften kühler und ärmer

Solche Erholungsbewegungen auch von religiösen Institutionen sind für die fortgeschrittenen modernen Gesellschaften nicht unwichtig. Die Dynamik, welche in der religiösen Suche mit neuer Qualität gerade in säkularen Kulturen freigesetzt wird, ist ja in sich höchst ambivalent. Religion besitzt keine Unschuldsvermutung. Sie kann sich durchaus als humanitätshemmend erweisen. Religion kann sich verbinden mit Freiheitsflucht, mit ökonomischer und psychischer Ausbeutung, mit rechtsradikalen Bewegungen. Religion kann soziale und nationalistische Konflikte aufheizen und damit deren Lösung beträchtlich erschweren. Religion bedarf daher der Domestizierung, der Kultivierung. Unterbleibt diese, kann gesellschaftlicher Schaden drohen.

Dies war immer schon eine der herausragenden Leistungen der Kirchen, menschliche religiöse Bedürftigkeit zu formen, zu läutern, die Balance zwischen dienlicher und schädlicher Religiosität auf der Seite des Guten zu halten, ohne dies je ausreichend geschafft zu haben.

Kirchen haben dazu auf der einen Seite eine mystagogische Kompetenz entwickelt und dazu beigetragen, daß die archaischen religiösen Bedürfnisse geläutert wurden. Kirchen haben zugleich die personbezogene Religiosität in ihrer solidarischen Dimension gestärkt. Das hat dazu geführt, daß kirchlich durchformte Religiosität sowohl mystische Tiefen wie solidarische Stärken erreichen konnte. In neuesten Studien drückt sich das darin aus, daß kirchlich geformte Religiöse nicht nur in einer „weiteren" Welt leben, die auch den Tod zu einem überwindbaren Übergang, zu einer Art Geburt in bleibendes Leben macht. Zugleich zeigen diese Studien, daß die Landkarte der kirchlichen Netzwerke (Orden, Basisgemeinden, die personalen Kerne der alten Pfarreien) weithin deckungsgleich ist mit der Solidarlandkarte[20]. Kirchen, so belastet ihr Ruf auch derzeit sein mag, sind daher gesellschaftlich besehen besser als ihr Ruf. Ohne sie wären die modernen Gesellschaften kühler und ärmer. Solche gesellschaftliche Leistungen stehen und fallen aber mit der Fähigkeit der Kirchen, ihre institutionelle Gestalt angemessen zu transformieren. Dieser Prozeß ist im Gang.

ANMERKUNGEN

[1] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur u. seine Stellung in d. Welt (Frankfurt 1941); ders., Urmensch u. Spätkultur (Bonn 1956).
[2] Dazu u. a. P. M. Zulehner, Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu d. Lebenswenden (Wien 1976).
[3] H. Schenk, Freie Liebe – wilde Ehe. Über d. allmähliche Auflösung d. Ehe durch d. Liebe (München 1987).
[4] Th. W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter (Frankfurt 1973).
[5] Th. Luckmann, The Invisible Religion (New York 1967).
[6] Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, hg. v. A. Dubach, R. J. Campiche (Zürich 1993).
[7] P. M. Zulehner, H. Denz, Religion im Leben d. Österreicher (Wien 1981); dies., Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Wien 1991); dies., Wie Europa lebt u. glaubt. Europäische Wertestudie (Düsseldorf 1993).
[8] K. Baumgartner, Erfahrungen mit d. Bußsakrament, 2 Bde. (Regensburg).
[9] A. Lorenzer, Das Konzil d. Buchhalter. Eine Theorie d. Sinnlichkeit (Frankfurt 1981).
[10] U. Beck, Risikoges. Auf d. Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986); Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, hg. v. U. Beck, E. Beck-Gernsheim (Frankfurt 1994).
[11] B. u. P. L. Berger, In Verteidigung d. bürgerl. Familie (Frankfurt 1980).
[12] H. Klages, Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen (Frankfurt 1984).
[13] P. L. Berger, The Sacred Canopy (New York 1967); Th. Luckmann (A. 5); ders., Das Problem d. Religion in d. modernen Ges. (Freiburg 1963).
[14] M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse u. Zeitknappheit (Darmstadt 1993).
[15] M. Horx, Megatrends d. späten 90er Jahre (Düsseldorf 1995); weitere Lit. zur Respiritualisierung als Megatrend: F. Popcorn, L. Marigold, „Clicking". Der neue Popcorn Report. Trends für unsere Zukunft (München 1996) 109–123; R. Weinzierl, Chr. Haerpfer, 30 Trends für Österreich zur Jahrtausendwende (Wien 1995); G. Gerken, M. A. Konitzer, Trends 2015. Ideen, Fakten, Perspektiven (Bern 1995) 223–234; U. Becker u. a., Top Trends. Die wichtigsten Trends für d. nächsten Jahre (Düsseldorf 1995) 45–62; N. Bolz, D. Bossart, Kult-Marketing. Die neuen Götter d. Marktes (Düsseldorf 1995) 21–31; 346–360.
[16] P. M. Zulehner, Kirchenwiedereintritte, hg. v. d. AfkS (Wien 1997).
[17] P. L. Berger, Th. Luckmann, Die gesellschaftl. Konstruktion d. Wirklichkeit (Frankfurt 1973).
[18] So Johannes Paul II. an die Präsidenten d. Bischofskonferenzen in Europa 1985.
[19] Das Zweite Vatikanische Konzil verwendete für dieses Selbstbild der Kirche den schultheologischen Begriff „Sakrament, also Zeichen und Werkzeug" (LG 1).
[20] P. M. Zulehner u. a., Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer (Innsbruck 1996).

Norbert Brieskorn SJ

Petrus Canisius in seiner Zeit

Am Nachmittag des 21. Dezember 1597 neigte sich in Fribourg in der Schweiz das irdische Leben des Petrus Canisius seinem Ende zu. Den Bürgermeister hatte er noch ermahnen können, dafür zu sorgen, daß die Bewohner der Stadt im rechten Glauben verharren, um schließlich eine letzte Bitte auszusprechen: „Ich begehre, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein“ [1]. Die Aufforderung an die Obrigkeit, sich dafür einzusetzen, daß der wahre Glaube im Gemeinwesen weitergetragen werde, sowie die Bitte für sich selbst, Christus nun für ewig gehören zu dürfen, umreißen zwar nicht sein gesamtes Leben, können aber als kennzeichnend für sein Arbeiten und persönliches Empfinden gelten. Vielfach verwoben mit den beharrenden und den weitertreibenden Kräften des 16. Jahrhunderts war sein Leben selbst zu einer bestimmenden politischen und geistlichen Kraft in Mitteleuropa geworden.

Leben [2]

Geboren am 8. Mai 1521 in Nimwegen, wuchs Petrus in einer großbürgerlichen Familie auf. Da sein Vater die Stadtpolitik leitete, erhielt sein Sohn von früh an Einblicke in den Umgang auf dem politischen Parkett und sammelte Menschenkenntnis. Er studierte Theologie in Köln sowie ein Jahr lang Kirchenrecht in Löwen. Nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1543 widmete sich Ignatius von Loyola in Rom dem Novizen. 1546 – im Todesjahr Luthers – empfing Canisius die Priesterweihe. Nachdem er ein Jahr lang in Messina am dortigen Kolleg der Gesellschaft Jesu als Lehrer gewirkt hatte, wurde er von Ignatius im September 1549 zu den feierlichen Gelübden zugelassen und, versehen mit dem päpstlichen Segen, in die Mission nach Deutschland gesandt. Im Oktober desselben Jahres erwarb Canisius in Bologna den Doktorgrad in Theologie.

Unmittelbar nach seinem Eintreffen in Deutschland begab sich Canisius sofort an die vorderste Front. Er kam und war kompetent. So leitete er die Universität von Ingolstadt von 1550 bis 1552 und bekleidete das Rektorsamt der Universität Wien von 1552 bis 1554. Als erster Provinzial der Oberdeutschen Ordensprovinz, die sich bis 1562 vom Elsaß über Süddeutschland und Österreich bis nach Polen erstreckte, gab er von 1556 bis 1569 der jesuitischen Arbeit in diesem Raum ihre erste räumliche und geistliche Struktur. An 18 Kollegsgründungen wirkte er mit,

darunter an denen von Wien, Prag, Ingolstadt, München, Trnava, Innsbruck, Dillingen, Würzburg, Hall in Tirol und Fribourg. So errichtete er ganz im Sinn der Exerzitien eine „compositio loci", um den Menschen zu helfen, Gottes Willen zu suchen.

In Augsburg von 1559 bis 1566 und in Innsbruck von 1571 bis 1577 vornehmlich als Seelsorger und Schriftsteller tätig, wurde seine pastorale Tätigkeit häufig durch politisch brisante Aufträge nicht zuletzt des Papstes unterbrochen. Seine Gutachten zur Reform der Kirche und zum Aufbau des Collegium Germanicum in Rom fanden Gehör. Anwesend war er auf dem Konzil von Trient, auf Reichs- und Landtagen ebenso wie bei Religionsgesprächen. Die Tausende von Kilometern, die er meist zu Fuß gewandert war, dienten nicht der Bildungsreise, sondern dem Aufbau kirchlicher Strukturen und der Stärkung der Gläubigen. Die Zahl der erhaltenen Briefe übersteigt die Zahl 1400. Durchgehend charakterisierte sein Leben aber der nie abgerissene – und nie abreißende – Kontakt mit den Menschen des „gläubigen Volkes", denen er in die Häuser und Hütten, die Hospitäler und Gefängnisse nachging.

Parallelgeschehen

Die Entdeckungen und Vertiefungen, die Vereinheitlichungen und Zersplitterungen des 16. Jahrhunderts prägten das Leben des Canisius. In seinem Geburtsjahr begann Luther mit der Bibelübersetzung auf der Wartburg und „entdeckte" Inigo de Loyola auf dem Krankenbett in Loyola die Grundlinien der später so genannten Exerzitien. Auch sandte 1521 Papst Leo X. zwölf Franziskaner nach Mexiko aus, um einer erneuerten, reineren Kirche in der „Neuen Welt" Gestalt zu geben. Die Kirchenreform blieb auf der Tagesordnung dieses Jahrhunderts. 1527 starb Machiavelli, dessen „Fürst" und „Discorsi" die Debatte darüber neu belebten, ob Politik moralisch sein müsse oder als ein selbständiger Bereich menschlicher Aktivität zu gelten habe, in dem Moral, sittliches Tun und erst recht die kirchliche Weisung nichts verloren hätten. Zwei Jahre später setzten auf Initiative Guillaume Budés verstärkt die Studien der klassischen Sprachen ein. 1535 wurden unter Heinrich VIII. in London Thomas Morus und John Fischer wegen ihrer Treue zu Christus, Kirche und Papst enthauptet. Canisius zählte 14 Jahre.

Im Jahr 1536, in dem Johannes Calvin seine „Institutio Religionis Christianae" veröffentlichte, begann Canisius ein Theologiestudium, dem nicht mehr die Sentenzen des Petrus Lombardus, sondern die umfassendere, schärfer fragende und gründlicher antwortende Summa theologiae des Thomas von Aquin als Leitfaden diente. 1555 schlossen die Konfessionsparteien den Augsburger Religionsfrieden, an dem jene Fürstengeneration festhielt, die, zwischen 1520 und 1535 geboren, die Schrecken der Konfessionskämpfe aus eigener Anschauung kennengelernt hatte

und sie sich nicht zurückwünschte. Canisius selbst gehörte dieser Generation von Politikern, Landesherren und oft auch Kirchenoberhäuptern an, die im zentraleuropäischen Bereich während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beruhigende Wirkung ausübten. 1555 veröffentlichte er seine „Summa doctrinae christianae", im selben Jahre übrigens, als Nostradamus seine astrologischen Prophezeiungen drucken ließ.

Der Sieg der Flotte der Heiligen Liga – Venedig, Spanien und der Papst – am 7. Oktober 1571 bei Lepanto über die osmanische Seemacht, das Massaker an den Hugenotten in der „Bartholomäusnacht" des 24. August 1572, aber auch die Aussendung der spanischen Armada gegen England im Sommer 1588 – mit ihrem Untergang am 8. August – zeigten jeweils katholische Herrscher, die um ihres Glaubens willen auf Waffenanwendung nicht verzichten zu dürfen glaubten.

Stellungnahmen des Canisius

Canisius bezog gegenüber den Entwicklungen in Wirtschaft und Staat, in Weltmission und Kommunikation eine je bestimmte Stellung. Der Aufbau geschützter, einheitlicher werdender Wirtschaftsräume und die Förderung der eigenen Industrie hießen die Mittel, die nicht zuerst dem Wohl der Bewohner oder der Bürger, sondern der Stärke des Staates galten. Die Initiative der Bürger sollte zur Weiterentwicklung von Techniken und zur Gründung von Fabriken geweckt werden. Der später so genannte Merkantilismus, bzw. Kameralismus für Deutschland, bahnte sich an.

Gegen alle Nationalisierungen und beginnenden Abschottungen stärkte Canisius die Einheit mit Rom; der Gedanke an eine deutsche Nationalkirche ähnlich dem Gallikanismus ist ihm völlig fremd. „Sub Papa" und „cum Papa" zu arbeiten, war ihm Ausdruck der Bindung an Christus selbst. Wohl beschränkte Canisius dabei sein Wirken auf die der römischen Kirche treugebliebenen Räume und stärkte deren Überleben im Glauben, so daß Wirtschafts- und Glaubensraum zusammenfallen konnten. Weiterhin trat er gegen den Müßiggang und eine sich vor allem in den Städten breitmachende Versorgungsmentalität an. So geißelte er in einer Ansprache am Neujahrstag 1585 in Fribourg diejenigen Freiburger, die auf ihre Pensionskassenansprüche hin in den Tag hinein lebten und ihre Kinder kein ehrbares Handwerk lernen ließen[3].

Die Zunahme der Bevölkerung, die unübersichtlich werdenden wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Beziehungen und die vermehrten Anforderungen an die Leistungsfähigkeit der politischen Gemeinschaft beschleunigten die Entwicklung hin zu Zentralisierung, Monopolisierung und immer vollständigerer Ausstattung der Staatsgewalt. Gegenüber der Aufspaltung der einst *einen* Christenheit in mehrere Konfessionen zeichneten sich drei „Politiken" für den Staat

ab, der unter der Devise „Ein Glaube, ein Reich, ein Herrscher" angetreten war: 1. Die Exilierung oder der erzwungene Glaubenswechsel der konfessionellen Minderheit; 2. die Absenkung der vielen Glaubensinhalte auf ein Niveau, das sämtliche Gläubigen teilen konnten; das 17. Jahrhundert wird von „natürlicher Religion" sprechen oder sich zum Deismus bekennen; oder 3. der Verzicht des Staates auf eine konfessionelle und auch religiöse Rechtfertigung und Grundlegung, indem er sich im Schaffen von Sicherheit und Wohlfahrt die Rechtfertigung seiner selbst besorgen würde.

Canisius ist ein eindeutiger und beharrlicher Verfechter des ersten Weges. Den dritten Weg hätte er vielleicht immer noch vor dem zweiten bevorzugt, so sehr ging es ihm um die Wahrheit. Die unverkürzte Wahrheit, Jesus Christus, ist zu verkündigen und zu leben. Erst um des Lebens willen kam es ihm sodann auf die Glaubenseinheit an. Die Wahrheit ist Ziel, die Einheit Mittel. Wie Calvin bejahte Canisius die Unerläßlichkeit eines sozialen Klimas, das gerade den „Schwächeren" Glaubensunterstützung bieten konnte. Während viele Zeitgenossen diese geradezu ungeheuerliche Eröffnung einer Wahlmöglichkeit im intimsten und grundlegendsten Bereich menschlichen Lebens, also die Wahl des Glaubens, noch gar nicht richtig zur Kenntnis genommen hatten, hielt Canisius es für verantwortbar, ja geboten, diese Öffnung wieder zu schließen. Seine Gründe? Sich selbst gegenüber mehreren Glaubensangeboten frei entscheiden zu können, hatte für Canisius zur Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben überhaupt geführt und die Gefahr des Atheismus entstehen lassen[4].

Dann meinte Canisius erkannt zu haben, daß die Wahlmöglichkeit zwischen den Konfessionen in aller Regel eine Vertiefung innerhalb der einen Konfession eher behindert als gefördert hatte. Auch hielt er die meisten Menschen für schnell überfordert, im Sog glaubensfeindlicher Strömungen dem Glauben die Treue bewahren oder ihn an subtilen Unterscheidungsmerkmalen erkennen zu können. Ein bergendes, stützendes Klima war ebenso zu schaffen wie klare Unterscheidungsmerkmale unersetzlich blieben. Canisius trat folgerichtig aus seiner Sicht für den Bücherindex und im Notfall für das Verbrennen von Büchern der Glaubensabweichler ein.

Die Schließung der Wahlfreiheit würde es darüber hinaus auch erleichtern, die Menschen über die neue und vertiefte Beschäftigung mit der „vera religio", dem wahren Glauben, auch ihre „antiqua religio" neu entdecken zu lassen. Insofern spielte für Canisius, modern ausgedrückt, auch die Identitätsfrage eine Rolle: Die neuen Konfessionen würden seiner Ansicht nach die Menschen von einem immer noch fruchtbar zu machenden Wurzelboden entfernen. Der Zusammenhang der Geschlechter und die Einheit des Abendlands in der vertikalen Linie stellten Werte dar, um derentwillen der Zugang zu der seit alters her in diesen europäischen Breiten gelebten „religio" offen zu halten und anziehender zu machen sei.

Schließlich konnte Canisius darauf verweisen, daß die protestantischen Landes-

herren wie die kalvinistische Politik eben genau dieselbe Schließung befürworteten. Modern mit den Vokabeln „Differenzierung" und „Partikularisierung" ausgedrückt, versuchte Canisius den Prozeß der Zersplitterung abzuwehren, bejahte aber die Partikularität. Doch die auf kleinerem Territorium wiederhergestellte Glaubenseinheit war für ihn nur der Beginn, um in Radikalität die freie Suche nach den Wurzeln menschlichen Lebens und damit nicht bloß der abendländischen Christianisierung zu unternehmen. Dieser Gesichtspunkt der Radikalität ist zum Verständnis der Arbeit des Seelsorgers Canisius unerläßlich.

Mit dem europäischen Griff auf die außereuropäische Welt entwickelten sich auch eine neue Bewegung zur Bekehrung der Welt für Christus und der Wunsch nach einer der Urkirche wieder angenäherten Glaubensgemeinschaft. Canisius freute sich zutiefst über die neue Christenheit, die in der Neuen Welt entstand, doch trat sie für ihn nicht an die Stelle Europas. Ihm lag es völlig fern, dieses Europa und insbesondere die katholisch verbliebenen Länder des Reichs sich selbst zu überlassen und in Übersee das Heil zu suchen. Was ihn hielt, war seine Liebe zu den Menschen, die im Irrtum gefangengehalten wurden, zu den Schwachen im Sinn des 15. Kapitels des Römerbriefs, die ins Schwanken und Straucheln gebracht worden waren.

Mehr als die Sendung durch den Papst und durch die Gesellschaft Jesu rechtfertigte sein Ausharren jedoch die Haltung Jesu selbst, der nicht das Weite gesucht und es nicht auf eine imponierende Zahl Bekehrter angelegt hatte, sondern der „erfolglos" inmitten der Juden gestorben war. Die Deutschen, so ließe sich zu Canisius sagen, sind seine „Juden". Hier hielt er nach Jüngern Ausschau, hier verzehrte er sich. Canisius maß auch an der Urkirche den jetzigen Zustand und kritisierte ihn heftig, ohne je anachronistisch ein Zurück zu dieser ersten Kirche zu fordern, vielmehr bejahte er die reichskirchlichen Strukturen, sah innerhalb dieser Festlegungen aber gar nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten der Lebensreform. Nie stimmte er in die Klage über eine zugrundegegangene, liebgewordene Welt ein.

Die neuen Kommunikationsmittel[5] – Zeitungen, Schulen und Universitäten – zeigten an, wie sehr die leicht zugängliche und begreifbare, merkbare und Einheit stiftende Mitteilung erwünscht war. Wissen bedurfte wie noch in keinem früheren Jahrhundert der gezielten Vermittlung. Religion gehörte dazu, jedenfalls insoweit, als sie den Gehorsam gegenüber den Obrigkeiten lehrte. Die drei Canisius-Katechismen, je für Kinder, Mittelschüler und Studenten, antworteten auch, jedoch nicht bloß auf dieses Bedürfnis.

Menschliche Züge

Canisius gehörte nicht dem Adel an; Einstellungen der abendländischen Ritterschaft mit dem Kreuzzugsgedanken und der blinden Rücksichtslosigkeit gegen-

über sich selbst gepaart mit schwärmerischem Hang für fast unerreichbare Aufgaben mußten ihm fremd bleiben. Doch war er auch kein Sprößling eines einst freien und jetzt gedemütigten Bauernstandes und hatte nicht an dessen Ressentiments teil. Er entstammte auch nicht der staatlichen Funktionärselite mit ihrer Befangenheit gegenüber politischer Macht. Seine Herkunft aus dem vermögenden niederländischen Bürgertum, das sich politisch verantwortlich für das Gemeinwohl wußte, verlieh ihm ein hohes Maß an Selbstand und Selbstbewußtsein, das ihn gar nicht auf den Gedanken kommen ließ, vor Königen zu buckeln; das in abmeßbare Verantwortung stellte, überblickbare Arbeitsfelder auszuwählen half und beständig zu Zweck-Mittel-Abwägungen verleitete.

Wie anders als bei Martin Luther hatte sich die Vater-Sohn-Beziehung bei Petrus Canisius entwickelt. Zwar wählten beide Väter für ihre Söhne bestimmte Berufsziele und Ausbildungspläne aus; doch während Martins Vater skeptisch, abschätzig, ja fast höhnisch-verspottend den Werdegang des Sohnes kommentierte, begleitete Vater Canisius seinen Sohn Petrus in resigniert-solidarischer Weise. Vielleicht mochte er im Weg seines Sohnes die Erfüllung des Mutterwunsches, der Kirche die Treue zu halten und für sie einzutreten, erkannt und geachtet haben.

Persönlichere Züge scheinen nur gelegentlich durch die überlieferten Lebenszeugnisse. P. Claude Jay SJ mahnte ihn einmal zu Ruhe und Sammlung: Offensichtlich trat eine Rastlosigkeit früh zutage, eine Umtriebigkeit im Dienst Gottes und seines Reiches. Daß er hingegen während der Noviziatszeit in Köln von Peter Faber ermahnt werden mußte, die Armenpflege zugunsten der Studien etwas einzudämmen[6], läßt eher den Eifer, der Anfangsphasen prägt, als einen lebenslangen Zug erkennen. Canisius scheint eher ein Sammler als ein Systematiker gewesen zu sein, was seine großartige Fähigkeit nicht beeinträchtigte, schwierige Sachverhalte der Theologie wie der Politik auf den „Punkt" bringen zu können. Er teilte das Bildungswissen seiner Zeit, ging zum Beispiel in einem Brief davon aus, daß die Bienenvölker durch einen König regiert werden, sämtliche Bienen eines Stammes solidarisch zusammenwirken und keine Freveltaten begehen[7]; von der Bienenkönigin wußte er, wie seine Zeitgenossen, ebensowenig wie von Drohnen und honigraubenden Bienen. Er liebte Aphorismen und die knappen Sinnsprüche. Seine Anliegen verbarg er vorzugsweise hinter den Zitaten der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Nichts soll den Auftritt der Wahrheit stören, schon gar nicht er selbst. Doch gibt die Ansammlung der zitierten Texte eine unverwechselbare Melodie zu hören, die bei aller liebevollen Zuwendung immer etwas angestrengt und herausfordernd klingt. Was die Katechismen betrifft, so bescheinigte ihnen Burkhart Schneider, daß ihr Mangel an Unoriginalität gerade ihre Stärke sei[8].

Eher versöhnend eingestellt, stutzte er nie Gegner anklägerisch mit Namensnennung zurecht, wußte aber auch, daß Streitgespräche mehr verwunden als hei-

len und die Parteien sündig werden lassen an der Wahrheit und der Liebe durch die im Streit meist unvermeidlichen Übertreibungen und der Gegenseite zugefügten Brüskierungen. Doch war er nicht zuletzt auch gegen die Religionsgespräche eingestellt, weil sie den Eindruck erwecken konnten, daß sich die Wahrheit über Jesus Christus und die Kirche durch Einigung der Parteien finden ließ und daß bleibende Unstimmigkeit so verstanden werden könnte, daß die Wahrheit bei keiner der Parteien sei. Abmachungen galten ihm als Spiegel menschlicher Verständigungsbereitschaft, aber nicht unbedingt als Ausdruck von Gottes Wille und Wahrheit. Die Glaubenswahrheit war nicht Produkt menschlichen Verständnisses und sozialen Einverständnisses, sondern Voraussetzung beider. Für Canisius lebte die Wahrheit in der römisch-katholischen Kirche und bedurfte nicht noch einer Absprache und Abgleichung mit den Vertretern anderer Konfessionen. Sicherlich sprach er nicht von Rückkehr der „Verlorenen" oder gar Unterwerfung; der Sache nach aber ging es um die Wiederannahme des rechten Glaubens. Der soziale und politische Friede konnte für Canisius nie ein so hohes Gut sein, daß um seinetwillen Abstriche von der Wahrheit zu verantworten wären. Noch einmal modern ausgedrückt: Canisius hätte zumindest in diesen Wahrheitsfragen einer Diskurstheorie nicht das Wort geredet.

Sehen wir noch auf den greise gewordenen Canisius. Im Alter blieb er nicht von Beklemmungen, Ängsten und Skrupeln verschont. Doch scheint ihm nach den Berichten sehr bald wieder Trost durch das Gebet zuteil geworden sein. In seinem Verhältnis zu den Oberen bot er ein Muster an Gehorsam, auch wenn ihm mancher bitterer Verzicht abverlangt wurde.

Christliche Prägungen

Bemerkenswert an Canisius ist sein Zug zur Treue und zum Durchhalten. Es gab Änderungen in seinen Positionen, doch berührten sie nie die tiefsten Glaubensüberzeugungen, sondern nur deren Ausfächerungen, und sie waren selten; Richtungsänderungen begründete er genau und trug sie mit starker Festigkeit durch.

Seine geistliche Haltung ist auf Christus ausgerichtet, in einer persönlichen und nicht schablonenhaften Weise; sie ist von der Heiligen Schrift und nicht von anderen Schriften her geprägt, wie es für viele Zeitgenossen etwa die „Imitatio Christi" des Thomas von Kempen war. Sehr früh dürfte Canisius die Erfahrung gemacht haben, daß ein aktives Leben eines festen, unerschütterlichen Ruhe- und Mittelpunkts bedurfte, und daß, wer sein Leben für seine Dauer an etwas oder jemandem festmacht, damit um so mehr Beweglichkeit, Anpassungs- und Leistungsfähigkeit im täglichen Getriebe besitzt. Ein Leben, das sich an so zahlreichen Orten abspielte, in dem er sich mit so vielen und so verschiedenen Personen zu beschäftigen und auseinanderzusetzen hatte, vom Kaiser über den Herzog bis

hin zu den Landleuten, von Greisen bis hinunter zu Kindern, konnte einer Mitte nicht entbehren, wenn es sich nicht verausgaben wollte und nicht hohl werden sollte. Diese Mitte war nicht ein letzter, von niemandem außer ihm betretbarer Raum, sondern bildete das Gespräch mit dem anwesenden Jesus Christus, über den die Welt in der Mitte seines Lebens zugänglich war.

Ein schärferes Profil seiner geistlichen Einstellung lassen die drei Gründe des Canisius erkennen, die dafür sprachen, kein Kartäuser zu werden. Wenn der Kartäuser Franziskus Pollien 1899 geschrieben hat: „Wer immer sich hat Gott nähern wollen, hat sich von den Menschen entfernt, weil die Menschen von Gott fern sind", so setzte Canisius das „Gott in allen Dingen und besonders den Menschen finden" dagegen. Und wenn Pollien die Einsamkeit als das Mittel gepriesen hat, das den Menschen zu Gott befreie, denn „entledigt sich ein Vöglein seiner Fesseln, so gewinnt es die Freiheit seiner Flügel wieder"[9], so sah Petrus Canisius in der Beziehung mit den Menschen nicht eine Last, sondern ein Aufgabenfeld. Strukturarbeit und persönlicher Kontakt, die Planung im kaiserlichen Kabinett und der Hospitalbesuch traten für Canisius in einen sinnvollen, sich ergänzenden und befruchtenden Wechsel. Er war gerne unter Menschen, und die Kinder merkten dies als erste und lohnten es ihm. Einsamkeit dürfte er aber auf seinen Reisen zu Fuß ebenso wie in seinem engsten Lebensraum des Zimmers genügend gefunden haben. Das „innere Schweigen", typisch für den Kartäuserorden, dürfte somit Petrus Canisius nicht unvertraut gewesen sein. Doch ist er immer nur zusammen mit Vielen zu denken, die er belehrt; tatsächlich zeigen ihn auch viele Bilder so.

Dann ist dem Kartäuser ein großes Maß an persönlicher Freiheit eingeräumt, gerade in der Wahl seiner Spiritualität. „Dieser Umstand hat allerdings auch verhindert, daß die Kartause eine eigene Spiritualität und eine bestimmte theologische Schule entwickelt hat." Hatte Petrus Canisius nicht eine stärkere geistliche Geschlossenheit bei größter Freiheit in der sich aus dieser Spiritualität ergebenden Arbeitsgestaltung gesucht? Er strebte sicherlich eine geistige Ausbildung an, die alles andere sein wollte als ein äußerlicher Rahmen, der den Menschen dann wieder an seine eigenen Vorstellungen freigab. Er suchte ein erprobtes Programm, dessen Dynamik auf die Befreiung der Freiheit zielte. Man mag hiervon „Selbständigkeit in Unselbständigkeit" sprechen, doch strahlte eine solche Anbindung, der es auf freie Umsetzung ankam, eine eigene Ruhe und Kraft aus.

Johann Justus Landsberg († 1539) hatte die Arbeitsauffassung der Kartause wie folgt umschrieben: Alle Arbeit unterliege der Aufgabe, „die Seele ständig durch flammende Anmutungen zu Gott zu erheben; danach zu streben, mit ihm vertraulich zu reden". Das Maß der Vollkommenheit ist die einigende Liebe (Kol 3, 14); „Gott ist immer eifriger zu lieben und ihm ist immer mehr zu gefallen", so Landsberg. Für Petrus Canisius war weder die Vereinigung mit Gott im Sinn der Unionsmystik noch die Vertraulichkeit mit ihm entscheidendes Kriterium und

letztes Ziel. Vielmehr wollte er sich darin einüben, beständig in allem seinem Tun die Balance vor Gott zu suchen, um sich von seinem Willen in die eine oder andere Richtung bewegen zu lassen.

Diese Durchsichtigkeit auf Christus hin ist wohl auch der tiefere Grund, weshalb Canisius als Person mit einer Lebensgeschichte, mit vielen Erzählungen und Widerfahrnissen, völlig ausgeblendet bleibt. Er ist buchstäblich nicht „interessant", er will und darf sich nicht zwischen den zu verkündigenden und vorzulebenden Jesus und den Adressaten stellen.

Wer auch nur eine der zahlreichen Predigten des Canisius näher untersucht, wird diese Botschaft immer wieder entdecken: „Frage nach seinem Willen und tue ihn!" Die Predigt des Petrus Canisius zum Festtag des hl. Bischofs Nikolaus bestätigt diesen Befund und verleiht ihm ein klareres Profil [10]. Canisius führte folgendes aus:

1. Der Christ darf nicht letztlich darauf aus sein, im Glauben Trost zu suchen und zu finden, sondern muß Gottes Willen erkennen und tun wollen: „Geht wie Menschen, die klar ihren Weg sehen, die immerfort prüfen, was Gott gefällt" (Eph 5, 8.11). Tröstung kann geschenkt werden; sie zu begehren, wäre aber eine ichbezogene Einstellung zu Gott. So sehr der Mensch trostbedürftig ist und bleibt – was Gott weiß –, so ist doch der Mensch vor allem Mitarbeiter Gottes.

2. Der Christ muß ein wacher Mensch sein. Es kann beim Lesen der Predigten des Petrus Canisius gelegentlich der Eindruck entstehen, daß er das Wachsein selbst bereits für das Wichtigste hält, ohne daß es darauf anzukommen scheint, für was und wen der Mensch zu warten und zu wachen hat. Nichts wäre falscher, als Petrus Canisius einen solchen Formalismus oder Dezisionismus vorzuwerfen. Aber spricht er hier nicht tatsächlich aus seiner Menschenkenntnis heraus eine Seite im Menschen an, um die der Mensch weiß, ob er Christ ist oder nicht, ob er sich aus der Kirche zurückgezogen hat und einem anderen oder gar keinem Bekenntnis sich mehr anschloß: Daß er spürt, daß das Allerschlimmste jene klebrige Abstumpfung ist, jene Uninteressiertheit, eine Haltung, die sich mit allem abfindet, weil sie keine Erwartungen mehr an das Leben stellt. Und es gibt sowohl die Haltung, sich zuviel zuzutrauen, als auch jene, mit zu wenig zufrieden zu sein.

3. Es ist nicht genug, Christus gelegentlich und beiläufig zu bekennen. Der Christ soll so leben, daß er in seinem Sterben Christus „als Gast, Freund und freigebigen Vergelter" aufzunehmen vermag.

4. Der Christ darf nicht für sich diesen Weg gehen, sondern muß andere „erbauen". Petrus Canisius erinnert an Röm 15, 2: „Ein jeder von euch gefalle seinem Nächsten im Guten zur Erbauung." Den anderen ist die Gnade Christi anzubieten.

5. Weshalb ein Christ so leben soll, ergibt sich aber auch noch aus einem andern Grund, und dieser liegt in Christus selbst. Christus selbst stellt sich nämlich als Helfer des Menschen im Sinn des Philipperbriefs zur Verfügung: Canisius wandte

das Wort Christi vom Sklaven, der seinen Herrn geduldig, mit Spannkraft und gestärkt für jede Art von Hilfe erwartet (Mt 24, 45–51), auf Christus selbst an: Er selbst ist dieser wartende, auf den Schlaf verzichtende, jederzeit für alle Eventualitäten gerüstete Sklave. Unstimmig wäre es, seine Hilfe zurückzuweisen. Eine solche Abweisung bedeutete, vom Menschen aus das Verhältnis von Gott und Mensch empfindlich zu stören. Ja, Petrus Canisius scheute sich nicht, das Wort aus Mt 25, 21.23 zu zitieren und auf Jesus selbst hinzudeuten: „Du guter und treuer Knecht, weil du in dem Wenigen treu gewesen bist, so will ich dich über Vieles setzen; geh ein in die Freuden deines Herrn." Jesus Christus als der getreue Knecht! Was dieses „Wenige" bedeuten mochte, stellte für Petrus Canisius keine Frage dar, der er nachging; aber daß Christus, eben weil er Knecht war, auferstehen durfte, daran zweifelte Petrus Canisius nicht: „Er wird ihn über alle seine Güter setzen" (Mt 24, 47). Wie können wir es aber – so Canisius – verantworten, eine solche Wohltätigkeit und solche Freigebigkeit auszuschlagen? Soweit ein Panorama, genommen aus der Predigt zum Festtag des hl. Nikolaus.

Petrus Canisius empfiehlt im besonderen zwei Mittel zur Stärkung, Profilierung und Durchsäuerung des geistlichen Lebens: Die Heiligenverehrung[11] und die geistliche Begleitung. So sehr Christus dem Menschen innerlicher ist als er selbst, so sehr ist diese Nähe doch dem Auge unsichtbar: Der Mensch jedoch bedarf des Sichtbaren. Unter allen Hinweisen kommt vor allem den Menschen, und das heißt allen Menschen, die Rolle zu, über Auge und Gehör zu Christus zu führen. Besonderen Mut vermögen uns aber jene zu machen, von denen die Gläubigen sagen können, daß sie es „geschafft" hätten, daß also ein Leben in Heiligkeit dem „normalen Menschen" möglich sei. Aus dem Verfolger Paulus sei ein glühender Anhänger Christi und aus dem Manichäer Augustinus ein Kirchenvater geworden. Streng schied Canisius dabei die nur Gott zukommende „Adoratio" von der den Heiligen zustehenden „Invocatio", die „Anbetung" von der „Anrufung".

Das Vorbild ersetzt nicht den geistlichen Begleiter, dieser steht nicht in Konkurrenz zu der Heiligenverehrung. Es gilt das Wort: „Arzt, heile dich selbst!" (Lk 4, 23), und Canisius richtet es an sich selbst, etwa in der Predigt am vierten Sonntag nach dem Dreifaltigkeitsfest[12]. Bereitwillig, so Canisius, gebe man Arznei gegen fremde Krankheit, wende das Medikament aber nicht gegen die eigene Krankheit an. Er stemmte sich heftig gegen eine bestimmte Form des Hochmuts von Menschen, die sich für andere unter der Annahme verausgaben, selbst unbeschädigbar zu sein und von dem rechten Weg gar nicht mehr abirren zu können.

Petrus Canisius selbst hatte im Kontakt mit Nikolaus van Esche, Peter Faber und nicht zuletzt durch Ignatius von Loyola erfahren, wie sehr der Mensch der geistlichen Führung, also des beständigen Aufbaus einer zweiseitigen Freiheits- und Verantwortungsgeschichte bedarf. Sie hat den Zweck, von Blindheiten, Einbildungen und Vorurteilen zu befreien, eine Umkehr einzuleiten und diese zu befestigen. Petrus Canisius gestand sich in den „Bekenntnissen" ein, daß er sich

sehr wenig gekannt hatte [13], bis geistliche Begleiter ihm über sich selbst die Augen öffneten. Wie wenig diese geistliche Begleitung mit einem Herrschaftsverhältnis zu tun hatte, zeigt der Rat, den Canisius in der Predigt zum 23. Sonntag nach Trinitatis erteilte: „Weil man aber ohne Freunde nicht lebt, und die Freundschaft aufheben nichts anderes heißt, als die Welt der Sonne zu berauben, so will ich auf vielerlei Weise wachen, daß ich mir einen aufrichtigen Freund verschaffe, dergleichen David in Jonathan und Paulus in Timotheus gefunden hat; einen Freund, sage ich, der ein anderes Ich ist, ein kluger Ermahner, ein erfahrener Arzt und edelmütiger Sittenrichter." Mit einem Freund an der Seite, so Canisius, werden wir weniger irren, sicherer auf dem Weg des Lebens wandeln, Glück und Unglück in größerer Ausgeglichenheit ertragen [14].

Seine Pflege der Liturgie, die er als Fest des Lebens und Ordnung in der Zeit verstand, seine Aufrufe zu verstärktem Gebet für die Priester und Bischöfe, ja für Gebetsnächte um einen reformierten Klerikerstand, seine Bitten an die weltliche Obrigkeit und sein beständiges Anmahnen von Werken der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit vervollständigen die Züge dieses Menschen des 16. Jahrhunderts. Canisius ist einer seiner großen Politiker, Bildungsorganisatoren, Christen und Jesuiten. Er bietet ein schlüssiges Leben ohne Widersprüche dar, dessen Einheit sich aus der Wahrheit gestaltete, die für Canisius einen persönlichen Namen trug.

ANMERKUNGEN

[1] A. Knöppel, Der sel. Petrus Canisius, zweiter Apostel Dtls. (Mainz 1897) 20; Canisius zit. Phil 1, 23.
[2] Grundlegend: Petrus Canisius – Reformer d. Kirche. FS zum 400. Geburtstag des zweiten Apostels Dtls., hg. v. J. Oswald, P. Rummel (Augsburg 1996); J. Oswald, Petrus Canisius, in dieser Zs. 214 (1996) 736–748.
[3] O. Braunsberger, Beati Petri Canisii SJ Epistulae et Acta, Bd. 8 (Freiburg 1923) 675. Bibelzit. Ez 16, 49.
[4] Predigten d. Petrus Canisius, übers. v. H. Haid (Augsburg 1844 ff.) Bd. 1, 3, 388.
[5] B. Roeck, Gegenreformation u. Dreißigjähriger Krieg 1555–1648 (Stuttgart 1996) 39 ff.
[6] Knöppel 20. [7] Braunsberger 8, 673 f. (Predigt in Fribourg 1. 1. 1585).
[8] Art. Canisius, in: LThK² 2(1958) 916.
[9] Diese u. d. folg. Zit.: H. J. Roth, Geist u. Frömmigkeit der Kartause, in CiG 36 (1984) 413 f.
[10] Predigten 2, 1, 52–76.
[11] Ebd. 3–28. [12] Ebd. 1, 3, 71. [13] Knöppel 10. [14] Predigten 1, 3, 424 f.

Rainer Koltermann SJ

Evolution und Schöpfung

Eines der Hauptprobleme im Dialog zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern ist immer noch die Frage nach dem Verhältnis von Evolution und Schöpfung. Sie hat sich in zahlreichen Büchern zum Thema Evolution von seiten der Naturwissenschaftler niedergeschlagen und ist besonders kämpferisch zu finden bei den fundamentalistischen Kreationisten in Amerika (A.-E. Wilder Smith, 1985), aber auch in Deutschland (W. Gitt, M. Wermke, 1981) und anderen Staaten Europas. Oft wird dabei Evolution gegen Schöpfung ausgespielt bzw. Schöpfung gegen Evolution, so als ob es nur ein Entweder – Oder gäbe.

Die wissenschaftstheoretische Grundregel

Die historische Wurzel für diese falsche Alternative geht zurück auf die wissenschaftstheoretisch auch schon falsche Fragestellung bereits bei Darwin, die in nahezu klassischer Weise in E. Mayrs Buch „One Long Argument. Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought" (1991, dt. 1994) formuliert worden ist. Darwin fand zu seiner Zeit mehrheitlich die Anschauung vor, daß die Arten konstant und daß sie einzeln erschaffen worden seien. Diese Verknüpfung von Artenkonstanz und Erschaffung ist wissenschaftstheoretisch nicht gerechtfertigt. Ob die Arten konstant oder inkonstant (veränderlich) sind, ist eine naturwissenschaftliche Frage, die nicht von der Philosophie oder Theologie entschieden werden kann. Die Frage, ob die Arten erschaffen oder nicht erschaffen sind, ist hingegen ein philosophisch-theologisches Problem, das seinerseits nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik beantwortet werden kann. Naturwissenschaftliche Fragen müssen mit naturwissenschaftlicher Methodik gelöst werden. Falls sie jetzt mit dieser Methode nicht zu beantworten sind (weil z. B. Instrumente nicht genug entwickelt sind), so muß die naturwissenschaftliche Frage offengelassen werden, darf also nicht mit naturwissenschaftsfremden Disziplinen (z. B. Philosophie bzw. Theologie oder sogar ideologisch) beantwortet werden.

Andererseits sind die Naturwissenschaften aufgrund ihrer Methodik, nur prinzipiell Meßbares mit experimenteller Methode zu erforschen, nicht in der Lage, etwa die philosophisch-theologische Frage nach der Schöpfung legitim zu stellen oder zu beantworten. Schöpfung ist kein naturwissenschaftlicher Begriff, der deshalb auch nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik verifiziert oder falsiziert

werden kann. Der Naturphilosoph Carl Friedrich von Weizsäcker (1979, 167f.) hat die unterschiedliche Fragestellung von Naturwissenschaften und Philosophie wie folgt beschrieben:

„Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft läßt sich auf die Formel bringen: Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, daß die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt. Diese sind insbesondere die eigenen Grundfragen des jeweiligen Fachs. Die Physik fragt normalerweise nicht, was Natur, was Raum, Zeit, Gegenstand eigentlich ist, die Biologie fragt normalerweise nicht, was Leben ist, die Psychologie nicht, was man mit Seele meint, was Bewußtsein eigentlich ist."

Man könnte hinzufügen: Da Gott kein Erkenntnisgegenstand der Naturwissenschaft ist, kann man naturwissenschaftlich auch nicht nach dem erschaffenden Tun Gottes fragen. Umgekehrt kann auch die Philosophie oder die Theologie nichts über ein naturwissenschaftliches Problem sagen, ob Evolution stattgefunden hat oder nicht, ob die Erde sich um die Sonne bewegt oder umgekehrt. Andererseits steht es der Philosophie und der Theologie zu, mit ihrer Methodik die Frage nach der Schöpfung zu stellen und zu beantworten.

Im folgenden sollen anhand von Publikationen in der Biologie und der Theologie Beispiele von Grenzüberschreitungen bzw. Methodenfehler vorgestellt werden, die sich also nicht an die verschiedenen Sprachspiele (Wittgenstein, 1971) halten. Diese Methodenfehler finden sich sowohl bei Naturwissenschaftlern als auch bei Theologen, besonders solchen fundamentalistischer Prägung, indem sie die Bibel fälschlicherweise als naturwissenschaftliches Lehrbuch ansehen.

Hier sollen also einzelne Texte analysiert werden, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung betreffen. Das soll zunächst mit Texten von Naturwissenschaftlern geschehen; anschließend werden auch Aussagen von Theologen daraufhin geprüft, ob sie den Grundregeln der Wissenschaftstheorie widersprechen oder entsprechen.

Naturwissenschaftliche Methodenfehler (Kategorienfehler)

Etwa 30 Bücher der Biologie und zahlreiche Artikel, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung tangieren, habe ich daraufhin untersucht. Hier können natürlich nicht alle einschlägigen Texte zitiert, sondern nur eine genügend große Anzahl exemplarisch herausgegriffen werden. So verkündete der Evolutionsbiologe Sir Julian Huxley auf der Jahrhundertfeier des Darwinismus (Chicago, 1960): „Der Darwinismus verbannte die ganze Idee, daß Gott der Schöpfer der Organismen sei, aus dem Bereich der vernünftigen Diskussion. Darwin zeigte auf, daß kein übernatürlicher Planer nötig war" (W. Gitt, M. Wermke, 1971, 14). Wissenschaftstheoretisch korrekt hätte dieser Satz lauten müssen: „Der Darwinismus

verbannte die Idee der Konstanz der Arten aus dem Bereich der vernünftigen Diskussion. Darwin zeigte, daß das Angepaßtsein der Organismen durch die natürliche Selektion zustande gekommen ist. Ob ein Schöpfer mit dem ganzen naturwissenschaftlichen Prozeß etwas zu tun hat oder nicht, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methodik keine Aussagen machen." Eine solche Formulierung ist zwar rhetorisch weniger wirksam, aber sie entspricht den strengen Regeln der Wissenschaftstheorie.

Reinhard W. Kaplan, emeritierter Professor für Mikrobiologie, schrieb in seinem Buch (²1978, 281): „Nach den bisher erarbeiteten Einsichten ist die Fähigkeit der Materie, belebte Systeme zu entwickeln, allein in ihrer Struktur und in ihren möglichen Wirkungen gegeben. Übernatürliche Faktoren erscheinen überflüssig, es gibt keinerlei Anzeichen für sie." Auch hier ist der letzte Satz mit keinem naturwissenschaftlichen Grund oder Experiment zu rechtfertigen. Da ein Naturwissenschaftler in seinen Untersuchungen von der Existenz Gottes abstrahiert, das heißt davon absieht – was nicht bedeutet, als Mensch leugne er ihn –, so kann er auch nichts aussagen über die Existenz übernatürlicher Faktoren, aber auch nichts über ihre Nichtexistenz beim Übergang vom Unbelebten zum Belebten.

Klause Dose, emeritierter Professor für Biochemie in Mainz, stellt in einem Aufsatz zur Entstehung des Lebens (1987) drei verschiedene Theorien zur Entstehung des Lebens vor: durch Panspermie aus dem Weltraum, durch Evolution auf der Erde (Biogenese) oder durch Schöpfung. Die letzte Möglichkeit wird mit dem lapidaren Satz ausgeschlossen: „Widerspricht den Naturgesetzen". Logisch richtig hätte er schreiben müssen: „Die Entstehung des Lebens ist naturwissenschaftlich denkbar entweder auf der Erde oder außerhalb der Erde. Ob der Vorgang auch mit Schöpfung zu tun hat, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methode nichts sagen."

Derselbe wissenschaftstheoretische Fehler ist schon bei Darwin zu finden. In seinem Buch „Die Entstehung der Arten" (1967) will er aufzeigen, „daß die Arten nicht getrennt erschaffen worden sind, sondern ähnlich den Varietäten von anderen Arten abstammen" (26). Auch der bekannte Zoologe Hans Mohr meint (1985, 178): „Lebewesen stammen von Lebewesen ab; sie werden nicht ständig oder in Intervallen neu geschaffen." In beiden Fällen ist der schon erwähnte Methodenfehler vorhanden. Die Aussage hätte in beiden Zitaten inhaltlich lauten müssen: Die Arten sind nicht konstant, sondern veränderlich. Alle Lebewesen stammen von einer Urform ab.

In dem schon zitierten Buch von E. Mayr (1994, 232), Harvardprofessor und wohl bekanntester Evolutionstheoretiker, wird Schöpfungsglaube definiert als „Glaube an die buchstäbliche Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, wie sie in der Genesis beschrieben wird". Kein heutiger Exeget würde dieser Definition zustimmen. Ein Kapitel von Mayrs Buch trägt die Überschrift: „Die Kampfansage an den Schöpfungsglauben: die erste Darwinsche Revolution". Diese Grenzüber-

schreitungen und Methodenfehler reichen bis in die Schulbücher in Biologie an den Gymnasien. So gibt es in „Linder Biologie" (1989, 502) einen Abschnitt „Abstammungslehre und Schöpfungslehre". Darin wird jedoch als Schöpfungslehre eine fundamentalistische Bibelinterpretation beschrieben (Kreationismus), nicht aber die von den christlichen Kirchen allgemein vorgetragene Schöpfungslehre. Es heißt dort: „Das Leben entstand durch einen einmaligen Schöpfungsakt. Die Lebewesen sind in der jetzt bekannten Vielfalt erschaffen". Es liegt wieder derselbe wissenschaftsphilosophische Grundfehler wie bei Darwin und dieselbe falsche Bibelinterpretation vor, wie sie auch E. Mayr jüngst (1994) vorgetragen hat.

Der Grundirrtum Darwins und vieler Biologen in seinem Gefolge besteht darin, daß er fälschlicherweise Konstanz der Arten mit Schöpfung gleichgesetzt und, als er dann Veränderlichkeit der Arten (Evolution) nachgewiesen hatte, meinte, damit auch die Erschaffung der Arten widerlegt zu haben. In einem modernen Buch über Evolution (J. M. Smith, E. Szathmáry, 1996) heißt es: „Wiliam Paley erklärte die maschinenartige Natur des Lebens mit der Existenz eines Schöpfers; heutzutage würden wir die natürliche Auslese zur Erklärung heranziehen" (15). Wieder eine Verwechselung der Kategorien.

Methodenfehler der Theologen

Als Gegenposition zur Evolutionstheorie hat in den letzten Jahrzehnten der fundamentalistische Kreationismus besonders in den USA, aber auch in der Bundesrepublik von sich reden gemacht. Er lehnt die Evolution deshalb ab, weil diese angeblich den Aussagen von Genesis 1 und 2 widerspricht. Aus den USA ist besonders zu nennen Arthur Ernest Wilder-Smith mit seinem auch ins Deutsche übersetzten, inzwischen schon in 5. Auflage erschienenen Buch (1985). Im deutschen Sprachraum sei ferner hingewiesen auf Werner Gitt (1990), worin der Autor gegen eine „theistische Evolutionslehre" Sturm läuft. Er versteht darunter die Synthese von Evolutions- und Schöpfungslehre, die heute von den meisten christlichen Theologen vertreten wird.

Der Biologe Joachim Illies hatte in seinem Büchlein „Schöpfung oder Evolution" trotz des mißverständlichen Titels, als ob beide Begriffe gegeneinander ausgespielt werden sollten, inhaltlich versucht aufzuzeigen, daß sowohl Evolution als auch Schöpfung Geltung haben. Evolution ist nicht Gegensatz von Schöpfung, sondern die materielle Ausführung eines göttlichen „Es werde" (1980).

Trotzdem ist Joachim Illies in seinem Buch „Der Jahrhundert-Irrtum" (1983) der Methodenfehler der Vermischung der beiden Argumentationsebenen von Naturwissenschaft und Philosophie unterlaufen. Er schreibt: „Den Zufall für all dies verantwortlich zu machen, heißt doch einfach nur, ein ‚wir wissen es nicht' mit

einem neuen passenden Namen zu belegen. Wenn es aber um Namen geht, könnte man dort auch wieder Gott sagen, denn darunter können wir uns wenigstens etwas vorstellen, nämlich eine ‚ordnende Absicht', wie es der Philosoph Immanuel Kant nannte" (189). Es verstößt gegen die Grundregeln der Wissenschaftsphilosophie und ist obendrein schlechte Theologie, wenn ein naturwissenschaftliches „Wir wissen es nicht" mit dem Namen „Gott" belegt wird. Wenn ein Naturwissenschaftler zufällige Mutationen und Erbrekombinationen als Ursachen für das Evolutionsgeschehen entdeckt und nachgewiesen hat, dann muß man das nach den Methodenregeln der verschiedenen Disziplinen so stehenlassen. Wenn ein theologisch denkender Mensch aber in dieses Geschehen direkt Gott hineinbringt, macht er ihn zum Lückenbüßergott, zur naturwissenschaftlichen Kategorie.

Doch zurück zu den fundamentalistischen Kreationisten. 1963 wurde von zehn Naturwissenschaftlern, zumeist aus den Ingenieurwissenschaften und der Technik, die Creation Research Society (Schöpfungsforschungsgesellschaft) gegründet. Inzwischen sind bereits mehr als 2500 Tochter- und Schwesterorganisationen, besonders in den USA und Kanada, aber auch in Europa und anderen Erdteilen entstanden. Die Kreationisten geben ein Biologielehrbuch heraus mit dem Titel „Creation Science" (Schöpfungswissenschaft, wobei das englische Wort „science" eigentlich Naturwissenschaft heißt im Unterschied zur lateinischen Wurzel „scientia", das für jegliche Wissenschaft gilt); es erscheint eine Vierteljahresschrift mit „Beweisen" für die fundamentalistische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Diese gläubigen, aber fundamentalistischen Akademiker wollen den Glauben an die Schöpfung, wie sie diesen nach Genesis 1 und 2 verstehen, wieder lebendig werden lassen. Der Schöpfungsglaube sei durch die ideologisch gefärbte Evolutionstheorie verblaßt oder habe Schaden erlitten; und deshalb wollen die Kreationisten, wie sie sich nennen, an die Stelle der Evolutionstheorie ihr fundamentalistisches Verständnis der Erschaffung der Lebewesen setzen.

Von den Kreationisten wird in zweifacher Weise argumentiert. Entweder werden wörtlich aus der Bibel Aussagen zitiert, um die Evolutionstheorie zu widerlegen, oder man bringt sogenannte Einwände naturwissenschaftlicher Art vor. Im ersteren Fall macht man den typisch methodologischen Fehler, die naturwissenschaftliche Frage nach der Evolution mit der Methode einer nichtnaturwissenschaftlichen (d.h. in diesem Fall einer theologischen) Disziplin beantworten zu wollen. Vielfach wird dabei von den Kreationisten logisch vorausgesetzt, daß es sich bei der Bibel um ein zumindest auch naturwissenschaftliches Lehrbuch handle. Das aber widerspricht den Ergebnissen der exegetischen Forschung und ist schon aus dem Vergleich der beiden Schöpfungsberichte in Genesis 1 und 2 ersichtlich, die unvermittelt und nicht harmonisiert zwei unterschiedliche naturwissenschaftliche Weltbilder nebeneinanderstellen. Der Bibel kommt es also nicht auf das naturwissenschaftliche Wie der Entstehung der Lebewesen an, sondern sie

ist ein Glaubens- und Heilsbuch, das allerdings Gott auch als Schöpfer jeglichen Weltseins bekennt.

Eine zweite Schiene der Argumentation der Kreationisten besteht in sogenannten naturwissenschaftlichen Argumenten, wie sie sich zum Beispiel ausführlich in dem zitierten Buch von A. E. Wilder-Smith gegen die Evolutionstheorie finden (vgl. auch R. Jeßberger, 1990). Sollten die naturwissenschaftlichen Gründe tatsächlich die Evolution der Lebewesen widerlegen, was sie aber nicht tun, so folgte daraus höchstens, daß die Evolutionstheorie fehlerhaft, lückenhaft oder im schlimmsten Fall falsch wäre. Keineswegs würde aber dadurch bewiesen – wegen derselben methodologischen Grundregel –, daß die Arten erschaffen sind. Denn eine solche Vermischung der Argumentationsebenen ist wissenschaftsphilosophisch nicht gestattet. Zudem müssen sich die Kreationisten sagen lassen, daß ihre Bibelinterpretation im Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen wissenschaftlichen Exegese steht, die die verschiedenen Literaturgattungen unterscheidet.

Berüchtigt sind in der naturwissenschaftlichen Argumentation der Kreationisten die angeblichen Fußabdrücke von Menschen und Riesenmenschen aus der Zeit der Saurier im Erdmittelalter (Mesozoikum). Roland T. Bird hat diese Trittspuren aus Paluxy Creek in der Gegend von Glen Rose (Texas) 1939 im Buch „Natural History" mit Fotos veröffentlicht und nachgewiesen, daß sie von Menschenhand gemeißelt worden sind. Wahrscheinlich sind sie vor längerer Zeit von Indianern angebracht worden, um symbolisch die Verbundenheit des Menschen mit allen Lebewesen anzudeuten. Clifford Burke erklärte sie 1945 dennoch für echt. Von da an haben sie Eingang in viele kreationistische Bücher gefunden, so in das Buch von A. E. Wilder-Smith (1972). Da die Beweise für die Unechtheit dieser Fußabdrücke aber so überwältigend sind, werden die Fußabdrücke in der neueren kreationistischen Literatur nicht mehr verwendet.

Zusammenfassend kann man von den fundamentalistischen Kreationisten sagen, daß ihnen drei grundlegende Mißverständnisse und Fehler unterlaufen:

Erstens verstehen sie den Schöpfungsbericht wortwörtlich, als sei er ein heutiger Geschichtsbericht der Erschaffung der Arten, ohne die literarischen Gattungen der verschiedenen Erzählungen der Bibel zu berücksichtigen. Die Bibel ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. Die kreationistische Bibelauslegung entspricht also nicht der heutigen wissenschaftlichen Exegese, wie sie von den meisten protestantischen und katholischen Bibelwissenschaftlern vertreten wird.

Zweitens fehlt es den Kreationisten an philosophischem Rüstzeug, so daß für sie Evolution und Schöpfung zwei unvereinbare Begriffe sind, wobei für sie Evolution identisch ist mit Nicht-Schöpfung (was auch für nicht wenige Naturwissenschaftler zutrifft). Damit liegt ihr Mißverständnis auf derselben Ebene wie der Fehler Darwins, nur daß dieser von der Evolution überzeugt war und deshalb Schöpfung als unmöglich ansah und dadurch sogar seinen Glauben aufgab.

Drittens verwechselt Wilder-Smith und mit ihm viele Kreationisten eine atheistische Evolutionstheorie, wie sie von manchen Naturwissenschaftlern zu Unrecht vorgetragen wird (z. B. vom atheistischen Dialektischen Materialismus und von einigen Evolutionstheoretikern) mit einer Evolutionstheorie, die sich wissenschaftsphilosophisch korrekt auf die naturwissenschaftlichen Aussagen beschränkt und der Philosophie bzw. Theologie ihr weiteres Fragen und Forschen überläßt.

L. R. Godfrey hat deshalb von den Kreationisten mit Recht gesagt: „Wissenschaft ist nicht das Geschäft der wissenschaftlichen Kreationisten, vielmehr ist die Zerstörung der öffentlichen Glaubwürdigkeit der Evolutionslehre deren wahres Ziel... Wissenschaftliche Schöpfungslehre mag eine schlechte Wissenschaft sein, sie ist aber eine bedeutende und politische Macht" (W. Klausewitz, 1983).

Methodologisch korrekte Aussagen von Naturwissenschaftlern und Theologen

Es wäre nun aber falsch, wollte man nur die methodologischen Fehler von Naturwissenschaftlern und Theologen aufzeigen. Es gibt durchaus auf beiden Seiten auch korrekte Äußerungen unter Wahrung der methodologischen Grenzen. Dabei ist allerdings anzumerken, daß die korrekten Texte weitaus seltener bei den Naturwissenschaftlern zu finden sind als bei Philosophen und Theologen.

Von J. Illies wurde schon gesagt, daß er von der Komplementarität beider Aussagen spricht: von der Evolution *und* der Erschaffung der Arten. Das eine sei eine naturwissenschaftliche Aussage, das andere eine theologische. In der Biologie für Oberstufe des Gymnasiums „Natura 3" (1995, 343) wird von der naturwissenschaftlichen und theologischen Betrachtung gesprochen. „Metaphysische Einflüsse sind einer naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht zugänglich und können deshalb in einer naturwissenschaftlichen Theorie nicht vorkommen. Die Gottesfrage kann mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht beantwortet werden; sie ist eine Glaubensfrage." Am gleichen Ort wird dann auch ein Zitat Papst Johannes Pauls II. gebracht: „Ein rechtschaffen in der Schöpfung verstandener Glaube und eine rechtschaffen aufgefaßte Evolutionslehre behindern sich nicht. Die Evolution setzt ja die Schöpfung voraus; die Schöpfung zeigt sich im Lichte der Evolution wie ein Ereignis, das sich über die Zeit erstreckt – wie eine creatio continua, in der dem Gläubigen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde sichtbar wird."

Der Papst hat Galilei rehabilitiert und im Herbst 1996 vor den Mitgliedern des Päpstlichen Rates der Wissenschaften anerkannt, daß die Evolution „mehr als nur eine Hypothese" ist. In Amerika hat die National Academy of Sciences und die American Association for the Advancement of Science (AAAS) Schritte unternommen, um den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion voranzu-

bringen (G. Easterbrook, 1997). Wie das Verhältnis von Evolution und Schöpfung nicht nur negativ zu bestimmen ist – daß beide Begriffe verschiedenen Ebenen und Disziplinen angehören und sich nicht ausschließen –, sondern positiv als „Schöpfung in Evolution", ist an anderer Stelle beschrieben worden (R. Koltermann, 1994; 1997).

Literatur: R. T. Bird, Natural History (1939) 96, 225, 261, 302; C. Darwin, Die Entstehung d. Arten durch natürl. Zuchtwahl (Stuttgart 1967); K. Dose, Präbiotische Evolution u. d. Ursprung d. Lebens, in: Chemie in unserer Zeit 21 (1987) 177–185; G. Easterbrook, Science and God. A Warming Trend?, in: Science 277 (15. 8. 1997) 890–893; W. Gitt, Schuf Gott durch Evolution? (Neuhausen ^{2}1990); ders., M. Wermke, Schöpfung oder Evolution (Seewis-Uhldingen ^{2}1981); J. Illies, Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung (Zürich ^{2}1980); ders., Der Jh.-Irrtum. Würdigung u. Kritik d. Darwinismus (Frankfurt 1983); R. Jeßberger, Kreationismus. Kritik d. modernen Antievolutionismus (Berlin 1990); R. W. Kaplan, Der Ursprung d. Lebens (Stuttgart ^{2}1978); W. Klausewitz, Kampf um d. Schöpfung, in: FAZ 24. 11. 1983; R. Koltermann, Grundzüge d. modernen Naturphilos. (Frankfurt 1994); ders., Universum, Mensch, Gott (Köln 1997); Lindner Biologie. Lehrb. für d. Oberstufe (Stuttgart ^{20}1989); E. Mayr, ... und Darwin hatte doch recht. Charles Darwin, seine Lehre u. d. moderne Evolutionstheorie (München 1994); H. Mohr, Reflexionen eines Biologen der Evolutionstheorie, in: Engagement 4 (1985) 281–292; Natura 3, Biologie für d. Gymnasien, Oberstufe (Stuttgart 1995); J. M. Smith, E. Szathmáry, Evolution (Heidelberg 1996); C. F. v. Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu polit. u. religiösen Gegenwartsfragen (München ^{2}1979); A.-E. Wilder-Smith, Herkunft u. Zukunft des Menschen (Neuhausen 1972); ders., Die Naturwiss. kennen keine Evolution. Experimentelle u. theoret. Einwände gegen d. Evolutionstheorie (Basel ^{5}1985); L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (Frankfurt ^{8}1971); F. M. Wuketits, Evolutionstheorien. Histor. Voraussetzungen, Positionen, Kritik (Darmstadt 1995).

Ulrich Lüke

Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod

Wenn man die Sprachregelungen einmal aufnimmt, die bei der Frage nach der Auferstehung eine Rolle spielen, so ergibt sich eine bunte Mischung von Begriffen, die aber schwer aufeinander zu beziehen und schwer miteinander zu vereinbaren sind.

Da ist von der Trennung des Leibes von der Seele, von Himmel, Fegfeuer und Hölle, von der vom Leib getrennten Seele, vom posthumen Verfall des Leibes, vom Zwischenzustand für die Seele, vom persönlichen Gericht und vom allgemeinen Weltgericht, vom Todestag und vom Jüngsten Tag die Rede, vom Ende individueller Zeit und vom Ende aller Zeit und schließlich von der Auferstehung im Tod bzw. der Auferstehung am Jüngsten Tag.

Bei näherem Zusehen wird klar: Es gibt hier ein Miteinander, Gegeneinander und Durcheinander von zwei divergierenden Traditionssträngen, die die christliche Theologie entscheidend geprägt haben: die griechisch-platonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und deren Freiwerden im Tod, und die hebräisch-biblische Vorstellung von einer Auferstehung des ganzen Menschen am Ende der Zeit.

Und schließlich gibt es noch naturwissenschaftliche Überlegungen zum Problem der Zeit, die eine erhebliche theologische Relevanz haben, wie sich zeigen läßt. Die Gebrüder Hansjörg und Wolfgang Hemminger, ersterer ist Biologe, letzterer Physiker, fassen den hier relevanten naturwissenschaftlichen Aspekt zur Interdependenz von Materie, Raum und Zeit wie folgt zusammen: „Nicht nur der Raum begann mit der Materie, sondern auch die Zeit... Es gab keinen Raum, wo die Materie nicht auch war. Und es gab keine Zeit vor der Materie. Was wir heute als Zeit messen und erleben können, bildet eine Eigenschaft der Materie wie der Raum."[1] Verzeitlichung bedeutet demnach immer Materialisierung.

Das Vorstellungsmodell von Auferstehung am Jüngsten Tag

Dieses Vorstellungsmodell geht davon aus, daß im Tod Leib und Seele voneinander getrennt werden. An der Seele vollzieht sich nun das persönliche Gericht Gottes, dessen Konsequenzen Himmel, Fegfeuer oder Hölle sein können. Im besten Fall gelangt die vom Leib getrennte Seele zur unmittelbaren Anschauung

Gottes, der Leib aber unterliegt üblicherweise dem Verwesungsprozeß, das heißt einem katabolischen Stoffwechsel. Ein anderes denkbares Schicksal für die vom Leib getrennte Seele wäre das Fegfeuer oder die Hölle. Erst am Jüngsten Tag, dem vom Todestag verschiedenen, letzten Tag, vollzieht sich dann die Auferstehung von den Toten mit Leib und Seele.

Daß dieses Denkmodell auch kirchenoffizielle Billigung findet, das kann der Katechismus der katholischen Kirche von 1993 verdeutlichen, in dem es heißt:

„Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereint wird. In seiner Allmacht wird Gott unserem Leib dann endgültig das unvergängliche Leben geben, indem er ihn kraft der Auferstehung Jesu wieder mit unserer Seele vereint."[2]

Die Seele wird als auf ihre Refusionierung mit dem Leib wartend vorgestellt und erhält damit todesjenseitig eine unübersehbare Zeitcharakteristik. Das ist nicht der unhintergehbare Restbestand einer sich um Zeitunabhängigkeit bemühenden Sprache. Von Herbert Vorgrimler stammt der Vorwurf, die Seele werde damit zwischen Tod und Jüngstem Tag gewissermaßen zu einem „Krüppelwesen"[3] gemacht.

Deutlich machen läßt sich die traditionelle Problematik auch an der Position von Hermann Volk. Der damalige Münsteraner Dogmatiker und spätere Mainzer Kardinal schrieb in den fünfziger Jahren sozusagen zur Rettung der theologischen Relevanz der Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag:

„Man könnte befürchten, die Auferstehung von den Toten könne eigentlich doch nicht mehr viel bedeuten, weil die Seelen der Gerechten schon vor der Wiederkunft Christi und schon vor der Auferstehung des Fleisches der Anschauung Gottes und damit der ewigen Seligkeit teilhaftig werden ... Wiederherstellung der menschlichen Natur ist ein wesentliches Element der Erlösung. Wiederherstellung ist darum auch für die Seligkeit nicht gleichgültig. Auferstehung von den Toten ist auch eine Steigerung der Seligkeit. Das widerspricht nicht der Seligkeit, weil Seligkeit in ihrer abschließenden Form nicht ... nur in dem Verhältnis zu Gott, nicht nur in der Anschauung Gottes liegt, sondern auch Vollendung der Natur ist."[4]

Problematisch erscheint an dieser Sichtweise nicht nur, daß hier mit zweierlei qualitativ differierenden Seligkeiten operiert wird, eine vor und eine nach der gnadenhaften Wiederherstellung. Daraus ergäbe sich ja schließlich eine zunächst rein seelische quasi-leiblose „Anschauung Gottes zweiter Klasse", und hernach als Konsequenz der Vollendung der menschlichen Natur die „Anschauung Gottes erster Klasse". Problematisch erscheint diese Sichtweise auch insofern, als sie eine „posthume Chronologie" einführt, also ins Jenseits der Todesgrenze eine Zeit projiziert. Abgesehen vom wahrnehmungsdiesseitigen Verwesungsprozeß der Leiche ist eine Chronologie für die wahrnehmungsjenseitige Dimension des Toten nicht nur nicht zwingend, sondern sogar höchst problematisch.

Dieses Denkmodell, bei dem Zeit zumindest unausgesprochen und implizit ins Jenseits und auf eine vom Leib getrennte Seele projiziert wird, ist auch in der universitären Theologie durchaus noch gängig.

In jüngerer Zeit hat der Paderborner Dogmatiker Dieter Hattrup versucht, nicht nur die „Möglichkeit", sondern sogar die „Notwendigkeit"[5] der Lehre vom Zwischenzustand zwischen persönlichem Tod und allgemeinem Ende der Geschichte neu zu begründen und einsehbar zu machen. Auch ihm gelingt die Kaschierung der Schwierigkeit mit der Seligkeitszunahme nicht so recht, wenn er sagt: „Die intensive Zunahme der Gottesschau nach der Auferstehung der Toten sieht also die Seligkeit selber wachsen, ohne daß sie vorher unvollständig gewesen sein muß."[6]

Es führt auch keineswegs weiter, wie seit den Anfängen christlicher Theologie üblich, die Läuterung nach dem Tod „als vermittelndes metaphysisches Glied zwischen dem platonischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung"[7] zu begreifen. Sie würde nur zu einem für den jeweiligen als Zeit mißverstandenen Zwischenzustand nicht einmal kompatibel dimensionierbaren „Pausenfüller".

Es gibt hier also eine Art chronologische Parallelführung dessen, was zeitbehaftet bleibt, des Leibes nämlich, und dessen, was mit Zeit, sofern diese wirklich als Eigenschaft der Materie existiert, nicht zusammenzudenken ist, der immateriellen Seele nämlich. Der problematischen chronologischen Parallelführung ist in diesem Gedankenmodell nicht zu entkommen, weil sowohl der Tag des Todes wie auch der Jüngste Tag die Zeitsignatur tragen; denn am Todestag „wird die Seele vom Leib getrennt", und der Jüngste Tag ist der letzte in der Abfolge aller Tage und von daher chronologisch bestimmt[8]. Wohl nicht zu Unrecht hatte Paul Althaus aber bereits vor Jahrzehnten moniert:

> „Erst am jüngsten Tage bekommen die Seelen ihren Leib, in der Auferstehung der Toten, und damit wird ihre Seligkeit oder Unseligkeit erst voll ... Dabei verliert die Auferstehung ihren Ganzheits-Charakter. Sie gilt nur noch dem Leibe, nicht mehr dem ganzen Menschen. Es wird verkannt, daß wir ein Jenseits des Todes allein durch die Auferweckung haben."[9]

Der Ganzheits-Charakter der Auferstehung mit Leib und Seele ist aber zu wahren und zugleich die Etablierung einer Zeit für die Seele zu vermeiden, in der diese vom Leib getrennt ist.

Das Vorstellungsmodell der Auferstehung im Tod

Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Eberhard Jüngel und andere, so unterschiedlich sie auch sonst theologisch argumentieren, kommen doch in der Vorstellung von einer Auferstehung im Tod überein.

Bei diesem Konzept werden persönliches Gericht, Weltgericht, Jüngster Tag, Fegfeuer als die heilende Begegnung und die läuternde Konfrontation mit Gott und eben auch die Auferstehung zu einem Ereigniskomplex im Tod zusammen-

gezogen [10]. Die sich im Tod ereignende Begegnung mit Gott ist Gericht, ist Läuterung, ist Übergang in das vollendende und vollendete Leben.

Hier muß nun eine Unterscheidung getroffen werden zwischen Zeitdiesseitigkeit und Zeitjenseitigkeit. Wenn von einer Zeitjenseitigkeit die Rede ist, entfällt das nur zeitdiesseitig gegebene Zerspannt- und Zertrenntsein von Augenblicken bzw. Zeitpunkten.

Im Bewußtsein um die Problematik dieser Ausdrucksweise und angesichts der Notwendigkeit, etwas Zeitloses in die zwangsläufig zeithafte und Zeitworte verwendende Sprache zu bringen, sei auch der Begriff einer „zeitjenseitigen Koinzidenz" als defizitäre Andeutung des Gemeinten eingeführt [11].

Bei der Annahme einer zeitjenseitigen Koinzidenz von persönlichem Gericht und Weltgericht, die ausschließlich in der „Hinterbliebenen"-Perspektive als zwei äonenweit getrennte Ereignisse auftreten, käme die problematische Zwischenzeit, die Projektion von Zeit ins Jenseits, die chronologische Parallelführung von Seele in der Anschauung Gottes und Leib bzw. Leichnam im Verwesungsprozeß nicht vor.

Wie aber wäre diese zeitjenseitige Koinzidenz von individuellem Ende und persönlichem Gericht, von kollektiv-menschlichem oder gar kosmischem Ende und Weltgericht in unserem Zeithorizont vorstellbar? Hier befinden sich alle Zeitpunkte der Kosmos-, der Evolutions-, der Kultur- und auch der menschlichen Lebensgeschichte in einem gleichen Abstand, einer Äquidistanz zu dem, was als bleibende Mitte für alle peripher abgetragene Zeitentfaltung Ewigkeit genannt wird.

Diese Äquidistanz fungiert hierbei als Symbol dafür, daß alle Zeitpunkte, welche individuell-lebenszeitlichen oder gar kosmischen Zeiträume auf der Zeitperipherie auch zwischen ihnen liegen mögen, „gleichzeitig" sind in bezug zur Ewigkeit, oder besser im Entbundenwerden aus der Zeit hin zur Ewigkeit zu einem nicht mehr zeithaften Moment verschmelzen, das heißt, wenn von Zeit, die ja nicht mehr existiert, noch geredet werden dürfte, „gleichzeitig" werden oder wären. Emil Brunner hatte zu diesen Gedanken bereits in den zwanziger Jahren angeregt:

> „Auf Erden gibt es ein Vorher und ein Nachher und einen Zeitabstand, der Jahrhunderte oder gar Jahrtausende umfaßt. Aber ‚auf der anderen Seite', in der Welt der Auferstehung, in der Ewigkeit gibt es diese auseinandergezogene Zeit, diese Zeit der Vergänglichkeit nicht. Das Todesdatum ist für jeden ein verschiedenes; denn der Todestag gehört zu dieser Welt. Unser Auferstehungstag ist für alle derselbe und ist doch vom Todestag durch kein Intervall von Jahrhunderten getrennt – denn es gibt diese Zeitintervalle nur hier, nicht aber dort, in der Gegenwart Gottes, wo ‚tausend Jahre sind wie ein Tag'." [13]

So hilfreich die Überlegungen zur Auferstehung im Tod auch sind, sie enthalten trotz gewisser Vorzüge doch eine erhebliche Restproblematik. Es stellt sich nämlich die Frage: Wenn Auferstehung im Tod geschieht und den ganzen Menschen meint, was ist dann mit dem unübersehbar vorhandenen Leichnam?

Einige Autoren verweisen, wohl im gedanklichen Gefolge von Hans-Eduard Hengstenberg[14], auf die Leib-Körper-Differenzierung. Dabei soll der Leib wieder entstehen und – zumeist mit Seele zusammengedacht – vollendbar sein, der vergängliche Körper aber nur die krude Materialität meinen und ihr den nötigen Tribut zollen.

Hier wird offenbar versucht, angesichts unübersehbarer prä- und postmortaler Verfallserscheinungen die Heilsbestimmtheit des ganzen Menschen zu retten, indem man mit drei anstatt mit zwei Begriffen hantiert, nämlich mit Körper, Leib und Seele. Dabei wird die Körperlichkeit als „physizistisch" gebrandmarkt[15], die dann übrigbleibende Leib-Seele-Einheit des Menschen als seine Ganzheit begriffen und Leib durch dieses ständige Mit-Seele-zusammengedacht-Sein derart spiritualisiert, daß seiner heilshaften Rettung sein Materie-Sein jedenfalls kaum noch im Weg steht. Nur der Körper verrichtet seine „thermodynamische Notdurft", Leib und Seele ziehen sich sauber aus der Affäre. Dabei sollen z. B. bei Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink im Begriff Leib dann aber doch noch die individuelle Geschichte, der Weltbezug und die Ganzheit des Verstorbenen hinübergerettet werden.[16]

Hier ist nachdrücklich zu fragen: Was soll das sein, der ganze Mensch, wenn der Körper nicht dazugehört? Was soll das sein, der Weltbezug, wenn der menschliche Körper als der elementarste und sinnenfälligste Ausdruck des Weltbezugs, als geradezu „inkarnierter" Weltbezug nicht dazugehört?

Der Körper wird auf diesem theologischen Schachbrett zum fast belanglosen Bauernopfer degradiert und bagatellisiert und soll den thermodynamischen Ansprüchen Genüge tun. Mit den wertvolleren Figuren, nämlich der Leib-Seele-Einheit Mensch, die man wieder – obgleich körperlos – als Ganzheit deklariert, glaubt man dann den ganzen Menschen der heilsgeschichtlichen Rettung zugeführt zu haben.

Die Leibdimension einerseits weitestgehend zu entmaterialisieren und körperfrei aller naturwissenschaftlich formulierbaren Zeitfragen zu entheben, und andererseits in dieser Leibdimension gleichwohl Zeit, Geschichte und Welt des Menschen vor Gott versammelt wissen zu wollen, ist nicht überzeugend. Dieser körperfreie Begriff von Leib könnte auch Anlaß zu einer neuen Form von Körpervergessenheit (oder gar Körperfeindlichkeit?) werden, insofern mit seiner Hilfe der Körper heilsgeschichtlich gesehen scheinbar „rückstandsfrei entsorgt" wird. Aus ökologischen Zusammenhängen weiß man allerdings, daß alles, und zwar oft als schwer zu bewältigende Altlast, irgendwo wieder auftaucht.

Für diese heilsfähige Leibdimension konstruieren Greshake und Lohfink schließlich noch unter Reaktivierung des mittelalterlichen Begriffs „aevum" die mit diesem identifizierte „verklärte Zeit"[17]. Zeit paßt zum Körper, nicht aber zum derart konzipierten und überzeitlich dimensionierten Leib. Diese „verklärte Zeit" wird damit sozusagen auf den zuvor entmaterialisierten Leib geschneidert.

Auf den – unnötigen – Begriff „aevum" bzw. „verklärte Zeit" kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Herbert Vorgrimler bietet eine andere Variante der Auferstehung im Tod. Er verbleibt beim Gedanken einer grundsätzlichen Bezogenheit der Seele auf Materie. Da für die Seele posthum aber nicht mehr die Materie aus alten Erdentagen wesentlich sein kann, folgert er: Gott biete „in seiner göttlichen Dimension" der Seele neue Materie aus „nichtverweslichem Stoff" an, „in der sie sich formgebend auswirken kann". Zugleich muß er dabei eine „völlige Andersartigkeit des unverweslichen Leibes gegenüber dem vergänglichen Erdenleib" postulieren[18]. Diesen Leib glaubt Vorgrimler als Auferstehungsleib ansehen und damit eine auch leibliche Auferstehung im Tod annehmen zu dürfen. Die Frage nach einer Vollendung der verweslichen Materialität bleibt allerdings auch bei ihm ungeklärt.

Bei Eberhard Jüngel, der eine dritte Variante der Auferstehung im Tod bietet, taucht noch ein anderes Problem auf: Wie der Leib und mit dem Leib stirbt seines Erachtens auch die Seele. So vermag er keineswegs das gewissermaßen kontinuitätswahrende bleibende Element in der unsterblichen Seele des Menschen zu sehen[19]. Da seine Überlegungen letztlich auf totale Neuschöpfung menschlichen Lebens durch Gott hinauslaufen müßten, wird nicht mehr recht klar erkennbar, worin denn ein kontinuitätswahrendes Element bestehen könnte.

Der von Joseph Ratzinger erhobene Einwand gegen eine Position wie die Jüngels erscheint durchaus stichhaltig: „Auferweckung ist dann eine Neuschaffung und der Auferweckte kann der gleiche, aber nicht derselbe sein wie der Gestorbene, der folglich mit dem Tod als dieser Mensch definitiv endet."[20] Gewiß wird bei Jüngel die Zeitprojektion ins Jenseits unserer Existenz vermieden, aber eben mit den erheblichen intellektuellen Folgekosten, auch auf Identität und Kontinuität der Person verzichten zu müssen.

Beurteilung der Modellvorstellungen

Die Theologiegeschichte hat immer wieder, manchmal sogar in sehr materialistischer Weise, vom „verklärten Leib" bzw. vom „Auferstehungsleib" gesprochen. Die Frage, in welchem Verhältnis dann der zeitlich-material verfaßte Leib zu diesem nichtzeitlich-nichtmaterialen „Auferstehungsleib" stehen sollte, blieb allerdings zumeist ohne eine logisch und biologisch beanstandungsfreie oder wenigstens tolerable Antwort. Beispielhaft in diesem defizitären Sinn ist Joseph Ratzingers Äußerung, daß „Auferstehung an den Reliquien des alten Erdenleibs nicht vorbeigeht, soweit sie noch eindeutig als solche vorhanden sind"[21]. Hier ist offensichtlich nicht verstanden worden, was Stoffwechsel heißt.

Die eine theologische Position (Ratzinger, Volk u. a.) sagt zur Frage nach einer Auferstehung im Tod ein deutliches Nein; denn bei der Annahme einer Auferste-

hung schon im Tod wäre der erkennbare, materiell über den Todestag hinaus verbleibende Leichnam vom Heil ja offenbar ausgeschlossen. Daher fordert sie die Vollendung des ganzen Menschen mit gewandelter Materialität am Jüngsten Tag.

Bei dieser Position nimmt man zwangsläufig in Kauf, implizit Zeit ins Jenseits und auf die vom Leib getrennte Seele zu projizieren und diese damit – vielleicht in theologischer Ahnungslosigkeit – nolens volens zu materialisieren. Zugleich bliebe die Seele nach der etwas plakativen Diktion von Vorgrimler zwischen Sterbetag und Jüngstem Tag eine Art „Krüppelwesen", und es müßten bei einer Vereinigung von Seele und Auferstehungsleib zweierlei Seligkeiten angenommen werden, eine erste vor und eine aufgebesserte nach dem Jüngsten Tag. Die gedanklichen „Folgekosten" dieser Position erscheinen erheblich zu hoch.

Die andere theologische Position sagt zur Frage nach einer Auferstehung im Tod ein deutliches Ja. Sofern sie den ganzen Menschen nicht materiefrei, rein seelisch denken will, muß sie sich allerdings zur Annahme einer der Seele schon im Tod vermittelten völlig neuen und andersgearteten Materialität durchringen.

Gewiß braucht diese Position, und das ist ihr Vorteil, nicht irgendeine Form von Zeitlichkeit auf die vom Leib getrennte Seele und ins Jenseits zu projizieren und spart sich die implizite Degradierung der Seele zum „Krüppelwesen". Aber sie hat auch, und das sind ihre theologischen „Folgekosten", keine Verwendungsmöglichkeit für den materiellen Körper, der aus der Hinterbliebenen-Perspektive erkennbar übrigbleibt. Er ist nicht zuletzt auch deshalb theologisch gesehen schwer zu „entsorgen", weil die Seele seiner am Jüngsten Tag nicht bedarf, da sie im Tod bereits mit einem „besseren" Leib ausgestattet wurde. Überdies wird die Seele implizit geschichtslos, wenn nur der Leib den Weltbezug garantiert.

Karl Rahner, der diesen neuen Materiebezug der Seele im Tod zu denken versucht, spricht davon, die Seele werde nicht akosmisch, sondern allkosmisch; sie sei schon immer zum Ganzen der Welt hin offen und trete in einen neuen umfassenden Bezug zur Gesamtwelt[22].

Versuch einer Problemlösung

Zunächst soll für eine grundsätzliche Perspektiventrennung plädiert werden: für die Trennung von einer „Hinterbliebenen"-Perspektive, die in einer ihr selbst und ihren Objekten essentiellen Zeitverhaftetheit, um nicht zu sagen Zeit-Haft, verbleibt, und einer Perspektive, die im Versuch der Negation dieser Zeithaftigkeit eine wenigstens als Hypothese aufscheinende und als Hypothese annehmbare Existenz in Zeitlosigkeit denkt.

Die hier nun anzudeutende Position versucht einerseits den Gedanken einer Auferstehung im Tod zu bejahen, um den naturwissenschaftlichen Anregungen gerecht zu werden und eine durch die posthume Zeitprojektion gegebene impli-

zite Rematerialisierung der Seele und die „Zweiklassenanschauung" Gottes zu vermeiden. Andererseits versucht sie den Gedanken einer rettenden Vollendung des ganzen Menschen, also auch des Körpers, genauer der Materie, die einmal den Leib ausmachte, zu bewahren. Für diese Auferstehung des konkreten Toten im Tod ist allerdings der materielle Körper, wie er sich in der Hinterbliebenenperspektive darstellt, ohne besondere, über die andere Materialität hinausgehende Relevanz. Er unterliegt postmortal weiter dem katabolischen Stoffwechsel, dessen Produkte auch in den vitalen anabolisch-katabolischen Stoffwechsel anderer Pflanzen, Tiere und Menschen überführt werden.

Nun hat die abendländisch-christliche Theologie überwiegend und einhellig die Leib-Seele-Einheit des Menschen betont und dabei den Begriffsanteil Leib sehr wohl materiell konnotiert. Wie aber soll man, wenn die Leib-Seele-Einheit christlichem Denken entsprechend so in- und extensiv herausgestellt wurde, im gleichen Atemzug sagen können, die Seele, die im Tod zu Gott gelangt, sei – griechischem Denken entsprechend – etwas absolut Geschichtsloses oder Ungeschichtliches? Mag der christlicher Theologie verpflichtete Begriff von Seele auch eine griechische Kinderstube gehabt haben, so ist er ihr doch in zwei Jahrtausenden entwachsen und nicht auf seine Anfänge festzulegen oder mit ihnen wieder zu identifizieren.

Die Seele kann aber angesichts dieser zeitlebens gegebenen, ja als Einheit aufzufassenden engen Verbundenheit mit dem Leib nicht als ein sich vom gestorbenen Menschen sozusagen geschichtsfrei ablösender Rest aufgefaßt werden. Eben dieses regräzisierende Verständnis einer geschichtslosen Seele wäre der eigentliche, christlichem Glauben zuwiderlaufende Dualismus, nicht aber ein Begriff von Seele, in der konkrete Geschichte bewahrt und aufgehoben ist.

Es bedarf auch bei Annahme gänzlicher Hinfälligkeit der körperlichen Materialität keines „körperfrei" konzipierten Leibes, um die Geschichtlichkeit des einen Menschen zu bewahren. Denn wenn die zeitlebens währende Leib-Seele-Einheit wirklich und im letzten ernstgemeint war, dann ist die Seele der todüberdauernde Repräsentant des Menschen einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit.

In der Theologiegeschichte hatte schon Durandus de S. Porciano (1275–1334) die Auffassung vertreten, daß die Identität des Menschen in der Auferstehung mit dem Menschen zu Lebzeiten durch die die Materie formende Seele hinreichend gewährleistet sei. Wenn das richtig ist, müßte das auch für die Wahrung seiner individuellen und konkreten Geschichtlichkeit gelten können. Auch in den frühen Schriften Ratzingers findet sich dieser Gedanke, wenn er auch später gegenteilige Positionen verfochten hat[23].

Hier wird also auf die Einführung eines irgendwie spiritualistisch anmutenden Leib-Begriffs als dritter Größe verzichtet und in der gewiß nicht schlechtesten theologischen Tradition dem Begriff der Seele das zugemutet, was der Begriff der

Materialität angesichts heutiger Kenntnisse von Stoffwechselprozessen sicher nicht leisten kann, nämlich die Herstellung und Bewahrung einer Kontinuität und Identität zwischen dem zu Lebzeiten in raum-zeitlicher Materialität existierenden oder gar befangenen und dem diese Endlichkeit im Tod überwindenden Menschen.

Könnte nicht – modellhaft vorgestellt –, was wir Seele nennen, so etwas wie die immaterielle Matrize sein, in die hinein sich, was wir Geschichtlichkeit des Menschen nennen, gewissermaßen wie eine materielle Patrize bleibend einprägt? So bliebe, was in unserer zeitlich-material-leiblich verfaßten unverwechselbaren Geschichte geschah, über allen Zerfall dieser leiblichen Existenzweise hinaus in dem, was wir Seele nennen, aufgehoben, also der Endlichkeit enthoben, über sie hinaufgehoben und in der Unendlichkeit Gottes bewahrt. Bei einer solchen „Funktionszuschreibung" für die Seele kann dann auch vom Leben über den Tod hinaus die Rede sein, ohne zur doppelten oder gar dreifachen Buchführung von Körper, Leib und Seele eine zweifelhafte Zuflucht nehmen zu müssen. Zugleich erfüllte ein solches geschichtsbewahrendes Verständnis von Seele das legitime und wichtige Anliegen bleibenden Weltbezugs.

Es stellt sich nun aber die Frage, was mit der körperlichen Materie, mit dem Leichnam geschieht, wenn eine Auferstehung im Tod angenommen und als Auferstehung des ganzen Menschen interpretiert wird. Wie bereits dargestellt wurde, kann schon zu Lebzeiten von keiner materiellen Identität des menschlichen Leibes die Rede sein, da er, wenn auch je nach chemischer Substanz mit unterschiedlicher Prozeßdauer, einem ständigen Stoffwechsel unterliegt. Die menschliche Materialität durchläuft postmortal einen chemisch beschreibbaren Abbauprozeß. Was der Chemiker hier konstatieren kann, ist eine Beschreibung und ein Ergebnis aus der Hinterbliebenenperspektive. Sie beschreibt das, was schon zu Lebzeiten nur zeitweise den menschlichen Leib ausmachte.

Auch der nur noch katabolische Stoffwechsel des Leichnams kann schließlich in den anabolisch-katabolischen Stoffwechsel nicht nur eines anderen Lebewesens, sondern auch eines anderen Menschen integriert werden, ohne daß man dazu einen kanibalistischen Kontext konstruieren müßte. Der Materialität, deren sich der achtzigjährige Greis sterbend „entledigt", kommt keine andere und größere Bedeutung zu als der Materialität, deren er sich als fünfzigjähriger oder zwanzigjähriger Mann in diversen Stoffwechselwegen ‚entledigt' hat und die sich im sterbenden Greis nicht mehr findet. Die Vollendung der immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität wäre zeitseitig sozusagen erst in dem Punkt anzunehmen, den die Hinterbliebenenperspektive als den Jüngsten Tag bezeichnet. Die Vollendung des ganzen Menschen im Tod kann als unabhängig von der zu allen Lebens- und Sterbenszeiten immer nur zeitweiligen menschlichen Materialität angenommen werden.

Aus diesen Überlegungen ergäbe sich damit folgendes: Die Materie insgesamt,

auch die, die den menschlichen Körper prä- und postmortal ausmacht, wird am zeitseitig Jüngsten Tag vollendet. Der ganze Mensch, dessen Geschichtsbezug sich eben auch in der Seele manifestiert und der erst in ihr die bleibende zeitübergreifende (individual-)geschichtliche Einmaligkeit erhält, wird vollendet an seinem zeitseitigen Todestag. Die nur auf den ersten – zeitseitigen – Blick irritierende Diastase zwischen der Vollendung des ganzen Menschen in seinem Tod an seinem Todestag und der Vollendung seiner zuletzt vorliegenden Materialität am Jüngsten Tag ist nur ein Artefakt der zeithaften Hinterbliebenenperspektive. Beide, die Vollendung des ganzen Menschen und die Vollendung seiner Materialität, koinzidieren, wenn man diesen Begriff in seiner bereits dargelegten Vorläufigkeit noch gebrauchen darf, zeitjenseitig. Ähnlich hatte sich auch Karl Rahner schon geäußert[24].

Der Versuch einer Überwindung dieser Hinterbliebenenperspektive interpretiert die zeitdiesseitige Diachronie nicht einfach nur als eine zeitjenseitige „Synchronie", sondern als zeitlose Identität von individuellem und Jüngstem Gericht und als zeitlose Identität von Vollendung durch Auferstehung des ganzen Menschen (an seinem zeitseitigen Todestag) und Vollendung ehemals und übergangsweise „leibeigener" Materialität (am zeitseitigen Jüngsten Tag). Die Auferstehung im Tod ist nicht alternativ zur, sondern identisch mit der Auferstehung des ganzen Menschen am Jüngsten Tag. Dabei wird die durch materielles Dasein zeitweilig geprägte menschliche Geschichte ewigkeitsfähig in dreifachem Sinn aufgehoben – beendet, bewahrt und hinaufgehoben – in der Seele.

ANMERKUNGEN

[1] H. u. W. Hemminger, Jenseits d. Weltbilder (Stuttgart 1991) 38 f.; U. Lüke, „Als Anfang schuf Gott ..." Bio-Theol. Zeit – Evolution – Hominisation (Paderborn 1997) 69–91.
[2] KatKK 997; vgl. 1005.
[3] H. Vorgrimler, Wir werden auferstehen (Freiburg 1981) 94.
[4] H. Volk, Das chr. Verständnis d. Todes (Münster 1957) 109 f.
[5] D. Hattrup, Eschatologie (Paderborn 1992) 334. [6] Ebd. 345 f.
[7] K. Schmöle, Läuterung nach dem Tode und pneumat. Auferstehung bei Klemens v. Alexandrien (Münster 1974) 135. [8] KatKK 1001. [9] P. Althaus in: RGG 1, 697.
[10] G. Greshake, Stärker als d. Tod (Mainz [4]1979) 76 f., 90 ff.
[11] Selbst der Begriff Koinzidenz, insofern er implizit noch eine Zeitsignatur trägt, ist falsch und, insofern er das totale Zugleich der Zeitjenseitigkeit ausdrückt, vielleicht tautologisch.
[12] Thomas v. Aquin, S. th. I q. 57 a. 3.
[13] E. Brunner, Das Ewige als Zukunft u. Ggw. (München 1967) 167.
[14] H.-E. Hengstenberg, Der Leib u. d. letzten Dinge (Regensburg 1955).
[15] G. Greshake, in: ders., G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit (Freiburg 1975) 116.
[16] Greshake (A. 10) 70 f. [17] A. 15, 66 f. [18] A. 3, 95.
[19] E. Jüngel, Tod (Gütersloh 1979) 152 f.
[20] J. Ratzinger, Kleine kath. Dogmatik, Bd. 9 (Regensburg [6]1990) 217.
[21] Ders. in: LThK[2] 1, 1053. [22] Rahner S 12, 426 f.
[23] Ratzinger (A. 21) 1053. [24] Rahner S 12, 456.

Rainulf A. Stelzmann

Befreiung und Erlösung in den Romanen Charles Johnsons

Mit den Romanen und Erzählungen von James Baldwin, Richard Wright und John A. Williams entsteht in den Vereinigten Staaten ein eigenes Genre der Dichtung, das unter dem Namen afroamerikanische Literatur in den letzten Jahrzehnten oft analysiert und interpretiert worden ist. Die genannten Autoren und andere, unter ihnen auch Ernest Gaines, gehören in einigen oder allen ihren Werken zu der von Zola Neale Hurston als „schluchzende Schule des Negertums" bezeichneten Variation dieser Gattung[1]. Sie scheinen ein eigenartiges Minderwertigkeitsgefühl selbst hochgebildeter Afroamerikaner zu reflektieren, das überrascht, wenn man an die ausgezeichneten Leistungen dieser „Rasse" im Sport, in der Musik, der Dichtung, der Medizin und auf vielen anderen Gebieten bedenkt, die denen ihrer weißen Mitbürger in keiner Weise nachstehen. Wie sehr die Entfremdung und menschliche Erniedrigung vom Anfang der Versklavung durch viele Generationen bis auf den heutigen Tag sich auswirkt, zeigt als jüngstes Beispiel das Werk von Ernest Gaines[2].

Demgegenüber überwindet Charles Johnson (geb. 1948) in seinen drei bedeutendsten Romanen diese Phase und eröffnet neue Ausblicke auf die Welt im Leben seiner Helden. Obwohl der Autor, der die ehrenvolle Pollock-Professur der Universität des Staates Washington innehält, für „Middle Passage", seinen bisher letzten Roman, der 1990 auf der Liste der meistgelesenen Bücher der New York Times stand, den begehrten National Book Award erhielt, scheint sein Werk heute den meisten Lesern unbekannt zu sein. In der amerikanischen Literaturkritik jedoch hat es viele Studien angeregt, die es hoch einschätzen[3].

Die Seele des befreiten Sklaven

Die Menschen Charles Johnsons werden von ähnlichen Gegebenheiten beschränkt und bedrückt wie die Schwarzen in der übrigen Literatur, scheinen aber seelisch widerstandsfähiger zu sein und einen besonderen Zugang zu der geheimnisvollen Weisheit ihrer afrikanischen Vorfahren zu haben. So glaubt Todd, der Vater der Heldin in „Middle Passage"[4], in der „leichten Erde und dem grünen Gras zwischen seinen nackten braunen Zehen" als Pächter eines kleinen Hofs in Georgia Glück und Zufriedenheit zu finden. Er erinnert sich kaum noch an seine sehr beleibte Mutter und die vielen Geschwister in der baufälligen Hütte, aus der

er schon bald geflohen ist, um als Gelegenheitsdieb und Kartenspieler ein unstetes und gefährdetes Leben zu führen. Durch seine Körperstärke und phantastisch übertriebene Erzählungen („Tall tales"), die er überall zum besten gibt, scheint er seine Seelenangst und innere Unruhe zu bewältigen. Doch verliert auch er seine Gelassenheit im Verkehr mit den Weißen des Südens und verfällt in „ein dämliches Grinsen", wenn er mit „niedergeschlagenen Augen und langsamer, ungeschickter Stimme" zu ihnen redet.

Nach einer wilden Schießerei um Geld am Spieltisch kann er sich nur dadurch retten, daß er sich an eine Frau bindet, in der er sein absolutes Gegenbild zu sehen glaubt. Lavidia ist nüchtern, berechnend, vernünftig und steht mit beiden Füßen auf festem Boden. Er trifft sie in der Baptistenkirche, wo er sich versteckt hat. Mit dreisten Lügen, die ihn als reichen Ölhändler aus Philadelphia vorstellen, verleitet er sie zur Ehe, die dann recht und schlecht, aber nicht ohne Bitterkeit auf seiten Lavidias, auf einer kleinen Farm in Georgia bis zum gewaltsamen Ende Todds ihren Lauf nimmt. Trotz seines verzweifelten Widerstands überwältigen und lynchen ihn drei Strolche, als er ihren Befehl, sich vor ihnen zu entblößen, nicht ausführt. Selbst seine Unterwürfigkeit hat eine unüberschreitbare Grenze.

Andrew Hawkins, der Protagonist in „Oxherding Tale", Johnsons nächstem Roman[5], leidet weniger unter den seelischen Wunden des versklavten Menschen. Seine gründliche humanistische Bildung, einschließlich der Kenntnis des Sanskrit, die ihn mit der Weisheit Indiens bekannt macht, mag ihn über die meisten „Leibeigenen" (Johnson braucht das Wort „bondsman") erheben. Vielleicht trägt zu seiner psychischen Disposition auch die Tatsache bei, daß er eine weiße Mutter hat und selbst als Weißer in der weißen Gesellschaft erscheinen kann, ja eine weiße Frau heiratet. Doch kennt er die inneren Probleme seiner Mitbürger.

Die Welt der schwarzen Sklaven schließt, selbst nach der Befreiuung, die Möglichkeit des Glücks aus, denn sie ist ein „Schlachthof". Ihr Leben wird von „Starrheit, seelischer Verneinung, Demütigung und, philosophisch gesprochen, ‚relativem Sein' bestimmt". Selbst der Humor des Sklaven ist nichts als eine letzte Abwehr der immer drohenden Hysterie. Er hat keine Tradition, die dem Individuum hilft, sich selbst zu finden; die Erinnerung an seine Familiengeschichte mit ihrem „Mangel und bitterem Kampf – und Versagen – gegen die Sklaverei" führt „zur Verzweiflung". Leid, Kummer und Gram sind das „Gefühlsgitter", das ihn seelisch einsperrt. Eine selbsterwählte Absonderung veranlaßt ihn zu dem hochmütigen Schluß, daß nur er allein sein Leben bestimmt. Es ist eine Entfremdung von sich selbst und der Gemeinschaft aller Menschen, die, wie Andrew später erkennt, in einer „Illusion der Rasse" und einer „lebenslänglichen Halluzination" das Individuum zwingt, in seiner Verschiedenheit zu vereinsamen.

Während Todd in dem früheren Roman eine Nebenfigur bleibt, spiegelt sich im Schicksal Rutherford Calhouns das für Johnsons Werk typische Schicksal des Schwarzen. Calhoun, ein freigelassener Sklave, ist von seinem ehemaligen Herrn,

dem „Hochwürdigen" Peleg Chandler, sorgfältig erzogen worden. Nach dem Tod des Kapitäns führt er das Logbuch des Schiffs, auf dem er aus New Orleans geflohen ist. Wir erfahren darin, daß sein Herr ihn zum Prediger bestimmt hatte, „vielleicht sogar zu einem schwarzen Heiligen wie der südamerikanische Priester [sic] Martin de Porres". Er studiert die Bibel, aber auch die Philosophie des Neuplatonismus, „die Übel des Nominalismus, das Genie des Aquinaten und das Werk des Sehers Jakob Böhme". Doch können all diese gelehrten Bemühungen den „von Natur aus zu Extremen neigenden, nach dem Leben hungernden" Calhoun nicht davon abhalten, dieses „Leben in all seinen Schattierungen und Farben" zu suchen: „Ich war süchtig auf neue Wahrnehmungen und Erlebnisse."

Von der harten Arbeit auf der Farm in Illinois, wo er freigelassen wurde, treibt es ihn nach New Orleans. Wie Todd lebt er vom Stehlen und Betrügen beim Kartenspiel. Sobald er genug Geld hat, verschwendet er es an Whisky und „Zweidollar"-Prostituierte. Nach diesen Ausschweifungen findet er manchmal eine Art Ruhe und Frieden an der Hafenseite der Stadt. Dort sitzt er dann in der „schweren, flüssigen Luft, im schimmernden Licht, so weich und undurchlässig, daß das Sonnenlicht den feinen erotischen Nebel nicht völlig durchdringen konnte". Er starrt auf das Wasser und gibt sich den Träumen eines utopischen Glücks hin, „ob es ein fremdes Land oder eine Insel ganz am Rand der Welt gibt, wo ein freier Bürger den Eitelkeiten, die die Städter Eigeninteresse nennen, entkommen könnte, der Mittelmäßigkeit, die sie Leistung nennen, dem offenen Egoismus, den sie individuelle Freiheit nennen – all dem Schmutzwasser, das jeden Tag des Lebens auf dem festen Land zu einer Art lebenden Tod machte".

Wie schon erwähnt, versucht er notgedrungen eine solche Seefahrt, ohne diese Utopie zu erreichen. Doch findet er eine andere Art der Befreiung und Erlösung. Vor dieser Reise gibt ihm Isidora Bailey, eine hochgebildete schwarze Lehrerin und fromme Christin, viel zu denken. Sie erscheint auch am Ufer des Flusses, obwohl sie dort so wenig hinpaßt wie „die heilige Teresa in eine Orgie de Sades". Ihr „innerer Glanz, ihre Intelligenz und die Klarheit ihres Geistes" überwältigen ihn. Liebt er sie? Er ist sich selbst darüber ungewiß, sucht aber immer dann, wenn er sich elend und verlassen fühlt, ihre Nähe. Doch im Gegensatz zu Todd flieht er vor einer ehelichen Bindung, obwohl Isidora darauf besteht, daß sie seinem Leben Inhalt, Sinn und Erfüllung geben kann.

Unerfüllte Möglichkeiten der Erlösung

Schon der Name dieser jungen Frau scheint anzudeuten, daß die Gemeinschaft mit ihr seelische, geistige und körperliche Geborgenheit verspricht. Denn Isidor von Sevilla war der große Gelehrte und Enzyklopädist, auf den sich die Intellektuellen vieler Jahrhunderte beriefen, während „Bailey" nach dem „Universal Ox-

ford Dictionary" ursprünglich die Schutzmauer um eine Burg bedeutet. Doch Calhoun mag darin die spätere Bedeutung „Gefängnis" sehen und sucht darum so schnell wie möglich das Weite. Die Heldin in „Faiths and the Good Thing", Johnsons erstem Roman[6], hat einen noch deutlicheren symbolischen Namen. Sie heißt Faith Cross. Das Buch ist eine Parabel, die an Bunyans „Pilgrims Progress"erinnert, aber auch an Goethes „Faust", der mehrfach auf Deutsch ziziert wird. Als einziges Vermächtnis ihrer sterbenden Mutter erhält Faith den Auftrag: „Mädchen, hol dir selbst was Gutes", den sie schon bald so versteht, daß sie nach „dem *einen* Guten" suchen muß. Einerseits ist es „das höchste Gut", nach dem sie forscht, andrerseits ist es die Wahrheit über das Sein selbst, das sie erkennen möchte, um „Sicherheit" über den Sinn und das Wesen unserer Welt zu finden.

Auf ihrem Weg versucht Faith zunächst ihr Heil in der Kirche, in der sie seit ihrer Kindheit am Gottesdienst teilnahm. Doch kann der „Nachglanz" ihrer früheren Frömmigkeit die immer stärker werdende „Analyse einer unheimlichen Welt ohne Bedeutung und Sinn" nicht mehr zurückdrängen. Weitere Gebete und Andachten können ihre Sehnsucht und ihren Hunger nach einer „Schau vollkommener Freiheit" nicht mehr stillen.

Sie verläßt die Kirche und sucht trotz eingehender Warnungen Pastor Browns, ihres Geistlichen, die Weisheit des „Sumpfweibes", einer unheimlichen Gestalt, die in sich die Eigenarten einer Hexe, einer Zauberin, einer Seherin, eines Kräuterweibs und einer Priesterin des Wodukults verbindet. Da Johnson Goethes „Faust" sehr gut zu kennen scheint, dürfen wir vielleicht diesen Schritt mit Fausts Erlebnissen in der Hexenküche, aber auch seinem späteren Abstieg „zu den Müttern" (II, 1. Akt) vergleichen.

Aber Faith wird auch von dieser Frau enttäuscht, denn sie kann ihr nicht erklären, was „das Gute" ist, sondern nur berichten, wie es der Menschheit verlorenging: Ursprünglich lebten alle Menschen im Paradies – kein utopischer Ort im Olymp mit Nektar und Ambrosia, sondern unsere Erde selbst „erfüllt von Sonnenaufgang bis Untergang mit dem Guten", das das aller Menschen ist. Wie ging es verloren? Durch den Stolz und die Unruhe des Rastlosen, „Kujichagula" genannt, der sein Leben mit den philosophischen Fragen vertat: „Wer bin ich? Was kann ich wissen? Wohin gehe ich?... und noch schlimmer, viel schlimmer: Was bin ich?" Vor seinem Tod schaut er das höchste Gut. Aber die Götter sind so wütend über diesen Frevel, daß sie die ganze Menschheit in einer nun verdunkelten Welt mit „Ruhelosigkeit und ewigen Fragen" strafen.

Nach dieser unbefriedigenden Antwort sieht sich Faith gezwungen, ihre Heimat zu verlassen, um in der großen Stadt Chicago ihre Suche fortzusetzen. Dort wird sie nicht weit vom Bahnhof von einem „verzweifelten Mann" ihrer ganzen Habe beraubt. Ein anderer, der ihr zu helfen versucht, führt sie in eine Kneipe, wo er sie mit alkoholischen Getränken traktiert und die Geschichte seines unglücklichen Lebens erzählt. Als sie ihm erklärt, daß sie nach dem „wirklich Gu-

ten" sucht, verwässert Arnold Tippis, so heißt ihr neuer Freund, durch philosophisch klingende Antworten ihr Anliegen: „Jeder sucht nach dem, was gut und wahr und schön ist ... es gibt kein derartiges Objekt ... Du gerätst in die größte Schwierigkeit, wenn du ein Verlangen hast, für das es kein Objekt gibt." Er rät ihr, sie solle sich selbst ein reales Objekt setzen und damit zufriedengeben, wie zum Beispiel ein bequemes Leben oder die Mode.

Trotz dieser schönen Reden nimmt Tippis das junge Mädchen in ein billiges Hotel, wo er sie vergewaltigt und nach Absingen eines äußerst obszönen Lieds bezahlt und verläßt. Dieses Erlebnis stempelt Faith in ihrem eigenen Urteil zur „Hure" und wirft sie in das Gefühl der Versklavung zurück, das sie so sehr zu überwinden trachtete. Sie „weiß ohne weitere Erwägungen, wie sie mehr Geld bekommen" kann. Die Mischung von positiver Logik und Freudscher Psychologie, die ihr Tippis geboten hat, löst sich auf in dem elenden Leben, das sie von nun an zu führen gezwungen ist.

Jedoch ist es nicht nur Geschlechtsverkehr in allen Formen, den ihre „Kunden" von ihr verlangen. In einem eigenartigen Verhältnis, das die Männer, die glauben, völlig über das gekaufte Mädchen verfügen zu können, unbewußt an Faith bindet, treibt es sie nach der Weisheit ihrer Erzählungen, die auf die Erlebnisse ihres Vaters und dessen Geschichten zurückgreifen. Als einer der Männer die Wirklichkeitsnähe und Wahrheit ihrer Erzählungen bezweifelt und damit in Frage stellt, an was sie sich zu glauben sehnt, sinkt sie in tiefe Verzweiflung.

Ein religiöses Flugblatt in ihrer Handtasche weist sie auf die „Kirche des immerwährenden Lichts" hin, wo sie hofft, „wenn auch nicht frei, doch wenigstens erlöst zu sein". Die Predigt über die Ferne und Unerreichbarkeit Gottes, der sich uns durch das Opfer seines Sohnes nähert, aber dennoch nur in uns selbst, in unserem Herzen zu finden ist, scheint an sie persönlich gerichtet zu sein. Aber diese innere Suche nach Gott bewirkt bei Faith das Gegenteil. Sie erinnert sich an die Verzweiflung des Geistlichen ihrer Jugend, der in seiner Seelennot über das Leiden und den Tod eines unschuldigen Mädchens bei Lavidia, die bei einem Gottesdienst eine Art mystische Erleuchtung hatte, Trost und Glaubensstärke sucht.

Doch scheint das außerkörperliche Erlebnis ihrer Mutter, in dem die befreite Seele den Körper sieht „wie eine Kiste, die nichts mit dem Ich zu tun hat", für Faith nun keine Bedeutung mehr zu haben. Sie unterbricht die Predigt mit dem Ausruf: „Es gibt nichts da!" Denn die große Stadt Chicago hat ihr Inneres „wie eine Grabstätte" ausgehöhlt. Es bleiben nur noch die Schatten und Nebel an der Marmorwand der platonischen Höhle. Doch Faiths erschütternder Schluß geht noch weiter: „Es gibt nichts im Inneren und nichts außen." Das höchste Gut, wie kann es bestehen, wenn es nichts „Gutes, Wahres oder Schönes in der inneren oder äußeren Welt gibt, wenn die innere und äußere Welt so leer ist"? Das Gute, so schließt sie mit bitterer Ironie, ist wohl nur das, was das Leben hier auf Erden

erträglich macht, nämlich ein auf Illusionen, Komfort und finanzielle Sicherheit beruhender Lebensstil. Alle anderen „lächerlichen Theorien" will sie von nun an verachten und nur das „kriegen, was sie braucht".

Doch wird diese zynische Resignation durch einen unerwarteten Besucher unterbrochen, der sie in ihrem Hotelzimmer erwartet. Es ist der Strolch, der sie bei ihrer Ankunft in Chicago beraubte und damit, so glaubt sie, ihr elendes Leben in dieser Stadt verschuldet hat. Sie klemmt in ihrem Haß die Türe auf seinen rechten Daumen, der schmerzhaft anschwillt. Aber das Leiden des Mannes hinter der Tür wird Faith unerträglich. Ihre „Rache ist das nicht wert". Sie öffnet die Tür und sieht einen ärmlichen kranken Mann, bei dem sie sich, wenn auch widerwillig, entschuldigt.

Der Besucher legt ein Bündel Banknoten, ein Feuerzeug, einen silbernen Schlüssel und ein Buch auf ihr Bett. Dieses, so sagt er, sei seine Rückzahlung an sie und Wiedergutmachung. Auf dem Buch, das er „Das Buch vom Jüngsten Gericht" nennt, steht in kirschroten Buchstaben sein voller Name: „Dr. Richard M. Barrett". Als Faith ihren Namen nennt, antwortet er mit einer Anspielung auf eine Zeile in Faust I: „Und wunderbar ist des Glaubens liebstes Kind." Faith, die zu glauben scheint, daß das Gute, die Wahrheit und die Schönheit nur noch in Erzählungen, Dichtungen und Geschichten aus dem Süden der Vereinigten Staaten zu finden sind, fühlt sich gezwungen, ihm darauf die Odyssee ihrer Suche nach dem Guten zu berichten. Auf ihren Schluß, daß der Mensch versagt, „wenn er nach dem Guten sucht", erwidert Barrett: „Es irrt der Mensch, solang er strebt."

Barrett, der Philosophieprofessor an der Universität Princeton war, hat ebenfalls sein ganzes Leben der Forschung nach dem „größten Gut" gewidmet. Er glaubte dessen Existenz mit einer an den ontologischen Beweis Anselm von Canterburys erinnernden Gedankenführung erfaßt zu haben: „Das größte Gut *muß* bestehen, weil ein Teil des Gutseins darin besteht, wirklich zu sein." Dieser idealistische Ansatz und sein weiteres Philosophieren, so behauptet er, wurde von der Universität zum Vorwand seiner Entlassung gemacht. Seine Frau und Kinder verließen ihn daraufhin ebenfalls.

Aber er kann nicht aufhören, nach dem Guten zu forschen. Als Faith ihn fragt, ob er gemeinsam mit ihr weitersuchen will, antwortet er: „Und zwar von Herzen." Nach einem kleinen Spaziergang in einem nahen Park setzen sie sich auf eine Bank. Faith öffnet endlich das Buch. Es ist leer. Doch erscheinen seine Seiten wie ein Bildschirm, auf dem das Leben aufleuchtet. Barrett scheint neben ihr eingeschlafen zu sein. Beim näheren Hinsehen jedoch weiß Faith, daß es der Todesschlaf ist. Die bleibende Gabe des Philosophen an Faith ist die Erkenntnis, daß „das Schöne, die Wahrheit und die Güte aus gescheiterten Leben geboren werden können, daß es möglich war, daß Blumen aus dem Grab eines Toten sprießen".

Trotz dieser schönen Erkenntnis will sich Faith nun von den Idealen und dem Einfluß Barretts befreien. Aber er läßt ihr keine Ruhe und erscheint als „Geist" wie ein böses Gewissen in ihrem Zimmer; auch ein Umzug in eine bessere Gegend hilft nichts. Der Geist versucht sich in ihr nächstes Lernstadium einzumischen, als sie Isaac Maxwell, einem erfolgreichen jungen Journalisten, zuhört, der ihr erklärt, daß die Welt dem gehört, der Macht gewinnt und für sich selbst ausnutzt. Obwohl Faith in diese Richtung neigt, sind ihr diese Ideen immer noch peinlich. Doch kann sie selbst das Erscheinen des Geistes ihres vorigen Mentors nicht davon abhalten, Maxwell, ohne ihn zu lieben, zur Heirat zu verleiten, um auf diese Weise ein bequemes Leben zu führen. Durch diesen Schritt vertreibt sie „den armen, alten Närrischweisen (foolosopher) für immer" und wird eine der „toten Lebenden", deren Körper im Gegensatz zu den „lebenden Toten", den Gespenstern und Zombies, lebendig sind, während ihre Seelen so „still sind wie Stein".

Faith ist keine Person mehr, sondern ein „ES", dessen nun wohlgenährter Körper anschwillt wie „eine Leiche am siebten Tag". In diesem Zustand trifft sie nach einem Jahr ihrer Ehe Alpha Omega Holmes, einen Jugendfreund aus Georgia, der sich in Chicago als Maler versucht. Er erklärt ihr, daß das Gute der Genuß jeden Augenblicks ist, den ein „wirklicher Künstler" in seinem eigenen Leben zu verwirklichen und darzustellen weiß. Er habe dieses Stadium noch nicht erreicht und brauche noch eine „leere Leinwand", um sich auszudrücken. Auf die Frage, was das Prinzip der Wahrheit seines Denkens und Handelns sei, ob nicht auch er es nach dem Maßstab des Guten beurteilen müsse, reagiert Holmes mit einem irren Lachen und lehnt jede Richtlinie ab.

Trotz allem wird Faith seine Geliebte und lebt viele Monate ein „betrügerisches Doppelleben", das schließlich in einer Krise und Katastrophe endet, als sie schwanger wird. Der Künstler Holmes kann in seinem Schaffen nicht von einem Kind behindert werden und verläßt Faith, ohne sich für ihren Zustand verantwortlich zu fühlen. Maxwell, dem sie nun alles gesteht, weist seine untreue Frau aus dem Haus.

In demselben billigen Hotel, wo sie als Prostituierte wohnte, gebiert Faith unter großen Schmerzen mit Hilfe der Besitzerin ein Mädchen. Das Kind wird bei Kerzenschein geboren, da das elektrische Licht versagt. Als die gute Frau Mutter und Kind verläßt, um eine neue Sicherung einzuschrauben, stößt sie versehentlich die Kerze um. In der Feuersbrunst stirbt das Kind trotz verzweifelter Rettungsversuche der Mutter, die selbst schwere Brandwunden davonträgt und in Ohnmacht fällt. In diesem Zustand glaubt sie ihren Vater zu sehen, der ihr vorschlägt, in einen Baum verwandelt zu werden. Nach einer noch tieferen Bewußtlosigkeit glaubt sie in der Hölle zu sein. Als sie endlich aufwacht, hört sie eine Stimme, die ihren Tod am frühen Morgen voraussagt. Tippis ist an ihrer Seite als Krankenwärter. Er erklärt ihr ihren hoffnungslosen Zustand, will ihr aber helfen, selbst wenn

sie vollkommen verkrüppelt weiterleben muß. Auch Maxwell, der sie besucht, verspricht ihr die beste ärztliche Pflege auf seine Kosten. Aber sie schickt beide Männer fort.

Wo ist nun das Gute? Weder die Religion Lavidias noch der Baptistenprediger, noch die Freudsche Psychoanalyse oder der schöne Idealismus Dr. Barretts können Faith retten. Nicht einmal die afrikanische Weisheit der Erzählungen ihres Vaters kann sie aus dem Elend dieser Welt befreien, während der Hedonismus des Künstlers Alpha unmittelbar zu ihrem Verderben beitrug. Nichts hat sie dem Guten nähergebracht. Denn keiner kennt es, wie sie es ersehnt. Ihre Lehrer glauben nicht einmal an seine „Möglichkeit und Notwendigkeit".

Die Parabel schließt mit einer Art Apothese. Tippis starrt bei seiner Rückkehr ins Krankenzimmer auf die verkohlte Leiche, „die sterblichen Reste der süßen Faith Cross", und ruft um Hilfe. In Wirklichkeit, so berichtet die fiktive Erzählerin, sei Faith aber mit Hilfe eines Gespensts in der Form einer Riesenkatze in ihre Heimat in Georgia zurückgekehrt, wo sie wieder das Sumpfweib besuchte. Nach langen theologischen und philosophischen Ausführungen gibt die gelehrte Alte der überraschten und tief erfreuten Faith die Antwort auf ihre Frage nach dem höchsten Gut: Es ist die Liebe.

Aber es ist nicht leicht, dieses Gut zu finden, und es kann offenbar nur durch die Erlebnisse einer Kette von Existenzen erreicht werden. So übernimmt das Sumpfweib die Gestalt Faiths, um die Erfahrungen eines jungen Mädchens zu machen, während Faith in der abgelegten Haut des Weibes zur Lehrerin weiterer Generationen suchender Menschen in Georgia wird.

Eine Art buddhistische Variation dieses von Johnson, der sehr von fernöstlichen Religionen beeindruckt ist, offenbar dem Hinduismus entlehnten Erlösungswegs findet sich in seinem nächsten Roman „Oxherding Tale". Reb, der Ratgeber und Freund des Protagonisten Andrew Hawkins, entgeht dem „mörderischen Seelenfänger" Bannon, der seine Opfer nur dann einholen und vernichten kann, wenn er sich ganz in ihre Seelen einfühlt, durch die Abtötung aller Triebe und jedes Verlangens. Der Tod, durch Bannon verkörpert, kann sich an nichts mehr halten, denn sein Opfer „will Nichts". Damit ist der Sklave Reb schon frei, bevor er rechtlich befreit wird.

Wesen und Erscheinungsform des höchsten Guts

Obwohl die Bestimmung des höchsten Guts als Liebe Faith von ihrer Unruhe und Unsicherheit zu befreien scheint, versucht Johnson in seinen beiden folgenden Romanen, vor allem in „Middle Passage", diese Erkenntnis zu erweitern und zu vertiefen. Er erfindet die „Allmuseri", einen afrikanischen Stamm, der eine den meisten Europäern unverständliche Lebensphilosophie entwickelte, die auf

dem uralten Glauben fußt, daß jeder Mensch „seine Welt tief im Inneren seines eigenen Herzens ausmalt", die Außenwelt also aus der eigenen Seele gestaltet. Jeder Allmuseri ist Tag und Nacht dafür verantwortlich, sein Herz in Zaum zu halten. Denn Glück und Unglück, „Leere" oder „Überfluß" der Welt entspringen aus dem Innern seiner Seele. Wenn er anderen Menschen Böses wünscht, erfüllt sich sein Verlangen, wird aber auch unmittelbar auf ihn selbst zurückgeworfen, als ob er „gegen den Wind gespuckt hätte".

Rushdy sieht diese Ethik als eine Weiterentwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls, die jedes Individuum aus der materiellen Welt herausstelle,[7] ohne zu bedenken, daß der Philosoph dieses Verfahren in erster Linie als Methode, nicht aber notwendigerweise für eine neue Ethik entwickelt. Wenn man eine philosophische Parallele sucht, scheint der kategorische Imperativ Kants und selbst die goldene Regel näher zu liegen. Vor allem aber erinnert die Lehre an das Wort Jesu über den Ursprung des Bösen aus dem Herzen des Menschen (Mt 15, 18-20). Wichtig ist, daß diese zunächst der eigenen Rasse zugeordnete Weisheit in ihrem Verständnis und ihrer Anwendung für alle Menschen gilt.

Jedoch wird das Gute, nämlich die Liebe, eher und besser vom weiblichen Geschlecht erfühlt und ausgeübt. In der größten Seelennot wendet sich Pastor Brown um Trost und Glaubensstärke an Lavidia. Bis zur Erschöpfung hört Faith die traurigen Geschicke ihrer „Kunden", die sie dann durch ihre Geschichten zu ermutigen versucht. Mattie, die Stiefmutter Andrews in „Oxherding Tale", weiß, daß Wissenschaftler die Natur auf mathematische Formeln gebracht haben, aber nichts von Gefühlen und der Weisheit des Herzens verstehen. Frauen, in ihrer schöpferischen Kraft, so erfahren wir von Andrews Lehrer Ezekiel, sind ein notwendiger Teil des Universums, der „dem Sein wesentlicher ist" als der Mann, „der unwesentlich ist und in tiefster Verletzung steht, was wir an der Frau als solcher schätzen" (50).

Diese Abstraktion schließt das persönliche Versagen bestimmter Frauen nicht aus. So verzerrt Flo Hatfield, auf deren Gut Andrew seine Freiheit verdienen will, die Liebe zu einer extremen Form der geschlechtlichen Sinnlichkeit, die sie selbst und ihren Partner erniedrigt. Sie, die freie Weiße, ist eine Sklavin wie die Schwarzen auf ihrer Plantage. Sie ist gezwungen, wie diese zu denken und zu fühlen. Denn im Grunde fürchtet sie ihre Liebhaber, obwohl diese ihr gehorchen müssen. Wie ein Sklave den Wünschen seines Herrn kommt sie allen Erwartungen ihrer Partner zuvor und erniedrigt sich zu ihrem Werkzeug.

Wenn auf diese Weise das „Herz" oder das „Fleisch" die Frau zu einer Perversion ihrer höchsten Aufgabe verführen kann, ist es umgekehrt möglich, daß der Mann durch seine geistigen Hypothesen und Spekulationen das Wesen des Guten erfaßt. Ezekiel und Andrew erfahren diese Tatsache eigenartigerweise von Karl Marx, dessen „Menschlichkeit" Johnson so sehr beeindruckt hat, daß er ihn als Besucher der beiden nach Amerika kommen läßt[8]. Die „Entfremdung" des Indi-

viduums, so hören wir, wird überwunden durch „das Zusammentreffen zweier Subjekte in ihrem intersubjektiven Leben", das sie eine „gemeinsame Welt" erleben läßt. Damit verglichen sind alle anderen Daseinsformen unvollkommen und leer. Der universale Name für diese „ontologische Leistung", diese Befreiung, „in der jedes Subjekt ein anderes wesentlich findet, ist Liebe".

Andrew, der unter dem Namen William Harris als Weißer den Fallen des brutalen Sklavenfängers Horace Bannon zu entkommen sucht, hat seine Verlobte Minty auf der Plantage, wo er aufwuchs, zurückgelassen und in Spartanburg Peggy, die einzige Tochter des dortigen Arztes, geheiratet. Auf einer Sklavenversteigerung in der Stadt trifft er seine ehemalige Verlobte wieder. Trotz ihrer Bereitschaft, schwer zu arbeiten, findet sie keinen Käufer. Andrew hatte ihr vor seiner Abreise auf das Gut Flo Hatfields versprochen, genug Geld zu verdienen, um sich selbst und sie freizukaufen. Doch ist er nach seiner Heirat ohne eigene Mittel, Minty zu helfen. Um sein Versprechen einzulösen, muß er sich Geld von seiner Frau oder ihrem Vater leihen und dabei seine eigene Existenz aufs Spiel setzen, da seine Herkunft und Rassenzugehörigkeit ans Licht kommen könnten. Obwohl er so Freiheit, Glück und Liebe, ja sein Leben verlieren kann, überwindet er seine Angst und offenbart Peggy, die ihr erstes Kind erwartet, seine Notlage. Trotz ihrer Furcht, „ihre Liebe zu teilen", ist auch sie bereit, Minty beizustehen. Dieser tapfere Entschluß hilft ihr, in ihrer Liebe alle Furcht zu überwinden. Beide Ehepartner und auch Peggys Vater kümmern sich um die schwer erkrankte Minty und pflegen sie bis an ihr schmerzhaftes, aber nicht hoffnungsloses Ende.

Nach der endgültigen Überwindung Bannons, der Andrews Geheimnis kennt und ihn dauernd bedroht, wenden sich Andrew und Peggy „dem Geschäft des Wiederaufbaus" nach dem blutigen Bürgerkrieg zu. So schließt dieser Roman mit der Betonung der gemeinsamen Arbeit von Mann und Frau, Schwarzen und Weißen an der Erhaltung und Verbesserung unserer Welt.

In „Middle Passage" wird diese Erkenntnis von der dienenden Liebe als dem höchsten Gut erweitert und vertieft. Wieder folgen wir dem Protagonisten auf seiner Suche nach dem Sinn seines Lebens und der Welt. Wie schon erwähnt, befreit er sich durch Flucht von der Beschränkung seiner Freiheit durch eine Frau, die ihn vor seinem niederen Ich retten will. Andrew in „Oxherding Tale" dagegen weiß, daß äußere Freiheit nicht ohne innere Freiheit bestehen kann und daß diese nur dann verwirklicht ist, wenn man seine Pflichten in dieser Welt erfüllt. Es ist erschütternd, aus dem Mund dieses jungen Mannes, der selbst das bittere Schicksal der Versklavung kennt, zu hören, daß selbst ein Sklave durch seine Geburt am „Reichtum" der Welt teilnimmt und seinen Vorfahren sowie allen, die gut zu ihm sind, Dank schuldet. Aber nur wenn er seine Pflicht tut, ist er wirklich frei.

Calhoun lernt diese Weisheit erst, als er nach dem Scheitern des Sklavenschiffs „Republik", auf dem er aus New Orleans zu fliehen versuchte, von dem Luxus-

schiff „Juno", auf dem sich Isidora befindet, gerettet wird. Seine Befreiung ist erst in der Bindung an eine Frau möglich, die die Liebe in ihrem Herzen vergeistigt hat und so auch ihren Mann „begeistern" kann, und seine Erlösung beginnt mit der Überwindung der „fleischlichen Begierde", die wie eine „Wunde" ist, die ihn von Isidora trennt.

Bei der Lektüre der Romane Charles Johnsons mag sich der erfahrene Leser trotz der großen Erzählkunst des begabten Dichters öfter an der nicht immer fehlerlosen Anführung aller möglichen Quellen stoßen, die von Plato, Aristoteles, Augustinus, den Andrew Hawkins den „ersten afrikanischen Dichter" nennt, Thomas von Aquin über die Upanischaden und Weden bis zu Kant, Schopenhauer, Goethe und Kafka reichen und die er manchmal in einer Art Prokrustesbett zusammenpackt.

Der in Amerika vor allem als Kritiker sehr bekannte, 1982 verstorbene Romandichter John Gardner, der Johnson sehr gefördert hat, muß dieses Problem gesehen haben, als er sich kurz vor seinem Tod mit seinem Schüler über den Buddhismus auseinandersetzte. Gardner bezeichnet diese Religion als böse, da er als überzeugter Christ, wenn der Buddhismus recht hätte, selbst falsch lebte, ein Schluß, den er nicht annehmen könne. Johnson bedauert, daß er keine Gelegenheit mehr hatte, mit seinem Lehrer darüber zu sprechen.

Trotz dieser Einwände folgt Johnson einer Tradition der Erkenntnissuche, die, wie er selbst zugibt, auf die „Bekenntnisse" des hl. Augustinus zurückgeht, aber auch an die deutsche Klassik, vor allem an Goethes „Faust" erinnert, dessen Held ebenfalls in der durch das „Ewigweibliche" symbolisierten selbstlosen Liebe Erlösung findet. Aber noch mehr verarbeitet Johnson in seiner hoffnungsvollen Schau, ohne sich dessen vielleicht bewußt zu sein, das radikale Christentum vieler „schwarzer" Kirchen in den Vereinigten Staaten, das Dietrich Bonhoeffer bei seinem amerikanischen Aufenthalt so sehr beeindruckte: Ohne innere Freiheit, die den Menschen an Gott und seine Mitmenschen bindet, ist die äußere, rechtliche Freiheit sinnlos. Der Mensch, der nach den Forderungen der inneren Freiheit zu leben sucht, findet das höchste Gut, die Liebe, und wird so aus den Begrenzungen des Irdischen erlöst.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. v. A. H. A. Rushdy in: The Phenomenology of the Charles Allmuseri: Johnson and the Subject of the Narrative of Slavery in: African American Review 26 (1992) 374; Z. N. Hurston ist eine aktive Feministin.

[2] R. Stelzmann, Die Entfremdung d. Person: Die Romane Ernest J. Gaines', in dieser Zs. 212 (1994) 203–209.

[3] Nach d. Bibliographie d. Modern Language Association of America liegen über 20 Veröffentlichungen vor. Den Hinweis auf Johnsons Werk verdanke ich Alan Nichter, Bibliothekar im Büchereisystem von Tampa-Hillsborough Country. [4] New York 1990. [5] New York 1982. [6] New York 1974.

[7] Rushdy (A. 1) 376. [8] Oxherding Tale (1995) XVII.

UMSCHAU

Neue Denkanstöße zur Familienpolitik

Der von Franz Xaver Kaufmann geprägte Begriff der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" der Gesellschaft gegenüber der Familie hat Karriere gemacht, in der wissenschaftlichen wie in der politischen Diskussion; freilich an politischen Änderungen bisher wenig bewirkt. Das ist nicht überraschend, denn Strukturen lassen sich nicht auf politisches Kommando ändern, selbst wenn Politik es wollte. Daß sie diesen Willen zugunsten der Familie nur schwer entwickelt, ist wiederum strukturell bedingt.

Um so mehr ist es zu begrüßen, daß inzwischen mehrere Versuche vorliegen, die Vielfalt sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse zur Familie in ein Gesamtkonzept für Familienpolitik zu integrieren. Kaufmann hat dazu 1990 einen knappen Grundriß vorgelegt, der im wesentlichen eine historisch-soziologische Erklärung dafür bot, weshalb die Familie in der modernen Gesellschaft strukturell benachteiligt ist, und dies mit Perspektiven zu einer politischen Familienförderung verband. Eine Neuauflage, die die Bedingungen im vereinten Deutschland eingearbeitet hat, liegt seit 1995 vor[1].

Zwei weitere prominente katholische Sozialwissenschaftler stoßen nun nach mit fast gleichzeitig erschienenen systematischen Gesamtdarstellungen der Familienpolitik[2]. Beide sind für ihr Unternehmen hervorragend ausgewiesen.

Heinz Lampert war langjähriger Inhaber des Lehrstuhls für Volkswirtschaftslehre mit dem Schwerpunkt Wirtschafts- und Sozialpolitik in Augsburg und hat seit langem die Sozialpolitik zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht. Ein Lehrbuch der Sozialpolitik liegt von ihm in der dritten Auflage 1994 vor.

Max Wingen war als Präsident des Statistischen Landesamts Baden-Württemberg, dann als Abteilungsleiter im Bundesministerium für Familie und Senioren näher an der Politik, lehrte aber auch als Honorarprofessor in Bochum, dann in Konstanz und ist wissenschaftlich ausgewiesen durch eine Reihe von Veröffentlichungen zur Familienpolitik und zur Bevölkerungspolitik.

Der Reiz eines Vergleichs der beiden Werke liegt darin, daß die beiden Autoren bei Übereinstimmung in grundlegender Wertorientierung und in der Zielsetzung unterschiedliche Wege gehen im Aufbau ihrer Darstellung, in der Gedankenführung, auch in der Diktion und in einzelnen Begründungen. Eben dadurch ergänzen sie sich aber in glücklicher Weise. Beiden gemeinsam ist die Beherrschung der Fülle des empirischen Materials und die Integration heterogener einzelwissenschaftlicher Untersuchungen in ein sozialethisch und sozialwissenschaftlich interdisziplinär begründetes Gesamtkonzept. Gewiß muß dabei manches selektiv bleiben, aber die beiden Autoren beherrschen die ökonomischen, finanz- und sozialpolitischen Details ebenso wie die politischen Streitfragen, die rechtlichen und ethischen Begründungen für Familienpolitik. So können beide sehr eindeutig formulierte handlungsleitende Perspektiven für Politik entwikkeln. Familienpolitik ist für beide eine normativ begründete, ordnungspolitisch orientierte, rational zu gestaltende Querschnittsaufgabe nicht nur der Sozialpolitik, sondern einer Gesellschaftspolitik, die als Ordnungspolitik vornehmlich der Bedeutung der Familie als sozialer Grundinstitution gerecht werden muß.

Lamperts Darstellung ist stärker in wissenschaftlicher Systematik aufgebaut. In einem ersten Kapitel erörtert er Bedeutung und Leistungen der Familie für die Personwerdung des Menschen wie für eine humane Gesellschaft. Das zweite und dritte Kapitel stellen die sozialstrukturelle und ökonomische Lage der Familie in Deutschland, ihre offenkundigen Benachteiligungen, ihre Gefährdungen und deren gesellschaftlichen Folgen dar. Das vierte Kapitel bietet einen historischen Durchblick durch die Ge-

schichte der Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland samt einem Exkurs zur DDR. Das fünfte Kapitel entwirft systematisch eine Familienpolitik für die Zukunft.

Wingen setzt die inhaltlichen Schwerpunkte anders. Was bei Lampert in vier Kapiteln systematisch entfaltet wird, packt er referierend und resümierend in zwei einleitende Kapitel über Grundlagen, Ziele und Aufgaben der Familienpolitik. Dagegen sind dann deren einzelne Aufgabenfelder in fünf Kapiteln breiter und näher an den politischen Streitfragen erörtert: die Familienrechtspolitik, die Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit, Familieneinkommenspolitik, Wohnungspolitik, Bildung und Beratung. Schließlich wird in einem eigenen Kapitel Familienpolitik als „Querschnittsaufgabe" an ihren unterschiedlichen Trägern verdeutlicht, und ein Schlußkapitel stellt unter „Perspektiven" ein eindringliches Plädoyer für die Intensivierung und Systematisierung aller familienpolitischen Bemühungen dar, einschließlich des notwendigen familienpolitischen Bewußtseins der gesellschaftlichen Kräfte.

Überflüssig zu betonen, daß beide Werke ihre wissenschaftliche Fundierung und Qualität auch durch ständigen Bezug auf einschlägige Literatur ausweisen. Sie sind ergänzt durch nicht zu zahlreiche, aber hilfreiche Tabellen und Schaubilder und sind auch für den selektiven Leser durch Personen- und Sachregister erschließbar.

Überzeugend ist bei beiden die Verbindung vorurteilsfreier Wahrnehmung der kulturellen Variationsbreite familialer Strukturen und Lebensformen und ihres gegenwärtigen Wandels mit klarer, begründeter eigener Wertung, wobei Lampert etwas stärker als Wingen die strukturellen Vorzüge der Ehegattenfamilie und die Schwächen anderer Familienformen betont. Aber beide stimmen darin überein, daß das, was als Familie zu gelten hat, nicht zur Beliebigkeit sozialer Beziehungen verkommen darf. Ebenso überzeugend begreifen beide Familienpolitik in ihrem subsidiären Charakter. Sie muß Eigenständigkeit und Eigenrecht der Familie als grundrechtlich geschützten Raum persönlicher Lebensführung der Menschen respektieren, aber sie ist eben deshalb auch grundrechtlich legitimiert, und sie ist notwendig als Versuch, die rechtlichen und soziostrukturellen Rahmenbedingungen für Familien zu sichern und zu verbessern; denn die „externen Effekte" familialer Aufgabenerfüllung sind für die Gesellschaft insgesamt unentbehrlich. Deshalb ist Intensivierung der Familienpolitik um der Menschen willen, aber auch um der Gesellschaft insgesamt willen dringend notwendig.

Akzentunterschiede finden sich diesbezüglich nur in der Bewertung des bevölkerungspolitischen Aspekts der Familienpolitik. Lampert distanziert sich deutlich von diesem Motiv, wenn er (mit Recht) betont, Politik für die Familie wäre auch geboten, wenn es das demographische Problem nicht gäbe. Eine „natalistisch" orientierte Familienpolitik, so Lampert, ist in Gefahr, neben der generativen die anderen Funktionen der Familie zu vernachlässigen. Auch Wingen weist alle Vorstellungen von politischer Instrumentalisierung der Familienpolitik für bevölkerungspolitische Ziele zurück. Er spricht aber (als Bevölkerungswissenschaftler) unbefangener auch „demographische Sekundäreffekte" einer umfassenderen Familienpolitik an. Diese könne und solle man nicht ausklammern, gerade wenn das Konzept umfassend und rational sein soll und der Familie als personprägender, zugleich aber auch gesellschaftsbildender Grundinstitution gerecht werden soll.

Schließlich stimmen beide Autoren auch überein in dem Nachweis, daß in einer am personalen Wesen des Menschen orientierten Familienpolitik der Spagat überbrückt werden kann zwischen Politik zugunsten der Institution oder zugunsten der Familienmitglieder (besonders Frauenpolitik, Kinderpolitik). Diesbezügliche Spannungen im Konkreten zwischen den politischen Richtungen werden bleiben, aber Familienpolitik ist zur Balance verpflichtet zwischen den individuellen Grundrechten und der Schutzgarantie des Artikels 6 GG, weil die individuelle Person zu ihrer Entfaltung auch gemeinschaftlicher und institutioneller Voraussetzungen bedarf.

Für die weitere wissenschaftliche Diskussion eines integrativen Konzepts von Familienwissenschaft und Familienpolitik bleiben auch nach Vorliegen dieser Werke gewiß noch Aufgaben; so u. a. der Versuch, die neueren Ansätze der „Ökonomik" noch stärker einzubeziehen. Familienpo-

litisch könnte das durchaus dazu führen, die vom deutschen sozialstaatlichen Denken bestimmte Perspektive, welche verständlicherweise auf den weiteren Ausbau wohlfahrtsstaatlicher Leistungen zielt, umzukehren zu der Frage, ob und wie die Solidaritätspotentiale der Familie einen Vorrang erhalten können auch für die Sicherung gegen elementare Lebensrisiken (vgl. André Habich in dieser Zeitschrift 214, 1996, 670–680). Gesellschaftsordnungspolitik hätte so die „Querschnittsinstitution" Familie als Quelle vielfältigen „Sozialvermögens" nicht nur durch wohlfahrtsstaatliche Umverteilung zu honorieren, sondern in ihren Primat erst wieder einzusetzen. Kaufmann, Lampert und Wingen nehmen diese Perspektive partiell auf, vor allem in der ökonomischen Berechnung der Humanvermögensbildung durch die Familien und in der Frage nach besserer Vereinbarkeit von Familie und Erwerbsarbeit. Es bleibt aber noch viel Diskussionsbedarf, wissenschaftlich wie politisch.

Dennoch, die Zeiten sind vorbei, da Familienpolitik als wenig beachtete Domäne christlich und kirchlich geprägter Kräfte erschien. Gerade die hier vorgestellten Bücher katholischer Wissenschaftler demonstrieren überzeugend, daß jenseits unterschiedlicher Wertungen von Entwicklung, Strukturen und institutionellen Erfordernissen familialen Lebens in den profanen Sozialwissenschaften die grundlegende Bedeutung der Familie für die personale Entwicklung des Menschen und für eine humane Gesellschaft ebenso erkannt ist wie ihre strukturelle Gefährdung in der arbeitsteilig und erwerbswirtschaftlich geprägten Gesellschaft freier Individuen mit ihrer grundrechtlichen und sozialstaatlichen Sicherung. Kinder werden in ihr zum Armutsrisiko; das darf so nicht bleiben. Für Familienpolitik muß wie für jede Politik gestritten werden. Aber daß man dies nicht mit fruchtloser Beschwörung von Werten, sondern mit wissenschaftlich fundiertem Sachverstand tun kann und muß, ist die Quintessenz der Bücher von Kaufmann, Lampert und Wingen. *Bernhard Sutor*

[1] Kaufmann, Franz Xaver: Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen. München: Beck 1995. XII, 282 S. Kart. 45,–.

[2] Lampert, Heinz: Priorität für die Familie. Plädoyer für eine rationale Familienpolitik. Berlin: Duncker & Humblot 1996. XXI, 334 S. (Soziale Orientierung. 10.) Kart. 62,–; Wingen, Max: Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme. Stuttgart: Lucius & Lucius 1997. 350 S. (UTB. 1970.) Kart. 39,80.

BESPRECHUNGEN

Weltethos

KÜNG, Hans: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,* München: Piper 1997. 397 S. Lw. 39,80.

Hans Küng widmet sich seit vielen Jahren dem „Projekt Weltethos", das auf seine Initiative zurückgeht und dessen Anliegen sich in drei Thesen zusammenfassen läßt: kein Überleben ohne Weltethos; kein Weltfriede ohne Religionsfriede; kein Religionsfriede ohne Religionsdialog. Es geht also um ein ethisches Fundament der zukünftigen Menschheitsentwicklung und die Rolle der Religionen dabei. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen von 1993 hat sich dieses Anliegen zu eigen gemacht und sich auf vier Grundgebote verpflichtet: Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben; Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung; Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit; Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau. Der Ansatz und das Vorgehen Küngs sind auf manche Kritik gestoßen (z.B. mangelnde Verwurzelung in der Alltagsrealität der Religionen), was aber nichts daran ändert, daß er ein zentrales Anliegen aufgegriffen hat.

Sein neuestes Buch versucht, die genannten ethischen Grundsätze zu vermitteln mit der ganz anderen Welt der Politik und Wirtschaft, die unter dem Druck einer scheinbar unaufhaltsamen Globalisierung stehen. Wenn er sich dazu als Theologe auf das unwegsame Gelände der Weltpolitik und Weltwirtschaft wagt, so ist dies auf jeden Fall mutig, denn er riskiert damit, ins Kreuzfeuer der Kritik aus sehr unterschiedlichen Richtungen zu geraten. Andererseits läßt sich der Boden für den so viel beschworenen, aber wenig praktizierten interdisziplinären Dialog nur bereiten, wenn man die Grenzen zwischen den verschiedenen Lebenswelten und Fachbereichen überschreitet. Inwieweit wird das Buch diesem nicht eben bescheidenen Anspruch gerecht?

Küng versucht in zwei im wesentlichen ähnlich strukturierten Teilen („Weltpolitik zwischen Realpolitik und Idealpolitik", „Weltwirtschaft zwischen Wohlfahrtsstaat und Neokapitalismus") argumentativ aufzuzeigen, daß weder eine ethikabstinente Position noch eine moralisierende Gesinnungsethik den heutigen Herausforderungen gerecht werden. Er plädiert für eine nüchterne, von der Sache her argumentierende Verantwortungsethik und versucht die Relevanz und Wichtigkeit der ethischen Dimension in der heutigen Welt aufzuzeigen. Es geht ihm vor allem darum, das Vorurteil zu widerlegen, daß ein Handeln, das sich von ethischen Vorstellungen leiten läßt, unweigerlich zum politischen bzw. wirtschaftlichen Scheitern führe und daher völlig unrealistisch sei. Im Gegenteil, nur eine auf ethischen Prinzipien gründende politische und wirtschaftliche Weltordnung wie auch Unternehmenskultur seien wirklich zukunftsfähig. Darüber hinaus versucht er, zumindest Verständnis dafür zu wecken, daß die Religionen im Hinblick auf diese Ziele eine zentrale Rolle spielen, auch wenn sie diesem Anspruch allzuoft nicht gerecht geworden sind.

Das Buch enthält viele sehr konkrete Überlegungen und Vorschläge, die zwar selten ganz neu sind, aber im vorliegenden Kontext eben doch neue Perspektiven eröffnen. Hilfreich sind ferner zahlreiche Verweise auf einschlägige sozialwissenschaftliche wie sozial-ethische Literatur, was die Sachkunde des Autors beweist und zur Glaubwürdigkeit seiner Argumente beiträgt. Schließlich ist das Buch sehr übersichtlich gegliedert, didaktisch gut aufbereitet (durch Heraushebungen) und, wie bei Hans Küng kaum anders zu erwarten, angenehm und teils sogar spannend zu lesen.

Natürlich könnte man manche Akzente auch anders setzen, man mag auch den einen oder anderen Aspekt vermissen, und man muß selbstverständlich nicht alle Urteile Küngs teilen. Derartige Einwände lassen sich freilich gegen jedes Buch mit einem so weiten Thema erheben. Viel

entscheidender ist, daß es Küng erneut gelungen ist, ein drängendes und zentrales Thema der Gegenwart zum Gegenstand öffentlicher Diskussion zu machen, und zwar auf eine Art und Weise, die konkret genug ist, um wirklich herauszufordern, und sich nicht in moralischen Appellen erschöpft. Die bisher sehr wohlwollende Aufnahme dieses Buchs im außerkirchlichen Raum und bei Fachleuten bestätigt diesen Eindruck. *Johannes Müller SJ*

Menschenrechte

Brieskorn, Norbert: *Menschenrechte.* Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 208 S. (Kon-Texte. 3.) Kart. 36,–.

Der Autor, Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München, stellt in diesem Studienbuch die historischen, kulturellen, rechtlichen und philosophischen Wurzeln und Entwicklungen von Menschenrechtsbewegungen und -kodifikationen in exemplarischer und einprägsamer Weise dar. Das Buch ist aus einer Haltung der engagierten und sensiblen Parteinahme für den Menschen heraus geschrieben. Denn dessen Würde und grundlegende Rechte sind, so die Präambel (11–19), immer wieder „durch Unkenntnis, Vergessen und Verachtung" gefährdet (Zitat aus der Menschenrechtserklärung der französischen Nationalversammlung vom 26. 8. 1789).

Geschichtlich wird zunächst ein Bogen geschlagen von der antiken Rechtskultur (Sparta und Rom) über das Hoch- und Spätmittelalter (Magna Charta, Fürstenspiegel) bis zu den Menschenrechtskodifikationen des 17. und 18. Jahrhunderts (Habeas-Corpus-Akte, Virginia Bill of Rights, Deklaration von 1789, 24–101). Anschließend wendet sich Brieskorn stärker dem Begriff der Menschenrechte zu und seinen grundlegenden Elementen, dem „Menschen" in seinem rechtlich-philosophisch erkennbaren und definierbaren Kerngehalt und dem „Recht" der Menschenrechte und seinem spezifischen Rechtscharakter (102–137). Die Frage der Normbegründung führt dann tiefer in den philosophischen Diskurs hinein. Ist nicht aus pragmatischer Sicht die diskursive Suche nach theoretischen Begründungsmodellen für Menschenrechte wegen des unmittelbaren humanitären Handlungsbedarfs und des historisch immer vorhandenen Sinns des Menschen für moralische Verpflichtungen unnütz, ja sogar gefährlich (R. Rorty, 1996)? Brieskorn räumt ein, daß das soziale Leben nicht primär durch kognitive Theoriemodelle gesteuert wird und daß zur Menschenrechtspädagogik eine „Erziehung der Gefühle" (140) gehört. Er gibt Rorty auch darin recht, daß schnelles, pragmatisch orientiertes Engagement, um Unrecht zu verhüten und Ungerechtigkeiten einzudämmen und zu ahnden, oftmals dringender notwendig ist, da Menschenrechte als humane Basis ein Klima sozialer Sicherheit voraussetzen (140–143). Dennoch kann eine langfristig angelegte Erziehung und Bewußtseinsbildung für Menschenrechte nicht nur pragmatisch auf die Arbeit von schnellen Eingreiftruppen und das anspornende Beispiel von Menschenrechtsaktivisten setzen. Menschliche Kultur, auch Rechtskultur, ist immer Geistes- und Gedächtniskultur und lebt damit von der Diskussion und der Debatte, von der Geschichte und von aktuellen Fragen.

Schließlich wendet sich der Autor der Frage der Universalisierung der Menschenrechte und damit einigen exemplarischen internationalen Verträgen zum Schutz der Menschenrechte zu (163–186). Brieskorn betont, daß ein gemeinsamer globaler Standard der Menschenrechte voraussetzt, daß sich die Menschheit stärker als *ein* Subjekt in ihrem Selbstverständnis und in ihren sozialen und rechtlichen Bedürfnissen und Erwartungen begreift (Epilog, 187). Das Buch ist gerade wegen der fächerübergreifenden Aktualität des Themas lesenswert, regt zum Studieren von Quellentexten an und bringt damit das Anliegen der Reihe, interdisziplinäres Denken zu fördern, anschaulich zum Ausdruck.

Georg Schmidt SJ

Philosophie

SPLETT, Jörg: *Denken vor Gott.* Philosophie als Wahrheits-Liebe. Frankfurt: Knecht 1996. 344 S. Lw. 48,–.

Dieses Werk ist ein anspruchsvolles Buch, das einen Leser voraussetzt, der bereits Vorkenntnisse auf dem Gebiet der Philosophie und speziell der Religionsphilosophie aufweist, denn der Gedankengang vollzieht sich in ständiger Bezugnahme auf andere Denker. So bietet der Autor für einen kundigen Leser eine Fülle höchst anregender und informativer Überlegungen. Zum einen geht es ihm darum, angesichts einer verbreiteten Ausklammerung Gottes in der heutigen Philosophie zu zeigen, daß nur das Denken über Religion und Gott der radikalen Endlichkeit gerecht wird und sie zugleich überwindet. Außerdem werden dem Leser die religionsphilosophischen Grundkonzeptionen einer Reihe bedeutender Denker vorgestellt, die sich als herausragende Zeugen eines „Denkens vor Gott" erweisen.

Im ersten Teil geht es Splett darum, die Religionsphilosophie als solche näher zu charakterisieren. Wer die Religion nur von außen sieht, wird ihr nicht gerecht. Ihre Mitte ist die Anbetung. Wo unverkürzt philosophiert wird, stellt sich die metaphysische Frage nach der Gesamtheit. Das Einleuchten der Argumente für die Wahrheit des Absoluten erschließt sich freilich nur dem, der sich frei dafür öffnet. In zwei kritischen Exkursen weist der Verfasser darauf hin, daß man die Wahrheitsfrage nicht durch Berufung auf Menschlichkeit ersetzen kann, und erörtert das rechte Verständnis von Toleranz. Der im Sittengesetz erfahrene Anspruch des Guten führt zur Anbetung des Heiligen, wie sich in kritischer und weiterführender Anknüpfung an Philosophen wie Kant und Lévinas herausarbeiten läßt.

Im zweiten Teil stellt der Autor eine Reihe bedeutender religionsphilosophischer Denker vor: Sokrates, dem die Wahrheit und das Gute über alles gehen; Dante, bei dem sich Liebe und Weisheit verbinden; Newman, der große Denker des Gewissens; Balthasar, der Herrlichkeit und Geheimnis Gottes herausstellt; und Karl Rahner, dessen Wort vom Christen als Mystiker richtig zu deuten ist. Dabei wird auch behutsam auf die Grenzen des einen oder anderen Denkers hingewiesen. Gerade bei Rahner geht es aber nicht zuletzt darum, unberechtigte Mißverständnisse oder gar Entstellungen seiner Lehre zu korrigieren und die tiefe Religiosität herauszustellen, in der sein Werk gründet.

Der dritte Teil befaßt sich, wie schon die Überschrift „Selbst-Mitteilung" anzeigt, mit spezifisch christlichen Themen. Die Rede von der „Gottebenbildlichkeit" des Menschen sei falsch, „aus dem einfachen Grund, weil Gott nicht aussieht" (259). Richtig solle man von Entsprechung und von Erscheinung Gottes reden. Dieses Thema gibt Anlaß zu einem Exkurs über das Christliche in der Kunst, die nicht dogmatische Vorgaben zu erfüllen hat, sondern unsere ständige Flucht vor dem Leben zum Stehen bringen soll. Auf das Problem von Leid und Schuld darf nicht mit einem falschen Schöpfungsverständnis oder einer falsch verstandenen Herabminderung von Gottes Allmacht geantwortet werden. Dennoch verschließt sich diese Frage einer letzten rationalen Klärung und verweist auf die Hoffnung. Abschließend geht es darum, neu den Sinn und die Wahrheit von Gnade zu entdecken, wie sie sich vor allem in Dank und Vergebung zeigt und so erst das rechte Verhältnis zwischen Gott und Mensch erschließt. Wer sich Gottes Gnade öffnet, wird frei und zugleich freigebig. In Anspielung auf ein altes Synonym von Gnade läßt sich sagen: „Gottes Huld begegnet dann der Mensch mit freier Huldigung." (334) Die daraus resultierende Anbetung ist selbst das Geschenk Gottes, zu dem uns Splett im Denken führen will.

Harald Schöndorf SJ

ZU DIESEM HEFT

In der säkularen Welt, wie sie sich in der Aufklärung herausbildete, leben trotz ihrer Emanzipation vom Christentum zahlreiche Elemente, Motive und Bilder der Bibel und der christlichen Tradition weiter. Das gilt vor allem auch für die deutsche Literatur. Gerhard Kaiser, Professor für neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Freiburg, schildert diese Zusammenhänge und weist auf ihre Bedeutung hin.

Ein typisches Merkmal moderner Gesellschaften ist die Individualisierung und als Folge eine Schwächung der Institutionen. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, macht auf Entwicklungen aufmerksam, die das Verständnis für Institutionen wachsen lassen und auch die Kirchen vor neue Aufgaben stellen.

Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit, spielte bei den Bemühungen um eine Erneuerung der katholischen Kirche im Deutschland des 16. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, gibt zum 400. Todestag am 21. Dezember 1997 einen Überblick über Leben und Werk.

Das Verhältnis von Evolution und Schöpfung ist eines der Hauptprobleme im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften und wird häufig im Sinn eines Entweder-Oder verstanden. Rainer Koltermann, Professor für Naturphilosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, nennt dies eine falsche Alternative und legt dar, welche wissenschaftstheoretischen Grundregeln hier gelten.

Für die sogenannten „letzten Dinge" des Menschen – Tod, Gericht, Auferstehung – gibt es in Theologie und Frömmigkeit die verschiedensten Vorstellungsmodelle, die aber alle ihre Defizite haben. Ulrich Lüke skizziert die Problemlage, auch aus der Sicht der Naturwissenschaften, und zeigt Wege zu einer Lösung.

Charles Johnson zählt zu den herausragenden Autoren der afroamerikanischen Literatur in den USA. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida in Tampa, stellt den Dichter und sein Werk vor.

Von Religionskritik zu Religionssympathie?

Sigmund Freuds radikale These, Religion sei grundsätzlich eine „universelle Zwangsneurose" bzw. der regressive Wunsch nach einem schützenden Vater, wirkt zwar in der intellektuellen Publizistik immer noch nach, befindet sich aber auf dem Rückzug. Auch der 1955 vom Frauenarzt und Psychoanalytiker Eberhard Schaetzing geprägte Begriff „ekklesiogene Neurose", der Frigidität, Impotenz und Homosexualität kurzerhand auf die prüde Erziehung „in gewissen pietistischen Kreisen" zurückführte, wird von Psychologen nur noch mit relativierenden Anführungszeichen verwendet. Sehr zu Recht, denn diese Diagnose wurde nie in eine wissenschaftliche Klassifikation seelischer Störungen aufgenommen und widerspricht der weithin anerkannten Auffassung, daß ernsthafte psychische Beschwerden – also auch Zwangsstörungen mit religiösem Hintergrund – aus mehreren Ursachen zu erklären sind. Zu ihnen mag durchaus auch ethisch-religiöser Rigorismus gehören, allerdings nur im Verbund mit einer neurobiologisch bedingten Verletzlichkeit, einem allgemein verunsichernden Familienklima und aktuellem Streß.

Damit wird nicht geleugnet, daß mancher unter dem einst verbreiteten kirchlichen Puritanismus und Autoritarismus seiner Erziehung gelitten hat. Doch ist ein Perspektivenwechsel von der Religionskritik zu vorsichtiger Religionssympathie in der psychologischen Fach- und Populärliteratur unverkennbar. Psychotherapeuten sprechen anerkennend von den erwiesenen Erfolgen der Selbsthilfegruppen der Anonymen Alkoholiker und fragen sich, was – neben den regelmäßigen Gruppentreffen und der Verantwortung, die die Mitglieder füreinander übernehmen – das spirituelle Element bewirkt: „Der Glaube, daß eine Macht, größer als wir selbst, uns unsere geistige Gesundheit wiedergeben kann", sowie „der Entschluß, unseren Willen und unser Leben der Sorge Gottes – wie wir ihn verstanden – anzuvertrauen".

Fachleute, die auf Effektivitätskontrolle bedacht sind, reagieren zwar mit gutem Grund mißtrauisch, wenn spirituelle Therapien mit ihrem Breitband-Optimismus die Lösung fast aller Probleme versprechen und dies nur mit Einzelfällen belegen können. Doch kennen sie auch wissenschaftlich überprüfte Versuche, wo man im Rahmen der angesehenen Kognitiven Therapie von Aaron Beck vertraute religöse Überzeugungen der Klienten – etwa, daß Gott uns akzeptiert, wie er es in Jesus versichert hat – aktivierte, um negative Denkmuster zu verändern, Experimente, die bei milden Formen von Depressivität einen gewissen Erfolg zeitigten. Sie wissen auch um die haltgebende Kraft des Glaubens bei Trauerprozessen und der Bewältigung von schwerer Krankheit. So erklärten von den befragten klinischen Psychologen der Amerikanischen Psychologischen Gesellschaft 53 Pro-

zent, sie hielten bei ihren Klienten religiöse Überzeugungen für erwünscht, während nur 14 Prozent sie als unerwünscht bezeichneten und sich 33 Prozent weder dafür noch dagegen aussprachen.

Im außertherapeutischen Bereich haben gut drei Dutzend Studien der Lebensqualitätforschung die Bedeutung praktizierter Religiosität für das seelische Wohlbefinden nachgewiesen. Das Plus ist nicht dramatisch, aber auch nicht gering. Einer EMNID-Umfrage von 1992 zufolge bezeichnen sich Westdeutsche, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen – je nach Konfession –, um 10 bis 16 Prozent häufiger als die Nichtkirchgänger als mit dem Leben zufrieden, und eine Untersuchung bei mehr als 34 000 Jugendlichen in den USA zeigt, daß bei ihnen Religiosität positiv mit prosozialen Einstellungen und negativ mit Suizidgedanken, Drogenabhängigkeit und Delinquenz zusammenhängt.

Gute Nachrichten also über die frohe Botschaft des Glaubens. Was folgt aus ihnen? Den Kirchen bestätigen sie, daß sich der Glaube auch auf dem Prüfstand klinisch und sozialpsychologisch definierten Wohlbefindens als „Heil" bewährt, weshalb die Bemühungen, ihn in Verkündigung, Seelsorge und Erziehung als „therapeutische Religion" (Eugen Biser) und nicht als bloßes Moralsystem zu vermitteln, weiterhin wichtig sind. Allerdings würde man die „Macht des Glaubens" falsch einschätzen, wollte man ihn als Ersatz für eine notwendige Psychotherapie oder als vollständige Anleitung zu einem gelingenden Leben betrachten. Solche „Der-Glaube-heilt-alles"-Euphorie würde das komplexe Bedingungsgefüge seelischen Wohl- und Übelbefindens verkennen. Der Glaube ist weder ein Psychopharmakon noch eine detaillierte Anweisung zu einem sinnerfüllten Leben; aber er unterstützt durch seine motivierenden Überzeugungen das Suchen nach der angemessenen therapeutischen bzw. normalpsychologischen Lebenskunst. Dabei tut er gut daran, sich in der ihn umgebenden Kultur, auch in der heutigen Psychokultur, nach Hilfen und Anregungen umzusehen.

Im Hinblick auf die gesellschaftliche Außenperspektive kann der geschilderte Wandel die Christen in dem Vertrauen stärken, daß psychologisch begründete Vorurteile gegenüber Religion und Kirchen abzubauen sind. Angesichts des weltanschaulichen Pluralismus kann die pragmatische Frage nach Nutzen oder Schaden einer Glaubenspraxis, gerade weil sie von Wahrheitsansprüchen absieht, alle verbinden, die am seelischen Gemeinwohl interessiert sind – die Ungläubigen wie auch die Gläubigen, für die das „nur" eine Nebenwirkung des Glaubens darstellt. Wenn das kooperative Verhältnis von Kirche und Staat immer wieder debattiert wird – zumal auch im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen –, sollte der Hinweis auf die Gemeinnützigkeit der psychischen Ressource Religion ein gewichtiges Argument sein. Nur ein Zyniker könnte sich nicht darüber freuen und wollte dies nicht fördern, daß 47 Prozent der Westeuropäer erklären, daß sie aus dem Glauben „Trost und Kraft" schöpfen.

Bernhard Grom SJ

Roman Bleistein SJ

Die Freizeit und das Alter

Reflexionen zu einer Altenpastoral

Der erste Altenbericht der Bundesregierung „Lebenssituation älterer Menschen in Deutschland" vom 28. August 1993 bot einen differenzierten Einblick in das Problemfeld, das sich aus der Überalterung unserer Gesellschaft ergibt. Es kamen nicht nur die demographischen Tatsachen zur Sprache, sondern viele Aspekte der Gerontologie, der Medizin, der Familienpolitik, der Sozialpolitik (Renten!). Einige Probleme aus diesem Bündel werden oft in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Begriff Freizeit[1] gebracht. So nimmt es nicht wunder, daß kirchliche Erwartungen zur Lösung einiger dieser Probleme an eine Pastoral in der Freizeitgesellschaft gerichtet werden. Nun läßt sich zwar nicht bestreiten, daß die Kirche viele Dienste in dieser Freizeitgesellschaft[2] anbietet. Aber es läßt sich weder erkennen, daß die Kirche ihre neuzeitliche Einbindung in eine Freizeitgesellschaft realisiert, noch daß sie ein verstärktes Engagement in den Lebensfeldern von Freizeit und Tourismus, Urlaub und Kur zeigt, obgleich gerade diese Zeiten und Räume sich nach den Erfahrungen von Kennern als herausragende Orte der Begegnung mit dem modernen Menschen anbieten. Demnach muß der seelsorgliche Zugang zum Problem der freien Zeit auf anderen Wegen gefunden werden. Ihnen gelten die folgenden Reflexionen.

Die freie Zeit älterer Menschen

Es ist unbestreitbar, daß dem älteren Menschen viel freie Zeit zur Verfügung steht[3], nämlich der ganze Tag, da er nicht mehr einer Erwerbsarbeit nachgeht, die Ansprüche eines Berufs erfüllen und dadurch ein angemessenes Einkommen verdienen muß. Der ältere Mensch ist durch die Pensionierung aus der Arbeitsgesellschaft ausgegliedert; er kann aufgrund seiner langjährigen Sozialabgaben seine Rente erwarten und hofft, durch sein in Sparsamkeit angesammeltes Vermögen in Freiheit und Freizeit beruhigt und glücklich leben zu können. Vermutlich überfallen ihn heute wegen der Diskussion über die (sicheren?) Renten nicht wenige unerwartete Sorgen.

Die dem älteren Menschen zur Verfügung stehende Zeit sollte man nicht Freizeit nennen, da diese immer aus dem Gegensatz zur Erwerbsarbeit definiert wird.

Diese Freizeit aber macht einen notwendigen Raum der Erholung, des Wiedergewinnens von körperlicher Kraft, von geistiger Spannkraft und von gezielter Verantwortung aus. Im festen Rhythmus des Lebens nimmt – nach der Arbeitszeit – die Freizeit den Charakter von Ruhe, von Pause, von Aufatmen an, so wie dieser Rhythmus in der ganzen Schöpfung wahrzunehmen ist, ablesbar an den Tages- und Jahreszeiten.

Beim Menschen im Ruhestand liegen die Dinge anders. Ist diese freie Zeit der Älteren nun nicht mehr von der positiv eingeschätzten Freizeit des arbeitenden Menschen her zu begreifen, muß ein anderer Zugang zur freien Zeit des älteren Menschen gesucht und gefunden werden. Die freie Zeit des älteren Menschen stellt ein Ergebnis der fortschreitenden Desozialisation dar.

Desozialisation heißt, daß ein Mensch – Frau oder Mann – durch seine Pensionierung aus einem geregelten Arbeitsalltag, mit allen sozialen Bezügen, Spielregeln, Erwartungen und Ordnungen herausgenommen wird. Der bisherige Rhythmus seines Lebens, mit dem frühzeitigen Aufstehen, dem Gang zur Arbeitsstätte, der Kooperation mit Arbeitskollegen und -kolleginnen, mit der abendlichen Heimkehr, der Reinigung nach der Arbeit, der Unterordnung unter einen Chef während des Arbeitstags usw. verändert sich und wird in seiner Fremdbestimmung (leider oder endlich!) von einem selbstbestimmten Tag abgelöst. Eine neue Tagesordnung muß gewählt, neue Bezugsgruppen müssen gefunden, andere Lebenserfüllungen müssen erprobt werden. Die erste Desozialisation wird von den einen als schmerzlich und belastend erfahren (denn: sie werden leider nicht mehr gebraucht), und von den anderen als beglückend und bereichernd begrüßt (Gott sei Dank, sind sie nicht mehr in einen Arbeitstag eingespannt)[4]. In den ersten Wochen dieser Nachberufszeit kommt es auf jeden Fall zu Stunden der Unsicherheit, der Unruhe, des Experimentierens. Diese Zeiten eines neuen Umgangs mit der vorhandenen Zeitfülle werden um so länger sein und um so beunruhigender verlaufen, je mehr ein Mensch bislang ausschließlich seiner Arbeit gelebt hatte. Wer es bisher schon verstand, Arbeit und Freizeit ausgewogen miteinander unter einen Lebenssinn zu bringen, wird einen leichteren Neuanfang im Leben eines Seniors haben oder nur einen kleinen Schritt bei diesem Übergang machen müssen.

Eine zweite Desozialisation ist längst vor der Pensionierung bereits schon über die Jahre hin abgelaufen und wird nun in der Rentnersituation erneut bewußt. Sie meint die Tatsache, daß die Kinder endgültig das Elternhaus verließen und eine eigene Familie gründeten bzw. in eheähnlicher Gemeinschaft ihr Leben zu meistern suchen. Entscheidend ist: Hier kann man ein Datum nennen, von dem an die Eltern, vor allem die Mütter, nicht mehr in alter Weise gefordert sind. Keinesfalls wird fortan ihre Sorge rund um die Uhr verlangt. Nur auf Wunsch sollen die Eltern noch zu Rat und Hilfe bereit sein. Wie allgemein bekannt ist, schätzen es junge Eltern sehr, wenn Vater oder Mutter in ihrer Nähe wohnen und hie und da den Babysitterdienst, zumal an den Abenden, übernehmen können. Auch hier

gilt der Grundsatz: Nähe in Distanz. Somit benennt eine derartige Übereinkunft das Ende eines Prozesses der Freisetzung der Eltern zu ihrem eigenen Leben. Oder anders gesagt: Desozialisation aus dem Prozeß der Erziehung von Kindern.

Eine dritte Desozialisation[5] stellt der Einzug in ein Senioren- oder Altenheim dar. Alte Menschen entscheiden sich des angenehmeren und leichteren Lebens wegen für eine betreute Wohnform, für ein Leben unter der Obsorge anderer, für eine alltägliche und regelmäßige Pflege und Verköstigung. So sicher und schön das Leben in einem Seniorenheim auch ist, ihm hängt die abträgliche Einschätzung einer Desozialisation an; denn Menschen werden aus ihrer normalen Lebensumwelt und Nachbarschaft herausgenommen. Sie werden wesentlich mehr mit Mitmenschen, sozusagen Tür an Tür, konfrontiert, sie sind abhängiger, sie werden – auch bei abnehmenden Kräften – mehr betreut, geführt, bestimmt als in jener Zeit, da sie noch voll für sich einstehen konnten und als alterndes Paar oder alleinstehende Person für sich lebten.

Allein die Tatsache, daß man aus seinen Möbeln jene Stücke auswählen muß, die man ins neue Heim mitnehmen kann, daß man einiges verschenken und wegwerfen muß, markiert einen tiefen Einschnitt in der Lebensgeschichte. Man nimmt von vielen geliebten Dingen und Gewohnheiten Abschied. Zwar wird man dadurch freier, aber man hat auch Tränen in den Augen. Auch dieser Übergang ist wie jeder soziale Wandel Gewinn und Verlust zugleich. Dieser Vorgang wird im ersten Altenbericht so beschrieben: „Das soziale Netzwerk, in das der Mensch eingebunden ist, unterliegt mit zunehmendem Alter einschneidenden Veränderungen in quantitativer und qualitativer Hinsicht, beispielsweise durch das Ausscheiden aus dem Berufsleben, die Veränderungen des Familienstandes, das Sterben Gleichaltriger."[6]

Dieser Prozeß der Desozialisation kann – wie bereits angedeutet – unterschiedlich erlebt und eingeschätzt werden: als Herausnahme aus der altvertrauten Lebenswelt oder als Freisetzung zu einem neuen Leben nach eigener Fasson. Hoffentlich wurde mit dieser Beschreibung auch deutlich, daß zwischen Freizeit und freier Zeit ein Unterschied besteht und daß dieser Unterschied auch in der Beurteilung des Lebens älterer Menschen berücksichtigt werden müßte. Dieser grundlegenden Unterscheidung sollen zwei Nachbemerkungen angefügt werden.

1. Wie die Gerontologie beweist, betrachten viele, zumal allein lebende ältere Menschen nur das als ihre „Freizeit", was nicht zur Vorsorge für Kleidung und Nahrung und nicht zum immer notwendigen Hausputz zählt. In der alten Freizeitforschung würde man dies „semi-loisir", also Halbfreizeit, nennen. Um der klaren Abgrenzung willen sollte man der üblichen Freizeit die „freie Zeit" gegenüberstellen, wobei letztere auch die selbstverantworteten häuslichen Tätigkeiten umfassen würde.

2. Angesichts der erhöhten Lebenserwartungen der Deutschen insgesamt und angesichts der Überalterung unserer Gesellschaft – 20 Prozent aller Deutschen

sind über 60 Jahre alt[7] – kann nur eine differenzierende Betrachtungsweise dieser Altersphase gerecht werden. So spricht man von „jungen Alten" und von „alten Alten", von „Betagten" und von „Hochbetagten". Das Kriterium macht dann weniger das chronologisch auszumessende Alter aus als vielmehr „der Grad der noch vorhandenen Fähigkeit zu selbständiger Lebensführung". Diese Erkenntnis verdeutlicht, daß die Rede von „älteren Menschen" sehr vereinfacht und die komplexe Situation dieser Altersgruppe in Deutschland nicht vollauf wiedergibt[8].

Wenn man diese Tatsachen ernst nimmt, darf nicht vergessen werden, daß es unter den älteren Menschen zwei Problemgruppen gerade für die Altenpastoral gibt. Einmal die jungen Alten, die rüstigen Senioren, die auf keinen Fall betreut werden wollen und die eher mit dem „Rentnerstreß" und mit einem Leben im sogenannten „Unruhestand" ihre Mühe haben. Zum anderen die Betagten, die an Krankheiten wie der Alzheimerschen Krankheit leiden; es gibt in Deutschland drei Prozent der über 65jährigen[9], die dement sind, also Menschen, die einer intensiven Pflege[10] bedürfen, ohne eigentlich noch alles wahrzunehmen, was mit ihnen geschieht[11].

Für alle Weisen des Alterns entsteht das Problem des schwierigen Übergangs, und die eigentliche Aufgabe beruht darin, eine neue Struktur für den Tag zu finden. Deshalb laufen zuerst spielerische Neudefinitionen der eigenen Tagesgestaltung. Versorgung und Hausputz werden ebenso als Arbeit verstanden wie die Körperpflege oder der Arztbesuch, der auch bei kleinen Krankheiten sehr zeitraubend werden kann. Selbst wenn diese Tätigkeiten sich nicht genau nach einer Uhr richten müssen, es hat dennoch alles seine Ordnung. Mit diesen Aufgaben gewinnt der Tag ein zeitliches Gerüst, das eben vorhanden ist und doch nicht streng bindet; denn der Rentner kann beinahe jede Minute sagen: Heute mache ich es anders. Heute nütze ich das Wetter und gehe spazieren. Heute schlafe ich lang, weil ich keine Lust zum Aufstehen habe. Diese „Zeitsouveränität" macht es möglich, in zwei Welten zu leben: in einer Welt der Ordnung, die noch an die Arbeitstage erinnert, und in einer Welt der großen Freiheit, in der der Pensionist sein eigener König ist. Bis ein Rentner aber diesen gelassenen Gleichmut gefunden hat, wird er sein Lehrgeld mit vertrödelten Tagen oder mit lästigen Stunden gezahlt haben. Wenn er Humor hat, kann er über diese vergangenen Zeiten des Lernens und über sich lachen und sich dann freuen, wenn er sich wieder in seinem Leben eingerichtet hat, also in seiner freien Zeit.

Die Wirkungen der Freizeitgesellschaft

Eine Freizeitgesellschaft wie die unsere konnte sich erst dann entwickeln, als Freizeit und Muße nicht mehr den gebildeten und begüterten Schichten vorbehalten waren und nachdem die Gewerkschaften – in Nordamerika 1866 – den Acht-

stundenarbeitstag, also die „acht Stunden für das, was er will“ [12], durchgesetzt hatten. Natürlich spielt auch die Entwicklung der Technik bei der Gestaltung einer Freizeitgesellschaft eine große Rolle, weil das Auto und das Flugzeug die Mobilität des modernen Menschen fördern. Unterschiedliche Errungenschaften sind also zusammengekommen, damit eine Freizeitgesellschaft möglich wurde. Der große Wohlstand darf als bleibende und oft wenig bedachte Bedingung vorausgesetzt werden. So kann man mit Recht von einer Freizeitgesellschaft sprechen, wenn mancher Arbeiter in Deutschland in der Jahresübersicht mehr Freizeit als Arbeit zu verantworten hat. Eine Tatsache, die sich auch aus dem Vergleich der Arbeitsstunden mit dem Freizeitbudget herauslesen läßt.

Als zweites Charakteristikum wäre zu nennen: Die Menschen beziehen ihren eigentlichen Lebenssinn aus ihren Aktivitäten in der Freizeit und aus dem Prestige, das sie sich bei Sport, Kunst, handwerklichen und gärtnerischen Arbeiten aneignen. Lebenssinn wird demnach teilweise jenseits der Arbeitszeit und jenseits des Berufs gefunden [13]. Arbeit dient vorrangig der Sicherung eines guten Einkommens für den Lebensunterhalt des einzelnen oder seiner Familie. Arbeit wird nicht auf den Lebenssinn bezogen, obgleich der Arbeiter als Mensch (auch vor sich) etwas in sich Gültiges leistet und zum Gelingen der ganzen Gemeinschaft das Seine beiträgt. Auffallen muß, daß dieser Sinn aus Arbeit gerade in dem Moment verlorenzugehen scheint, in dem Papst Johannes Paul II. in seinen Enzykliken – etwa in „Laborem exercens“ (1981) – die Bedeutung der Arbeit für die Selbstverwirklichung des Menschen heraushebt und daraus ein Menschenrecht zur Arbeit ableitet.

Quantitativ und qualitativ rangiert also die Freizeit vor der Arbeitszeit. Das war früher niemals möglich. Und es wird nach Auskunft von Freizeitforschern noch ganz anders kommen. In einer Studie von Horst W. Opaschowski aus dem Jahr 1992 kann man zum Thema: „Freizeit 2001. Ein Blick in die Zukunft unserer Freizeitwelt“ das folgende lesen: „Wir befinden uns jetzt im Stadium des Übergangs in ein neues Jahrtausend, das auch ein Zeitalter der Massenfreizeit sein wird. Wir haben es so gewollt. Nun müssen wir dafür Sorge tragen, daß wir in Zukunft nicht nur mehr Zeit zum Leben haben, sondern auch mehr Freude am Leben haben.“ [14] Allerdings sind das vorläufig fromme Wünsche und übergroße Herausforderungen. Für diese Freizeitgesellschaft sollen nun einige weitere Bestimmungen genannt werden, nämlich ihre Zeiten, ihr Konsum, ihr Sinn.

Die Zeiten der Freizeit [15]. Die Freizeit läßt sich unterscheiden in die Abendfreizeit, das (lange) Wochenende, den tariflich gesicherten Jahresurlaub und die freie Zeit der älteren Menschen. Jeder dieser Lebensräume hat allein schon durch seine für ihn typische Dauer und durch seinen auch emotional bedeutsamen Lebenskontext sein eigenes Gepräge.

Die Abendfreizeit dient dem neuen Aufbau der in der Tagesarbeit abgearbeiteten Kräfte. Diese Freizeit wird gemeinhin in der Wohnung und mit der Familie

verbracht. Fernsehen spielt heute dabei eine entscheidende Rolle. Diese Abendfreizeit wird bei älteren Menschen von der nahezu unbegrenzten freien Zeit verschlungen[16].

Das (lange) Wochenende, das teilweise vom Freitagnachmittag bis zum Montagmorgen andauert, bietet die Möglichkeit zu Tagesausflügen und zum Kurzurlaub (Städtereisen). Meistens tritt das Motiv der Erholung hinter das Verlangen nach Erlebnis und intensivem Vergnügen zurück. Gesellschaftlicher Raum wird aufgebaut in den auf den aktuellen Ausflug bezogenen informellen Gruppen. Dieses Wochenende hat auch in der freien Zeit der alten Menschen seine Bedeutung, weil sich die rüstigen Senioren den Ausflügen der jüngeren Generation gern anschließen, wenn sie von diesen zu Tour und Wanderung eingeladen werden. Damit erhält die Woche für den älteren Menschen einen gewissen Höhepunkt.

Der tariflich gesicherte Jahresurlaub, teilweise in zwei Hälften für Sommer und Winter geplant, wird eher zu Reisen bis ins weite Ausland genutzt als zu Hause, in „Balkonien", verbracht. Allein durch die zeitlich fixierten Schulferien kommt es zum Phänomen des Massentourismus, der über die tatsächlich große Menge hinaus auch ein zuweilen fragwürdiges Massenverhalten mit sich bringt. Dabei ist festzustellen: Die rüstigen Senioren mischen sich unter die allgemeinen Reisegruppen. Nach Auskünften aus Reisebüros liegen noch keine eigenen Angebote und Prospekte für Seniorenreisen auf. Hier wird erst noch ein neuer Markt für die Reisebranche zu entdecken sein, wie es vor einigen Jahren nach einer gewissen Wartezeit auch zu speziellen Angeboten für die Singles kam. Inzwischen bietet auf jeden Fall die Deutsche Bahn „Seniorenreisen" an. Die weniger mobilen Senioren nutzen diese Zeiten zu Busausflügen und anderen Unternehmungen im näheren Umfeld ihres Wohnsitzes.

Wie diese Hinweise auf die Zeiten in der Freizeitgesellschaft beweisen, rangiert die freie Zeit der Senioren eher in den Zwischenräumen und in den Nischen der Freizeitgesellschaft, es sei denn, die rüstigen Senioren können noch jene Angebote nützen, die allgemein von der Freizeit- und Tourismusindustrie gemacht werden. Bildungsreisen, Erlebnisreisen werden gewiß ebenso wie Wallfahrten und Pilgerreisen genutzt.

Der Konsum in der Freizeit. In den zeitlich ausgedehnten Räumen der Freizeit geben die modernen Menschen viel Geld aus. Die Ausgaben pro Haushalt und Monat stiegen von 94 DM im Jahr 1965 auf 636,75 DM im Jahr 1990. Damit haben sich die Ausgaben fast versiebenfacht[17]. Der Freizeitmarkt spielt sich ab im Bereich der Freizeitgeräte, vom Ski über Mountainbikes zum Drachenflieger oder Faltboot. Die Angebote sind schier grenzenlos, für den einzelnen und in den entsprechenden Sportvereinen. Zum Sportgerät kommt hinzu die entsprechende Sportkleidung, vom Anorak über den Helm bis zu Taucherbrille oder Badeanzug. Der Markt geht, wie die jährliche Internationale Sportartikelmesse in München (ISPO) beweist, dabei mit der Mode und erreicht einen Milliardenumsatz. Was

dann an Kosmetik und an Medikamenten noch dazukommt, ist finanziell durchaus nicht unbedeutend. Auf jeden Fall machen die Ausgaben für die Freizeit in der Lebensplanung der jüngeren Generation einen erheblichen Posten aus. In diesem Lebensfeld wurde bislang nicht gespart. Selbst wenn neuere Untersuchungen aufweisen, daß sich eine Trendwende im Konsumverhalten der Deutschen seit 1997 abzeichnet, kann dennoch von einem spürbaren Wohlstandsverzicht der Jugendlichen „noch keine Rede sein“ [18]. Da spart man nicht und dies verwundert nicht; denn es geht nicht nur um Vergnügen, sondern auch um Sozialprestige.

Dieser Freizeitmarkt ist nicht nur Gegenstand der Freizeitforschung, sondern ebenso der Freizeitpolitik; geht es jener um das angemessene und gewinnbringende Freizeitangebot, so sucht diese die gleichen Chancen für alle Bürger zu sichern und vor allem auch den Anforderungen der Umwelt und des Naturschutzes Rechnung zu tragen [19].

Der Sinn der Freizeit [20]. Diese Frage nennt ein altes und immer noch diskutiertes Problem, nämlich wie die Freizeit in das Lebensganze einzubringen sei. Damit das Leben nicht in zwei Hälften auseinanderfällt – hier Arbeit, dort Freizeit –, bedarf es eines das Lebensganze umgreifenden Lebenssinns. Arbeit und Freizeit machen das eine Leben aus. Beide werden als rhythmische Vollzüge verstanden: Die Arbeit dient jener Selbstverwirklichung, die ein Mensch in Aktivität auch für die Gemeinschaft vollzieht. Die Freizeit hat ebenso die Selbstverwirklichung im Blick, wenn auch auf andere Weise, nämlich indem ein Mensch die Pause und die Zeiten der Ruhe auskostet, sich erholt, sich neu erschafft, also sich „rekreativ“ verhält. Erfolg und Lebensfreude von Arbeit und Freizeit sind aufeinander bezogen. Arbeit und Freizeit tragen dazu bei, daß einem Menschen das Leben gelingt. Nebenbei sei angemerkt, daß die Fixierung auf das Erlebnis in der Freizeit die Selbstverwirklichung und damit verbunden eine gewisse Lustorientierung in die Mitte der Aufmerksamkeit stellt, eine Tatsache, die die Wertwandelforschung bereits erhoben hat [21].

Mit diesem Leben in einer Freizeitgesellschaft wird auch der Ruheständler konfrontiert. Er lebt nicht auf einer Insel, sondern inmitten dieser Welt, in der die Menschen oft hektisch nichts anderes als Erlebnis, Vergnügen und Freizeitspaß suchen. Auch der ältere Mensch wird also den geheimen und offenen Motiven seiner Mitmenschen ausgesetzt sein, muß sich in seiner Welt einrichten, muß zurückgreifen auf den Lebenssinn, den er zuvor schon gefunden und aus dem er bisher beglückend für sich und für andere gelebt hatte. Die Wirkung der Freizeitgesellschaft, wie sie sich zumal in der Lebenspraxis der jüngeren Generationen zeigt, bestimmt auch die Möglichkeiten und Chancen der Älteren mit; denn in ihr sind Inhalte, Werte und Verhaltensweisen angeboten, die ebenso für einen älteren Menschen gelten können, wenn er diese bejaht und mitvollziehen will. Der Imperativ müßte nicht unbedingt „young for ever“ heißen; denn er würde dadurch das Alter in seiner Wahrheit und in seiner Schönheit abwerten.

Maximen des Dienstes der Kirche in der freien Zeit.

1. Die Freizeitpastoral hat keine andere Aufgabe als die Pastoral schlechthin, nämlich dem Menschen – wie es die Würzburger Synode sagte – zu helfen, „daß sein Leben gelingt, indem er auf den Anspruch und Zuspruch Gottes eingeht“ [22]. Gelingendes Leben, dieses Motto ist nicht nur die unreflektierte Zielvorstellung eines jeden Menschen, also genau das, was er sich in seinen besten Stunden erträumt. Es entspricht auch den Worten Jesu, daß die Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). Der positive Ton dieser Aussage entspricht vollkommen den Weisungen Jesu und dem Charakter der frohen Botschaft. Daß dieses Leben dann aber nur in Freude und Leid, in Glück und Mangel, in Begegnung und Einsamkeit glücken kann, geht auf Kosten der bleibenden menschlichen Endlichkeit.

Dieser Dienst der Kirche erschöpft sich aber nicht in einem inhaltlosen Imperativ, sondern er findet seinen Grund in „Anspruch und Zuspruch Gottes“, die im Leben Jesu anschaulich und hörbar wurden. Herausforderung und Trost, beides gibt dieser Maßstab vor. Deshalb muß nach dem Lebenswissen Jesu gefragt werden, das vor allem in der Bergpredigt (Mt 5,1 ff.) enthalten ist: in den Seligpreisungen, im Vaterunser, in den Bildworten vom „Salz der Erde“ und vom „Licht der Welt“. Das sind Maßstäbe, die immer wieder aufschrecken und zugleich trösten, zumal wenn man ihren eschatologischen Charakter, also ihre Zusage an Hoffnung, nicht vergißt.

Dieses gelingende Leben wird gerade in der Freizeit konkret. Die „Rekreation“ benennt ihren wichtigsten Aspekt: Erholung bedeutet Wiederherstellung des Menschen in Spannkraft und Tatkraft, in Mut und Gelassenheit. Dabei wird gewiß auch nach dem Glück gesucht, das allerdings nie von Freiheit und Würde ablösbar sein kann, solange es menschlich verantwortet werden will.

Solche das Leben erfüllende Maximen stehen im Gegensatz zu den negativen Erscheinungen, die auch in der Freizeit auftauchen: Langeweile, Aggressivität, Gewalt, Sonntagsneurosen, Konsum und Kriminalität. Diese Äußerungen einer Erlebnisgesellschaft ergeben sich auch aus der Tatsache, daß die Menschen die Superlative anstreben: das Höchste, das Schnellste, das Teuerste, das Schönste, das Entfernteste. Gerade die nicht vollkommene Erfüllung solcher weit ausgreifender Wünsche kann dem Menschen einerseits bewußt machen, daß er angesichts solcher Ziele immer atemlos zurückbleiben wird, und andererseits erfahren lassen, daß er ins Unendliche hinein ausgespannt ist. Mit diesem Aufweis, daß die Transzendenz gerade in der Freizeit zum Vorschein kommt, stellt sich die Frage nach dem religiösen Sinn dieser Zeit. Man kann ihn in drei biblischen Ansätzen verdeutlichen [23].

Freizeit hat zu tun mit dem Gott, der im Anfang alles erschafft und am Ende seines Schöpfungswerks ruht und dann sein Volk anleitet, am Sabbat mit ihm und

in ihm zu ruhen (Gen 1). Freizeit hat zu tun mit der Neuschöpfung im Heilswerk Jesu (2 Kor 5,17). Neue Möglichkeiten des Lebens werden dadurch eröffnet, weil dem Menschen neue Dimensionen seiner Verwirklichung aufgetan werden. Freizeit hat zu tun mit einer endzeitlichen Erfüllung, in der Gott „alles neu machen wird" (Offb 21,5) und darin den Menschen und die Welt vollendet. Das von allen Menschen erwartete „Happy-End" ist den Christen – wenn auch auf dem Weg Jesu durch Tod und Auferstehung – zugesagt.

Die drei Ansätze dieser Deutung verleihen der Freizeit einen besonderen Glanz und einen großen Optimismus. Ihnen gelingt es hoffentlich, endlich die aus einer langen asketischen Tradition herrührende Abwertung der Freizeit – gemäß dem Motto: „Müßiggang ist aller Laster Anfang" – zu überwinden und statt dessen Freizeit als „Zeit rekreativer Freiheit" zu deuten und einzuüben. Diese positive Sicht der Freizeit, die auf dem Gottes- und Menschenbild der Bibel aufruht, nähert sich demnach von einer anderen Seite der Maxime einer Freizeitpastoral, daß „durch Anspruch und Zuspruch Gottes das Leben gelingt".

2. Wird dieser Grundsatz der Pastoral auf die freie Zeit der älteren Menschen hin übertragen, so geht es bei ihrer altersspezifischen Entfaltung um jene Hilfen für ältere Menschen, daß sie – wie Alfons Auer klassisch formulierte[24] – „die Chancen nützen, die Zumutungen annehmen, die Erfüllungen auskosten". Mit diesem Programm wird das Altern in seiner großen Vielfalt angesprochen.

Die Chancen nützen. Dieser Imperativ meint vor allem die rüstigen Senioren, die noch bei voller Kraft auf Reisen gehen, Touren unternehmen und oft Tag für Tag unterwegs sein können, oder auch jene, die sich künstlerisch, musisch, schöpferisch betätigen können, endlich auch jene, deren Leistungskraft zwar eingeschränkt ist, die aber immer noch an ihrem Leben eine große Freude finden, indem sie einfach oft wortlos am Leben anderer teilhaben. Da das Alter primär eine soziale Definition ist, man also von der Mitwelt als jung oder alt definiert wird, hängt das Selbstbefinden eines älteren Menschen immer auch von der Einschätzung und Ermutigung der Mitmenschen ab.

Die Ermutigung, die Chancen gerade in der freien Zeit zu nützen, gibt der Altenpastoral einen optimistischen Ansatz. Ältere Menschen werden nicht in die Nischen der Gesellschaft oder an den Rand der Pfarrgemeinden abgeschoben. Im Gegenteil: sie stehen rüstig und aufrecht in beiden Lebensbereichen, in der Gesellschaft und in der Kirche, mittendrin, wollen mitbestimmen, mitberaten und angemessen beachtet werden. Sie erheben inzwischen auch ihre Stimme in der Politik, vor allem im tagespolitischen Geschehen in den Kommunen[25]. Vielleicht geht es bei diesen Chancen, die genützt werden sollen, auch um jene Wünsche, die man sich wegen der zeitlichen Beanspruchung in Beruf und Familie nicht leisten konnte, seien es Reisen, Hobbys, Kunstgenüsse oder Vergnügungen schlechthin. Wie die Altersforscher beweisen, besteht leider zwischen Wunsch und Wirklichkeit zuweilen eine große Diskrepanz[26].

Die Zumutungen annehmen. Der zweite Imperativ will realisieren, daß das Alter auch mit Grenzerfahrungen und mit einer abnehmenden Leistungsfähigkeit verbunden ist. Romano Guardini hat definiert: Das Alter „ist der über Jahre ausgebreitete Tod“[27]. Damit gewinnt die Zeit des Alterns ihren spezifischen Ernst, der sich von Person zu Person je anders dartut. Vergeßlichkeit, Schwäche, Konzentrationsmängel, Unfähigkeit zu gehen, zu sehen und zu hören und viele andere schmerzliche Erfahrungen wären da zu nennen. Damit kommen die Sorgen und die Pflege durch andere in den Blick. Alfons Auer[28] bestreitet mit seiner Aussage nicht, daß es viele und zuweilen ungeheuere Zumutungen für einen älteren Menschen geben kann, zumal wenn er sich noch des Gebrauchs seiner geistigen Kräfte erfreut. Aber diese Situation eines schrittweisen Abschiednehmens zu sehen und anzunehmen, macht es leichter, das Altern zu leben, als sie zu bestreiten und unermüdlich und klagend gegen sie anzugehen. Menschen sind und bleiben endlich, trotz aller unendlichen Erwartungen.

Das Thema Unendlichkeit wäre noch eingehender zu bedenken. Die Freizeit berührt durch ihre grenzenlose Unersättlichkeit die Transzendenz. Jenes Glück, das nicht erreicht werden kann, bleibt als Sinnfrage übrig. In der freien Zeit kommt auch das Religiöse in das Leben hinein, durch die zerrinnende Zeit, die abnehmende Kraft, den nahenden Abschied, den Tod. Zwar scheint es gemäß der Altenforschung von Andreas Wittrahm[29] nicht sicher zu sein, daß alte Menschen religiös ansprechbarer als junge sind. Diese Erwartung wird schon durch die unterschiedlichen Lebensgeschichten zerstört, die gleichsam in einen positiven oder negativen Endlauf geraten. Romano Guardini[30] dagegen sagte :„Altwerden ohne den Glauben an Gott ist schlimm.“ Weshalb dies? Weil die göttliche Wirklichkeit eine neue Dimension in dem Augenblick eröffnet, in dem die Zeit aufdringlich zerrinnt. Guardini bestätigt: „Der Kern im Leben des alten Menschen kann nur das Gebet sein – welche Form es immer annehmen möge.“ Aber wie kann dies gelingen? Wie kann man diese Zeit letzter Fragen vertiefen – und darin aufrichten statt niederdrücken, Hoffnung wecken statt die glimmenden Dochte der Hoffnung löschen? Die Gottesfrage liegt dem Alter zwar nahe, aber sie muß sanft nahegebracht werden, wenn sie nicht Protest oder Trauer wecken will.

Die Erfüllungen auskosten. Das Alter bringt die Chance mit sich, aus der Distanz[31] auf das eigene Leben zurückzuschauen und das Gelungene dankbar wahrzunehmen. Die Erfüllungen mögen dann die eigenen Kinder und Enkel, geglückte Werke oder Leistungen sein, mögen sich in gültigen und beglückenden Begegnungen in Liebe und Wahrheit darstellen. In solchen Stunden sollte man nichts kleinreden, sondern das Glück und den Erfolg stehenlassen und sich dessen erfreuen; auskosten, schreibt Alfons Auer. Das meint: sich selbst daran erfreuen, auch mit anderen zusammen die Freude eines gelungenen Lebens teilen, sich über die zugefallenen Geschenke wundern und sich auch bewundern lassen.

Die drei Imperative, die sich weithin mit der neuen Lebenseinstellung decken,

die Horst W. Opaschowski[32] als „positiv denken, aktiv handeln, ganzheitlich leben" beschreibt, bieten sich als Vorgaben für den Dienst der Kirche in der freien Zeit älterer Menschen an. Sie sind realistisch und sollten immer miteinander vereint angestrebt werden. Sie liegen in der Perspektive eines gelingenden Lebens, das Zielvorstellung jeglicher Pastoral ist und dem am Ende die Verkündigung, die Sakramente und der ganze Dienst der Kirche gewidmet sind. Bestätigend sagte Irenäus einst: „Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch" (Adv. haer, III 20,2).

Das bunte Angebot der Altenpastoral in freier Zeit

Geht man von den von Alfons Auer genannten Grundeinstellungen angesichts der Fülle des Alterns aus, hat man bereits einige Vorgaben für die Qualifizierung der vielen Angebote in der Altenpastoral, deren Arbeitsfeld immer die freie Zeit älterer Menschen und die Freizeit der Helfer ausmacht. Zweierlei Zeiten decken sich also in diesem Dienst, der die älteren Menschen in den unterschiedlichsten Situationen meint: die jungen Alten, die noch an allem teilnehmen und immer wieder mitgehen können, die alten Alten, die bereits in ihrer Aktivität und Teilnahme (leicht) beeinträchtigt sind, die Betagten, die oft an vielem zwar schweigend, aber wachen Auges partizipieren, und die Hochbetagten, die für jede Art von Sorge und Pflege gewiß dankbar sind, selbst wenn sie dies nicht mehr in Worten kundtun können. Alfons Auer[33] nennt vier Grundeinstellungen, in denen er nochmals seine drei Grundsätze präzisiert.

1. Die Zeitsouveränität, in der man sein Leben gelassen und engagiert planen kann, sich nicht von der zerrinnenden Zeit jagen läßt, in der man persönlich und entschieden sie in ihrer Intensität und in ihrer Dauer bestimmt, jene Zeit, die einem noch geschenkt ist. Alle Angebote für ältere Menschen müßten deshalb die freie Entscheidung ansprechen und aufrufen. Viele alte Menschen wollen auf keinen Fall betulich betreut werden.

2. Das ganzheitliche Lebenskonzept will zum Ausdruck bringen, daß auch der ältere Mensch immer Geist und Leib, Herz, Gemüt und Sinnenhaftigkeit, Wille und Empfindsamkeit in einem ist. Der ganze Mensch findet in der Übung des Musischen, des Künstlerischen, des Spielerischen immer wieder zu sich selbst zurück und ist darin beglückt. Die Polyphonie der Angebote muß daher immer den ganzen Menschen im Blick haben.

3. Gemeinschaftliche Einbindung. Unbestreitbar verführt die Last des Alterns auch zum Rückzug, zur Isolation, zum Verstummen, zu einer eigenbrötlerischen oder gar dickköpfigen Lebensweise. Die Solidargemeinschaft älterer Menschen, die Freundschaft zwischen Älteren, das gemeinsame Ertragen der Erfahrungen der Endlichkeit, dies alles macht manche Zumutung leichter. Dabei soll nicht unterschätzt werden, daß es bei älteren Menschen immer wieder Phasen der erhöh-

ten Sensibilität, der Trauer, der Lebensangst und der Depression geben kann, die respektiert sein wollen. Gerade deshalb bleibt das je neue Angebot von Treffpunkten und Treffzeiten als gültig und notwendig bestehen.

4. Die Kultur der äußeren Selbstdarstellung weist auf die ordentliche Selbstpflege und die Ordnung in Kleidung und Lebensumwelt hin. Gerade die Selbstachtung älterer Menschen kann durch eine unterlassene Sorgfalt zutiefst verletzt werden. Eine weitere Frage an den alltäglichen Umgang mit älteren Menschen heißt: Was kann geschehen, daß ältere Menschen sich in Szene setzen und auch mal erzählen können?

Mit diesen vier Grundeinstellungen wurde bereits jener Rahmen abgesteckt, in dem sich Altenpastoral in freier Zeit abspielen könnte. An Schwerpunkten einer gemeindlichen Altenarbeit wurden für die Region Aachen[34] die folgenden Aktivitäten in der Reihe ihrer Häufigkeit genannt: Offene Feste und Feiern, Geburtstagsbesuchsdienste, Altenclub, Ausflüge, Wallfahrten, Handarbeitskreis, Seniorengottesdienste, Turn- und Gymnastikgruppen, Spielkreise, religiöse Gesprächskreise, Tanzgruppen, Fahrdienste, finanzielle Hilfen, Krankenhausbesuchsdienste, Altenheimbesuchsdienste, Reisen, organisierte Nachbarschaftshilfe, Einkehrtage, Altentagesstätten, Gebets- und Meditationsgruppen, Kegelgruppen. Zu ergänzen wären Telefonkontaktketten und Altenpartnerschaften.

Wie diese Angebote beweisen, spiegelt die konkrete Praxis beides: die unterschiedlichen Lebensweisen älterer Menschen und deren unterschiedliche Wohnsituationen, ob sie sich noch in ihren eigenen vier Wänden aufhalten oder bereits Aufnahme in einem Senioren- oder Pflegeheim fanden. Wie die Altenheime in das Gemeindeleben einer Pfarrei integriert werden könnten, ist heute für viele Pfarrgemeinderäte eine zusätzliche und neue Aufgabe.

Eine Zwischenbemerkung: Im konkreten alltäglichen Umgang mit älteren Menschen treffen qualitativ sich unterscheidende „Zeiten" aufeinander. Der alte Mensch lebt in freier Zeit. Der Helfer oder die Pflegerin leben in ihrer Arbeitszeit. Die allwöchentliche ehrenamtliche Besucherin oder der Gast richten sich nach der Freizeit oder auch – falls sie bereits ein Rentnerdasein leben – nach der freien Zeit aus. Diese Qualitäten von Zeit, die dann in dem einen Akt der Begegnung aufeinandertreffen, werden darin nur scheinbar eingeebnet; denn die Uhren laufen bei einem jeden in diesen Arrangements anders. In dem Moment nun, in dem man diese „Zeitverschiebungen" vergißt und nicht zumindest im geheimen berechnet, wird es zu Irritationen und Spannungen kommen; denn was der eine für selbstverständlich hält, wird es für den anderen auf keinen Fall sein. Diese Vergeßlichkeiten erschweren also eher das Leben miteinander.

Diese bunte Palette von Angeboten in freier Zeit will den schier unendlichen Erwartungen älterer Menschen entsprechen, wobei auch hier das Wort des kleinen Prinzen[35] zu respektieren wäre: „Der Fuchs sagte: Es muß feste Bräuche geben. Was heißt: Fester Brauch? sagte der kleine Prinz. Auch etwas in Vergessen-

heit Geratenes", sagte der Fuchs. „Es ist das, was einen Tag vom anderen unterscheidet, eine Stunde von anderen Stunden." Konkret gesagt: Regelmäßigkeiten, Gewohnheiten, Ordnungen sind für alte Menschen notwendig; denn diese strukturieren gerade ein träge dahinfließendes Leben. Sie können einem grauen Alltag eine neue Dynamik aus Erwartung und Erfüllung geben.

Eine solche neuartige Struktur könnten auch die Seniorenbüros[36] bieten, in denen ältere Menschen Auskünfte erteilen und ihnen erteilt werden, in denen sie sich mit Altersgenossinnen und Altersgenossen treffen, in denen sie kleine Dienste anbieten und empfangen können. Es wäre zu überlegen, ob nicht manches Pfarrheim zu einem Seniorenbüro – mit einer großen Anschlagtafel – zeitweise umfunktioniert werden könnte[37]. Nur wenig wäre dazu vonnöten: ein behaglicher, im Winter warmer Raum, auf dem Tisch eine Tageszeitung und, wenn man sehr viel anbieten will, eine Tasse Kaffee. Die nötigen Dienste würden gewiß gern rüstige Seniorinnen und Senioren übernehmen, zumal sie dabei erfahren könnten: Sie werden (noch) gebraucht.

Wenn auf der Würzburger Synode[38] als Grundforderung für die kirchliche Jugendarbeit das „personale Angebot" genannt wurde, hat dies ebenso für die Altenpastoral zu gelten. Die Devise „personales Angebot" – die weit vor dem „Sachangebot" steht – unterstreicht nur seine Gültigkeit: Zuwendung, Begegnung, Dialog, Wohlwollen, Aufmerksamkeit sind gefragt. Sie machen den Dienst aus, der am Ende aufrichtet und tröstet. Das Leben gelingt am Ende immer nur im Miteinander.

Mit diesem Prinzip des personales Angebots wird der Nächste aus Reserve und Routine herausgelockt, wie Jesus selbst es im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 25–37) vorgeführt hat. Dieser Nächste ist immer jener, der in Not ist. Doch nicht ich selbst wähle mir meinen Nächsten, sondern jener, der in Not ist; dieser und jener ältere Mensch in Not, wählt und beruft mich zu seinem Nächsten. Er verfügt über mich. Deshalb kann man nur wünschen, daß die Zahl jener von Tag zu Tag zunimmt, die sich von älteren Frauen und Männern zu diesem unersetzlichen Dienst eines „Nächsten" rufen und berufen lassen.

ANMERKUNGEN

[1] R. Bleistein, Freizeit wofür? (Würzburg 1978) 9–46; ders., Freizeit ohne Langeweile (Freiburg 1982) 105 ff.

[2] Pastoralinformation 24: Tourismus. Zeit zum Leben – Zeit zum Erleben. 4. Weltkongreß über Tourismusseelsorge (Bonn 1991) 39 ff.

[3] H. W. Opaschowski, U. Neubauer, Freizeit im Ruhestand (Hamburg 1984) 12 ff. [4] Ebd. 12.

[5] Das Wohnen spielt im Alter eine sehr große Rolle: Erster Altenber. 51. [6] Ebd. 54.

[7] Ebd. 43; Datenreport '92, hg. v. Statist. Bundesamt (Bonn 1992) 46. „In den nächsten 40 Jahren wird die Zahl älterer Menschen kontinuierlich zunehmen und ihr Anteil an der Bevölkerung deutlich steigen. Somit kommen im

Jahr 2030 auf 100 Personen im erwerbsfähigen Alter rund 71 Senioren" (1. Altenber. 5).
[8] Jahresber. d. Bundesregierung 1996 (Bonn 1996) 559 f. [9] 1. Altenber. 117.
[10] Zur gesundheitl. Versorgung, Rehabilitation und Pflege: ebd. 47 ff.; Hauptleiden: Herz- und Kreislauferkrankungen 108; zum Thema Arztbesuch 209.
[11] H. Schröppel, Chancen zur Integration v. Dementen in d. stationären Altenhilfe, in: Caritas '98 (Freiburg 1997) 234–239.
[12] Menschen unterwegs, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1988) 15 ff.
[13] Datenreport (A. 7) 583. [14] (Hamburg 1992) 64.
[15] R. Bleistein, Freizeit, in: Lex. d. Bioethik (Gütersloh 1998). [16] Opaschowski (A. 3) 16.
[17] Datenreport (A. 7) 154 f. [18] Freizeit aktuell 137, 18. Jg. (24. 10. 1997) 2.
[19] R. Bleistein, Freizeit ohne Langeweile (A. 1) 125 ff.
[20] Ders., Therapie d. Langeweile (Freiburg 1972) 33 ff.
[21] H. Klages, Wertorientierungen im Wandel (Frankfurt 1984). [22] GSyn 2, 41.
[23] R. Bleistein, in: Pastoralinformation 21: Rekreation – Kultur – Kult. 3. Weltkongreß f. Tourismusseelsorge (Bonn 1985).
[24] A. Auer, Geglücktes Altern (Freiburg 1995) 277; ders., in: StL 5, 114.
[25] Jahresber. (A. 8) 563. [26] Opaschowski (A. 3) 28.
[27] R. Guardini, Die Lebensalter (Würzburg 1967) 79; K. Rahner spricht vom Alter als dem „Tod in Raten".
[28] Auer, Geglücktes Altern (A. 24) 73 ff.
[29] A. Wittrahm, Altenpastoral (Düsseldorf 1991). [30] A. 27, 64.
[31] Ebd. 47 ff. [32] A. 3, 42. [33] A. 24, 176–210. [34] A. Wittrahm (A. 29) 110.
[35] A. de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz (Düsseldorf 1974) 51.
[36] Die Stellungnahme der Bundesregierung zum 1. Altenber. sieht folgende Aufgaben der Seniorenbüros: „Vermittlung nachberuflicher Tätigkeitsfelder und Beratung über die Möglichkeiten ehrenamtlichen sozialen Engagements, Anregung zu Selbsthilfeaktivitäten und Aufbau von Selbsthilfegruppen, Hilfe bei der Einbindung älterer Menschen in Nachbarschaften und Beziehungsnetze" (10).
[37] R. Bleistein, Pastorale Aufgaben im Freizeitbereich, in: Schöpferische Freizeit (Wien 1974) 91.
[38] GSyn 1,298.

Eduard Kaeser

Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit

Meine Passion für Ben hat mich zwei Millionen Dollar gekostet. Es war eine stete Forschung. Ben ist der erste bionische Mensch. Wir haben ihn Stück für Stück gebaut und so jede seiner Muskelfasern stark gemacht. Sehen Sie sich seinen Jaguar-Start an. Seine Muskeln wurden so gebaut, daß er Bewegungen machen kann, die keinem andern Menschen möglich sind.

Jamie Astaphan, Arzt und Betreuer des Sprinters Ben Johnson, vor dem „Doping-Fall Johnson".

Wir arbeiten an der Abschaffung unserer Körper. Darüber kann auch nicht hinwegtäuschen, daß dies heute oft genug unter den Insignien eines ausgesprochenen Körperkults geschieht. Der schöne Körper, der schnittige Körper, der fitte Körper, der schlanke Körper, der präsentable, portable Körper – unausweichlich ist seine Allgegenwart in Sport, Mode, Film, Kunst, Werbung, Medien. Er überstrahlt als Statussymbol, Markenzeichen, Kapitalanlage, Warenfetisch, Outfit die Arbeits- und Lebensformen einer Zivilisation, die ihm oberflächlich desto mehr huldigt, je entbehrlicher sie ihn im Grunde macht.

Paradoxie oder Ironie – pflegte die Anthropologie des „Mängelwesens" Mensch bisher Technologie als Fortsetzung des Körpers, seiner Fähigkeiten und Funktionen, zu definieren, so drängt sich heute die Umkehrung auf: der Körper wird zum Technologie-Fortsatz. Günther Anders, der scharfsichtige und scharfsinnige philosophische Diagnostiker, hat in den fünfziger Jahren dafür die berühmte Formel von der „Antiquiertheit des Menschen" geprägt. Unsere naturwüchsige physische Verfassung unterwirft sich der Anverwandlung an eine überhandnehmende Welt von Artefakten und Prothesen. Nicht das Überhandnehmen ist dabei alarmierend, sondern die zuversichtliche Unbekümmertheit, mit der wir uns zu Geräten unter Geräten umzudefinieren gewillt sind und uns offensichtlich damit abfinden. „Fitneß" immer mehr in Begriffen der Angepaßtheit an die Erfordernisse einer maschinellen Welt zu interpretieren, die vom Körper vor allem eines will: Betriebs- und Funktionstüchtigkeit.

Wen dies zu überspitzt anmutet, halte selber einmal persönliche Bilanz. Welche Teile des Körpers setzen wir in Beruf und Freizeit gewöhnlich ein? Wenn ich an die Tätigkeit denke, die ich gerade jetzt ausübe, muß ich sagen: ziemlich wenige. Ich sitze am Computer-Monitor, drücke Tasten, bewege eine Maus. Ich argumentiere, das heißt, ich rede mit möglichen Gesprächspartnern, die nicht körperlich anwesend sind und die ich mir teils einbilde. Ich lebe in einer entkörperlichten

Phantomwelt. Ich bin typisches Exemplar eines Schnittstellen-Wesens, einer neuartigen Spezies im Übergang vom Menschen zur Maschine. Meine Tätigkeit gleicht der einer zunehmenden Zahl von Menschen. Sie spielt sich vorwiegend ab im entkörperlichten Raum des „desk-service", beschränkt sich auf das Drücken von Knöpfen und Tasten, das Hantieren mit Mäusen, Mikrofonen und Modems. Unsere Umwelt, wenn sie nicht schon vielerorts ausschließlich aus technischen Medien besteht, ist zumindest für die meisten von uns über solche Medien vermittelt. Wir sehen, hören, sprechen fern, wir begegnen uns, nicht immer, aber immer öfter, auf Videokonferenzen, wir telekommunizieren, wir telepräsentieren uns, oder wie auch immer die heutigen Formen der zwischenmenschlichen Begegnungsverweigerung heißen mögen.

Der Körperverzicht ist endemisch. Prothesen übernehmen unsere körperlichen Funktionen, wie beim Autofahren, wo vom Körper kaum mehr abverlangt wird als ein paar reflexartige Automatismen der Hände, der Füße und des Kopfes. Unmerklich verwandelt sich dabei der Körper in einen Teil der Prothese, die ihn transportiert. Vor kurzem stand in einer großen Tageszeitung ein Inserat, in welchem die reformierte Landeskirche des Kantons Zürich zu einer Besinnungsstunde einlud. Von „Innehalten, statt immer höher schalten" war dabei die Rede, vom „Aufbrauchen" des „Treibstoffs". Zum Schluß den gutgemeinten Rat an die Sinnsuchenden: „Tanken Sie auf, bevor nichts mehr läuft". Daß es sich hier nicht um den Aufruf des Touring Club der Schweiz oder der Benzinimporteure, sondern einer altehrwürdigen Institution handelt, mag man als sprachlichen Mißgriff, sozusagen als Metaphern-Unfall, entschuldigen. Aber wenn nun schon die Kirche als eine der letzten Platzhalterinnen herkömmlicher Spiritualität sich als pastorale Tankstelle umzudefinieren beginnt, muß man sich schon fragen, welchem stillschweigenden Wandel des Menschenbilds sie sich da unterworfen hat: vom Sinn- und Orientierungssuchenden zum leeren Tank auf zwei Beinen?

Kürzlich sorgte die Schlagzeile von der Klonung des Schafs Dolly für Irritation in der westlichen Welt. Eine breite Öffentlichkeit erhaschte durch den schmalen Labortürspalt einen Blick auf das futuristische Szenario von Lebewesen als bloßen Bioprodukten, von organischem Rohmaterial und Ersatzteillagern. Und man erschrak. Dabei gehören technologische Eingriffe in den Körper von Tier und Mensch schon längst zum Labor- und Klinikalltag. Der dabei offenbarte „Zynismus" im Umgang mit dem Lebewesen, will man ihn schon dingfest machen, steckt nicht in diesem Umgang, sondern in der Haltung, die ihn erst ermöglicht – in einer Haltung, nebenbei bemerkt, die sich durch Wissenschaftspreise nobilitiert sieht.

Wenn uns mit andern Worten etwas nachhaltiger aufstören sollte als die neuesten Meldungen von der biomedizinischen und -technologischen Front, dann wäre dies ein philosophischer Schock, der uns zu Bewußtsein brächte, daß hier gewissermaßen der vorläufig letzte Akt eines Zivilisationsdramas zum Austrag kommt, das von der Geringschätzung des lebenden Körpers handelt. Angefangen

im Platonismus der Antike, zum Grundpfeiler der christlichen Religion im Mittelalter verfestigt, erhält diese Geringschätzung zu Beginn der europäischen Neuzeit ihre noch heute wirksame Gestalt in der cartesianischen Vision des Körpers als einer Maschine, eines Automaten. Was diese Vision bereits in kühnem philosophischem Wurf anriß, setzt heute eine effiziente Technologie nur in Tat und Wirklichkeit um: die Anatomisierung, Vermessung und Manipulation des Körpers bis hinein in seine zellulären und molekularen Bestandteile.

Die schleichende Apparatisierung des Körpers ist also nichts Neues. Sie ist nur von der Phase der Analogie in die der Tautologie übergetreten. Hieß es früher: Der Körper funktioniert wie ein Apparat, so heißt es jetzt: Der Körper ist ein Apparat. Dadurch wird er im Prinzip austauschbar, verbesserbar, letztlich ersetzbar. Beliebig. Eine High-Tech-Medizin entdeckt den Körper als Großbaustelle für Transplantationen und Implantationen. Er wird zum Operationsfeld künstlicher Prothetik, die ausdrücklich vom Axiom seiner Austauschbarkeit ausgeht. Diesem Axiom entspricht die Konsumhaltung auf seiten der Kundschaft. Man hat nun eben einen Körper; wer sich's leisten kann, legt sich einen wunschgemäßen zu, wie etwa Michael Jackson, bei dem sich ja ohnehin die Frage stellt, was ihm denn nicht andesignt worden ist. Aber vielleicht erweist sich eine solche Frage ohnehin schon bald als fehl am Platz in einer Zeit, die sich anschickt, die Physis des Menschen, seine naturwüchsige Körperlichkeit, als Manipuliermaterie eines ingenieurhaften Human-Design hinter sich zu lassen. Popstars wie Jackson oder Madonna sind sozusagen die trendsetzende Vorhut auf dem Weg zur kommerzialisierten Beliebigkeit des menschlichen Körpers.

Bodysnatchers

Die Angriffsflächen der biomedizinisch-technologischen Invasion des Körpers werden immer winziger, entziehen sich unserem Blick. Früher sahen sich die Biologen für ihre Beobachtungen des Tierverhaltens wissenschaftlich belohnt, heute vorzugsweise für das Beobachten von Zellverhalten. Die Biotechnologie rückt vor vom Mikro- in den Nanobereich, die Zelle, ihre molekularen Bestandteile und Codes geraten in Griffweite. Direkt ins Visier kommen dadurch die elementaren „Bausteine" des lebenden Individuums, und als unausweichliche Folge eine Spielwiese kaum absehbarer genetischer Kombinationsmöglichkeiten, sozusagen das Bio-Design ab Chromosomensatz.

In neuartiger Allianz treiben Molekularbiologie und Technologie der „molekularen Maschinen" das Projekt der Abschaffung des Körpers weiter. In den Laboratorien für „Künstliches Leben" experimentieren Biophysiker mit Mikrochips aus Silizium, welche sie direkt mit Nervenzellen verschalten. Kürzlich ist die elektrische Impulsübertragung zwischen Chip und Neuron gelungen. Und damit

öffnet sich der Horizont einer direkten Kopplung organischer mit künstlichen Nervensystemen, welche in der Robotik und Künstlichen-Intelligenz-Forschung schon seit einiger Zeit in Entwicklung begriffen sind. Der Gedanke der Implantierung von Mikrochips ins Körpergewebe ist jedenfalls gefaßt, seine breite Verwirklichung dürfte nicht lange auf sich warten lassen. Die Medizin erzielt bereits Erfolge mit Hörprothesen in Gestalt von künstlichen Implantaten, die in den Schneckengang des Innenohrs eingepflanzt werden: winzige elektronische Schaltkreise, an die sich das Gehirn offenbar adaptiert, indem es die in den Chips demodulierten und decodierten externen Signale aufnimmt. Eine ähnliche Prothese für das Auge wird im Projekt für ein Netzhaut-Implantat zu entwickeln versucht.

In zunehmendem Maß rückt derart ein zentraler Körperteil in den Brennpunkt wissenschaftlichen Interesses: Gehirn- und Zentralnervensystem. Wir schreiben das „Jahrzehnt des Gehirns". Selbst wenn sich die Forschung in der Anfangsphase befindet, ist zumindest die Stoßrichtung unverkennbar: Erweiterung oder Ersatz des natürlichen „neuronalen Prozessors" Gehirn durch künstliche Mikro- oder Nanoprozessoren. Die Schnittstellen zwischen Mensch und Maschine werden also immer mehr direkt in jenes Organ hineinverlegt, das herkömmlicherweise als Sitz von menschlichem Selbst, Seele und Geist gegolten hat. Daß dadurch auch Seele, Geist, Identität ins Visier eines Mental-Designs, und damit die Kopierbarkeit des Menschen in Griffweite des Machbaren geraten, liegt in der Logik dieser Art von Entwicklung.

Einer der Pioniere der theoretischen Kybernetik, Norbert Wiener, hat die Entwicklung in den fünfziger Jahren in der Formel „Der Mensch – eine Nachricht" komprimiert und vorweggenommen[1]. Darin ist bereits der Grundgedanke ausgesprochen, daß die „Essenz" eines Menschen, seine Personalität oder Identität, nicht in seiner körperlichen Existenzform, sondern in der körperlosen Information liegt, welche sein Erbmaterial speichert. Könnte diese Information „extrahiert" werden, dann ließe sie sich auch übermitteln, abändern oder verdoppeln. Information macht keinen Unterschied zwischen Original und Kopie. Insbesondere ließe sie sich daher auch in künstlichen Systemen „prozessieren". Mit der Entwicklung der Computerwissenschaften und der Künstlichen Intelligenz gewann die Idee dieser Übertragbarkeit zunehmend an Plausibilität. In der Mitte der fünfziger Jahre begannen die Forscher aus den einschlägigen Disziplinen über „Maschinen mit Persönlichkeit" zu spekulieren, darüber, daß man „ohne weiteres Abbildungen von existierenden Persönlichkeiten bilden" oder sogar besondere neue Arten von Persönlichkeiten konstruieren" könnte[2] – wohlgemerkt, nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Siliziumchips und Schaltkreisen.

An der Nanofront verwandeln sich Körper und Gehirn des Menschen in das Wirts- oder Kolonisierungsgebiet von Neuroimplantaten und -prothesen, von kaum mehr sichtbaren Fremdkörpern also. Das eigentlich Neuartige ist nicht so sehr die Unsichtbarkeit, sondern der Umstand, daß die Grenzziehung zwischen

Eigenem und Fremdem, zwischen Physis und Prothese sich tendenziell als zunehmend willkürlicher herausstellt. „Nach dem Zeitalter der ‚Verpflanzung' tierischer Organe ist jetzt die Zeit der ‚Verpflanzung technischer Apparate' gekommen", stellt heute Paul Virilio generell fest, „wobei die Vermischung von Technik und Lebendigem, die organische Heterogenität schon nichts mehr mit dem eines Fremdkörpers zu tun hat, sondern sie besteht im fremden Rhythmus, der dazu dient, den Körper im Gleichklang mit der Maschine vibrieren zu lassen"[3].

Neue Spezies

Computer- und Robotikwissenschaftler, wie etwa Luc Steel vom Forschungslaboratorium für Künstliche Intelligenz in Brüssel, sehen eine Entwicklung voraus, die sich in drei Hauptstränge aufteilt und – spekulativ extrapoliert – zu neuen „Gattungen" führen könnte: „Homo Cyber Sapiens", „Robot Hominidus Intelligens", „Software-Agenten"[4].

Homo Cyber Sapiens. Der Körper wird immer mehr umgeben und besiedelt von künstlichen Systemen, erweitert und verbessert durch apparative Sensorien, elektronische Speichereinheiten, Computerprozessoren und mechanische Antriebe. Grob gesagt geht es hier also um die Weiterentwicklung einer äußerst leistungsfähigen und raffinierten Prothetik, welche dem Gattungserbe des Menschen implantiert und implementiert wird. War die Prothese bislang primär dazu da, Funktionsschäden des Körpers zu beheben, so käme ihr nunmehr die neue Rolle der Funktionserweiterung zu. „Menschen beispielsweise, die bereits zwei Augen besitzen, könnten mit zusätzlichen Kameras ausgestattet werden, um den Sichtbereich zu vergrößern."

Diese Entwicklung würde nicht auf der sensorischen Oberfläche stehenbleiben, denn die direkte Verschaltung von neuronalem und elektronischem Netz eröffnet hier neue Perspektiven:

> „Falls irgendwie Verbindungen zwischen dem Gehirn und der elektronischen Datenautobahn eingerichtet werden könnten, dann gäbe es die fesselnde (sic) Möglichkeit, daß das Gehirn zu riesigen Informationsmengen Zugang hat und im Gegenzug Handlungen über die Entfernung hinweg durch die Vermittlung von elektronischen Geräten ausführen kann. Werden wir in Zukunft elektronische Post direkt ‚lesen' oder Botschaften an andere Gehirne ‚senden', ohne die Vermittlung unseres normalen Sensoriums oder sogar ohne die Vermittlung von Sprache?"[5]

Sprachen selbst, ein bestimmtes Wissen oder eine bestimmte Fertigkeit wie Klavierspielen bräuchten dann möglicherweise nicht mehr im herkömmlichen Sinn gelernt zu werden, sondern könnten als Kompetenzen auf diese neuartige Weise durch sogenannte Plug-in-Module ins Gehirn eingepflanzt werden.

Robot Hominidus Intelligens. Die künstlichen Systeme entwickeln sich autonom weiter, möglicherweise in einer „nachbiologischen Evolution", die sich vom

Menschen abkoppelt. Die Arbeit an sogenannten „wissensbasierten" Robotern macht rasante Fortschritte. Bereits sind „intelligente" künstliche „Experten" in Wissenschaft, Industrie, Militär, Verwaltung und Planung weltweit im Gebrauch. Schon heute treten Schachprogramme auf der Stufe von Großmeistern an, und erst kürzlich erregte bekanntlich der Sieg eines IBM-Programms über Kasparow einiges Aufsehen. Ganze industrielle Fabrikationsbereiche unterliegen nachgerade der Steuerung von künstlich-intelligenten Systemen. Die neuesten Tendenzen zielen freilich noch darüber hinaus. Man will nun die künstlichen Systeme nicht bloß bauen, sondern sie „wachsen" lassen in einer Quasi-Phylogenese von Robotergenerationen.

In diesem „artificial life approach" geht es darum, daß „Wissenschafter versuchen, die Prinzipien zu verstehen, mit denen biologische Systeme arbeiten, und diese bei der Konstruktion von künstlichen Systemen anzuwenden. Der Begriff ‚Konstruktion' ist hier nicht mehr ganz geeignet, weil eine der Hauptideen darin besteht, daß intelligente autonome Systeme nicht gebaut werden können, sondern in einem ähnlichen Prozeß sich entwickeln müßten, wie sich Intelligenz in der Natur entwickelt hat: durch den Einsatz einer Kombination von Evolutionsprinzipien – natürliche Selektion, Anpassung und Entwicklung –, die auch die Entwicklung eines biologischen Individuums bestimmen."[6]

Software-Agenten. Neben dem natürlichen Körper in seinen Umwelten tritt ein virtueller Stellvertreterkörper („Avatar") im Cyberspace. Zu einem gewissem Teil wird durch die Software-Agenten die Wienersche Formel vom „Menschen als Nachricht" realisiert. Auf primitiver Stufe hat der Software-Agent schon auf sich aufmerksam gemacht, als Computer-Virus nämlich. Wenn es also bereits ein Programm-Virus gibt, warum sollte man dann nicht auch an „höherentwickelte" virtuelle Organismen denken, wie man sie etwa im bekannten Computerspiel „Life" entwickeln kann, und wie sie in der Theorie der sogenannten „zellulären Automaten" heute systematisch untersucht werden?

„Technisch ist ein Software-Agent ein mobiles Programm, das Teile seiner Daten mit sich führt. Das Programm ist in dem Sinne mobil, daß es seinen Auftrag auf einer Maschine unterbrechen und sich selbst durch die Benutzung des Internet zu einer anderen Maschine übertragen und dort den Auftrag fortsetzen kann ... Man kann sich beispielsweise vorstellen, daß E-mail-Botschaften viel aktiver sein könnten. Sie könnten Graphiken, Töne und Programmteile wie interaktive Dialogfähigkeiten oder Möglichkeiten enthalten, dem Empfänger der Nachricht etwas zu zeigen."[7]

Zur Logik dieser Entwicklung würde dann schließlich gehören, daß man sich eine künstliche „Identität" zulegt: Programme in der Gestalt virtueller Personen als Stellvertreter unser selbst ins Internet lädt und sie dort verkehren läßt.

Wie gesagt: Dieses kleine Panoptikum neuer Spezies, welche vielleicht unsere Zukunft bevölkern werden, zeigt lediglich Tendenzen der Entwicklung. In bezug auf die Realisierung solcher Visionen äußern deshalb Forscher wie Steels nüchterne Vorsicht. Nichtsdestoweniger ist ein gemeinsamer Nenner dieser drei Tendenzen unverkennbar: die „Überwindung" der herkömmlichen Verfassung des Menschen, seiner Körperlichkeit. Sie manifestiert sich neuerdings auch in einer

Form, die jeder Nüchternheit entbehrt. Denn das Aufkommen des Internet hat einen noch ganz anderen Schlag von Körperüberwindern an die Oberfläche gespült.

Delirien

Das Unheimliche, um nicht zu sagen: Ungeheuerliche der gegenwärtigen Frontsituation ist, daß der Mensch des neuen Zeitalters offenbar die Fähigkeit der Ironie zu verlieren riskiert, die Fähigkeit, etwas als etwas wahrzunehmen, ein Bild als Bild, eine Metapher als Metapher, ein Modell als Modell. Der Körper als Maschine, das Herz als Pumpe, das Hirn als Computer: Das waren und sind heuristische Metaphern, die den wissenschaftlichen Geist beflügelten und beflügeln. Heute haben wir freilich den Entwicklungsstand einer Technologie erreicht, welche die Metaphern im wahrsten Sinne des Wortes beim Wort zu nehmen beginnt. Der Körper ist eine Maschine, das Herz ist eine Pumpe, das Hirn ist ein Computer.

Wenn Ironie die Fähigkeit bedeutet, ein Bild als Bild zu erkennen, dann wird mit dem Verlust dieser Fähigkeit das Bild selbst zur Realität, zur virtuellen Realität. Die neuesten Simulations- und Immersionstechnologien erlauben es, ins Bild einzutreten, darin den eigenen Körper durch einen virtuellen „repräsentieren" und interaktiv am Geschehen Online teilnehmen zu lassen. Noch kleben wir „in Wirklichkeit" am Sessel vor dem Bildschirm. Aber was, wenn die Unterscheidung zwischen Online-Repräsentation und Wirklichkeit immer hinfälliger würde? Die Virtuelle-Welten-Ingenieure arbeiten besessen an der Verbesserung der Schnittstelle Mensch-Maschine. Der Datenanzug, den man sich wie eine zweite Haut überstreifen kann, verhilft zu einem „lebensechten" Eintauchen in die künstlichen Welten.

Und warum überhaupt einen Anzug überstreifen, wenn die fortschreitende Miniaturisierung der Technologie die Möglichkeit in Aussicht stellt, organische und künstliche Nervensysteme zu koppeln, und dadurch direkte Verbindungen zwischen Nervensystem und Computernetzwerken zu knüpfen? Man hätte dadurch wahrlich die Grundlage für eine Verschmelzung von Mensch und Maschine geschaffen, welche die Unterscheidung von natürlichem und künstlichem Körper antiquiert erscheinen ließe, und damit weit mehr, nämlich die Unterscheidung zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem. Hören wir einem prominenten Apologeten solch künftiger Symbiose, oder besser: „Syn-Mechanose", für einen Augenblick zu:

„Über einen Datenhandschuh kann die Maschine Informationen von meinen Fingern empfangen. Nächstes Jahr können wir vielleicht schon Kabel mit den Nerven Ihres Arms verbinden ... In der nächsten Zukunft könnten wir einen kleinen Stecker in den Nerv einbauen, der die ganzen Muskeln Ihres Arms kontrolliert, dann könnten wir einen Anschluß mit diesem Nerv verbinden. Die neuroelektrische Verbindung ist interessant, denn die motorischen Nerven des Arms senden Signale aus, die

wir in den Computer einspeisen könnten. Und wir könnten die Informationen der sensorischen Nerven aufnehmen: die Signale, die normalerweise ans Gehirn gesendet werden, wenn Sie etwas berühren. Dann kann der Computer das gleiche fühlen wie Sie und er kann Signale an die menschlichen Nerven senden, die Ihren Arm in Bewegung setzen. Man könnte dann die Armbewegung eines Menschen, der in der Fabrik Tonbandgeräte montiert, vollständig mit Hilfe des Computers kontrollieren ... Was ist der nächste Schritt? Man könnte eine einfache Operation durchführen, ein Stückchen des Schädelknochens entfernen und biegbare Leiterplatten mit ein paar Millionen Sensoren und Signalgebern ins Gehirn implantieren ... In einigen Jahren könnten wir, wenn wir wollten, den Computer allein durch Gedanken kontrollieren – ganz ohne Hände, Stifte, Tastaturen, Mäuse, Datenhandschuhe, Ganzkörperanzüge oder all diese wunderbaren Dinge aus der Welt der Telepräsenz. Alles, was wir sehen, ist vergänglich, sagen uns die Christen. Wir könnten aber, wenn wir unsere Zeit nicht verschwenden, in etwa 20 oder 30 Jahren in eine neue Welt des Geistes wiedergeboren werden, in der man Gedanken direkt in die Maschine diktieren kann – und das wird sein wie der Himmel."[8]

Wie ernst es Marvin Minsky, einer der Pioniere der Künstlichen Intelligenz, mit seinem seraphischen Auftritt als technologischer Heils- und Segensbringer meint, weiß ich nicht. Er soll gern die Rolle des Provokateurs spielen. Wie auch immer, in und um den Cyberspace tummelt sich zur Zeit eine außer Rand und Band geratene Szene von Propheten und Evangelisten eines Neuen Zeitalters, deren Techno-Visionen sich mit religiöser Inbrunst immer wieder um dies eine drehen: die Überwindung unserer Körper, des Fleisches, der menschlichen „wetware", und zwar um die buchstäbliche Überwindung. In einer Art Neuauflage der frühchristlichen, gnostischen Trennung der Welt in das dunkle Reich des Körpers und das lichtvolle Reich des Geistes erscheint der Cyberspace nun nicht bloß als Metapher für körperlose Existenz, sondern er wird buchstäblich als neue körperlose, engelähnliche Lebensform gefeiert.

John Perry Barlow, einer der umtriebigsten Apostel, sagt es denn auch unumwunden: „Nichts könnte entkörperlichter sein als der Cyberspace. Es ist, als ob dir alles amputiert worden wäre." Und: „Wenn das Verlangen nach menschlichem Fleisch aufhört, was wird bleiben? Der Geist, geladen ins Netz, schwebend in einer Ökologie elektrischer Spannung, die ebenso bestrebt und fähig sein wird, ihn am Leben zu erhalten wie einst sein kohlenstoffbasierter Vorgänger."[9] Unlängst hat Barlow sogar eine „Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace" verfaßt, in der (allen Ernstes?) insbesondere auch die Unabhängigkeit von der materiellen Welt proklamiert wird. „Eure Rechtsvorstellungen von Eigentum, Redefreiheit, Persönlichkeit, Freizügigkeit ... treffen auf uns nicht zu. Sie alle basieren auf der Gegenständlichkeit der materiellen Welt. Es gibt im Cyberspace keine Materie. Unsere persönlichen Identitäten haben keine Körper, so daß wir im Gegensatz zu Euch nicht durch physische Gewalt reglementiert werden können."[10] Daß diese Unabhängigkeit immerhin an der ganz und gar nicht virtuellen Stromversorgung hängt, darüber sieht Barlow offenbar hinweg.

Der Amputierte als der befreite Mensch – die Logik dieser pervertierten Erlösungsvorstellung läßt mich an die wirklich Behinderten denken. Für jene, die nicht

gehen können, ist die Prothese, der Rollstuhl eine segensreiche Erweiterung ihrer Körper. Aber niemand, der sich seiner Beine bedienen kann und bei Sinnen ist, wird sich deshalb in den Rollstuhl setzen und ihn als das generelle Bewegungsmittel propagieren. So kommen mir allerdings die neuen Apostel der Körperlosigkeit vor. Sie feiern den selbstinvalidierten, zur Prothese gemachten Menschen als letzten Schrei der Befreiung. Und sie meinen es nicht einmal mehr metaphorisch.

Optionen

Technologie ist zweischneidig. Jedes Werkzeug, jede Maschine, jedes künstliche System ist der Ausdruck einer grundlegenden Option, welche der Mensch hat, der Option nämlich zwischen Erweiterung oder Ersatz seiner naturwüchsigen Fähigkeiten. Bisher, bei begrenzt einsatzfähigen Instrumenten, fiel der Entscheid relativ leicht. Der Hammer ist eine Erweiterung der Faust, kein Ersatz. Das Elektronenmikroskop ist eine Erweiterung des Auges, kein Ersatz. Das Auto ist eine Erweiterung der Beine, kein Ersatz? – Wirklich? Was ist mit Fernsehen? Interaktiven Video-Spielen? „Wissensbasierten" Robotern? Mit den neuesten Produkten einer Immersionstechnologie, die uns das Eintauchen in andere Wirklichkeiten und das Verabschieden unserer Körper „spielerisch" leicht machen?

Technologie als Erweiterung unser selbst zu betreiben, setzt voraus, daß wir „Selbste", Subjekte der Entwicklung bleiben und diese Option nicht aus den Händen geben. Weiter oben stellte ich fest, daß die Grenze zwischen Physis und Prothese, zwischen Eigenem und Fremdem immer willkürlicher wird. Diese Feststellung bedarf jetzt einer Ergänzung: Die Willkür muß eben auch unsere Willkür bleiben, es liegt an uns, Grenzen zu ziehen, und nach wie vor sind wir verkörperten Menschen es, die sich der Frage stellen müssen, wo und wie sie diese Grenzen gezogen haben wollen. Dies explizit hervorzuheben wird gerade vor dem Hintergrund der neuesten Technologie unumgänglich. Denn für nicht wenige Cyber-Evangelisten gehört mit dem menschlichen Körper auch die menschliche Subjektivität einer sentimentalen Vergangenheit an. „Ich bedaure, auf die trostbringenden Märchen der Vergangenheit verzichten zu müssen", schreibt etwa der Schriftsteller Robert Coover. „Auch ich will einzigartig, bedeutend sein, verbunden mit einer ‚tiefen Wahrheit', heiliggesprochen. Auch ich will ein ‚Ich' haben. Zu dumm!" [11] All diejenigen, die noch bei Trost sind und sich nicht im elektronischen Bienenhaufen des Internet aufgelöst haben, läßt Coover als „Fleisch am Rand" der Autobahn in eine körperlose Zukunft liegen – was das auch heißen mag.

Technologie, das zeigt sich spätestens hier, ist nicht neutral. Zumal dann nicht, wenn sie beginnt, unser Bild von uns selbst als Entscheidungsträger, als Individuen, als Subjekte zu erodieren; wenn sie sich parasitär in unsere Lebensformen einnistet, unsere Verhaltensweisen, Normen und Werte von Grund auf zu verän-

dern beginnt, uns zu Geräten unter Geräten umdefiniert – und all dies im Zeichen einer dubiosen Unabwendbarkeit, wenn nicht gar einer apokalyptjschen Fun-Mentalität[12]. Die Umdefinition geschieht nicht über Nacht wie Gregor Samsas Verwandlung, sie geschieht schleichend. In unmerklichen adaptiven Schritten. Gerade deshalb erscheint es mir angezeigt, gegen das Bild des virtuellen Körpers das Bild des guten alten „kohlenstoffbasierten" Körpers hochzuhalten, der wir – jeder Mensch auf seine unverwechselbare Weise – sind. Es gälte, daran zu erinnern, daß der Körper nicht nur ein beliebig verfügbares Instrument und Kolonisationsgebiet der Mikro- und Nanotechnologie ist, sondern auch und vor allem das Medium des Humanen: Lebensmittel und -mitte unserer Subjektivität und Personalität, mit allen Mängeln, Beschränkungen, Verletzlichkeiten, Geheimnissen, dem „Schmutz" und der Vergänglichkeit des Fleisches, der „meatware".

Gegen den technologischen Verbesserungswahn dieser „meatware" hält unser Körper gewissermaßen die Position des Unverbesserlichen, und zwar nicht mehr einfach „von Natur aus". Es geht also heute nicht darum, in unserer „naturwüchsigen" Körperlichkeit sozusagen die Restbestände eines gattungsgeschichtlichen Erbes zu verteidigen, sondern um die Frage, ob denn dieses Erbe wirklich so schlecht sei, daß man es mit einer hochentwickelten Prothetik verbessern, aufrüsten, vervollkommnen oder sogar überwinden soll, selbst wenn man es könnte. Ich frage dies nicht als Gattungs-„Chauvinist", sondern lediglich mit wachsamem Blick auf das Menschenbild einer Technologie, welche nur allzuoft und allzugern das in unserer Physis angelegte Potential herunterspielt, um daraus die Notwendigkeit seiner Ersetzung durch Artefakte und Prothesen abzuleiten.

Ins Positive gewendet: Der Umgang mit unserem Körper, den die Technologie heute ermöglicht, läßt uns den Körper, der wir sind, neu entdecken. Erst und gerade durch die Möglichkeit seiner Ersetzung beginnen wir vielleicht auch zu merken, was es heißt, einen Körper zu besitzen, körperlich zu sein. In diesem Sinn ist unsere Physis, unser „Wuchs", nun nicht einfach mehr biologisches Faktum und Fatum, sondern eine bewußte Option des solcherart körper-mündigen Menschen: Wir haben, wenn wir nur wollen, zu unserem Körper zu stehen. Und erst so können wir Technologie als seine Erweiterung begreifen. Um hier noch einmal auf das Beispiel des Gehbehinderten zurückzukommen: Der Invalide ist nicht vor die Wahl gestellt, selber zu gehen oder die Prothese zu benutzen. Insofern wird er sicher und zu Recht die Technologie der Prothese als Befreiung und segensreiche Erweiterung seines Körpers begrüßen. Aber wer (noch) gehen kann, tut gut daran, sich auf die nicht weniger segensreiche Physis seiner Beine zu besinnen, statt ebenfalls die Prothese zu benützen und über kurz oder lang zum künstlichen Invaliden zu mutieren. Wer gehen kann, kann das Gehen nicht mehr lernen, hat Walter Benjamin gesagt. Wohl aber kann man immer wieder – gerade mit Blick auf die Prothese – lernen, was es heißt, selber gehen zu können. Das hat – wir wissen es spätestens seit Kant – etwas mit Aufklärung zu tun.

Medien

Man vergißt ob der globalen Verbreitung der neuen Medien gern und leicht jenes Medium, dem sie ihre Abkunft verdanken. Womöglich wird erst heute die volle Dimension dessen deutlich, was Nietzsche vor einem Jahrhundert zu verkünden nicht müde wurde: Der Körper ist letztlich der „Ausgangspunkt", das Grundmedium menschlicher Kultur, der Sinnlichkeit, der symbolischen Geste, der Moral. Durch ihn begegnen sich Menschen, drücken sie sich aus, schaffen sie sich eine gemeinsame Welt, eine gemeinsame körpervermittelte Wirklichkeit. Und nicht zuletzt aus der Betreffbarkeit des Körpers leiten sie das ureigenste Einspracherecht gegen einen technologischen Fortschrittsbegriff ab, der sich daran bemißt, wie weit die Fähigkeiten des Menschen durch Fähigkeiten von Artefakten ersetzbar sind.

Seit Biologie und Technologie ineinander diffundieren und die Grenzen zwischen Menschlichem und Maschinellem, zwischen Natürlichem und Künstlichem immer fließender geworden sind, setzt die „Überwindung" des Körpers heute intimer, direkter, totaler an. Seine Apparatisierung, sowie der seltsame und hartnäkkige Wunsch des Menschen (des Mannes?), sich aus den Fesseln des Fleisches zu befreien, sind dabei die eine Seite des Fortschritts. Die Besinnung darauf, was alles wir eigentlich an unserer Physis haben, wäre die andere. In diesem Sinn gewänne heute gerade der komplementäre Kontrast eines Fortschrittbegriffs an Bedeutung, welcher Maß nimmt am Potential unseres „guten alten" Körpers [13].

Was alles sich in diesem Potential verbirgt, kann ich nicht aufzählen. Es geht hier auch weniger um die Bilanz in Form einer buchhalterischen Abwägung dessen, was der Körper kann und Technologie (noch) nicht kann, als vielmehr um die Anerkennung einer Art von Zugang und Zuwendung zur Welt, die trotz Vermittlung und Überformung durch Technologie nicht auf den Körper verzichtet. Ich beschränke mich auf das bereits eingangs angesprochene Beispiel der Mobilität. Gerade hier, im Hochgeschwindigkeitsmedium modernen Verkehrs und Transports, der ultraschnellen Informationsströme, manifestiert sich ja ganz augenfällig die Langsamkeit, Schwerfälligkeit, begrenzte Aufnahme- und Verarbeitungskapazität, eben: die Körperlichkeit von uns Menschen als Hindernis, als zu überwindendes Defizit. Hier hat längst schon die Maschine, das künstliche Medium, die Maßstäbe gesetzt, an denen gemessen das natürliche Medium des Körpers hoffnungslos abgehängt erscheint.

Aber bei genauerem Hinsehen verhält es sich keineswegs so, daß die von der Technologie geschaffenen Medien den Körper nun vollends überflüssig machen würden. Sie wecken vielmehr eine neue Aufmerksamkeit für ihn. Sie schärfen die Wahrnehmung für jene vitalen physiologischen Funktionen, welche an unsere technologisch unverbesserliche und unbemächtigbare Physis gebunden bleiben, ihre Langsamkeit, Schwerfälligkeit, Belastungs- und Sättigungsgrenze. Etwas ab-

gedrängt von ihrer High-Tech-Schwester, insistiert eine an der Person orientierte, „anthropologische" Medizin schon seit über einem halben Jahrhundert darauf, daß etwa Müdigkeit oder Langsamkeit nicht einfach Handikaps, sondern Vermögen unserer Körper sind: Müde-sein-Können, Langsam-sein-Können. Es ist wohl kein Zufall, daß die Literatur, die ja immer auch ein Seismograph unserer Zeitbefindlichkeit ist, die Langsamkeit (Sten Nadolny) oder die Müdigkeit (Peter Handke) neuerdings zum Thema gemacht hat.

In einer Zeit der sintflutartigen künstlichen Überreizung unserer Sinne, die uns in elektronische „Addicts" unersättliche Zapper-Philipps, verwandelt, entdecken wir wieder den anachronistischen Reiz ruhigen Dasitzens, des Schauens und Hörens ohne spastischen Kanalwechsel. In einer Zeit der Mobilität „von Sinnen", die unsere Körper buchstäblich auf der Strecke läßt, erwacht auf einmal wieder die Sensibilität für das Schrittempo, für die Perspektive der Langsamkeit, für den Erfahrungsduktus des menschlichen Ganges. Gewiß, die durch Technologie ermöglichte Mobilität hat uns Räume erschlossen, welche wie nie zuvor die Begrenztheit unseres Körpers demonstrieren. Aber wie nie zuvor zeigt sich gerade im Licht dieser Begrenztheit die Bedeutung einer ganz anderen Dimension des Körpers. Ein Spaziergang, eine Wanderung erschließt uns andere, körperzugewandte Qualitäten des Raumes, die im Flugzeug oder im Auto nie erfahrbar wären. Man könnte sagen: Gerade in einer Zeit, die dem Körper das Äußerste zumutet, werden wir auch wieder empfänglich für das, was er im Innersten birgt.

Es wäre kurzschlüssig, diesen körperzugewandten (medialen) Spielraum der Mobilität bloß als Regenerationsquelle zu betrachten – was er ohne Zweifel auch ist –; man würde ihn so nur wieder dem Universum des rasenden Stillstands (Paul Virilio), als „Tankstelle", einverleiben. Vielmehr müßten die Resistenz und Renitenz des Körpers gegenüber seiner technologischen Monokultivierung zum Grundpostulat einer Anthropologie erhoben werden, die in ihm nicht primär das Operationsfeld eines wissenschaftlich-technologisch-industriellen Bemächtigungswillens sieht, sondern Fundus und Medium eines vollwertigen humanen Lebens. Leben heißt eben leibhaftig leben. „Die Sorge um den Körper", von der der amerikanische Philosoph Richard Shusterman neulich gesprochen hat[14], sollte also nicht auf das Restaurative und Therapeutische verkürzt werden. Sie erweist sich als eminente Kulturaufgabe, der Technologie menschliche Ziele zu geben und nicht den Menschen technologischen Zielen zu opfern.

Körpermündigkeit

Überhaupt hat es der Fortschritt womöglich einmal mehr an sich, viel größer auszuschauen als er ist. So gehört es schon fast zur Folklore großer technischer Innovationen, daß sie futuristische, um nicht zu sagen: eschatologische Visionen ins

Kraut schießen lassen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die neuesten Verheißungen der medialen Paradiese kaum von jenen, die etwa die Erfindung der Dampfmaschine oder des Telegrafen begleitet hatten. Im übrigen läßt sich durchaus fragen, ob denn nun das Neue wirklich so neu sei. Die Lektüre eines Buchs, das Schreiben eines Briefs, der Besuch einer Theatervorstellung, einer Filmvorführung – waren und sind das nicht auch Eintritte in virtuelle Welten des teilweisen Körperverzichts oder Körperverlassens? Ich möchte nun keineswegs den bekannten rückwärtsgewandten Das-hatten-wir-doch-bereits-Refrain anstimmen; nur ein bißchen nüchterner Konservatismus erschiene durchaus angebracht in Erwartung der Scheitelwelle kybernetischer Beschwipstheit, die auf uns zurollt.

Vielleicht müßte man sich auch wieder einmal an die alte Banalität erinnern: Was mit dem Körper gelernt und verstanden wird, das in praktischen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Geschicklichkeiten inkarnierte Wissen, läßt sich nur begrenzt in andere, künstliche Medien „exkarnieren". Das zeigt sich zum Beispiel nur schon daran, daß die Motorik der raffiniertesten Roboter uns bestenfalls an die Bewegungen von Insekten erinnern; selbst Kakerlaken übertreffen die Roboterbewegungen um einiges an Grazie (natürlich bekommt man aus den Robotik- und Computerlaboratorien sofort die Replik zu hören, es handle sich hier „erst" um ein „embryonales" Stadium der Entwicklung). Welch technologisch unausschöpfbares Potential im Körper schlummert, kann bereits ein Blick auf Kinder lehren, die sich spielerisch, balancierend, kletternd, tanzend, überschlagend, herumturnend in das Medium einüben, das sie sind.

Es gibt noch einen andern Grund zur Reserve. Der inkarnierte praktische Sinn ist ein eminent sozialer, und damit moralischer Sinn. Der Körper stand und steht eigentlich immer im Zentrum moralischen Denkens und Handelns. Rousseau hat in ihm die wiederzugewinnende natürliche Quelle der Moral, Kant den Exerzierplatz einer universellen moralischen Vernunft gesehen, um nur zwei herausragende philosophische Beispiele aus der neueren Geschichte zu nennen. Mit der Entbehrlichkeit unseres Körpers würden wir daher auch die Entbehrlichkeit einer der wichtigsten Grundlagen moralischen Verhaltens ansteuern. Sehr klar hat das in jüngster Zeit der amerikanische Medienkritiker Mark Slouka herausgestellt:

„Menschliche Kultur beruht auf dem gemeinsamen Zeugnis unserer Sinne, wie sie es immer getan hat; wir können miteinander kommunizieren, weil ein geschleuderter Stein immer unsere Haut verletzen, eine Seifenblase immer platzen wird. Eine Technologie, die entworfen wurde, unsere Sinne kurzzuschließen, eine Technologie, die in der Lage ist, eine andere Welt zu liefern – eine abstrakte, aber völlig unbewohnbare Welt, wirklich für unsere Sinne, aber zugänglich nur über einen Computerschirm –, eine solche Technologie würde diese gemeinsame Grundlage abschaffen und durch eine vorfabrizierte ... ersetzen. Und das ist keine gute Sache. Warum? Weil menschliche Geschichte, im weitesten Sinne, stets die Aufzeichnung unserer Auseinandersetzung mit der Welt gewesen ist. Weil Wirklichkeit der große Prüfstein ethischer Systeme ist und bleiben wird. Weil, grob gesagt, die Welt uns den Kontext für moralisches Verhalten liefert, und moralisches Verhalten ohne einen solchen Kontext unmöglich ist. Es sind die körperlichen Tatsachen der Geburt, des Schmerzes, der Lust und des Todes,

welche uns zwingen (uns befähigen), Werturteile zu fällen: dies ist besser als das. Nahrung ist besser als Hunger. Mitgefühl ist besser als Folter. Virtuelle Systeme liefern uns gleichzeitig mit der Scheidung einer Realität von der Welt, von den Begrenzungen und Verantwortlichkeiten körperlicher Gegenwart, den Blick in ein äußerst amoralisches Universum." [15]

Ich plädiere nicht für eine die Technologie verneinende Rückkehr zur Natürlichkeit, schon deshalb nicht, weil „Natur" heute weitgehend von der menschlichen Produktivität, also von der Künstlichkeit her bestimmt ist. Die vermeintliche authentische Tugendhaftigkeit, welche Rousseau in der „unverdorbenen" Natur unseres Körpers entdeckt zu haben glaubte, erweist sich bei genauerem Hinsehen als rigides pädagogisches Konstrukt des Zwangs, nicht weniger rigid als die Tugendhaftigkeit in Form einer vernunftbestimmten sittlichen Technik, der Kant unsere Körper zu unterwerfen suchte. Es geht weder um Rückgewinn der Natürlichkeit unseres Körpers noch um dessen Beherrschung, in wessen Namen auch immer. Es geht um die Anerkennung des Körpers als eines Mediums lebender Kultur. Wie man die Instanz auch nennen mag – Weisheit, Wissen, Intelligenz des Körpers –, die Berufung auf sie müßte zuallererst als eine Option im oben erläuterten Sinn verstanden werden, als expliziter Akt menschlicher Souveränität, als neugewonnene Mündigkeit des Körpers im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. So gesehen wäre der Körper vorab eine zivilisatorische Leistung, die uns noch bevorsteht. Seine Zukunft ist sein eigensinniger Anachronismus. Das Fleisch ist vergänglich, aber veralten wird es so schnell nicht.

ANMERKUNGEN

[1] N. Wiener, Mensch u. Menschmaschine (Frankfurt 1958).

[2] Maschinen wie Menschen, hg. v. R. Jungk u. a. (Frankfurt 1973).

[3] P. Virilio, Die Eroberung d. Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen (München 1994) 112.

[4] L. Steels, Die Zukunft d. Intelligenz, in: Kunstforum international 132, 1996.

[5] Ebd. 86. [6] Ebd. 87. [7] Ebd. 88.

[8] Zit. aus F. Rötzer, Die Zukunft d. Körpers, ebd. 132, 1996, 65.

[9] Zit. aus M. Slouka, War of the Worlds. Cyberspace and the High-Tech Assault on Reality (New York 1995) 39, 11 f.

[10] J. P. Barlow, Unabhängigkeitserklärung des Cyperspace, in: Telepolis, Zs. d. Netzkultur (1996) 87.

[11] Zit. aus Slouka (A. 9) 11.

[12] „Wenn du schon über den Wasserfall gespült wirst, kannst du ebensogut auch den Sturz genießen" ist etwa die ausdrückliche Devise Barlows (zit. ebd. 14).

[13] Dies scheint auch W. Welsch mit der „Revalidierung des Körperlichen" als „Komplementärprogramm" gegen die künstl. Paradiese anzuvisieren: W. Welsch, Künstl. Paradiese? Betrachtungen zur Welt d. elektron. Medien – und zu anderen Welten, in: ders., Grenzgänge d. Ästhetik (Stuttgart 1996) 321.

[14] R. Shusterman, Die Sorge um den Körper in d. heutigen Kultur, in: Philosoph. Ansichten d. Kultur d. Moderne, hg. v. A. Kuhlmann (Frankfurt 1994).

[15] Slouka (A. 9) 13.

Dirk Steinfort

Letzte Runde

Sterben und Tod in der Gegenwartsliteratur

Die Frage danach, wozu überhaupt Literatur nötig ist, spitzt sich angesichts des Todes noch zu: Lohnt die doch teilweise mühsame Beschäftigung mit dem Lesen, wenn letztlich sowieso alles vergeblich erscheint? Oder schärfer noch: Haben wir nicht genug zu tun mit dem richtigen Leben (und Sterben), da braucht es doch nicht auch noch Bücher zu geben. Andererseits steht der Anspruch der Literatur, Wirklichkeit nicht einfach zu spiegeln oder zu verdoppeln, sondern andere, neue Welten durch Lesen und Schreiben zu öffnen und gerade so neue Sicht- und Denkweisen auf die Welt, auf das Leben, Lieben und Sterben des Menschen zu ermöglichen. Eingeübte, möglicherweise eingefahrene Bahnen können verlassen werden, einfach dadurch, daß ein neuer Blick möglich, ein neuer Horizont offen ist. Oder, wie der Schriftsteller Martin Walser schreibt:

„Ein Buch ist für mich eine Art Schaufel, mit der ich mich umgrabe. Obwohl ich das nicht zu meinem Vergnügen tue, sondern einfach aus einem Bedürfnis, für das ich keine Gründe mehr anzugeben weiß, keine Gründe auf jeden Fall, die von anderer Art wären als die, die uns veranlassen zu atmen oder zu essen, trotzdem macht mir das Lesen, dieses Herumgraben in mir selbst, oft mehr Vergnügen als das Atmen, ja es macht mir zuweilen sogar das Atmen wieder vergnüglicher."[1]

Hält dieser Anspruch der Literatur und des Lesens auch angesichts der radikal letzten Frage des Menschen stand, wenn es um alles oder nichts geht? Wohlgemerkt: Es geht hier nicht um eine bloße Lebens- und damit Sterbehilfe, obwohl auch damit schon viel erreicht wäre. Es geht um die Frage: Wie gehen Schriftsteller unserer Tage mit dem Thema Sterben und Tod um? Wie ernsthaft stellen sie sich und damit den Leser dieser letzten Frage, die den Menschen radikal angeht? Versuchen sie zu verharmlosen, zu vertrösten, oder flüchten sie sich in zynischen Spott und abgründiges Gelächter angesichts einer ausweglosen Lage des Menschen? Schon vor Beginn dieser Lesereise in weithin unerkundetes Gebiet[2] ist zunächst ein erstaunlicher Befund festzuhalten: nämlich, *daß* sich Schriftsteller in den letzten Jahren intensiv mit dem Tod auseinandersetzen. Das ist keineswegs selbstverständlich, denn sie könnten ja ebenso angesichts des sprachlos machenden, brutalen Faktums des Todes verstummen oder sich zumindest „harmloseren", ergiebigeren Themen zuwenden.

Zwar schlagen die Autoren unserer Tage damit keine völlig unbeschriebene Seite in der Literaturgeschichte auf. Immer wieder gab es Epochen, in denen das

Thema Sterben und Tod in der Literatur behandelt wurde: Man denke an die antiken Schilderungen aus der Unterwelt, an die mittelalterlichen Berichte über Hölle, Tod und Teufel, die barocken Dichtungen aus dem irdischen Jammertal, das letztlich ein Ort bloßer Vergeblichkeit und Vergänglichkeit ist. Die Reihe ließe sich fortsetzen über Goethes „Iphigenie" (1787) und vor allem das Höllenspektakel im zweiten Teil seines „Faust" (1832), über den Abstieg des Heinrich von Ofterdingen (1802) von Novalis ins Reich der Toten, über Fontanes eindringlichen Roman vom Sterben und Tod des „Stechlin" (1899) bis in den Anfang unseres Jahrhunderts: Thomas Manns „Tod in Venedig" (1913), Hermann Kasacks „Stadt hinter dem Strom" (1946), Wolfgang Koeppens „Tod in Rom" (1954) sowie Hans Erich Nossacks „Spätestens im November" (1955).

Kein neues Thema also, aber auffällig ist schon, daß sich nach den gesellschafts- und zeitkritischen (Böll, Walser, Lenz, Grass, Wolf), identitätssuchenden (Frisch, Handke, Strauß) oder zuletzt postmodern-verspielten (Eco, Calvino, Krausser) Romanen der letzten dreißig Jahre gerade heute verschiedene Autoren von Rang dem Thema Sterben und Tod zuwenden: Seit einigen Jahren werden Romane und Erzählungen vorgelegt, die sich auf an- und aufregende Weise dem Thema Tod literarisch zu stellen versuchen. Eine Auswahl der herausragenden Resultate soll im folgenden vorgestellt und untersucht werden, wobei nicht nur die Frage gestellt wird, wie Sterben und Tod dargestellt werden, sondern auch, mit welchen literarischen Mitteln dies getan wird und ob diese für uns Leser am Ende des 20. Jahrhunderts überzeugend sind.

Als Auftakt soll hier das kleine Gedicht „Vier Zeilen nur" des soeben 70 Jahre alt gewordenen Schriftstellers *Günter Grass* (*1927) stehen, das am Beginn seines wunderbaren Gedicht- und Aquarellbandes „Fundsachen für Nichtleser"[3] steht. Es beschreibt die Lage des Dichters vor Beginn des Schreibens, wenn ein offenes Feld von Möglichkeiten vor ihm liegt, aber gleichzeitig doch auch das Bewußtsein vorhanden ist, mit den eigenen Zeilen nur einen kleinen Raum an Auszusagendem erreichen zu können. Die gesperrt gesetzten Worte „Rest" und „ungesagt" deuten auf diesen stets verbleibenden Raum hin, um den es aber zuletzt immer wieder geht und um dessentwillen der Versuch des Schreibens immer neu gewagt werden muß. Unter eben dieser Prämisse stehen auch wir Leser zu Beginn dieses Unternehmens, wissend, nur einen kleinen Raum durchschreiten zu können und dabei vieles ungesagt lassen zu müssen, den Versuch aber dennoch zu wagen, weil die Wörter bereitstehen, von uns lesend und verarbeitend abgerufen zu werden.

Alle Bleistifte angespitzt.
Wörter auf Abruf.
Und doch wird ein Rest
ungesagt bleiben.

Von Liebe und Tod

Frühjahr 1991 im professoralen Ambiente einer Universitätsstadt: Die extrovertierte Magda, eine brillante Wissenschaftlerin, die in jungen Jahren die Fachwelt mit einer Studie über Visionäre in Staunen versetzte, liegt mit fortgeschrittenem Gebärmutterkrebs im Sterben, aufopferungsvoll gepflegt von ihrem viel jüngeren Mann Francis. Den hatte Magda als angehenden Priester kennengelernt, und Francis, fasziniert von der attraktiven Frau mit lebhaftem Intellekt, widmet ihr 25 Jahre lang sein Leben mit der gleichen Hingabe, mit der er eigentlich Gott dienen wollte. Jetzt steht Magda und damit auch die Ehe vor ihrer letzten Bewährungsprobe, Magda wird unnahbarer, schockt ihre Umgebung mit ihren immer schärfer werdenden Beobachtungen und wüsten Beschimpfungen. Ihre Collegekollegen, die Krankenschwester, aber vor allem die Freundin des Hauses, Alice, die selbst in unglücklicher Ehe mit dem eitlen Schriftsteller Hugo lebt, bemitleiden den treusorgenden Francis, den sie immer mehr zu einem modernen Heiligen stilisieren.

So ist die Figurenkonstellation im bewegenden, im Stil eines Kammerspiels geschriebenen Roman „Ein liebender Mann" der Amerikanerin *Gail Godwin*[4] (*1937), der in minutiöser Genauigkeit die letzten Monate im Leben der Magda Danvers schildert, dabei geschickt die Perspektiven der vier Protagonisten wechselt und so das Geschehen auf engstem Raum zugleich als facettenreiches Tableau aus unterschiedlichsten Zeitebenen und Sichtweisen wiedergibt. Dabei wagt es Gail Godwin sogar, aus der allmählich verschwimmenden Perspektive der Sterbenden selbst zu schreiben, eine literarische Gratwanderung, die jedoch an jeder Stelle völlig überzeugend bleibt und so gerade eine Stärke des Romans ausmacht.

Da ist zunächst Magdas Entschluß, sich in der ihr verbleibenden Zeit bewußt mit ihrem Sterben und Tod auseinanderzusetzen. Eine Chemotherapie lehnt sie rundweg ab und gibt ihrem Arzt die Begründung: „Wenn es so ist, würde ich die Zeit, die mir bleibt, lieber damit verbringen, für meine letzte Prüfung zu lernen, als meine Krankheit zu studieren." Lernen für die letzte Prüfung, ein Grundmotiv, das den ganzen Roman durchzieht und das neben Magda auch ihren Mann, ihre Freunde und Bekannten und schließlich auch den Leser in seinen Bann zieht. So versucht Magda ihr Anliegen in einem Gespräch mit Alice genauer zu bestimmen:

„In Wirklichkeit ist es nicht so schlimm, wie Sie es sich vielleicht vorstellen. Der Schmerz ist lästig, er lenkt mich vom Denken ab, aber ich habe immer noch viele gute Momente, in denen ich denken *kann*. Ich habe immer versucht, mich mit meinen Erfahrungen geistig auseinanderzusetzen, statt einfach zu erdulden, was mir geschieht – so gesehen ist dies also eine seltene Chance. Ich bin dankbar, daß es mir vergönnt ist, mein Ende bewußt zu erleben. Es liegt sogar ein gewisser Reiz darin, ein bißchen Zeit zu haben, darüber nachzugrübeln, was das Ganze eigentlich sollte."

Was Magda hier so lapidar andeutet, führt sie im Lauf der Wochen ihres Sterbens konsequent aus und kommt dabei zu Einsichten, die sie wiederum in einem

Gespräch mit Alice, zugleich eine der dichtesten Stellen des Romans, beinahe vermächtnisartig andeutet:

„‚Irgendwann weiß man es. Ich fange an, es zu wissen.' ‚Was wissen Sie, Magda?' ‚Was zählt, und was ... Schrott ist. Soviel Schrott.' ‚Und was zählt?' hakte Alice nach und beugte sich wieder vor, obwohl ihre Hand längst frei war. ‚Das, was man geliebt hat. Menschen ... vielleicht jemand, den man nie kennengelernt hat. Ideen. Man liebt bestimmte Ideen. Was am Ende zählt, ist ...' Ihre Stimme wurde wieder unverständlich."

Die Spannung, die auf der Situation liegt, steigert sich zum Zerreißen und überträgt sich auf den Leser, der der zuhörenden Alice beinahe dankbar ist, daß sie an dieser Stelle nicht lockerläßt:

„‚Was? Was ist es, das zählt?' Alice schämte sich für den verzweifelten Ton in ihrer Stimme. ‚Das Ordnen der Liebe.' ‚Das Ordnen?' ‚Ich meine, daß wir unsere Liebesverhältnisse in Ordnung bringen. Ich habe einmal einen Aufsatz darüber geschrieben. Er ist irgendwo veröffentlicht worden ... Ich habe vergessen wo ... ' Ihre gelbliche Hand zuckte und nahm wieder von Alices Hand Besitz. ‚Aber denken Sie an meine Worte: Das wird die entscheidende Frage bei der letzten Prüfung sein.'"

Gail Godwin scheut sich nicht, gerade die weltgewandt-kühle, am Ende beinahe zynisch wirkende Magda zu großen, theologisch besetzten Begriffen greifen zu lassen. Und fast scheint es so, als seien alle Personen des Romans eben damit beschäftigt, „ihre Liebesverhältnisse in Ordnung zu bringen". Der Roman unternimmt damit durch seine Form auf verschiedensten Ebenen den Versuch, eben Beispiele für diese zentrale These zu versuchen, und diese Verbindung zwischen Form und Inhalt, zwischen innerstem Gehalt und den erzählten Geschichten verleiht ihm solch hohe Konsistenz und Überzeugungskraft. Sei es im aufopferungsvoll pflegenden Francis, sei es in der zwiespältigen Figur des Schriftstellers Hugo, der seinem Verleger einen großen Roman über die Liebe versprochen hat und dem in seiner eitlen, aufbrausenden und zunehmend verunsicherten Art nicht einmal gelingt, den Roman anzufangen, sei es aber vor allem in dessen Frau Alice, die im Verlauf der Geschichte zunehmend sich selbst kennenlernt, und auch wie wichtig die Besuche bei der sterbenden Magda für sie selbst geworden sind, und die es schließlich schafft, sich von Hugo zu lösen und ihren eigenen Weg zu gehen – eben weil Hugo nicht der Mann ist, mit dem sie eine liebevolle Beziehung leben kann. So lernen alle Figuren – und mit ihnen der Leser – gemeinsam mit der sterbenden Magda für die große letzte Prüfung, auf die es letztlich und einzig ankommt.

Der Roman „Ein liebender Mann" schafft es in kluger, mitreißender, teils bösartiger und, bei der Tiefe des Themas kaum zu glauben, teils witziger Art, die großen Themen von Liebe und Tod in verschiedenen Geschichten konkret zu erzählen, dem Leser die beteiligten Personen wie Bekannte anzuvertrauen und ihn so in die Auseinandersetzungen und Fragen hineinzuziehen. Gerade die Fähigkeit der Autorin, die vielen kleinen Nebensächlichkeiten als die eigentliche Ge-

schichte zu erzählen, macht dabei die Stärke dieses bewegenden Romans aus, der letztlich trotz Magdas Tod offen endet.

Der große Tod und der kleine Alltag

Vier Freunde treffen sich in ihrer Stammkneipe im Süden von London: Ray, Versicherungsagent mit enormem Glück beim Pferdewetten; Lenny, Gemüsehändler und ehemaliger Boxer; Vic, Leichenbestatter, und Vince, Gebrauchtwagenhändler. Vier Freunde also, aber eigentlich sind es fünf: Denn mit dabei haben die vier einen Plastikbehälter, und in dem ist Jack. Genauer die Asche von Jack. Die Freunde fahren nun vom Pub aus ans Meer, um die Asche ihres verstorbenen Kumpels zu verstreuen. Sie unterhalten sich unterwegs, träumen, jeder versinkt in seinen Erinnerungen – hin und wieder kehren sie in einer Kneipe ein.

Der Roman „Letzte Runde" des Engländers *Graham Swift*[5] (*1949) erzählt von dieser tragikomischen Pilgerfahrt quer durch den Süden Englands, spricht von den fundamentalen Themen menschlicher Existenz – aber er tut dies auf zugleich kurzweilige und tiefsinnige Weise; erzählt wird eine trostlos-bedrückende Sache, die bisweilen sogar komisch wird. Er handelt außerordentlich präzise vom Leben und Sterben, von Liebe und Tod, erzählt von Träumen der Jugend, vom oft vergeblichen Bemühen, in der eigenen Geschichte einen Sinn zu entdecken, von Kompromissen, Niederlagen und Tröstungen, von der Sehnsucht, alles hinter sich zu lassen und neu anzufangen, von Erinnerung und Verlust.

Hierbei gelingt es Swift, die Gedanken der fünf (!) Männer als vielstimmige Erzählung in der Ich-Form zu montieren. Wie ein Puzzle fügen sich in 75 Kapiteln die Erinnerungen und inneren Monologe zusammen. Der Autor tritt dabei völlig zurück, die Figuren erzählen ihre jeweilige Geschichte in ihrer ganz eigenen Tonart selbst und ziehen den Leser so immer stärker hinein. Fast scheint es so, als sitze man selbst an der Theke irgendeines kleinen, gottverlassenen Pubs und höre die Erzählungen der anderen Gäste. Doch was nach alltäglicher Banalität aussieht, zeigt schon bald die kleinen, aber doch verheerenden Katastrophen der jeweiligen Geschichte: Ray, dessen Leben aus verpaßten Gelegenheiten besteht, hat Jack, also dem Toten, nie gebeichtet, daß er einmal eine Affäre mit dessen Frau Amy hatte. Vic, der davon weiß, aber als Leichenbestatter Zurückhaltung gelernt hat, hat also lebenslänglich dieses Wissen verschwiegen, was ihn nun enorm bedrückt. Vince hat Lennys Tochter geschwängert und sitzenlassen; Amy und Jack wiederum haben eine geistig behinderte Tochter, von deren Existenz der Vater jedoch nie Kenntnis genommen hat. Wir sehen Lebensläufe, wir sehen sie mit der Genauigkeit einer Milieustudie von außen und doch aufgrund der intimen Feinfühligkeit von innen, sind erregt, abgestoßen vom bedrückenden Geschehen und doch angerührt wegen der Hilflosigkeit jeder einzelnen der Personen.

Swift hat ein bei allem Schmerz versöhnliches Buch geschrieben, bei dem die Sympathie des Autors stets bei jeder seiner Figuren ist – vielleicht, weil es Menschen sind, die sich bei allem äußeren, leicht durchschauten Theater doch in ihren Selbstgesprächen stets ihrem ganzen Leben stellen. Der Tod des einen Freundes bringt die anderen dazu, jeweils für sich Rechenschaft abzulegen über die vergangenen Jahre, ihre Beziehungen, ihr gelebtes und ungelebtes Leben, über gelungene oder verfehlte Möglichkeiten. Dabei liegt die Stärke des Romans eben darin, daß er für diese persönlichen Rechenschaften keine reflektierte oder überhöhte Kunstsprache wählt, sondern daß die Figuren so überlegen und sprechen, wie es ihrer Lage und ihrem Milieu entspricht. Genau dies ist das Sympathische des Buchs, daß es sich nie über seine Figuren erhebt, daß der Autor nie klüger sein will als eine seiner Personen, so daß sich auch der Leser mit seinem kleinen Leben schließlich einfinden kann und am Ende des Romans doch enorm bereichert dasteht: Swift erzählt von Menschen, die von Sehnsüchten zerrissen, von Niederlagen gedrückt, von Schmerzen durchwühlt sind. Die von ihren immer neuen Hoffnungen an der Nase herumgeführt werden und die Sätze sagen, die wir selbst jeden Tag hören (oder auch sagen) und aus denen dieses Buch besteht.

Vom menschenwürdigen Sterben

Die junge Schwedin Siv Ekman kommt seit dem Tod ihres Freundes, der an einer Überdosis Heroin starb, vom Gedanken an das eigene Ende nicht mehr los. Für eine Reportage besucht sie eine englische Sterbeklinik und erlebt dort, wie angstfrei Menschen dahingehen können, wenn sie entsprechend vorbereitet und begleitet sind. Von den Erfahrungen des jungen Mädchens in der Sterbeklinik und davon, wie durch diese Erfahrungen ihre eigene Furcht schwindet, erzählt *Anja Lundholm* (*1918) in ihrem Roman „Mit Ausblick zum See“[6]. Eine der ergreifendsten Szenen des Romans ist die Begegnung mit der leukämiekranken, siebzehnjährigen Jennifer, die stündlich ihr Ende erwartet, schon einmal klinisch tot war und fast euphorisch davon erzählt:

„‚Dann kam das Licht. Es war ein Wesen, ganz aus strahlender Helle. Etwas Schöneres habe ich nie gesehen. Aber gleichzeitig war es mir ganz vertraut, als käme ich zu ihm zurück und hätte es nur zwischendurch kurz verlassen. Soviel Güte und Wärme ging von ihm aus … Das tat so gut.‘ ‚Hattest du das Gefühl, daß du nun tot und im Himmel warst?‘ ‚Überhaupt nicht, ich war lebendig. Ich glaube, der Himmel, wie wir ihn im Religionsunterricht lernen, ist nur eine Vorstellung. Etwas Erfundenes, weißt du. Da, wo ich war, da war Wirklichkeit.‘“

Tief bewegt von solchen Begegnungen lernt Siv ihr eigenes Leben und damit auch Sterben und Tod neu zu verstehen. Beim Versuch, ihre Erfahrungen zu beschreiben, gerät das junge Mädchen und mit ihr die Autorin immer wieder an den Rand ihrer Möglichkeiten:

„Dabei komme ich mir vor wie ein Zeichner oder Maler, der vergebens versucht, ihn bewegende Eindrücke zu Bildern zu gestalten. Und der schließlich kapituliert, weil ihm die gewünschte Formung immer wieder zur einfachen Illustration des Gegenständlichen mißrät. Das Eigentliche bleibt ohne Ausdruck."

Es ist das außerordentliche Verdienst Anja Lundholms, daß sie sich neben der Behandlung verschiedener Themen, die im Zusammenhang von Sterben und Tod stehen und die sie durch verschiedene Personen gleichsam ausprobieren kann (Sterbehilfe, Lebensverlängerung um jeden Preis, würdevolles Sterben), auch immer wieder bemüht, den treffenden Ausdruck für jenes „Eigentliche" zu finden. Oft scheinen ihr wesentliche Einsichten dabei fast nebenbei zu gelingen, so wenn die Begegnung mit einem sterbenden Mann Siv anschließend zu folgenden Gedanken anstößt: „‚Mein Eindruck war: Er ist nur noch milde und sehnt sich nach dem Tod. Weil er die schauderhafte Einsamkeit nicht länger ertragen kann.' Während ich es ausspreche, kommt mir der Gedanke, daß Einsamkeit schlimmer sein kann als Tod."

Die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod verweist Siv und damit den Leser auf die Frage nach dem Leben zurück und thematisiert in verschiedenen Variationen die Einsicht, daß Sterbenlernen auch und zuerst Lebenlernen heißt. Der Roman wird deshalb zu einem Plädoyer dafür, den Tod aus den Ecken, in die wir ihn verdrängt und damit tabuisiert haben, herauszuholen und so neu leben zu lernen. Oder, wie es ein alter Mann im Gespräch sagt: „Es ist eben nichts ganz aus der Welt zu schaffen. Man verdrängt das, womit man nicht fertig zu werden glaubt, in irgendeine Ecke des Gemüts und hält es damit für ausgestanden. Für tot. Als wenn das eine Lösung wäre."

Reisebriefe eines Sterbenden

Aus einem Hotelzimmer in Venedig schreibt ein Mann Briefe an einen Freund in Australien. Jede Nacht einen, zwanzig Nächte lang. Die Ärzte haben vor seiner Reise eine unheilbare Krankheit diagnostiziert. „Briefe aus der Nacht"[7], ein Briefroman des australischen Schriftstellers *Robert Dessaix*, der in geschickter Verdichtung von Versatzstücken und Anspielungen, Querverweisen und Zitaten mit Identitäten spielt, ein Spiel, das noch dadurch gesteigert wird, daß die Briefe vorgeblich von einem skeptischen Landsmann gefunden, bearbeitet und herausgegeben werden. Dessaix stellt sich mit diesem Roman nicht nur in eine Reihe von Schriftstellern und Romanen der Vergangenheit (Goethes „Italienische Reise", Thomas Manns „Tod in Venedig", Reise- und Briefroman), sondern gibt auch ein weiteres Beispiel für das inzwischen wohlbekannte postmoderne Spiel mit verschiedenen Ebenen, Perspektiven und Versatzstücken, in dem der Leser zum Mitautor wird und der Roman beim Lesen stets neu entsteht[8].

Aber Dessaix nutzt all diese Vorgaben, um sich einem gewaltigen Thema zu nähern, er versucht, dem Unausweichlichen eine Sprache zu geben, er erkundet mit den Reisebriefen eines Sterbenden die Nachtseite des Lebens. Denn letztlich interessieren Dessaix nicht Sterben und Tod, sondern die Zeit davor. „Ich schreibe das nieder, weil es ein Augenblick ist, über den unsere Freunde nicht sprechen, unsere Schriftsteller nicht schreiben… Ich glaube nicht, daß auf dem Thema irgendein Tabu liegt, ich glaube nur, die Menschen wissen nicht recht, was sie sagen sollen." Die allzu menschliche Frage, der sich Dessaix hier fokussiert stellt: Wie ist zu leben unter konkret bestehender Todesbedrohung? Hierbei gelingen Dessaix Beobachtungen von großer Einfühlungskraft und Genauigkeit, die den Rahmen postmoderner Beliebigkeit und Verspieltheit bei weitem verlassen. So beschreibt der Reisende seinem Brieffreund die Woche zwischen erstem Test und endgültigem Urteil:

„Einerseits mußt Du den Geschirrspüler auffüllen, den Badetrog für den Vogel reinigen und Dich entscheiden, ob Du *Seinfeld* guckst oder nicht, während auf der anderen Seite etwas in Dir zusammengeschrumpft ist, Dich alles gleichermaßen wenig kümmert, außer, Dich mit dem Sterben abzufinden. Bügeln, Ruanda, die Straßenbahn zu verpassen – das eine bedeutete so wenig wie das andere. Oder ebensoviel. Kaum etwas unterliegt mehr einer größeren Dringlichkeit. Es ist kein *völlig* unangenehmes Gefühl … Übrigens weigere ich mich, meine Angelegenheiten zu ordnen, den Schrank im Schlafzimmer aufzuräumen, die Seitenpforte wieder einhängen zu lassen, meine Steuern zu klären und allgemein Ordnung zu schaffen. Die Versuchung liegt nahe, aber ich weigere mich, meinem Leben ein ordentliches Ende zu zimmern, als wäre es irgendeine unbedeutende Kurzgeschichte. Je mehr lose Enden, desto besser."

Der Briefschreiber ist gekennzeichnet durch den Versuch, seinem Leben gerade durch das Abgebrochene und Fragmentarische Authentizität und so Sinn zu verleihen, ohne eine falsche, unechte Geschlossenheit vorzuspiegeln. Insofern entspricht in einem sehr tiefen Sinn gerade die Art des zusammengesetzten, mit Versatzstücken spielenden Romans der unausweichlichen Ernsthaftigkeit des Inhalts. Die Erfahrungen des Sterbenden werden auf diese Art zum glaubwürdigen und nachvollziehbaren Bauprinzip des Romans. Für ein Leben, dem der Boden buchstäblich entzogen wurde, dem ein letzter Sinn verlorengegangen ist, geht alles darum, kleinere Einheiten zu finden, zu erfinden, denen ein Sinn verliehen werden kann. So reflektiert der Sterbende:

„Wenn sich das Leben erstreckt, ohne daß sein Ende absehbar ist, dann macht es Dir nichts aus, Dinge zu tun, die letzten Endes sinnlos sind – noch einen weiteren Krimi zu lesen, noch eine weitere Episode irgendeiner Fernsehserie anzuschauen, mit Leuten Essen zu gehen, an denen Dir nicht sonderlich gelegen ist, einen Tag damit zu verbringen, untätig am Strand dahinzuvegetieren … Wenn das Ende eines Lebens klar absehbar ist, wird alles komprimiert. Zumindest ist das in meinem Falle so. Es ist einfach nicht viel übriggeblieben, dem Du Bedeutung zumessen könntest … Ich laufe nicht einmal mehr der Straßenbahn nach. Ich gehe viel langsamer … Daher ist der Augenblick, den ich gerade durchlebe, den ich mit Bedeutung erfüllen muß – während ich auf die Straßenbahn warte, Tauben beobachte, die nach Brotkrumen picken, jemandem ins Gesicht schaue. Es verändert das Erfahren der Zeit. Es hat mit einem bedenklichen Begriff zu tun: dem Guten."

Der Roman von Dessaix liefert unter der Hand die entsprechende literarische Umsetzung für diese Einsicht seines Helden, daß es nämlich letztlich nicht auf das Leben ankommt, sondern darauf, gut zu leben. Obwohl erst seine Extremsituation ihn zu dieser Einstellung gebracht hat, reflektiert der Briefschreiber durchaus darauf, daß seine Situation sehr wohl allgemeinmenschlich ist und stellt den Leser somit vor die Frage, wie er es denn mit seinem Leben hält: „Es erübrigt sich zu sagen, daß ich bereits seit langem eher in dieser Art hätte leben sollen, aber Du machst es einfach nicht, nicht wahr, wenn Du Dir Dein Leben als ein beinahe unendlich langes Kontinuum vorstellst."

Fernab jeder postmodernen Beliebigkeit liefert Dessaix im Gewand eines durchaus spielerisch angelegten Briefromans eine moderne Umsetzung des klassischen Motivs des „memento mori", des Gedankens, leben zu lernen im Blick auf den Tod. Ohne den Anspruch zu erheben, daß der Reisende hierbei zu einer allgemeingültigen Antwort gelangt ist, führt Dessaix eben in dessen „empfindsamer Reise" eine menschenfreundliche Möglichkeit vor, Leben im Angesicht des Todes sinnvoll zu gestalten. Die Reise seines sterbenden Helden wird somit zur Suche nach dem Sinn des Lebens, letztlich zur Frage nach Erlösung in einer Welt ohne Erlöser, zur Frage danach, wie voller Hoffnung zu leben ist, wenn letztlich jede Hoffnung verlorengegangen ist.

„Ist langfristiges Überleben etwas, worauf Du hoffen solltest? Ist es das, wonach ich jetzt, heute, leben sollte? Sollte überhaupt jemand das tun? Worauf sollte ich dann hoffen? ... Es ist schließlich nicht bloß eine Sache, wie auf schönes Wetter am Sonntag zu hoffen oder darauf zu hoffen, daß das Essen nicht zerkocht ist. Es ist Hoffen großgeschrieben, von dem ich spreche... Es hat schwerlich irgendwelchen Sinn, einen Fuß vor den anderen zu setzen, wenn du keine Hoffnung auf das Gute hast... Am Ende glaube ich, das einzige, was ich tun kann – und diese Wahl hätte durchaus nicht jeder –, ist, weder zu hoffen noch zu verzweifeln, sondern mir des Guten jetzt bewußt zu sein."

Fast scheint es so, als wollte Dessaix diese zarte Hoffnung seines Helden nochmals literarisch verwirklichen, indem er seinen Roman, dessen Thema doch Sterben und Tod ist, durchaus offen enden läßt. Die letzte, lakonische Postkarte lautet: „Ich bin unterwegs."

Die Unsterblichkeit des Geschriebenen

„Vielleicht lernst du noch was dabei, heute geht's über den Tod."[9] Maria Zeinstra, eine Biologielehrerin, lädt mit diesen Worten ihren Kollegen, den Latein- und Griechischlehrer Herman Mussert, zum Besuch in ihren Unterricht ein. Thema der Stunde wird ein Käfer sein, der eine tote Ratte so präpariert, daß diese anschließend zur Brutstätte für die Käfereier werden kann. Tod und Leben, Vergehen und Verwandlung.

Die kleine Szene nennt die zentralen Themen der „Folgenden Geschichte" des

niederländischen Schriftstellers *Cees Nooteboom* (*1933), um die es nun gehen soll. In ihr erlebt der Altphilologe Mussert, der inzwischen aus dem Schuldienst entlassen wurde und als Reiseschriftsteller seine Pension aufbessert, eine mysteriöse Reise, wobei das Verb „erleben" den Zustand Musserts womöglich gerade verfehlt: Denn der erwacht in einem Lissabonner Hotel, obwohl er doch sicher ist, am Vorabend in seiner Amsterdamer Wohnung zu Bett gegangen zu sein. Möglicherweise „erwacht" er zu einer Art Nach-Leben, einem Zwischen, Theologen würden vielleicht von Fegefeuer sprechen. Es handelt sich jedenfalls um einen Zustand, der ihn anstößt, sein Leben zu bilanzieren und blitzartig entscheidende Szenen vor seinem geistigen Auge passieren zu lassen. Der Leser wird bis zum Schluß darüber im unklaren gelassen, wo sich Mussert denn nun tatsächlich befindet, aber was heißt schon „tatsächlich" angesichts des ungeheuer kühnen Unternehmens, das Nooteboom mit dieser Erzählung unternimmt.

Mussert, der seine große Begeisterung für klassische Autoren in faszinierenden Stunden immer wieder unvergeßlich seinen Schülern vermitteln konnte, wird von ihnen halb ironisch, halb bewundernd Sokrates genannt, und in der Tat ist es der griechische Philosoph, der mit seinem Sterben vor allem zur einen großen Bezugsperson für Mussert geworden ist. Aber Sokrates ist für ihn eben auch zu einer Bezugsperson verkommen, die er zwar hervorragend und glaubwürdig zitieren und aufführen kann, deren Glauben an die Unsterblichkeit für Mussert aber nur als bloßes Zitat möglich ist, ein Zitat, auf dessen Brüchigkeit er kritisch angesprochen wurde und dessen Tragfähigkeit sich nun in der Situation des eigenen Todes erst erweisen muß. Die andere fiktionale Bezugsperson ist für ihn der römische Schriftsteller Ovid und dessen „Metamorphosen", aus denen er eben die Frage nach Tod, Ende und Verwandlung herausnimmt. Nicht zuviel soll von dieser vielfach verschlungenen, anspielungsreichen Erzählung hier verraten werden. Nur das: Der zweite Teil spielt an Bord eines Schiffes, auf dem sich Mussert mit sieben Mitreisenden befindet, die nach und nach alle die Geschichte ihres Lebens und vor allem ihres Todes erzählen.

Nooteboom sprengt also auch in diesem Teil die Ebenen von Zeit und Raum und setzt statt dessen die Kraft des Erzählens. Denn obwohl der Leser stets das Gefühl hat, den Bericht aus einem unmöglichen Zwischenreich zu lesen, erzählt Nooteboom auf sehr plausible und suggestive Weise: Das Leben erscheint als Traum, der Tod erst recht, und er mündet in eine unendliche Bewegung, die auf der Grenze von Sein und Schein, Werden und Vergehen Unsterblichkeit erfindet. Nachdem alle Passagiere ihre Geschichte erzählt haben, also am Ende des Buchs, bleibt es nur noch an Herman Mussert, seine Geschichte zu erzählen, und so lautet der letzte Satz: „Und dann erzählte ich ihr, dann erzählte ich dir Die folgende Geschichte." Nooteboom verweist damit auf den Titel und den Anfang der Geschichte, anstelle des Endes eröffnet er damit einen immerwährenden Kreislauf. Durch die Form bestätigt er damit das Thema seiner Geschichte, daß nämlich al-

les Vergehen Voraussetzung jeden Werdens ist. Nooteboom hat auf wundersame Weise eine Geschichte erzählt, die auf der Grenze von Leben und Tod Unsterblichkeit erdichtet, weil deren Hauptfigur die Poesie und die Macht des Schreibens selbst ist. „So ist seine Geschichte die folgende Geschichte in einer Kette unzähliger Geschichten, Nooteboom verweist damit auf die Unendlichkeit, auf die Unsterblichkeit – in einer Geschichte über den Tod."[10] Die Geschichte kann kein Ende finden, weil sie noch mit jedem Ende, also auch mit dem Tod, im wörtlichen Sinn etwas anfangen kann.

Ein Fest fürs Sterben

An der italienischen Küste in Gorino soll Ninons Hochzeit stattfinden. Gino, der Bräutigam, ist Italiener. Aus verschiedensten Richtungen Europas treten Gäste den Weg zur Hochzeit an. Der Vater der Braut, der Eisenbahner Jean Ferrero, kommt mit seinem schweren Motorrad über die Alpen, die Mutter, die tschechische Bürgerrechtlerin Zdena, reist mit Bus und Zug über Venedig aus Prag an. *John Bergers* (*1927) Roman „Auf dem Weg zur Hochzeit"[11] erzählt in einer fast lyrisch klingenden Sprache eine wunderbare Liebesgeschichte, die aber zugleich eine kaum auszuhaltende Sterbegeschichte in sich birgt: denn die Braut hat Aids. Aber sie ist nun bereit, dem Tod zum Trotz mit Gino Hochzeit zu feiern, und wirklich wird das krönende Hochzeitsfest, auf das sich der Roman auf allen Wegen und von allen Seiten her zubewegt, zugleich ein mitreißender Taumel der Lebensfreude und ein Fest der Auflehnung gegen den Tod.

Die Geschichte beginnt in Piräus. Der Eisenbahner Jean reist mit seiner sterbenskranken Tochter nach Griechenland und trifft in Athen auf der Straße Tsobanakos, einen blinden Griechen, der Exvotos verkauft, Glücksbringer, wie man sie in Kirchen vor Heiligenbilder hängt, um Hilfe bei Krankheit und Unfällen zu erflehen. Doch Tsobanakos verfügt zudem über die Fähigkeit, Gespräche und Gedankensplitter zu hören, die weit entfernt ablaufen, und Ereignisse zusammenzusetzen, die teilweise Jahrzehnte auseinanderliegen. So wählt ihn Berger zum Erzähler seiner Geschichte und verschafft sich damit die gewagte erzählerische Perspektive, die verschiedenen Personen auf dem Weg zur Hochzeit jeweils ihre Geschichte beitragen zu lassen. Denn selbst diese einfache Geschichte wird – ihrem Inhalt angemessen – vielfach gebrochen erzählt. Es gibt kein überschaubares Ganzes mehr, sondern viele Vorgeschichten, Episoden, Bruchstücke, Gedankensplitter, vielerlei Stimmen, zerbrochene Zusammenhänge, die nun kaleidoskopartig zusammengetragen werden.

Zwar erfindet Berger mit der Figur des Tsobanakos als blindem Seher eine fast mythische Figur, die zudem gern klassische und biblische Zitate einwirft. Der Erzählstil aber ist konsequent modern, gegenwartsbezogen, immer wieder wechseln

abrupt Bilder, die wie im Film zusammengeschnitten wirken. Der Autor unterbricht so beim Leser vertraute oder gar festgefahrene Sichtweisen, öffnet Augen, die zuvor vielleicht gar nicht vorhanden waren, bringt durcheinander und fordert dadurch zum Wiederlesen und Überdenken auf. Aber, und hier liegt der eigentliche Gehalt von Bergers Roman, der blinde Verkäufer der Glücksbringer wird noch in einem zweiten, tieferen Sinn zum Erzähler der Geschichte: Denn gegen Ninons Krankheit kann ein einziges Exvoto nichts mehr ausrichten. An die Stelle des Exvotos tritt der vielstimmige Roman selbst. Die erzählte Geschichte wird für Berger zu dem Glücksbringer, der dem Tod zum Trotz das Leben bewahren soll. Die zusammengetragene Erzählung vom vielfachen Weg zur Hochzeit und schließlich der furiose Bericht vom Fest selbst werden zum Ausdruck der Solidarität mit der Kranken, der Utopie und Hoffnung, daß das Leben in der Verdichtung dem Tod trotzen kann. Der Bräutigam Gino, der gegen alle Vernunft mit der Todkranken leben will, verdichtet die Überzeugung, daß der intensiv gelebte Augenblick von Dauer sein und so die vergehende Zeit außer Kraft setzen kann. Der ausgebreitete Augenblick des Festes vertreibt den Tod, die lähmende Verzweiflung verwandelt sich in lebendige Euphorie.

Und beim zweiten Lesen enthüllt sich die letzte Offenheit und Wahrheit des Romans: Indem sich in vielerlei Perspektiven und Stimmen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fließend ineinander aufheben, wird auch der Leser in die Geschichte hineingezogen und heilsam verunsichert. Der „Weg zur Hochzeit" ist nicht zu Ende, das Fest dauert an und hat durch die Erzählung dem Vergehen Widerstand entgegengesetzt. Der Roman wird so, ohne die schreckliche Wirklichkeit zu verharmlosen und ohne den moralischen Zeigefinger zu erheben, zur Hymne auf das Leben, gerade da, wo es verlorenzugehen droht. Die Erzählung wird zur Erinnerung daran, daß Verdichtung und nicht Verlängerung das Leben rettet.

Wie werden Sterben und Tod literarisch verarbeitet?

Am Ende unserer Lesereise kommen wir zu den Fragen zurück, die wir uns und den Autoren zu Beginn vorgelegt hatten: Wie werden Sterben und Tod literarisch verarbeitet und geschieht dies überzeugend?

Hierbei waren wir ganz verschiedenen Antwortversuchen der Autoren begegnet: *Graham Swift* hatte sich in seiner „Letzten Runde" mit der Frage auseinandergesetzt, wie mit dem Tod eines guten Freundes umzugehen ist. Er hatte dabei einen ungleich sarkastischeren Ton angeschlagen als der Australier *Robert Dessaix* in den „Briefen aus der Nacht", der das Thema insofern erheblich verschärft hatte, als daß sich sein „Held" mit dem eigenen Sterben auseinanderzusetzen versuchte. Wenn auch die beiden Romane kaum miteinander zu vergleichen sind, so

verbindet sie doch die Einsicht, daß die Frage nach dem Tod immer auch die Frage nach dem Leben aufwirft, daß die Suche nach Möglichkeiten zu sterben zuallererst den Blick dafür schärfen hilft, wie denn gelebt wird. Literatur erinnert daran, daß ein wachgehaltenes Todesbewußtsein den Menschen auffordert, sich um ein gutes Leben zu bemühen. Die klassischen Momente des „memento mori" und „carpe diem" werden so zusammengelesen.

In eine ähnliche Richtung geht auch die amerikanische Autorin *Gail Godwin*, die allerdings im „Liebenden Mann" um konkrete Antworten angesichts der letzten Frage gerungen und als Maßstab das „Ordnen der Liebe" vorgeführt hatte. Die englische Sterbeklinik „Mit Ausblick zum See" hatte *Anja Lundholm* nicht nur vor konkrete ethische Fragen wie Lebensverlängerung, Sterbehilfe und menschenwürdiges Sterben gestellt, deren Beantwortung sie durch verschiedene Personen ihres Romans gleichsam ausprobieren konnte. Vielmehr durchlief ihre Hauptperson Siv einen Lernprozeß, daß nicht das Leben, sondern das gut Leben höchstes Gut sein könne, oder daß, negativ formuliert, erlebte Einsamkeit schlimmer sein könne als der Tod.

In ganz andere Dimensionen des Schreibens waren wir schließlich bei *John Berger* und vor allem *Cees Nooteboom* geraten, die jeweils durch den Inhalt, aber vor allem auch die entsprechende Form gegen den Tod anzuschreiben versucht hatten. Dabei war es beiden auf verschiedene Art gelungen, durch schriftstellerische Kunstgriffe das Rätsel des Todes nochmals zu verrätseln, den Leser so zunehmend in die Handlung hineinzuziehen, ihn zum Mitautor zu machen und die Handlung so über das eigentliche Ende hinaus fortzuschreiben. Durch diese Verrätselung wird nicht nur der Leser, ehe er sich versieht, zum Komplizen des Autors, was zunächst nur eine – wenn auch kunstvolle – Spielerei wäre. Sowohl Berger als auch Nooteboom entreißen auf diese Weise dem Tod das letzte Wort und setzen ihm die Macht des Schreibens und Lesens entgegen.

Ein bewegenderes Ergebnis kann es wohl am Ende unserer Untersuchung nicht geben. Weit über den Anspruch hinaus, dem Leser ein Lebens- und womöglich Sterberezept an die Hand zu geben, spricht die Literatur dem Tod das letzte Wort ab und setzt seinem Anspruch, daß die letzte Runde eindeutig an ihn geht, Phantasie, Einfallsreichtum und Augenzwinkern entgegen. Dabei wird dem Tod keineswegs sein Ernst genommen, er wird weder verharmlost noch in seiner Bedeutung nivelliert. Weit über den letztlich harmlosen Anspruch hinaus und ihm entgegen, sich aus der Dichtung wie aus Nachschlagewerken bedienen zu können, ist sie in ihren gelungensten Momenten in der Lage, der Sprachlosigkeit Worte entgegenzusetzen, einen Anfang zu setzen, wo alles am Ende scheint, dem Weltende entgegen Welt zu erfinden. Oder, wie eben Cees Nooteboom über Phantasie und Literatur schreibt:

„Die Phantasie hat keinen anderen Ausgangspunkt als sich selbst. Sie ist nicht wertfrei, liefert freilich auch keine Werte auf Bestellung. Sie wirkt in der Welt als subversive Kraft, als Trost, als Enthül-

lung, als Widerstand, als Besinnung, sie hat die tausend Gesichter des Unbenennbaren, sie geht ihrer Wege und taucht immer dort auf, wo sie von keinem erwartet wird, und stets wird sie sich über unsere Fragen und Forderungen wundern." [12]

Nachdem wir zu Beginn ein kleines Gedicht gesetzt hatten, soll auch hier als Abschluß nochmals Günter Grass zu Wort kommen, der mit seinem Gedicht „Wegzehrung" in den „Fundsachen für Nichtleser" [13] eine eigene poetische Antwort auf die Frage nach dem Tod gibt, der man zwar das Verschmitzt-Schelmische anmerkt, die aber nichtsdestoweniger zwischen den Zeilen die zarte Hoffnung enthält, daß es so etwas wie Identität über den Tod hinaus geben kann. „Kann" wohlgemerkt, denn hier hält Grass eine feine Grenze zu jeder theologischen oder dogmatisch festen Gewißheit: Es „kann vermutet werden". Mehr mutet der Dichter sich und auch dem Leser nicht zu. Aber auch nicht weniger.

Mit einem Sack Nüsse
will ich begraben sein
und mit neuesten Zähnen.
Wenn es dann kracht,
wo ich liege,
kann vermutet werden:
Er ist das,
immer noch er.

Nach Abschluß des Manuskripts wurde ich an ein Gedicht erinnert [14], das eigentlich vor Beginn meiner Überlegungen stets in meinen Gedanken, bei der Niederschrift dann aber aus unerfindlichen Gründen unter den Tisch gefallen war. Dabei faßt es doch in unvergleichlicher Weise den Kerngedanken der vorhergehenden Untersuchung zusammen: daß nämlich die Frage nach dem Tod zuerst und zuletzt die Frage danach aufwirft, wie denn gelebt wird. Zudem zeigt es, daß unter den literarischen Gattungen wohl die Lyrik in der Lage ist, an der Grenze zum Verstummen um Worte zu ringen. Ich kann mir also als Nachtrag kein besseres Beispiel vorstellen als das Gedicht „Kleines Beispiel" von Erich Fried (1921–1988) [15]:

Auch ungelebtes Leben
geht zu Ende
zwar vielleicht langsamer
wie eine Batterie
in einer Taschenlampe
die keiner benutzt

Aber das hilft nicht viel:
Wenn man
(sagen wir einmal)
diese Taschenlampe
nach so- und sovielen Jahren

anknipsen will
kommt kein Atemzug Licht mehr heraus
und wenn du sie aufmachst
findest du nur deine Knochen
und falls du Pech hast
auch diese
schon ganz zerfressen

Da hättest du
genau so gut
leuchten können

ANMERKUNGEN

[1] M. Walser, Liebeserklärungen (Frankfurt 1986) 9.

[2] Zu den wenigen Ausnahmen zählen M. Motté, Der Mensch vor d. Tod in ausgewählten Werken d. Ggw.literatur, in: Der Tod in Dichtung, Philos. u. Kunst, hg. v. H. H. Jansen (Darmstadt [2]1989) 487–502; G. Langenhorst, „Es sterben nur die andern". Aspekte zum Thema „Sterben" in der Ggw.lit. in: ZME 40 (1994) 241–247; G. Otto, Sprache im Angesicht d. Todes, in: Sprache als Hoffnung. Über d. Zshg. von Sprache und Leben (München 1989) 37–63.

[3] G. Grass, Fundsachen für Nichtleser (Göttingen 1997) 15.

[4] G. Godwin, Ein liebender Mann (The Good Husband) (1994, dt. München 1997); Zitate 17, 56f., 144.

[5] G. Swift, Letzte Runde (Last Orders) (1996, dt. München 1997).

[6] Hamburg 1979, jetzt Reinbek 1990; Zitate 142, 238, 239, 330.

[7] R. Dessaix, Briefe aus der Nacht (Night Letters) (1996, dt. Frankfurt 1997); Zitate 18, 129, 121ff., 142–144, 269, 297f., 303.

[8] Zur Frage der Lit. in d. Postmoderne: D. Steinfort, Lit. als Gegenwelt d. Moderne, in dieser Zs. 214 (1996) 403–413.

[9] C. Nooteboom, Die folgende Geschichte (Het folgende verhaal) (1991, dt. Frankfurt 1991) 51, 147; vgl. Der Augenmensch Cees Nooteboom, hg. v. D. Cartens (Frankfurt 1995).

[10] H. Bekkering, „Unser Lernen ist nichts anderes als ein Erinnern" (Sokrates). Über Nootebooms „Die folgende Geschichte", ebd. 166.

[11] (To the Wedding) (1995, dt. München 1996).

[12] C. Nooteboom, Wie wird man Europäer (Frankfurt 1993).

[13] A. 3, 231.

[14] Der Dank gebührt meinem Vater, der mich fragte, warum ich „den Fried" weggelassen habe.

[15] E. Fried, Ges. Werke, Gedichte 2 (Berlin 1993) 625.

Hanspeter Schmitt OCarm

Einfühlungsvermögen und ekklesiale Streitkultur

Worin die rechte Gestalt der „Kirche in der Welt von heute" (Zweites Vatikanisches Konzil) bestehen mag, dazu hat es schon immer Auseinandersetzungen, Dialoge und auch Streit gegeben. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von der Notwendigkeit einer Kultur ekklesialen Streitens[1]. Dieser Beitrag will das Thema aus theologisch-ethischer Perspektive beleuchten. Dabei setzen die Überlegungen bewußt kompetenzorientiert an. Sie sollen vor allem die „Könnensseite" ekklesialen Streitens ethisch aufgreifen und konzeptionell entwerfen. Exemplarisch läßt sich hier die Fähigkeit zur zwischenmenschlichen Einfühlung (Empathie) hervorheben. Es wird gezeigt, wie sich der ekklesiologisch reflektierte Sinn kirchlicher Streit- und Dialogformen in praktischer Absicht auf die Empathiekompetenz beziehen läßt. Der gezielte Aufbau und das gemeinsame Einüben dieser Fähigkeit würden es im Raum der Kirche gestalterisch möglich machen, gerade auch über strittige Punkte ekklesial gekonnt, und zwar auch im theologischen Sachsinn: „ekklesial" gekonnt, zu streiten.

Streitkultur und Kirchenstruktur

Zunächst aber darf es gewiß als eine Leistung sozialanthropologischer Reflexion betrachtet werden, überhaupt von einer Kultur des Streitens zu sprechen[2]. Hier wird die Hypothek eines sich gutbürgerlich gebenden, pseudopädagogischen (und christlich-spirituell oft verbrämten) Ideals allmählich abgelegt, unter dem man das Gebot äußerer Harmonie, das Sich-Vertragen und den widerspruchsfreien Gehorsam vor allem auch gegenüber jedweden Autoritäten zum höchsten Gut erhoben hatte. Inzwischen ist es zumindest gesellschaftsprogrammatisch nicht mehr verpönt, sich über eine Sache offen auseinanderzusetzen, miteinander darüber zu streiten und dies auch in argumentativ kraftvollem Engagement für das eigene Anliegen zu tun – und zwar ohne inhaltliche Rücksicht auf Ansehen, Position und Einfluß des Widerparts.

Was indes gedanklich allgemein erlaubt zu sein scheint, wird oftmals praktisch und besonders in systemischen Gebilden nicht geduldet und stringent abgewehrt. Ob das nun die Familie, die Partei, die Schule, die Gewerkschaft, der Betrieb, die Kirche oder andere Institutionen sind; Systeme, und besonders jene mit hierarchisch organisierten Entscheidungsprozessen und Leitungsvollzügen, tun sich

schwer, das offene, widerspruchsfähige Streiten über die eigenen Zielsetzungen und Gestaltungsfragen überhaupt zuzulassen und anzuerkennen. Im Bereich institutionalisierter Religion bricht an dieser Stelle zusätzlich die Frage nach der Dignität von Offenbarung, von Heiligen Schriften und lehramtlicher Auslegung auf. Die diesbezügliche Auseinandersetzung sucht den argumentativen Status herauszuarbeiten, den eine solche verbindliche Ausgangslage des Glaubens von Menschen im Streit um ihre Lebens- und Gestaltungsfragen einnimmt[3].

Verdrängt man nun aber den Streit systemisch, wird auch die Frage der inhaltlichen Erfordernisse und des kommunikativen Profils einer notwendigen Kultur des Streitens gar nicht erst erreicht, geschweige denn institutionalisiert. Und vor allem werden damit die Handlungsfähigkeit, die Fortentwicklung und letztlich auch der praktische, gesellschaftliche Sinn eines Systems schwer gefährdet: Die aktuellen strittigen Herausforderungen der sozialen Lebensgestaltung und das diesbezügliche Streiten können zwar offiziell und mittels der Abhängigkeitsstrukturen vielleicht (wie lange eigentlich?) abgedrängt werden. Für das Bewußtsein der Beteiligten aber bleiben sie inhaltlich ungelöst, problematisch und systemisch nicht bearbeitet. Das aber muß – wenn der fatale Rückweg ihrer totalitären Beherrschung nicht mehr möglich ist – zur Stagnation von Systemen, wenn nicht zum Abbrechen ganzer Systemteile führen. Deswegen ist es in der Tat auch innerhalb kirchlicher Vollzüge eine human förderliche und sogar, wenn man so will, systemproduktive Leistung, von einer Streitkultur zu sprechen, und diese dann auch miteinander zu entwickeln und zu etablieren.

Eine Streitkultur auch ekklesial zuzulassen und entwickeln zu wollen, bezeugt daher die Einsicht in mindestens zwei Sachverhalte: Einmal, daß auch für den Selbstvollzug der Kirche die Auseinandersetzung und das dialogische Verstehen lebensweltlicher Sach- und Gestaltungsfelder immer wieder ansteht und sozial bewältigt werden muß. Das interperspektivische Streiten um das Verstehen von Welt und um das, was jetzt nötig wäre und praktisch zu tun ist, stellt einen Grundvollzug der menschlichen Daseinsweise dar, der überhaupt erst personale Orientierung und die sinnvolle, kooperative Gestaltung sozialer Handlungsfelder denkbar und möglich macht[4]. Dieser Grundvollzug kann auch im ekklesialen Bemühen der Menschen um die inner- und außerkirchliche Evangelisation nicht außer Kraft gesetzt sein.

Die zweite Einsicht schließt sich unmittelbar an: Gerade der notwendige Streit um die Gestaltung lebensweltlicher Bereiche bedarf auch selbst der Kultivierung, das heißt: einer verantwortbaren, personal und sozial bekömmlichen Gestaltung. Die Möglichkeit und Ausgestaltung ekklesialen Streitens sind demnach der sittlichen Reflexion zu unterziehen. Für die kirchliche Alltagspraxis hat das Bemühen um verantwortbare Formen zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen schon allenthalben zu Normen des fairen und sachorientierten Streitens oder auch zur gezielten Organisation von kirchlichen und theologischen Gesprächsprozessen

geführt.[5] Dieses Bemühen aber muß mit einer theologischen Ethik ekklesialer Kommunikation korrespondieren, um die Voraussetzungen, Möglichkeiten und Entwicklungswege eines humanen Dialogs inhaltlich umstrittener Sachfragen auch methodisch zu eruieren: Von der Ethik her sind diese zu reflektieren, konzeptionell zu sichern, durchaus normativ zu begleiten und einer sozialpraktischen Einübung beharrlich werbend und nötigenfalls auch kritisch drängend anzuempfehlen.

Kompetenzorientierte Ethik und Streitkultur

Eine Ethik ekklesialen Streitens steht hier an einem Scheideweg. Denn ihr Beitrag zu einer an sich notwendigen Kultur des Streitens kann nach der Überwindung der grundsätzlichen Verpönung allen Streits nun allzuleicht zu einer schlechten „zweiten Moralisierung" dieser Sachfrage mißraten – diesmal entlang ihrem Kultivierungsaspekt. Diese Gefahr droht, wenn Ethik die Ideale einer Kommunikationskultur und diesbezügliche Normierungen in den Vordergrund ihrer Überlegungen schiebt und dafür die Beschreibung der personalen und sozialen Strukturen des Streitenkönnens zu kurz kommen läßt. Jeder kennt ja schon solche (vermeintlichen) Ideale und Normen gelungenen Streitens, etwa: fair, offen, konstruktiv streiten; Respekt vor der anderen Person, ihrer Erfahrung, Meinung, Bedürftigkeit; den Dialog nicht aufkündigen; nicht nur Positionen, auch Argumente und Erfahrungen austauschen; ergebnisoffen diskutieren; Vorurteile abarbeiten und emotional sensibel bleiben; keine systemische Behinderung des Zugangs zum Streit; auch keine Tabu-Themen; sich um das jeweils bessere Argument bemühen; erst zuhören und zu verstehen suchen usw.

Eine solche Idealität (Normativität) des Streitens bewirkt für sich allein noch nicht viel Praktisches. Ohne die Könnens- und Ermöglichungsseite mitaufzugreifen, befördert sie eher eine Art Hypermoral, die das konkrete Tun lähmt – und genau deswegen systemisch konform und eingepaßt bleibt. Gerade eine rein idealisierende Statuierung und vorschnelle Normierung einer an sich wünschenswerten Streitkultur muß erdrückend wirken. Sie kann beim besten Willen (aber wohlgemerkt auch unterderhand) dazu dienen, den alltäglichen Streit zu domestizieren und damit faktisch wirkungslos zu machen.

Um dieser Gefahr zu entgehen, legt sich der theologischen Ethik ein konsequent kompetenzorientiertes Vorgehen nahe[6]: Sie wird selbstverständlich den Blick auf das Gelingen kirchlicher Dialoge richten, aber dennoch zunächst (und ohne einen sofort normierenden Index) jene personalen Kompetenzen und Grundfähigkeiten benennen, auf welche Kommunikationen, und damit auch Streit und kontroverse Auseinandersetzungen, sozialanthropologisch aufbauen – wenn sie denn ekklesial gekonnt sein sollen. Es geht hierbei nicht nur um eine

statische Anthropologie des Streits, sondern insbesondere auch um die entwicklungslogische Skizzierung individueller und kirchenstruktureller Interaktionen, Wege und Grundsituationen, die für eine Entfaltung solcher Dialogkompetenzen unbedingt erforderlich sind.

Im nächsten Schritt und als Voraussetzung für die Erarbeitung praktischer Gestaltungsentwürfe auf dem Weg hin zum gelungenen Streiten wird das kompetenzorientierte Vorgehen induktiv: Innerhalb der faktisch gegebenen gesellschaftlichen und kirchlichen Teilwirklichkeiten sucht es die vorhandenen inneren und äußeren Umstände, Begrenzungen, Möglichkeiten, Begabungen, Erfahrungen usw. des Streitenkönnens auf und analysiert ihren sozialkontextuellen Zusammenhang. Vor allem sollten sich dabei die personalen Ressourcen finden und methodisch sichern lassen, etwa entlang der Leitfrage: Wer besitzt hier in welchem Maß welche Kompetenzen für inhaltlich strittige Auseinandersetzungen bzw. besitzt sie vielleicht noch nicht im vollen Umfang, so daß sie diese weiterentwickeln könnten – und auf welchen Wegen wären sie dafür auch zu ermuntern bzw. konkret zu fördern?

Von hier aus erarbeitet man nun drittens prozedural konzipierte Entwürfe der Entwicklung von Dialog- und Streitkompetenzen, und zwar auf den Linien ihrer personalen wie auch strukturellen Aus- und Fortgestaltung. Es sollen hier jene Potentiale (Ressourcen) der unter diesen Umständen vor Ort gegebenen Möglichkeiten, Fähigkeiten und Entwicklungschancen handlungsorientiert zusammengesehen werden; sie sind dann zu einer auch zielbewußt zusammen-„wirkenden" realistischen Strategie der schrittweisen Förderung von Streitkompetenzen – bzw. der „Förderung ihrer Förderung" – zu formen.

Solche kompetenzorientierten kooperativen Strategien nehmen also die konkrete kirchliche Kommunikationswirklichkeit perspektivisch und innerhalb ihrer Umgrenzung wahr: Sie denken und entwerfen ihre humane Entwicklung dann aber integral mit der realistischen Entwicklung der hierfür empirisch voraussetzungsvollen personalen Kompetenzen zusammen. Man sieht, wie sehr dieser Ansatz von der Überzeugung lebt, daß der sachlich notwendige Streit kirchlich auch stattfinden und gelingen kann, wenn nur die Fähigkeiten und Möglichkeiten, ekklesial gekonnt zu streiten, bei allen Beteiligten, aber auch systemisch-strukturell, gefördert und ausgebaut werden.

Allerdings – und hier gewinnt Ethik schließlich ihren kritisch-werbenden Aspekt – muß die inhaltlich offene Förderung von personaler Streit- und Dialogkompetenz „kirchensystemisch" auch gewollt und zugelassen sein. Das zeigt sich zum Beispiel in der Verteilung von Finanzmitteln oder auch in der Favorisierung und Festsetzung von Ausbildungsinhalten. Es braucht zudem kirchenamtliche und theologische Ermutigung zu einer geduldigen Kompetenzerweiterung in diesem Sinn. Und bei aller Ermutigung bleibt die kirchliche Entwicklung des Streitenkönnens dann immer noch angewiesen auf die Bereitschaft aller kirchlich Be-

teiligten, erreicht sie dadurch vielleicht aber auch: nämlich die Bereitschaft, sich hierfür zu verändern und zu entwickeln, gegebenenfalls sich ausbilden zu lassen und wohl am zentralsten: sich praktisch-lernend im Dialog und im Streitenkönnen gegenseitig zu erproben und zu fördern – den guten Willen unterstellend und mit Nachsicht für die unvermeidlichen Schwächen des Anfangs.

Zu all dem wird eine kompetenzorientierte Ethik durchaus auffordern müssen. Dieser ihr kritisch-werbender Aspekt fordert sie aber auch selbst zu ihrer eigenen Streitfähigkeit heraus. Sie wird an dieser Stelle – konstruktiv offen, aber auch systemkritisch – auf die praktische Glaubwürdigkeit einer kirchlich gehaltenen Rede von der Kultur des Streitens zu pochen haben. Und diese Rede ist eben nur dann glaubwürdig, wenn auch im Kompetenzbereich jene Voraussetzungen kirchlich entwickelt werden (dürfen), die alle in die Lage versetzen, ekklesial gekonnt zu streiten.

Ekklesiale Streitkultur und ekklesiologischer Diskurs

Die Absicht dieses Beitrags ist es, das Thema der ekklesialen Streitkultur kompetenzorientiert anzugehen. Es wurde dabei schon angedeutet, daß es einen Teilaspekt der kompetenzorientierten Arbeitsweise einer Ethik darstellt, für ihre Entwürfe sachlich relevante Handlungsfähigkeiten aufzugreifen und sie in ihrer Entfaltung und sozialpraktischen Wirkweise zu beschreiben. Dieser methodische Teilaspekt soll nun für die Materie einer ekklesialen Streitkultur exemplarisch und gewiß nur andeutungsweise demonstriert werden, und zwar an der menschlichen Empathiekompetenz.

Die Ausgangsthese lautet hier: Der Ausbau der Fähigkeit zu dialogisch-einfühlendem Verstehen (Empathie) auf der Könnenseite trägt gestalterisch zum Gelingen von Dialog- und Streitformen – insbesondere auch in ihrem ekklesialtheologischen Sinn – bei. Empathie wird also im Hinblick auf die Ermöglichung und Entwicklung ekklesialer Streitkulturen für eine zentrale praktische Voraussetzung aus dem Bereich personaler Handlungsbefähigung gehalten.

Die Gewißheit einer solchen Annahme muß aber in einem interdisziplinären Diskurs zwischen Theologie und Anthropologie verantwortet werden. Auf diesen bleibt demnach eine kompetenzorientierte theologische Ethik immer elementar verwiesen: Sie ist angehalten, die Inhalte ihrer Kompetenzaussagen theologisch-systematisch zu erörtern. Für unser Thema: Sie arbeitet in diesem Diskurs den Gestaltungssinn ekklesialen Streitens theologisch einsichtig und präzis heraus, um dann in sozialanthropologischer Überlegung jene personalen Kompetenzen ausfindig zu machen, die mit diesem Gestaltungssinn aller Erfahrung und Reflexion nach praktisch korrelieren. Die Frage nach den Kompetenzen gelungenen kirchlichen Streitens führt methodisch also dahin, Ekklesiologie und Anthropo-

logie auf der Ebene der kooperativen Entwicklung von Kommunikationspraxis aufeinander zu beziehen. Im folgenden werden jene Aussagen kurz angeführt, die dabei zu machen sind[7]:

1. *Kirche-Werden im Vollzug von Glaubenspraxis.* Kirche-Werden bedeutet, für die Praxis christlichen Glaubens „Zusammenhänge" unter Menschen auszubilden. Glaube wird darin zur sozial relevanten Wirklichkeit. Hierin vollzieht sich zunächst die schlicht menschliche Ausgangslage, daß wir uns nur miteinander und in verläßlichen sozialen Zusammenhängen entfalten, orientieren und verwirklichen können[8]. Das gilt auch für den Glaubensvollzug: Sobald dieser nicht mehr nur auf die Lebenswirklichkeit „aufgesetzt" erscheint, sondern Leben aufgreift, deutet und dazu beiträgt, es praktisch zu vollziehen, braucht er das soziale Geschehen im Wahrnehmen, Verstehen, Begehen und Gestalten von Welt. Praktischer Glaube führt so zu Formen des alltäglichen Miteinanders in Begegnungen, im Engagement und Handeln, im solidarischen Zusammenstehen und Mitfühlen, in Feier, Erholung und Gebet – und genauso führt praktischer Glaube in seinem Selbstvollzug zu Zusammenhängen der Kommunikation, des Dialogs und auch des Streitens. Im Kirchesein realisiert sich zunächst also etwas Grundmenschliches: Sozial aufeinander bezogen und miteinander „zusammenhängend" zu sein, dies stellt schlechthin das anthropologische Grunddatum unseres personalen Existierenkönnens in allen unseren wesentlichen Lebensbezügen dar. Im Aufbau des Sozialen wird dieses Grunddatum vollzogen und ausgestaltet, findet der Mensch hinein in seine Welt, findet zu sich selbst und so auch zum anderen. Kirchesein realisiert also in Gruppen, Diözesen, Gemeinden, Bewegungen, Orden usw. personale Glaubenspraxis auf dieser dafür unabdingbaren Ebene sozialer Zusammenhänge zwischen Menschen.

2. *Kirche-Werden im Gestaltungssinn des Evangeliums.* Die Ausgestaltung aller für den christlichen Glauben notwendigen kirchlichen Sozialzusammenhänge geschieht aber nicht beliebig oder blindlings. Sie bleibt an den christlichen Gestaltungssinn gebunden[9]. Dieser füllt menschliche Glaubenspraxis inhaltlich. Ihn in der Praxis des Glaubens anzunehmen, ihn an sich selbst und damit an der Welt zu realisieren, dazu bilden sich jene sozialpraktischen Zusammenhänge, die ekklesial sind und die wir Kirche nennen können. Dieser Gestaltungssinn christlicher Glaubenspraxis „hängt" also am Evangelium, denn vom Evangelium her entwickelt sich für Zeit und Geschichte die gestalterische Maßgabe, an der sich kirchliches Miteinander als der notwendige Sozialzusammenhang im Selbstvollzug christlicher Glaubenspraxis entzündet, nach der es sich ausrichtet. Diese Maßgabe des Evangeliums erbringt dabei für die Gestaltung kirchlich-sozialer Handlungen und Selbstvollzüge – so auch für den Dialog zu strittigen Sach- und Gestaltungsfragen – eine zweifache Orientierung: Zunächst ein Strukturkriterium, das man als die ethische Seite christlicher Glaubenspraxis ansehen kann, da es das Feld ekklesialer Praxis strukturell entwirft; und zweitens, aber ganz ent-

scheidend, liefert es ein spezifisches praktisches Formprinzip, das in dieser Struktur alle Handlungen deutet und trägt: den Gottesglauben des Jesus von Nazareth. Und darin stoßen wir endlich wieder auf die Könnenseite ekklesial-praktischer Selbstvollzüge. Zunächst aber zum strukturellen Gestaltungskriterium.

3. *Evangelium als äußeres Strukturkriterium des Kirche-Werdens.* Der praktische Gestaltungssinn des Evangeliums, für den und in dem sich Kirche bildet, besteht in der Heilung der ganzen Schöpfung. Dabei wird in der Botschaft vom kommenden Gottesreich die Bewegung dieser Heilung aber nicht näherhin material-inhaltlich festgelegt, sondern strukturell entworfen[10]: Das in Jesus angebrochene Heil meint jedes einzelne Menschenleben, sein Gelingen, seine Entfaltung und sein „Großwerden" – aber nicht ohne, sondern durch die Entwicklung umfassend gerechter und gedeihlicher Schöpfungs-, Gesellschafts- und Weltstrukturen. Diese Grundstruktur evangelisatorischer Gestaltung realisieren zu können, das führt Menschen – eben weil niemand etwas Praktisches in diesem Sinn allein bewirken kann – zum sozialen Zusammenwirken, zur ekklesialen Gemeinschaft. Sie bilden auf diesem Weg nötige, aber auch „entsprechende" praktische Handlungs- und Kommunikationsformen aus.

In diesen ekklesialen Zusammenhängen wird Evangelium primär gelebte Wirklichkeit, es vollzieht sich am Kirche-Werden selbst, insofern Kirche in diesem Sinn „zusammenkommt". Und weil dies ungetrennt von den Weltstrukturen geschieht, kann Kirche von hier aus auch für Welt und Gesellschaft, gleichsam „um sich greifend" und „sauerteiggemäß" (Lukas 13, 20.21), zur einladend-bewegenden, strukturgestaltenden und Verbindung schaffenden Wirklichkeit werden. Umgekehrt aber hängen alle Vollzüge und Zusammenhänge, die sich Kirche nennen wollen, ihrerseits am Evangelium: Sie erreichen seinen praktischen Sinn nicht allein durch den inhaltlich beliebigen „reinen" Vollzug sozialer Verknüpfung, auch nicht schon deswegen, weil Menschen sich kirchlich geben oder unter dem Dach der Kirche zusammengekommen sind. Größen im Sinn einer ekklesialen Struktur werden ihre sozialen Gebilde, Ebenen und Gruppen, ihre Gebete, Liturgien, Aktionen, Dokumente etc. und auch ihre Formen des Dialogs und des Streitens eben dann sein, wenn diese inhaltlich-strukturelle Gestaltungsvorgabe des Evangeliums sie zusammenführt, ihren Selbstvollzug leitet und somit ihre Themen, Hoffnungen, Motive und Inhalte prägt: Heilung am einzelnen Leben zu wirken in der Gestaltung unseres faktischen Zusammenhangs.

4. *Gottesglaube als inneres Formungsprinzip des Kirche-Werdens.* Für diese gestalterische Herausforderung aber ist jenen, die sich selbst dafür einsetzen und somit auf kirchliche Zusammenhänge verwiesen sind, der Name des Gottes Jesu zugesagt. Unter diesem Namen erst werden sie im eigentlichen Sinn zu einer „Ekklesia", zur Versammlung Gottes mitten unter den Menschen. In der Mitteilung seines Namens erreicht sie nämlich endlich auch die Begabung, heilvoll aneinander und somit an dieser Welt zu handeln. Unter dem „An-Spruch" dieses Na-

mens, so wie ihn Jesus buchstabiert und sozial geltend gemacht hat, entwickeln sie sich zur personal gesicherten Kompetenz: das Können der evangeliumsgemäßen Glaubenspraxis, die Fähigkeit also zu ekklesial-heilsamen Selbstvollzügen. In biblischer Sprache: Sie werden dazu befreit, erlöst und begnadet, Kirche im Gestaltungssinn des Evangeliums zu werden.

Damit haben wir nun das spezifisch christlich angebotene Formungsprinzip erreicht, das kirchliche Handlungs- und Kommunikationsstrukturen als ekklesiale möglich macht, durchdringt und sprechen läßt. Gemeint ist das Formungsprinzip unbedingt annehmender, solidarischer Liebe[11]. Dieses Prinzip zeigt sich im Gottesglauben des Jesus von Nazareth sozialpraktisch wirksam, personal vermittelt und geschichtlich tradierbar. Ekklesial gelebte und mitgeteilte Realität wird es im sozialen Zusammenhang (Koinonia) von Wort (Martyria) und entsprechender Tat (Diakonia): Du, der du dich herausgefordert weißt, Leben mitzugestalten, du mit deinem ganzen Werden und Gewordensein, bist in diesem unserem „menschlichen Zusammenhang Gottes" ohne moralische Vorleistung und Eingangsbedingung und einfach weil du bist willkommen, wahr- und angenommen und geliebt. So wirst du Lebensraum gewinnen, Zukunft haben, Anteil nehmen und geben, mitgestalten und selbst zur Liebe und Solidarität reifen.

Diese durchaus mögliche Aussage zeigt, wohin sich jenes spezifische Formungsprinzip in den ekklesialen Vollzügen auswirkt. Im ekklesialen Zusammenhang einer christlichen Glaubenspraxis braucht man die praktische Maßgabe des Evangeliums gerade nicht aus der Bedrängnis durch das Sollen, also nicht unter dem Gesetz moralischer Leistungen zu bewältigen, sondern man erfüllt sie aus dem Können solidarischen Heils. Dieses Können wird durch die personal geglaubte Gewißheit des eigenen Geliebtseins und unbedingt gewährter Zukunftschancen möglich und getragen[12]. Sie gestaltet und überwindet dann die Angst um das Eigene, wenn sie sich angesichts des herausfordernden Lebensrechts anderer in einem breit machen und die Freiheit zu solidarischem Denken und Handeln nehmen will. Das vor allem will in den kirchlichen, dabei evangeliumsgemäßen Handlungs- und Kommunikationsvollzügen sozial real und relevant sein. Und für diese soziale Wirklichkeit, in deren Raum die praktische Heilskompetenz durch die Zusage und die Annahme des je eigenen personalen Heilwerdens befördert wird, soll nach Jesus von Nazareth der Name Gottes stehen.

Unter diesem Namen Gottes als personalem „Formprinzip" zusammenkommend, erfahren sich Menschen nun auch befähigt und befähigen sich gegenseitig, Evangelium inhaltlich zu praktizieren. Sie nennen es Nähe Gottes, seine Zukunft und Verheißung. In dieser Glaubensformung wirken Menschen „Heil" aneinander und so auch an dieser Welt: umfassend gesellschaftlich und beharrlich, ohne dabei das einzelne Menschenkind aus der liebenden Wahrnehmung und heilvollen Bewegung herausfallen zu lassen. So wirken Strukturkriterium und Formprinzip gestalterisch zusammen. Hat sich der ekklesial-gesellschaftliche Zusammenhang

entsprechend gebildet, kann der einzelne darin nicht verlorengehen. Er wird sich mit dem, was er ist, wessen er bedarf, was er kann und erfahren hat, nach und nach entfalten. Er soll im sozialstrukturellen Gesamt – schrittweise, entlang seinem Können und immer mit der Chance zum Neubeginn – Gerechtigkeit erfahren und in Freiheit und Verantwortung zur Fülle seiner Möglichkeiten gelangen. In einem Wort: Er soll den Raum und das „Klima" erhalten, sozial zur Geltung kommen zu dürfen.

Empathiekompetenz und ekklesiale Streitkultur

Die Entwicklung und Anwendung der Fähigkeit zu dialogisch-einfühlendem Verstehen (Empathie) bildet eine der entscheidenden personalen Voraussetzungen dafür, daß die kirchlich notwendigen Zusammenhänge der Kommunikation, des Dialogs und des Streitens diesen Gestaltungssinn des Evangeliums an sich selbst und an den darin beteiligten Menschen verwirklichen. Im Maß ihrer Empathiefähigkeit sind Menschen nämlich in die Lage versetzt, in den allgemeinen Strukturen der Kommunikation und des sozialen Wissens die Verstehens- und Erlebnisperspektive des einzelnen Subjekts aufzugreifen, umfassend (auch emotional-reflexiv) zu verstehen und sie auf diesem Weg – und zunächst für den Bereich der Kommunikation und des Verstehens – sozial zur Geltung zu bringen.

Über die Praxis dieser Kompetenz zur kommunikativen Auseinandersetzung eröffnet sich die Chance, die Erfahrung und Lebenslage des anderen, also seine Einsichten, sein Wollen und Bedürfen, nicht von vorneherein mit eigenem oder allgemeinem Verstehen überformen zu müssen. Dabei stellt Empathie insbesondere die Fähigkeit zur emotional-reflexiv getragenen Vorstellungsarbeit als einer aktuellen Bemühung sozialen Verstehens dar. In Kommunikationsformen, die sich (auch) vom empathischen Bemühen tragen lassen können, wird es daher möglich, die Ideologie des „Immer-gleich-selbst-Wissens" bzw. der funktionalen Machbarkeit und der emotionsscheuen Sachpragmatik kompetent zu überwinden. Es wird möglich, sich dem Dialog als einem intersubjektiven Ereignis auszusetzen und dabei insbesondere die andere Perspektive (auch im Bereich ihrer emotional nachhaltigen Bedeutungschiffren) an sich heranzulassen – ohne sich selbst, das hieße: die Fähigkeit zu Differenz (Distanz) und Reflexion, dabei verlieren zu müssen.

Es handelt sich hier also gerade nicht um einen rein gefühlsmäßigen, optionslosen und intuitiven Verschmelzungsakt mit automatisch nachfolgendem Hilfeverhalten[13]. Empathie ist vielmehr Einfühlungsarbeit, wenn auch auf der Basis möglicher emotionaler Gemeinsamkeit. Kommunikation gewinnt mit Empathie die Ebene gegenseitig angelegter, sich emotional einlassender Verstehensprozeduren zurück, auf der dann auch die Komplexität und Feinsinnigkeit des anderen,

einzelnen Lebens für die Erörterung der jeweiligen Gestaltungsmaterie zunächst wieder differenziert wahrgenommen und bedeutsam werden kann. Für die notwendigen kirchlichen Dialog- und Streitzusammenhänge ist daher (auch) gerade die Befähigung zur Empathie in diesem Sinn zu fördern. Als eine in die Kommunikation personal eingetragene Kompetenz bildet sie zusammen mit anderen Kompetenzen eine entscheidende Voraussetzung für ekklesial gekonntes Streiten.

Worin besteht nun die Empathiefähigkeit genauerhin? Und wie kann empathische Kommunikation gefördert werden? Eine theologische Ethik, die für ihren Beitrag zu einer ekklesialen Streitkultur auf Kompetenzorientierung setzt, wird die Prozeduren dialogisch-einfühlenden Verstehens beschreiben und ihre individuelle und systemische Entfaltung von vorneherein in ihre gestalterischen und normativen Konzeptionen miteinbeziehen. Dazu und abschließend noch einige Hinweise:

1. *Analoge Kommunikation, Emotionalität und subjektive Perspektive.* Längst ist bekannt: Jede menschliche Kommunikation bezieht sich nur sehr eingeschränkt auf allgemeine Sachaussagen oder nüchterne Kognitionen. Sie beansprucht (auch wo man das nicht wahrhaben will) den weitaus größeren Bereich für ihre analogen Anteile[14]. Menschen kommunizieren Metaphern, Gestik, Geschichten und besonders auch emotionale, höchst differenziert sprechende, nuancenreiche Eindrücke. In ihnen schlägt sich ihr subjektiv beziehungsvolles Verhältnis zu Welt, Menschen und zu sich selbst nieder. Darin vor allem teilen sie die personale Bedeutsamkeit, Nachhaltigkeit und Komplexität ihres Erlebens mit. Sie wollen darin über das sozial verallgemeinerbare und schon festliegende Wissen hinaus verstanden werden, also in dem, was ihnen selbst Welt und Menschen, ihr eigenes Leben und Streben mit seinen Bezügen, Konflikten, Aussichten, Bedrängnissen usw. bedeuten und wert geworden sind: Wie sie das alles hier und jetzt verstehen (müssen) bzw. eben noch nicht verstehen, und es daher im sozialen Zusammenhang der Kommunikation, über Dialog und Auseinandersetzung, einzubringen und zu deuten suchen.

Jeder besitzt – bei aller sozialen Einführung in Welt – diese unverwechselbare, komplexe Perspektive seiner eigenen momentanen Lebensbezüge und biographischen Erfahrung, in der er Welt erlebt, wahrnimmt und erst noch verstehen muß. Man kann demnach einem Menschen gerade innerhalb kommunikativer Vollzüge nur dann gerecht werden, wenn man sich bemüht, ihn auch aus seiner eigenen Perspektive zu verstehen, wenn man sein Verstehen, Erleben und Bedeuten so differenziert und umsichtig wie möglich an sich heranläßt und aufgreift. Wichtig ist hierbei noch einmal, daß sich dieses perspektivische Erleben und Deuten von Geschehen und Situation gerade auch in der „inneren" Welt emotional-vielschichtiger Bilder, Regungen, Geschichten und Zusammenhänge geistig niederschlägt, sich von dort her mitteilt und einen Ausdruck verschafft. Emotionale und narrative Metaphern und Symbole sind eine eigene Form geistiger Reflexivität, in der

sich personale Wirklichkeit unmittelbarer und in ihrer ganzen Konkretheit und Komplexität auszudrücken vermag[15]. Oft ist sie dabei nicht semantisch exakt oder rein sachbezogen mitteilbar, dafür aber nicht weniger praktisch bedeutsam und „wirklich".

2. *Empathievermögen, dialogische Hermeneutik und soziales Verstehen.* Empathie beschreibt nun das Vermögen, auch diese in Erzähl- und Gefühlsbildern sich zeigende Welt des anderen interpretativ aufgreifen zu können und damit die ureigene Perspektivität des anderen Erlebens und Wertnehmens in das soziale Verstehen zu integrieren. Dem liegt gewiß ein sehr früher affektiver Zusammenhang der menschlichen Spezies zugrunde[16]. Empathie aber ist entscheidend mehr als nur Erregung von Affekt oder spontanes Mitgefühl bzw. Mitleid. Es handelt sich vielmehr um eine dialogisch verlaufende, kontextuell angelegte Verstehensbemühung am anderen Ausdruck – auf der Basis des eigenen emotional-reflexiven Vorstellungsvermögens sowie jener frühen Fähigkeit, im emotionalen Erleben zwischen eigenen und anderen Gefühlen unterscheiden zu können (Selbstobjektivierung). Das heißt vereinfacht: Die Mitteilung der anderen inneren und äußeren Lebenslage wird nicht nur kognitiv zur Kenntnis genommen; vielmehr übernimmt Empathie im Fortgang des Dialogs aus dem Ausdruck des anderen den darin immer auch mitgeteilten persönlichen Bedeutungs- und Erlebensgehalt hinein in die eigene emotionale Vorstellungswelt.

Damit erst werden, um das nochmals zu betonen, die Vielschichtigkeit und der existentielle und biographische Nachhall des anderen Betroffenseins von Welt kommunizierbar. Das aber resultiert aus einem hermeneutischen Vorgang, der sich schematisch als Abfolge verschiedener Phasen darstellen läßt: 1. Der Ausdruck des anderen Erlebens wird sinnlich wahrgenommen, im eigenen Erlebenkönnen „aufgefaßt", dort probeweise nachgezeichnet und dabei von der eigenen emotionalen Situation unterschieden. 2. Zugleich setzt aber die Reflexion ein: Die „Einbildung" (Imagination) des anderen Erlebens wird also an einschlägigen, geistig zur Verfügung stehenden Verstehenskontexten weiterverarbeitet; sie wird erkannt bzw. gedeutet und hypothetisch verstanden. 3. Sodann kommt dieses eigene gegenwärtige Verstehen des anderen im Dialog intersubjektiv zum Tragen. Es bringt sich seinerseits zum Ausdruck und setzt sich somit wieder der Originarität des anderen Selbstverständnisses aus. 4. Damit erreicht das emotional getragene Verstehen den Charakter einer gegenseitigen und annäherungsweise sich fortentwickelnden Hermeneutik – vorausgesetzt, es bleibt der weiterführenden Erkenntnis und Fühlensarbeit zugänglich.

3. *Gegenseitig kooperierende Kommunikation und Identifikation in Differenz.* Der Unterschied zwischen empathiegetragenen Dialogformen und einer sachlich abgeschlossenen, vor allem positionell arbeitenden, eventuell nur rezepthaft-moralisierend daherkommenden Kommunikation sollte deutlich sein: Während Kommunikation hier dazu dient, das eigene Verständnis lediglich auf den anderen

anzuwenden und zu übertragen, geht es in empathischen Prozessen um ein gegenseitig kooperierendes Verstehen von Welt und Praxis aus der hermeneutischen Zusammenschau der unterschiedlich möglichen Perspektiven ihres Erlebens, Widerfahrens und Hoffens. Weil man sich in der empathischen Bemühung auf die andere Erzählperspektive einläßt, sie „mitgeht" und dabei auch ihre vielschichtige emotionale Nachhaltigkeit als probeweises eigenes Erleben des anderen Erlebens herstellt, deshalb wird hier eine besonders „eingehende" Form der Identifikation bei weiterhin bestehender reflexiver Differenz möglich und zur sozial erfahrenen Wirklichkeit.

Empathie macht es zum gekonnten, integralen Teil einer jeden (auch kontroversen) Auseinandersetzung, in Fühlung zu bleiben und von dort aus das Verständnis des anderen umfassend reflektierend am Eigenen nachzuvollziehen. Die andere Perspektive legt sich damit den eigenen Verstehensmöglichkeiten nahe, berührt und „nimmt mit"; oder besser, weil dialogisch korrekter: Im fortlaufenden gegenseitigen Austausch der Perspektiven nähert man sich einer gewissen emotionalen Äquivalenz im Erleben von Welt. Ein mögliches Verstehen des Erlebten, sein Sinn und seine Bedeutung, werden von dort her und subjektrelevant ausgelotet, kooperativ „ermessen" und so dem sozialen Wissen beigefügt. Das eigene und das gemeinsame Verstehen bleiben somit nicht mehr von der anderen Verstehensmöglichkeit abgegrenzt. Sie erhalten die Chance, sich an der Erfahrung und Reflexion der Andersheit selbst zu entfalten und weiterzuentwickeln. In dieser Möglichkeit zur empathisch wahrnehmenden Reflexion liegt auch der empirische Grund für die soziale Übermittlung (interpersonelle Übertragung) von Bedeutungen, für den Aufbau solidarischer Überzeugungen sowie für die Entwicklung von sittlich-praktischem Pathos [17].

4. *Subjektgerechtigkeit und Auseinandersetzung in sozialer Sensibilität.* Wenn Kommunikation, ihre Dialog- und Streitformen sozialanthropologisch gesehen dazu da sind, dem Verstehen und Deuten von Lebenswelten, der menschlichen Orientierung und dem praktischen Bedeutungsgewinn im Weltzusammenhang zu dienen, dann tragen ihre empathischen Vollzüge gewiß zur umfassenden und präsentischen Subjektbezogenheit der sozial verstandenen Wirklichkeit bei. Verstehen von Welt kann sich im Prozeß dieser das eigene Erleben bewußt öffnenden Wahrnehmung des anderen aus der subjektiven Perspektive aktualisieren, fortentwikkeln und verändern. Es kann sich realitäts- und subjektgerechter gestalten. Vielleicht kann es dabei auch einfach nur vorsichtiger, aufmerksamer und differenzierter werden, weniger „von oben her" urteilend, vorschreibend oder gleich be- und abwertend, dafür feinfühliger und beeindruckbar. Nicht von ungefähr werden daher strittige Auseinandersetzungen, wenn sie von Empathie getragen sind, dennoch als Gestaltformen zwischenmenschlicher Sensibilität, möglicher Nähe und kommunikativer Beheimatung wahrgenommen – soziale Sinnerfahrungen, auf die wir übrigens alle angewiesen sind. Über Empathie vermitteln sie sich, prägen das

Klima unseres gesellschaftlichen und ekklesialen Umgangs und beeinflussen letztendlich unsere persönlichen und gesellschaftlichen Wachstumschancen.

5. *Humane Orientierung.* Dies alles darf aber nicht nur geschickte Strategie sein: gekonnt eingesetzte Anteilnahme, Verstehen als kommunikationstaktisches Kalkül, um auf empathischem Weg die eigentlichen, verdeckt gehaltenen Interessen wirksam anzubringen. Empathie kann sicher zum Instrument ausbeuterischer Ziele verkommen. Sie stellt eine der notwendigen, sicher aber nicht die hinreichende Begründung solidarischen Handelns dar. Daher braucht auch die empathische Praxis eine humane Orientierung, entsprechende Einstellungen und Verantwortungsbewußtsein[18]. Dann „weiß" sie, daß jede andere subjektive Perspektive auch einen Anteil geschichtlicher Wahrheit enthalten kann und daher zunächst einmal das gleiche Recht auf unvoreingenommene Wahrnehmung und Würdigung hat. Und sie geht dann davon aus, daß Welt gemeinsam ist, daß also keine Einsicht und auch kein Handlungsziel das Feld der Kommunikation einseitig dominieren und für sich allein beanspruchen darf. So orientiert, wird die Empathiepraxis zu dem, was sie sein kann: eine redlich bemühte, emotional sensible, das Verständnis entwickelnde Auseinandersetzung unterschiedlicher Perspektiven im Erleben und Verstehen von Welt. Ein offen sich einlassender, mehrseitig-paritätischer Dialog ist in der Kompetenz zur Empathie kommunikativ zumindest angelegt und möglich.

Ausblick

Im letzten Abschnitt sollte an der Empathiekompetenz exemplarisch gezeigt werden, worin ein wichtiger Teilaspekt einer kompetenzorientierten ethischen Arbeitsweise besteht: die sachlich relevanten Handlungskompetenzen aufzugreifen, um sie auf den theologisch-praktischen Gestaltungssinn beziehen zu können. Das wiederum macht prozedurale Entwicklungskonzepte ekklesialer Streitkulturen möglich, in denen die persönliche und systemische Entfaltung solcher Kompetenzen – und damit die Könnenseite des Sittlichen – zugleich mitgedacht, gestalterisch entworfen und angemahnt wird. Für die Empathiekompetenz wäre beispielsweise an die Förderung der eigenen Erlebniskraft und Emotionalität oder an die Ausbildung von Selbststärke und symbolischer Ausdrucksfähigkeit zu denken. Aber es gilt auch, die Entwicklung jener Systembedingungen zu beschreiben, welche die Empathieebene für kirchliche Streit- und Dialogformen erst möglich machen: etwa daß nicht nur über Sachen und Fakten gesprochen werden muß und nicht allein immer schon gewußte Wahrheit, die sich in Norm und Gesetz längst festgesetzt hat, das Gespräch beherrschen darf. Um die andere, auf uns wartende, Neues bringende Wahrheit zu Wort kommen zu lassen, müssen Raum und Zeit, Gelegenheit und die geeigneten Umstände da sein.

Dann wird man Erfahrungen, persönliche Gefühle, erlebte Geschichten auch erzählen bzw. aufnehmen und verarbeiten können. Menschen, die von einer Fragestellung real betroffen sind, sollen mit ihren Erfahrungen und ihrer Wirklichkeit im diesbezüglichen Dialog auch zugelassen sein. Es ist zudem die Frage, wie sich paritätische und kompetent verlaufende Gesprächsereignisse organisieren und institutionalisieren lassen[19]. Gewiß muß man sich auch (und nicht nur einmal) an den Ort des Geschehens und in den Realzusammenhang des Konflikts begeben, hinein in die andere, konkrete Lebenswirklichkeit, um noch sach- und persongerechter mitreden zu können. Für all das braucht es geeignete Umfeldbedingungen, und nicht zuletzt sollten auch Ausbildungswege für alle kirchlich Verantwortlichen vorgesehen und möglich sein, was wiederum seine finanziellen und personellen Konsequenzen nach sich zieht.

Darauf und auf vieles andere mehr wird eine Ethik des Könnens verweisen und entwicklungsbezogen hinarbeiten. Insgesamt zeigt sich hier schon, daß mit diesem Ansatz zahlreiche eingehende Untersuchungen und auch methodische Mühen verbunden sein werden – mehr als es mit einer „reinen" Proklamierung von Idealen und Normen des Streitens der Fall wäre. Eine kompetenzorientierte theologische Ethik jedenfalls verspricht sich einiges davon, das einzelne Subjekt, seine faktische Lebenslage und insbesondere die Entwicklung seiner sittlichen Handlungskompetenzen methodisch einzubeziehen und zum Ausgangspunkt ihrer gestalterischen und normativen Vorstellungen zu machen. Letztlich führt das zu einer Ethik, die an der Lebenswirklichkeit des Menschen „dranbleibt" und die von vorneherein auf eine gestalterische Kooperation aller Verantwortlichen (weil Kompetenten) aus ist, um das humane Ideal praktisch zu befördern. Es dreht sich hier, wenn man so will, um eine im eigenen Vollzug solidarische Form der Ethik. Ihre ganze Denk- und Arbeitsweise will daraufhin angelegt sein, den Menschen nicht schon im Ansatz zu überformen und zu überfordern, sondern ihn – entlang seinen Fähigkeiten – an den praktischen Herausforderungen wachsen und „groß" werden zu lassen. Er soll sich in der Realisierung humanen Lebens auch selbst entfalten dürfen.

Eine solche theologische Ethik wird auch der Ausgestaltung ekklesialer Streitformen nur zugute kommen. Sie könnte sich dabei gerade in ihrem genuin theologischen Sinn bewähren, und nicht zuletzt durch das Bemühen um die Empathiekompetenz. Denn mit der Entfaltung von Empathie sollte es kommunikativ mehr und mehr möglich werden, den Anspruch auf Heilung des einzelnen Lebens ins ekklesiale Blickfeld zu rücken, und das in einer den Menschen differenziert verstehenden, ihn unbedingt annehmenden und zu Wort bringenden Formung. Damit kann sich der Gestaltungssinn des Evangeliums für den Bereich kirchlicher Kommunikation erst praktisch ausbreiten: wenn das einzelne Leben in diesem Zusammenhang göttlicher Verheißung wahrgenommen wird, unverstellt ankommen darf und seinen Anteil an der Fülle möglichen Lebens erhält.

ANMERKUNGEN

[1] Zu dieser Thematik angekündigt und aus der Perspektive sämtl. theol. Fächer beleuchtet: Wider das Verdrängen u. Verschweigen. Für eine Streitkultur in Theol. u. Kirche, hg. v. G. Kraus, H. Schmitt (Frankfurt 1998).

[2] J. Habermas, Theorie d. kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt [4]1987).

[3] Vgl. in: Wider das Verdrängen (A. 1): V. Eid, Chr. gelebte Moral. Der notwendige Diskurs über d. „richtige" Verständnis bibl. Weisung; G. Kraus, Streiten um dogmat. Aussagen? Communiale Suche nach d. Wahrheit d. Glaubens; W. Klausnitzer, „Da widerstand ich ihm ins Angesicht..." Überlegungen zu Kriterien einer Streitkultur in d. Kirche, abgelesen an d. Auslegungsgesch. d. antiochen. Zwischenfalls.

[4] J. Habermas, Vorstudien u. Ergänzungen zur Theorie d. kommunikativen Handelns ([3]1989) 571–606.

[5] Hierzu in: Wider das Verdrängen (A. 1): B. Steinhauf, Die Disputatio. Gesch. u. Bedeutung einer theol. Streitform; M. Heimbach-Steins, Einheit in Pluralität. Strukturelle Voraussetzungen einer kirchl. Streitkultur; S. Demel, Recht auf Streit oder Pflicht zum Gehorsam? Kirchenrechtl. Perspektiven; O. H. Pesch, Widerstehen o. Gehorchen? Für eine offene Streitkultur in d. Kirche.

[6] Ansätze bei: J. Schuster, Moralisches Können. Stud. zur Tugendethik (Würzburg 1997); Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt, hg. v. V. Eid, A. Elsässer, G. W. Hunold (Mainz 1995); D. Mieth, Herausforderung u. Weltverantwortung. Über d. chr. Spiritualität d. Handelns (München 1982) 210f.

[7] M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg [3]1994).

[8] Ebd. 147–159; P. Hünermann, in: HFTh 3, 153–175.

[9] H. J. Pottmeyer, ebd. 3, 212–241.

[10] H. Merklein, Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Unters. zur Ethik Jesu (Würzburg 1978).

[11] H. Schmitt, Schuld, Erlösung u. Würde des Menschen, in: Orien 60 (1996) 133–136.

[12] St. Ernst, Ethik in einer egoist. Zeit. Zu Peter Singers neuem Buch „Wie sollen wir leben?", in dieser Zs. 215 (1997) 329f.

[13] W. Müller, Empathie. Der Seele eine Stimme geben (Mainz 1991); H. W. Bierhoff, Psychologie hilfreichen Verhaltens (Stuttgart 1990), bes. 177–188; M. L. Hoffman, Vom empath. Mitleiden zur Solidarität, in: Moral. Entwicklung u. Erziehung, hg. v. G. Schreiner (Braunschweig 1983) 235–265.

[14] P. Watzlawick, J. H. Beavin, D. Jackson, Menschl. Kommunikation (Bern [8]1990), bes. 61–68; G. H. Mead, Geist, Identität u. Ges. (Frankfurt [8]1991), bes. 81–175.

[15] P. Watzlawick (A. 14); D. Bischof-Köhler, Selbstobjektivierung u. fremdbezogene Emotionen. Identifikation d. eigenen Spiegelbilds, Empathie u. prosoziales Verhalten, in: ZPsychol 202 (1994) 355.

[16] H. E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt u. die Krise d. Glaubens an d. Allmacht des Menschen (Reinbek 1979), bes. 239–271.

[17] In Ergänzung u. Kritik zu J. Habermas, Moralbewußtsein u. kommunikatives Handeln (Frankfurt [4]1991), bes. 127–206.

[18] V. Eid, Moralerziehung in pluraler Welt – und „chr. Moral". Demokrat. Moral als moralpädagog. Ziel, in: Moral. Kompetenz (A. 6) 163.

[19] Etwa die diöz. Pastoralgespräche; vgl. O. Fuchs, Gemeinsam den Aufbruch wagen. Das Bamberger Pastoralgespräch, in dieser Zs. 215 (1997) 331–345.

UMSCHAU

Sekten- und Psychogruppen

Zum Zwischenbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags

„Das Phänomen der heute als sogenannte Sekten- und Psychogruppen bezeichneten Bewegungen tritt seit den 60er Jahren in Deutschland auf. Zunächst wurden diese Gruppierungen als ‚Jugendreligionen' wahrgenommen, weil sie hauptsächlich Jugendliche anzogen. Mittlerweile haben sich Adressatenkreise und Angebote der Gruppierungen grundlegend geändert. Seit ihrem Erscheinen sind die Gruppen Gegenstand des öffentlichen Interesses, der Diskussion und kritischen Auseinandersetzung. Bereits in den 70er Jahren wurde ihre Konfliktträchtigkeit thematisiert" (Zwischenbericht 7). So stellt sich der Zwischenbericht der am 9. Mai 1996 vom Deutschen Bundestag berufenen Enquete-Kommission „sogenannte Sekten- und Psychogruppen" in die Kontinuität einer mehr als 20jährigen öffentlichen Diskussion, samt deren Sprachverlegenheiten; denn an die Stelle der „sogenannten Jugendreligionen" – mit der Variante „Jugendsekten" – sind jetzt die „sogenannten Sekten- und Psychogruppen" getreten. Es wird (wenn auch nicht trennscharf) gesagt, wovon man handeln will, zugleich, daß man keinen wirklich befriedigenden Begriff dafür hat. Dies signalisiert zugleich eine Schwierigkeit in der Sache. Daß die Enquete-Kommission dieser Schwierigkeit und der geforderten Differenziertheit gerecht werden will, dokumentiert der am 27. Juni 1997 veröffentlichte Zwischenbericht.

Zur Kontinuität der Konflikte aus der Jugendreligionsdiskussion kommt die Sensibilität des Themas, denn wie die „Jugendreligionen" sind die „Sekten- und Psychogruppen" zunächst religiöse Gruppierungen bzw. Weltanschauungsgemeinschaften mit Anspruch auf die Gewährleistungen von Art. 4 GG. Deshalb heißt es am Anfang des Zwischenberichts: „Die Enquete-Kommission hat nicht die Aufgabe oder gar Legitimation, Bewertungen von Religionen oder Weltanschauungen vorzunehmen. Sie ist durch das Grundgesetz zur religiösen und weltanschaulichen Neutralität verpflichtet und respektiert die Entscheidung jedes einzelnen, sich zu seinem selbst gewählten Glauben zu bekennen ... sie bekennt sich uneingeschränkt zu religiös-weltanschaulicher Toleranz und Pluralität auf der Grundlage von Art. 4 GG" (ebd).

Zunächst einige allgemeine Hinweise. Die Kommission besteht aus 24 Mitgliedern, 12 Abgeordneten – 5 CDU/CSU, 4 SPD je 1 FDP, Bündnis 90/Die Grünen und PDS (ohne Stimmrecht, da ohne Fraktionsstatus) – und 12 Sachverständigen – 3 Juristen, 3 Kirchenleute, 2 Religionswissenschaftler, 1 Psychologe, 1 Religionssoziologe, 1 Pädagoge und 1 Leiterin einer staatlichen Einrichtung. Vorsitzende ist die CDU-Bundestagsabgeordnete Ortrun Schätzle. Bis zur Verabschiedung des Zwischenberichts wurden 28 Sitzungen durchgeführt, überwiegend nichtöffentlich, darunter mehrere Anhörungen; acht davon sind im Zwischenbericht dokumentiert. Dazu gab es vier Arbeitskreise mit den Themen: 1. Zeitgeschichtliche Entwicklung des Problems unter Berücksichtigung der Politik, 2. Verallgemeinernde Beschreibung konfliktbezogener Merkmale, 3. Lebenshilfe, Persönlichkeitsentwicklung und Therapieangebote – Betätigung einschlägiger Gruppen und daraus resultierende Problemfelder, und 4. Kindeswohl/Kindesmißbrauch.

Die Resultate, die von allen Mitgliedern gebilligt werden mußten, gehören zur Anlage des Zwischenberichts, sie sind gewissermaßen „Originalton" der Enquete-Kommission. Dies gilt auch für die Handlungsempfehlungen. Ein Sondervotum der SPD-Arbeitsgruppe betrifft die staatliche Förderung von Betroffenen- und Elterninitiativen, ein weiteres begründet die Stimmenthaltung von Bündnis 90/Die Grünen gegenüber dem Zwischenbericht. Dokumentiert

ist schließlich eine repräsentative Meinungsumfrage. Ein noch laufendes Forschungsprojekt wird kurz angesprochen. Da der Auftrag der Enquete-Kommission mit dem Ende der Legislaturperiode im Jahr 1998 erlischt und das Ergebnis bis Juni 1998 im Deutschen Bundestag behandelt werden muß, wird der Endbericht bis etwa April/Mai 1998 fertiggestellt sein. Die begrenzte Zeit von insgesamt zwei Jahren erklärt Möglichkeiten und Grenzen etwa im Blick auf Forschungsdesiderate.

Die erklärte Absicht, keine Auflistung der in der Bundesrepublik Deutschland aktiven Gruppen zu liefern, vielmehr nach dem Einsetzungsauftrag einen problemorientierten Ansatz mit Analyse der Konfliktbereiche und Handlungsempfehlungen im Blick auf Politik und Staat und darüber hinaus alle gesellschaftlichen Gruppen, auch Medien und Wissenschaft, wird in der Dokumentation der einzelnen Anhörungen gewissermaßen durchbuchstabiert.

In der Anhörung von leitenden Vertretern der Ämter für Verfassungsschutz (Bund und Länder) ging es um die Observation von Gruppen durch den Verfassungsschutz, bezüglich Scientology zum Zeitpunkt der Anhörung, vor dem Beschluß der Innenministerkonferenz am 6. Juni 1997, noch kontrovers. Es gibt hier klare Grenzen: Voraussetzung sind verfassungsfeindliche, ziel- und zweckgerichtete politische Verhaltensweisen. „Eine prinzipielle Beobachtung, ohne spezielle politische Zielsetzung sogenannter Sekten- und Psychogruppen, ist nach der jetzigen Gesetzeslage nicht zulässig, ... nur bei zu erwartender nachhaltiger Beeinträchtigung der freiheitlich demokratischen Grundordnung, die politisch ziel- und zweckgerichtet bestimmt sein muß, (wäre) eine Beobachtung rechtlich unbedenklich" (12), wobei „ein totalitärer Absolutheitsanspruch oder eine aggressive Heilsideologie nicht alleine für eine Beobachtung ausreicht". Daß die inneren Strukturen von Gruppen hier irrelevant sind, war auch Thema der Anhörung von Verfassungsrechtlern.

Um das Ergebnis dieser Anhörung vorwegzunehmen: Für die Experten besteht kein Bedürfnis zur Änderung des Grundgesetzes im Blick auf Artikel 4 (vgl. 17), ähnlich die Handlungsempfehlung der Kommission, „daß es nach gegenwärtiger Einschätzung zu einem sachgerechten Umgang mit dem Phänomen der sogenannten Sekten- und Psychogruppen einer Änderung von Artikel 4 GG nicht bedarf" (38). Dies schließt Fragen nicht aus, etwa: das Verständnis des Grundgesetzes von Religion (bzw. Weltanschauung), die Bedeutung des Selbstverständnisses von Gemeinschaften, ferner – nach einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1991 – von objektiven Kriterien, deren Konkretisierung beim Staat bzw. den Gerichten liege, dazu die Fragen der Schranken von Art. 4 und ob es über die Weimarer Kirchenartikel bereits jetzt einen gültigen Gesetzesvorbehalt gibt (vgl. dazu 13–17). Diese Fragen verlangen angesichts der erheblichen Differenziertheit der Materie gerade auch für eine Enquete-Kommission größte Sensibilität. Um so wichtiger ist die oben angeführte Einschätzung der Experten – und überwiegend auch der Kommission. Minderheitsmeinung der Experten blieb der Wunsch nach einer stärkeren Trennung von Staat und Kirche; gerade das deutsche Modell einer Kompromißlösung sei für andere Staaten von je verschiedenen Perspektiven interessant (Frankreich, Skandinavien).

Ging es in der Anhörung von Beratungsstellen kirchlicher und freier Provenienz (z. B. Elterninitiativen) um Fragen wie Professionalisierung, Supervision, Finanzierung u. a. durch den Staat – dies auch Gegenstand der verfassungsrechtlichen Anhörung –, so war mit den drei Anhörungen „Zur Situation von Kindern und Jugendlichen in Sekten- und Psychogruppen" ein zentrales Thema erreicht; man denke nur an die Diskussion um Jugendreligionen.

Hier ist das Ergebnispapier des Arbeitskreises 4 mit zu berücksichtigen. Ohne die Probleme aus einer „Sektenzugehörigkeit" für Kinder und Jugendliche zu minimalisieren, werden dort eindeutig weitgehende Interventionsvorstellungen – auch juristisch äußerst problematisch – zurückgewiesen: „Aus der Tatsache, daß spezifische Glaubensgemeinschaften und neue religiöse Bewegungen Prinzipien vertreten und vorgeben, die nicht nur in einem Spannungsverhältnis zu lebenspraktischer Autonomie stehen, sondern deren personale Entstehung behindern können, darf noch keine staatliche Intervention in die familiäre Erziehung abgeleitet werden" (95).

Es gibt laut Expertenanhörung kein sicheres Wissen über strikte Kausalbeziehungen zwischen Sektensozialisation und Schädigungen. Auch hier gilt es, das Elternrecht der religiösen Erziehung zu beachten, juristisch wie pädagogisch. Umgekehrt reicht für eine im Einzelfall notwendige Intervention zum Schutz von Kindern das gegebene rechtliche Instrumentar vollkommen aus, bis zur Bluttransfusion gegen den Willen der Eltern. Die differenzierte Sicht der Enquete-Kommission zeigt die Feststellung, daß angesichts der Spannung zwischen „den Prinzipien einer modernisierten Lebensführung" und den daraus resultierenden „erheblichen Belastungen" ganz allgemein „für traditional religiöse Lebensformen", bestimmte eher abwehrende „Bewältigungsversuche" keineswegs nur eindimensional als „gegenüber den modernen Prinzipien ‚defizitäre Lebensformen' interpretiert werden" dürfen (96).

Solche Differenziertheit zeigen auch die Anhörungen zur Wirtschaft und zu den „Psychotechniken". Theorien wie „Gehirn- bzw. Seelenwäsche" oder „Psychomutation" (erst recht das in Deutschland nie seriös geforderte „Deprogramming") sind zu verabschieden. Abhängigkeiten in „sogenannten Sekten- und Psychogruppen" sind anderen lebensbestimmenden Bindungen und daraus resultierenden Abhängigkeiten durchaus vergleichbar (vgl. 28f.). Wenn eine monokausale Täter-Opfer-Beziehung, wie sie die „Psychomutations-" und ähnliche Theorien annahmen, ausscheidet, entfallen nicht die unter Umständen tiefreichenden Konflikte aus der Zugehörigkeit zu „sogenannten Sekten- und Psychogruppen", aber es bedarf zum Umgang damit eines entsprechend differenzierten Instrumentariums.

Über die quantitativen Dimensionen gibt eine Meinungsumfrage von Infratest Aufschluß. Ohne deren Ergebnisse oder deren zum Teil fragwürdige öffentliche Wiedergabe (z. B. Benennung von Freikirchen) im einzelnen zu referieren, legt sich (auch in Übereinstimmung mit anderen Befragungen) eine Zahl von etwas über ein Prozent Zugehörigkeit oder Nähe zu „einer neuen religiösen oder weltanschaulichen Bewegung" (so die Bezeichnung in der Umfrage) nahe, das sind 820000 Personen (diese Zahl könnte auf ca. eine Million erhöht werden). Die Benutzer von Angeboten religiöser oder weltanschaulicher Bewegungen wie Meditationen, spirituelle Trainings, Lebensberatungskurse etc. machen 1,7 Prozent aus (etwa 1172000 Personen). Diese Zahlen, als Tendenzangaben von einer gewissen Aussagekraft, empfehlen einen differenzierten Umgang mit der Gesamtproblematik.

Wieweit gibt der Zwischenbericht Auskunft über das, was im Endbericht stehen wird? Der Text weist eingangs bereits auf seine Vorläufigkeit hin und schreibt dann: „Möglicherweise zeichnen sich in zwei Bereichen bereits Tendenzen ab: Zum einen wird erkennbar, wo Regelungsbedarf und Regelungschancen bestehen – in diesem Kontext sind auch die Handlungsempfehlungen zu sehen" (10). Hier ist auf das Gesetz zur Lebens(bewältigungs)hilfe hinzuweisen, damit auch auf ein in dieser Form relativ neues Phänomen: Religion oder Weltanschauung als Marktangebot in einer Vielzahl von Psycho- oder Human-Potential-Angeboten, von Lebenshilfe (Privatleben, Beruf, Wirtschaft) über Therapie bis zu Aufstiegs- und Unendlichkeitstechnologien. Scientology ist hier nur ein Beispiel.

Der Bericht weist dann aber auch auf möglicherweise „aus der Natur der Sache resultierende Regelungsgrenzen" hin. Hier wäre an Länderberichte aus den 80er Jahren zu denken, die im Arbeitskreispapier 1 erwähnt werden und die zu ihrer Zeit die Gesamtthematik bereits sehr differenziert aufgearbeitet hatten. Was dort gesagt wurde, gilt – trotz neuerer Entwicklungen (Scientology und die Folgen, die Sektenkatastrophen von Waco bis Tokio) – im wesentlichen immer noch. So wurde bereits 1983 festgestellt, daß das vorhandene Rechtsinstrumentarium ausreiche, um Auswüchse und Mißbräuche zu bekämpfen (Länderberichte NRW und Berlin). Dies schließt natürlich einzelne konkrete Gesetzesinitiativen nicht aus. Damit kommt zugleich in den Blick, was 1987 im Bericht des Landes Baden-Württemberg formuliert wurde. „Die tatsächlichen und rechtlichen Möglichkeiten staatlichen Handelns im Bezug auf die sogenannten Jugendsekten sind begrenzt" (vgl. 54), was im großen und ganzen auch für die „Sekten- und Psychogruppen" gelten dürfte. Es heißt dann auch: „Der Grund für den Zulauf zu diesen Bewegungen liegt offensichtlich in dem neu aufgebrochenen Suchen vieler Menschen nach Lebens-

sinn und Orientierung, nach Geborgenheit und Glück. Nicht in erster Linie der Staat, sondern die Gesellschaft insgesamt muß sich dieser Herausforderung stellen" (ebd).

In dieser Richtung wird man weiterdenken müssen. So wird im Arbeitskreisbericht 1 auf die „tiefgreifenden sozialen und kulturellen Wandlungsprozesse" wie Enttraditionalisierung, Risikogesellschaft, Erlebnisgesellschaft und Postmoderne hingewiesen (60). Auch wenn Religion mißbraucht werden kann, darf dies nicht zu einer grundsätzlichen „Psychiatrisierung, Pathologisierung oder Kriminalisierung" führen. Religion, religiöse Bedürfnisse und religiöse Praxis sind „wesentliche humane Grundgegebenheiten" und wollen respektiert werden. Schließlich wird trotz aller problematischen Aspekte in den „Sekten- und Psychogruppen" deutlich betont, „daß man der neuen Frage nach religiöser Sinngebung des Lebens ... nur im Ernstnehmen der Religion begegnen kann". Hier sehen die Kirchen eine zentrale Aufgabe und auch „eine Notwendigkeit der Kritik gegenüber der säkularen Gesellschaft und ihrer Kultur" (60). Damit liegt der Ball aber nicht nur bei Staat und Gesellschaft, sondern bei den Kirchen selbst. Sekten und neureligiöse Bewegungen sind zuerst und vor allem eine pastorale Herausforderung. *Hans Gasper*

Jugendtourismus – vom Staat zum Markt

Seit 1953 in Deutschland der Begriff Jugendtourismus zum ersten Mal – allerdings rein negativ – auftauchte, gab es Diskussionen über pädagogische Jugendreisen und „sinnvolle Reisegestaltung" auf der einen und Jugendtourismus auf der anderen Seite. Dabei wurde vor allem zwischen den „gemeinnützigen" und den „kommerziellen" Jugendreiseveranstaltern unterschieden. Aber schon Helmut Kentler in den 60er Jahren und Dieter Breitenbach in den 70er Jahren kamen in ihren Untersuchungen zu der Erkenntnis, daß die Intention der Veranstalter wenig Einfluß auf die Gestaltung der Jugendferien hat. Entscheidend sei vielmehr die Qualität und die Einstellung der Jugendbetreuer und Jugendreiseleiter. Diese kamen häufig aus pädagogischen Berufen und machten während der Ferien ihr Praktikum als Sozialpädagogen oder Lehrer, mal bei diesem, mal bei jenem Veranstalter.

Durch die Jahrzehnte flammte der Streit immer wieder auf, welche Träger vom pädagogischen Standpunkt aus betrachtet besser wären, obwohl der Unterschied in der Organisationsform zunächst nur eine finanzpolitische Bedeutung hat. Diese Kluft zwischen „gemeinnützig" und „kommerziell" hängt nicht zuletzt mit dem Gesetz zusammen, daß Mittel aus dem Deutschen Bundesjugendplan (jetzt: Kinder- und Jugendplan) nur an gemeinnützige Veranstalter gegeben werden können. Sicherlich ein sinnvolles Gesetz, da die Erfolge der Pädagogik – außerhalb der Schule, an der die Ergebnisse mit Noten bewertet werden – nicht objektiv gemessen werden können. Das Eintreten für die bessere Pädagogik bei den Jugendverbänden und gemeinnützigen Veranstaltern hat daher auch den Charakter einer Legitimation. Allerdings gibt der Staat für normale Ferienreisen keine Zuschüsse wie bei internationalen Begegnungsprogrammen, die Qualifizierung kann jedoch unter bestimmten Voraussetzungen gefördert werden. Der Staat hat ein Interesse daran, daß möglichst viele Jugendliche bei ihren Reisen einen guten Betreuer haben.

Allerdings verreist heute die Mehrzahl der jungen Menschen ohne die Spezialanbieter von Jugendreisen. Sie machen sich mit den Eltern, mit allgemeinen Reiseveranstaltern oder auf eigene Faust auf den Weg, was z. B. auch durch günstige Angebote der Bahn möglich wurde. Die speziellen Jugendreise- und Jugendbegegnungsorganisationen verloren deshalb immer mehr an Gewicht. Da die beste Pädagogik wenig nützt, wenn niemand in ihren Genuß kommen will, begannen einige Pädagogen schon vor der Zeit der immer spärlicher fließenden Subventionen zu erkennen, daß sie sich Kenntnisse erwerben mußten, die in der Wirtschaft schon immer eine Rolle spielten, in der Pädagogik aber weitgehend negiert wurden: Öffentlichkeitsarbeit, Zielgruppenorientierung, Marketing usw. wurden als Fortbildungsthemen gefragt. Die Umsetzung der

Erkenntnisse auch in der professionellen Prospektgestaltung führte oft wieder zu der Unterstellung, man arbeite „kommerziell" und nicht pädagogisch. Soweit der Blick in die Vergangenheit. Wo steht die Diskussion um die Pädagogik des Jugendreisens heute? Das Buch „Jugendreisen – vom Staat zum Markt"[1] versucht darauf eine Antwort zu geben.

So beschreibt Werner Müller in seinem Beitrag „Inhaltliches Engagement und professioneller Rahmen. Zur dualen Legitimation des Jugendreisen" die eben skizzierte Entwicklung und fordert, daß Anbieter von Begegnungs- und Jugendreisen dabei Marktorientierung und Spaß mit pädagogischen Inhalten koppeln müßten. Nicht ohne Grund legt „RuF"-Reisen, der derzeit wohl größte Jugendreiseveranstalter in Deutschland, großen Wert auf die Verbindung von Theorie und Praxis. Deshalb spiegelt sich in den 28 sehr unterschiedlichen Beiträgen aus einer Tagung in Bielefeld zugleich diese Grundorientierung und der heutige Diskussionsstand. Die sechs Überschriften der Kapitel geben ein gutes Bild, wohin die Reise auf dem deutschen Jugendreisemarkt geht: Von der Jugendpflege zum Jugendtourismus, von der freien Organisation zur organisierten Freiheit, vom Jugendferienwerk zum Jugendreiseveranstalter, von der selbstverständlichen zur begründeten Subvention, vom Klienten zum Kunden, vom Betreuer zum Jugendreiseleiter. Diese Titel deuten einen Übergang an, der insgesamt der Individualisierung in der Gesellschaft und dem heutigen selbstverantwortlichen mündigen jungen Menschen gerecht wird. Die Modernisierung hat auch den Jugendreisemarkt erreicht.

Unter diesen treffenden Überschriften finden sich viele kritische und selbstkritische Überlegungen. Einige seien vorgestellt: Jens Kosmale schließt seinen Beitrag über „Soziale Reiseformen heute" mit der Forderung an die Veranstalter sozialtouristischer Reisen, der Einsatz von Leitungspersonal sei nicht der wichtigste Punkt. Entscheidend bleibe, daß der Urlaub und die Reise durch den Träger für anderes als nur für Spaß in den schönsten Wochen des Jahres eingesetzt werde. Daran schließt sich Heinz Hahn an, der sich seit Anfang der 60er Jahre mit den Reisen junger Menschen befaßt und einige grundlegende Untersuchungen aus diesem Lebensbereich anregte. Er meint, wichtig sei die Aufforderung an die Schlüsselleute der Jugendreise- und Jugendbegegnungsszene, sich auf die pädagogischen und politischen Orientierungen ihres Tuns zu besinnen und gemeinsame Projekte anzugehen.

Wolfgang Isenberg ortet den Jugendtourismus zwischen der Konsumorientierung und der Pädagogik. Wenn ein Großteil Jugendlicher heute als Lebenssinn den Lebensgenuß nennt, dann hat sich der Wertwandel von Pflichtwerten zur Selbstentfaltungswerten auch im Reisemarkt durchgesetzt. Spaß heißt die beliebte Zielvorstellung. Isenberg folgert: „Jugendreisen als erlebnisorientiertes, eigenständiges Lernfeld pädagogischer Intervention in der Freizeit anerkennen – auch im Sinne einer politischen Bildung; traditionelle politische Bildung erstickt an ihrer Beharrlichkeit und Weigerung zur Kenntnis zu nehmen, daß Reisen ein optimales Lernfeld darstellt bzw. darstellen könnte."

Es liegt in der Logik dieser Reflexionen, wenn Wolfgang Nahrstedt in seinem Beitrag „Der Pädagoge geht auf den Markt" aufgrund der aktuellen Verzahnung von Didaktik und Marketing auch eine spezielle Aus-, Fort- und Weiterbildung für alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Jugendtourismus fordert. Die Konsequenz liegt auf der Hand: „Insgesamt muß für Forschung und Lehre das Verhältnis von Pädagogik und Markt eine Aufwertung erfahren."

Demnach stellt das Buch keine Absage an die Pädagogik dar, im Gegenteil: die Forderung nach pädagogischen Inhalten, die neben Spaß und Feriengenuß stehen, klingt in fast allen Beiträgen an. Verschwunden ist das Feindbild, das den marktgerechten Rahmen und die zielgruppengerechte Forderung nach Fun, nach Spaß, verdammt. Gelungene Kombinationen und professioneller Rahmen und Freude mit Lernmöglichkeiten in sozialer, gesundheitlicher, historischer, internationaler und ökologischer Richtung sind eingefordert. Die Pädagogik zeigt sich in einem neuen, etwas bunten Gewand. *Brigitte Gayler*

[1] Jugendreisen: Vom Staat zum Markt. Analysen und Perspektiven. Hg. v. Thomas Korbus u. a. Bielefeld: Institut für Freizeitwissenschaft und Kulturarbeit 1997. 312 S., Abb. (Bielefelder Jugendreiseschriften. 1.) Kart. 25,–.

BESPRECHUNGEN

Altes Testament

ZENGER, Erich: *Die Nacht wird leuchten wie der Tag.* Psalmenauslegungen. Freiburg: Herder 1997. 496 S. (Akzente.) Kart. 39,80.

Viele Menschen beten die Psalmen. Noch mehr Menschen würden sie beten, wenn sie ihnen nur begegneten. Dann würde auch ihnen die Nacht leuchten wie der Tag. Das Buch von Erich Zenger verheißt das. Und es kann tatsächlich dazu helfen.

Erich Zenger aus Münster ist einer der führenden deutschen Alttestamentler. Er kann überdies Wissenschaftliches so schreiben, daß Nichtwissenschaftler folgen können. Und er hat eine Glut, die den Leser mitentzündet. Dazu gehört er zu den besten Psalmenkennern. Er ist einer von denen, die in unseren Jahren das Verständnis der Psalmen umkrempeln. Fast ein Jahrhundert lang hatte in Deutschland die Formgeschichte den wissenschaftlichen Umgang mit den Psalmen monopolisiert. Sie sah viel Neues. Aber sie ist trotzdem den Psalmen als Gebeten der Juden und der frühen Christen nicht gerecht geworden. Zenger gehört zu denen, die aufhörten, nur Frühformen zu rekonstruieren, und die sich wieder am Endtext der Psalmen orientierten. Dazu hat er mitentdeckt, daß der Psalter nicht einfach eine Art Liederbuch ist, aus dem man sich für den Gottesdienst Lieder hätte herauspicken können, sondern eine einzige große Textkomposition, in die man rezitierend und meditierend hineingerissen werden soll. Zenger arbeitet seit Jahren zusammen mit dem Bonner Alttestamentler Frank-Lothar Hossfeld an einem monumentalen Psalmenkommentar, der in einer Vorform in der Neuen Echter-Bibel herauskommt (bisher ein Band mit den Psalmen 1–50) und in der Vollform in einer neuen wissenschaftlichen Kommentarreihe des Herder-Verlags erscheinen soll (der erste Band ist für 1998 zu erwarten).

Das hier besprochene Buch gibt eine Art Vorgeschmack. Am Anfang standen einzelne Beiträge in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart". Sie wurden später weiter ausgearbeitet und in zwei Sammelbänden zusammengefaßt: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern" und „Ich will die Morgenröte wecken". Diese beiden Bände hat der Verlag jetzt nochmals in einem einzigen, natürlich nicht gerade dünnen Taschenbuch vereint. Doch das Wort Taschenbuch sollte nicht täuschen. Der Seitenspiegel und die Schrift sind größer als in den Vorläuferbänden. Man liest jetzt eher leichter.

Was liest man? Zunächst zwei Einleitungskapitel, die gut in die neue Sicht der Psalmen einführen. Es ist weithin die uralte Sicht. Die Wissenschaft kommt im Kreis auf die Kirchenväter und die alten Mönche und Nonnen zurück. Dann folgen Kommentare zu rund 50 Psalmen, also etwa einem Drittel des Psalters. Sie sind nach Sinngruppen geordnet. Hier wird Zenger den neuen Einsichten über die Bedeutung der Psalmenanordnung im Psalter noch nicht ganz gerecht. Aber bei einer Psalmenauswahl wird man es kaum anders machen können. Bei jedem einzelnen Psalm stellt Zenger eine eigene Übersetzung voran. Dann führt er in den Psalm als ganzen ein, um ihn am Ende noch einmal Vers für Vers zu erläutern. Er erschließt vor allem den Sinn des Textes. Viele bekannte Formulierungen leuchten ganz neu auf. Aber er führt doch stets bis an den Punkt, wo man nachzudenken, ja zu beten beginnt. Denn man entdeckt die eigenen Fragen und Nöte, und indem man sie an den Psalmen neu sehen lernt, verwandeln sie sich. Ich empfehle das Buch. *Norbert Lohfink SJ*

Lebendige Welt der Bibel. Entdeckungsreise in das Alte Testament. Hg. v. Erich ZENGER. Freiburg: Herder 1997. Lw. 68,–.

In den letzten Jahren hat die alttestamentliche Forschung einige wichtige Entdeckungen gemacht und in manchem eine Konsolidierung erfahren. Die packend geschriebenen Darstellungen dieses Buchs bewegen sich auf dem neuesten

Stand der Forschung und werden durch eine Fülle eindrücklicher Bilder illustriert.

Der erste Teil „Das Alte Testament in unserer Lebenswelt" (9–65) zeigt auf, wie stark (und oft unbewußt) Ausdrücke und Vorstellungen des Alten Testaments in heutiger Sprache bis hinein in die Werbung präsent sind. Darüber hinaus wird in vier Kapiteln an ausgewählten Beispielen der Einfluß des Alten Testaments auf Kunst und Literatur untersucht. Es ist beeindruckend, wie stark Bilder, Plastiken, Musik und literarische Texte vom – mit Zenger gesprochen – „Ersten Testament" geprägt sind.

„Die Lebenswelt der Bibel Israels" lautet der zweite Teil (67–123), dessen drei Kapitel von Christian Frevel stammen. Er macht vertraut mit dem Land und mit entscheidenden Epochen der Geschichte Israels: der Entstehung und der Königszeit. Der dritte Teil trägt den Titel „Das Alte Testament – ein Lebens- und Lesebuch" (125–191) und gibt einen Überblick über die verschiedenen Bücher unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Schwerpunkte. Mit der Rolle der Frauen sowie der Beziehung zwischen Juden und Christen werden heute stark diskutierte Fragestellungen ausführlicher aufgegriffen.

Knapp gehaltene Anmerkungen und die wichtigste Literatur beschließen zusammen mit drei Registern (Bibelstellen, Orte, Personen) diesen informativen Band. Er ist nicht nur eine Bereicherung für jene, die den ersten Teil der Bibel besser verstehen wollen, sondern läßt auch unsere Zeit tiefer begreifen, insofern sie in vielem dessen Wirkungsgeschichte darstellt.

Georg Fischer SJ

Interreligiöser Dialog

Knitter, Paul F.: *Horizonte der Befreiung.* Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Hg. v. Bernd Jaspert. Frankfurt, Paderborn: Lembeck, Bonifatius 1997. 423 S. Kart. 98,–.

Diesem Band kommt unter den Selbstdarstellungen der pluralistischen Religionstheologie insofern ein besonderer Rang zu, als er gleichsam eine biblio-biographische Wegbeschreibung eines der führenden katholischen Autoren auf diesem Gebiet in den USA anbietet. Zugleich finden sich in dem Band zahlreiche Beiträge zur Sache, die bislang so nicht zugänglich waren.

Knitter, der seinen theologischen Weg in einem Missionsorden als Steyler Missionar begonnen hat, erlebt den Umgang und die Einstellung des Christentums mit anderen konkurrierenden Religionen in verschiedenen Etappen: zunächst in seiner theologischen Ausbildung im Orden, sodann während seiner Promotionszeit in Deutschland in der evangelischen Marburger Fakultät, in der nachkonziliaren Phase bei Karl Rahner, Hans Küng u. a., in den USA in der Begegnung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie einerseits, mit asiatischen Kollegen andererseits, schließlich bei Besuchen in anderen Kontinenten, in Lateinamerika und Asien. All das spiegelt sich wider in den vier Blöcken, in denen ein deutscher Weggefährte und Freund – Bernd Jaspert – die verschiedenen Aufsätze zusammengefaßt hat: I. Vom Exklusivismus zum Inklusivismus, II. Vom Inklusivismus zum Pluralismus, III. Pluralismus und Befreiung, schließlich IV. Beispiele für einen pluralistischen Dialog – ein Block, der in etwas anderer Weise vier Versuche wiedergibt: ein Vergleich von Jesus, Buddha und Krishna, ein Blick auf Thomas Merton, ein Disput mit Masao Abe, am Ende ein fiktives Gespräch zur Sache zwischen Jesus und Buddha. Die Aufsätze spiegeln den Weg eines dreißig Jahre andauernden Ringens wider:

Dieser Weg ist hier nicht im einzelnen nachzuzeichnen, zumal er gerade in seinen fundamentalen Wegschneisen bis in das Dokument der römischen Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen" vom 30. 9. 1996 vielfältig aufgegriffen und diskutiert worden ist. Unbestritten ist, daß ein radikal exklusiver Standpunkt heute nicht mehr zu vertreten ist. Dafür geht es um die unterschiedlichen Nuancierungen in den alternativ vorgetragenen Standpunkten des Inklusivismus und Pluralismus. Man wird Knitter recht geben, wenn er schon früh schreibt: „Unsere Fähigkeit, die Religionen

zu verstehen und in einen Dialog mit ihnen einzutreten, wird durch unser Verständnis von Jesus Christus bestimmt." (66) Die Frage richtet sich aber auch an ihn selbst: Reicht seine Sicht von Christologie aus, um sie im Rahmen katholischer Theologie zu rechtfertigen? Es fällt auf, daß dem Lehramt kaum noch als maßgeblichem Referenzpunkt Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Knitter versucht eine Gratwanderung, wenn er zur pluralistischen Christologie schreibt: „Obwohl eine pluralistische Christologie nicht darauf besteht, Jesus Christus sei absolut und endgültig, hält sie – entgegen einem verbreiteten Mißverständnis – daran fest, daß Jesus universal und entscheidend ist. Pluralisten sagen also nicht, Jesus ist Retter ‚nur für uns' oder ‚nur für Christen oder Abendländer', auch behaupten sie nicht, Buddha sei ebenso gut oder das gleiche wie Jesus. Solch relativistisches Gefasel wäre in der Tat das Totengeläut sowohl persönlicher und religiöser Verbindlichkeit als auch des interreligiösen Dialogs." (236) Demgegenüber gilt die Grundthese: „Gleichheit bedeutet für die Pluralisten nicht in erster Linie, daß alle Religionen dasselbe sagten oder daß es einen gemeinsamen Kern für alle gebe, sondern daß viele Religionen gleichermaßen bedeutungsvolle und gültige Botschaften für die Menschen haben können und daß möglicherweise keine einzige Religion das endgültige und normative Wort für alle hat." (232; vgl. aber die Selbstkorrektur 298 A. 13.) Es läßt sich aber dann kaum leugnen, daß diese These sich nicht vertreten läßt, ohne daß der bislang vorgetragene christliche Anspruch in Frage gestellt wird. Da dieser Anspruch aber seinerseits seine Begründung in der Kirchen- und Theologiegeschichte findet, muß sich ein katholischer Theologe aufgrund seiner kirchlichen Bindung nach seinem Umgang mit den Prinzipien und Normkriterien des christlichen Glaubens fragen lassen. Hier würde man von Knitter gerne deutlichere Äußerungen vernehmen. Der Verweis auf den einen oder anderen Theologen, der ähnlich zu denken scheint, reicht hier nicht aus.

Die hier angeforderten Stellungnahmen sind um so wichtiger, als Knitter zu Recht für ein „Jenseits von monoreligiöser theologischer Ausbildung" eintritt (252–273). Gerade weil es aber in der Theologie immer um eine standpunktgebundene Wissenschaft geht, kommt auch der dialogorientierte Theologe nicht umhin, seine Identität zu erläutern und zu begründen und von seinem Standpunkt aus in den heutigen Dialog einzutreten. Das gilt auch, wenn eine auf die Religionswissenschaft angewiesene Theologie getrieben wird. Hinsichtlich der Rückbindung an die Kirche und eine sich ihr verpflichtet wissende Theologie sagt mir der Autor zu wenig. Das erhellt schon daraus, daß die Ekklesiologie des letzten Konzils in seinen Überlegungen praktisch keine Resonanz findet. Entsprechend merkwürdig wirkt die Reflexion über die Gegenwart Jesu, die – trotz des Zitats aus der Liturgiekonstitution des Vaticanum II am Anfang – im weiteren Verlauf des Beitrags keinen Bezug zur eucharistischen Präsenz mehr zeigt (vgl. 303–323).

Das Gespräch muß weitergehen. Knitters Buch trägt sehr dazu bei, die lästige Entwicklung besser zu verstehen, Fragen zu formulieren und Antworten zu suchen. Er selbst tut das mit dem Willen, aus der Mitte des Christentums heraus auf die anderen zuzugehen. Entsprechend sind meine eigenen Rück- und Anfragen zu verstehen. *Hans Waldenfels SJ*

Bürkle, Horst: *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen.* Paderborn: Bonifatius 1996. 254 S. Lw. 58.–.

Dieses Studienbuch bietet in konzentrierten Abschnitten Überblick und Einblick in das Verständnis menschlicher Suche nach Gott in den verschiedenen Religionen. Es stellt zugleich so etwas wie eine Summula lebenslanger Beschäftigung eines christlichen Theologen mit seinem eigenen Glauben sowie mit anderen Überzeugungen dar, von denen Horst Bürkle einige durch eigene Aufenthalte in ihrem Lebensraum kennengelernt hat. Aus dieser Position heraus führt der Autor den Leser von den Anfängen der „Religionen in der Hl. Schrift" über kurze Einblicke in die Geschichte und die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen und zu Fragen einer „Theologie der Religionen". Unter Verwendung sehr knapp gehaltener Literaturhinweise findet der Leser hilfreiche und instruktive Ausführungen.

Im ersten Kapitel über Israel tritt dessen immer wieder überraschende Nähe und Ferne zu seiner

Umwelt in Erscheinung: einerseits die Gemeinsamkeit in Motiven und Vorstellungen, andererseits aber die sich von allen anderen unterscheidende Annahme einer Offenbarung Gottes, durch die auch die Zeichen der Verehrung, Gebete und Opfer eine nachhaltige Umformung erhielten. Alles „Naturreligiöse" (21) wurde ausgeschieden zugunsten der prophetischen Erkenntnis, daß zugleich mit Gott als Schöpfer, der das Heil will, die „Entgötterung" der Welt in Erscheinung trat (24). Dieser alttestamentliche Ansatz hat, wie Bürkle zeigt, das Neue Testament ebenso bestimmt wie die christliche Glaubensgeschichte.

Hervorgehoben werden muß das Kapitel über die Religionen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika „Redemptoris missio" Papst Johannes Pauls II. von 1990, das nicht von ungefähr in der Mitte des Buchs steht. Hier rückt Bürkle die Maßstäbe für eine christliche „Theologie der Religionen" zurecht, die eine Wertschätzung der anderen Religionen aufrechterhält und zugleich an der in Christus geoffenbarten Wahrheit festhält. Bürkle ist uneingeschränkt darin zuzustimmen, daß aus dem Beachten beider Aspekte für das christliche Glaubenszeugnis kein „absoluter Anspruch" reklamiert wird und werden kann (80).

Im folgenden Überblick über die einzelnen Religionen wird vor allem beim Hinduismus und Buddhismus deutlich, wie fremd uns diese Religionen (oder sollte man sagen Kulturen?) sind. Bürkle hat in eindrucksvollen Zeugnissen deutlich gemacht, daß eine schlichte Übereinstimmung oder gar Identität mit dem christlichen Glauben bei aller Verehrung nicht gegeben ist. Vielleicht hätte der Autor den Islam, der sich durch seinen nachhaltigen Rückgriff auf Judentum und Christentum fundamental von allen anderen Religionen unterscheidet, doch besser in einem eigenen Kapitel darstellen sollen.

Unaufgebbare Voraussetzungen und Grundlagen des Gesprächs mit anderen Religionen hat Bürkle im abschließenden fünften Teil zusammengestellt. Vor allem mit den letzten Hinweisen zur Mystik (218–221) sowie zur Unterscheidung der Geister (236–240) wird deutlich, wie ein „mehrdimensionaler Dialog" – zum Verständnis und zum Wohl aller Beteiligter – vorangebracht werden kann.

Ein Gespräch mit Bürkle wäre über die Frage zu führen, ob es nicht notwendig ist, den Begriff, „Religion" und die mit ihm bezeichnete spezifisch neuzeitlich-protestantische Wirklichkeit präzise zu verwenden und von hierher seine Übertragung auf andere Zeiten und Kulturen vielleicht sogar zu suspendieren. Denn die Durchleuchtung der historischen Genese belegt die eindeutige Zäsur, die zwischen der antiken und durch lange Jahrhunderte christlichen Bedeutung von „religio" einerseits und der im deutschen Idealismus ebenso wie in der deutschen Klassik dominanten „Religion" andererseits besteht. Und von hierher ließe sich fragen, ob diese neuzeitlich-protestantische „Religion" sich noch über die Mitte unseres Jahrhunderts hinaus hat weitertradieren lassen. *Ernst Feil*

Zeitgeschichte

Quo vadis Kirche? Die Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Leipzig: Benno 1997. 183 S. Kart. 19,80.

Der Leipziger (St.-)Benno-Verlag hat als katholischer Verlag in der früheren SBZ/DDR inzwischen eine fünfzigjährige Tradition vorzuweisen und ist nach wie vor durchaus ein Teil der „Identität" ostdeutscher Katholiken. Aus Anlaß der Einweihung eines Verlagsneubaus in Leipzig-Wahren hat der Verlag nun 23 Autoren gebeten, „ihre Visionen von der Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands aufzuschreiben", um die bevorstehende Jahrtausendwende „geistlich vorzubereiten". Geäußert haben sich dazu in Beiträgen alle bischöflichen Ordinarien der „Region Ost" sowie Geistliche und Laien im hauptamtlichen oder ehrenamtlichen kirchlichen Dienst der Diözesen im Osten Deutschlands. Die Anfrage nach Visionen hat die meisten Autoren und Autorinnen offensichtlich zu einer bestimmten Beitragsform inspiriert: Viele Artikel, auch diejenigen von Laien, haben predigenden und appellativen Charakter. Der Bischof von Görlitz hat zum Bei-

spiel konsequenterweise gleich eine Predigt abdrucken lassen.

Zur Zukunft der Kirche im Osten Deutschlands erhalten die Leser viele Mosaiksteine. Die Überlegungen kreisen um die Möglichkeit der Verbreiterung der schmalen katholischen Basis in der ehemaligen DDR (heute wohl zwischen 3% und 4% der Bevölkerung), die Frage der „Mission", den Ideologieverdacht gegen die Kirchen als vermeintliche „schwarze" Nachfolger „roter" Utopisten und immer wieder um die Notwendigkeit von Ökumene und persönlichem Glaubenszeugnis durch tätige Diakonie und Nächstenliebe. Nicht wenige Autoren wollen im übrigen dem Westen eine bald vergleichbare Problemlage voraussagen, wie sie im „entchristlichten" Osten Deutschlands bereits seit längerer Zeit Tatsache ist.

Interessant ist die vorliegende Publikation vor allem, wenn man sich auf die Suche nach ostdeutschen katholischen Spezifika im siebten Jahr nach dem völkerrechtlichen Vollzug der deutschen Einheit begibt. Die meisten Artikel sprechen wenig von der kirchlichen Binnenwelt. Selten erwähnt wird auch der gesamtdeutsche Zusammenhang und die neue demokratische Staatsform (einzige deutliche Ausnahme ist der Artikel von ZdK-Präsident Hans-Joachim Meyer aus Dresden). Die „Visionen" konzentrieren sich auf den angemessenen Umgang mit der „Außenwelt".

Voraussetzung für die Inangriffnahme katholischer Visionen sollte jedoch auch eine entsprechende Ausgestaltung kirchlicher Binnenformen sein. Allein der Beitrag von Frank Richter, inzwischen Pfarrer in Aue, zuvor Diözesanjugendseelsorger in Dresden und eine der Leitfiguren der unblutigen Wende in der Stadt im Oktober 1989, bringt die Zusammenhänge zwischen kirchlichen Binnenstrukturen und ostdeutscher „Außenwelt" gezielt auf den Punkt. Auf die Frage „Quo vadis Kirche?" stellt er die Gegenfrage „Woher kommst du, Kirche?" Er beantwortet sie damit, daß die lange Auseinandersetzung mit dem ideologischen Gegner in der DDR zwangsläufig zur Übernahme mancher Verhaltensmuster geführt habe. Indirekt moniert er zudem die Überalterung und Kontinuität der kirchlichen „Hierarchie" und die fehlende Attraktivität kirchlichen Lebens. Die Kirche erscheine „wenig oder gar nicht demokratiefähig" und orientiere sich zusätzlich an westdeutschen katholischen Mustern der Privilegierung und Konfessionalisierung. Die Situation der Kirche im Osten Deutschlands identifiziert er als „geistig und religiös diffus".

Quantitativ fallen die ostdeutschen Katholiken innerhalb der gesamtdeutschen Kirche kaum ins Gewicht, ihre Diözesen sind in der jetzigen Form nur durch massiven innerkirchlichen Finanzausgleich lebensfähig. Ihr Potential, von dem auch diese Publikation zeugt, ist der Kirche im Westen des Landes oft wenig echtes und vorurteilsfreies Interesse wert. Die Kirche in Ostdeutschland erscheint auch deshalb noch weniger motiviert, sich zu fragen, woher sie kommt und wohin sie seit 1990 gegangen ist. *Bernd Schäfer*

Beier, Peter: *Die „Sonderkonten Kirchenfragen".* Sachleistungen und Geldzuwendungen an Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter als Mittel der DDR-Kirchenpolitik (1955–1989/90). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XV, 308 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. B. 25.) Lw. 86,–.

Die evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte hat im Rahmen eines von der EKD geförderten Forschungsprojekts „Kirche und Staat in der DDR" erste Arbeiten veröffentlicht. Peter Beier, vormaliger Lektor der Evangelischen Verlagsanstalt in Ostberlin, legt nunmehr nach aufwendiger Archivarbeit, die sich auch in zahlreichen Statistiken und Grafiken niedergeschlagen hat, eine ausgefeilte Mikrostudie zu einem speziellen Bereich der DDR-Kirchenpolitik vor. Gleichwohl lassen sich auch daran exemplarisch die Wendungen und taktischen Manöver der SED-Kirchenstrategen im Verlauf von fast vierzig Jahren Geschichte nachzeichnen. Beier beschäftigt sich zwar mit den evangelischen Kirchen in der DDR, aber es finden sich in der vorliegenden Publikation auch einzelne Hinweise zur katholischen Kirche.

Detailliert wird nachgezeichnet, wie die Kirchenpolitik ab 1954 langfristige Strategien versuchte und administrative Strukturen ausbildete. Auf Beschluß des Politbüros der SED wurden 1955 unter anderem auch die „Sonderkonten"

auf Zentral- und Bezirksebene eingerichtet, um kirchliche Amtsträger heimlich finanziell zu unterstützen. Im Bereich der evangelischen Kirchen wurden vor allem in der Hochphase dieser konspirativen Alimentierung, nämlich zwischen 1955 und 1970, bis zu 10 Prozent der Amtsträger mit größeren regelmäßigen Zuwendungen und Geschenken im Rahmen der sogenannten „Politik mit der Mark" bedacht. Die staatlichen Stellen unterhielten sogar in Tabarz im Thüringer Wald sowie auf Rügen eigene Ferienhäuser für „progressive" Geistliche aus der DDR und organisierten den Austausch mit geistlichen Urlaubern besonders aus der Volksrepublik Ungarn und der CSSR. Gefördert wurden Pfarrer, die sich öffentlich für den Sozialismus in der DDR exponiert hatten und dafür bisweilen in der Kirche gemaßregelt bzw. nicht gefördert wurden, aber auch potentielle „progressive" Amtsträger, die durch Zuwendungen und Versorgung mit Mangelwaren für den Sozialismus eingenommen werden sollten. Seit Beginn der siebziger Jahre erlahmte jedoch der Eifer der staatlichen Stellen, weil die Gelder knapp wurden und der anvisierte Personenkreis unter den kirchlichen Amtsträgern weitgehend stagnierte. Auf breiterer Basis war dagegen das in dieser Darstellung nur am Rand thematisierte Ministerium für Staatssicherheit (MfS) gegenüber den Pfarrern vereinnahmend tätig, wobei sich zum Teil seine Klientel mit den Empfängern von Zuwendungen aus den Sonderkonten deckte.

Die Evangelische Arbeitsgemeinschaft hat sich entschieden, konsequent alle personenbezogenen Daten zu anonymisieren und auch ansonsten eine Identifizierung zu erschweren. Auch wenn keineswegs der unterschiedslosen Enthüllung das Wort geredet werden soll, wäre doch eine teilweise Benennung von kirchlichen Amtsträgern nicht unstatthaft gewesen, zumal sich diese zu DDR-Zeiten oftmals öffentlich selbst exponierten. Zur katholischen Kirche sei hiermit benannt, was die Ausarbeitung auf der Grundlage der noch in den staatlichen Archiven existierenden Akten zum katholischen Klerus feststellt (leider sind auch hier die Akten aus dem wichtigen Bezirk Magdeburg offenbar vernichtet). Danach erhielt der Heiligenstädter Propst Josef Streb nach seiner Emeritierung als Bischöflicher Kommissarius des Eichsfelds von 1967 bis 1974 jährliche Zuwendungen. Ein singulärer Fall war der mecklenburgische Pastor Karl Fischer, der von 1950 bis 1961 für VVN und CDU in der Volkskammer der DDR saß und propagandistisch in vielfältiger Weise für den Sozialismus agitierte. 1955 wurde er deshalb als Pfarrer von Neustrelitz frühzeitig bei gekürzten Bezügen zwangspensioniert, 1961 schließlich suspendiert. Daß Fischer deshalb von 1955 bis 1964 auch monatliche staatliche Zahlungen erhielt, fällt in diesem Kontext kaum ins Gewicht, zumal er auch noch seit 1950 mit dem MfS als Geheimer Informator „Marduk" äußerst denunziatorisch zusammenarbeitete.

Die präzis argumentierende Studie von Peter Beier zeigt am Beispiel der fast ausschließlich für die evangelischen Kirchen relevanten Sonderkonten aber ein Grundsatzproblem auf, das auf der Ebene des MfS für alle Konfessionen galt und einzelne Pfarrer anfällig für staatliche Korrumpierungsversuche machen konnte: Wenn Geistliche sich mit Problemen in ihrer Kirche alleingelassen fühlten, konnten sich berechnende staatliche Funktionäre nicht selten als „Helfer" einschalten und teilweise sogar Freundschaften mit Kirchenleuten schließen. Daß letztere dabei zumeist schamlos benutzt wurden, ändert aber nichts an der eigentlich beschämenden Tatsache, daß sie es dazu kommen ließen. *Bernd Schäfer*

NEUBERT, Ehrhart: *Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989.* Berlin: Links 1997. 958 S. Kart. 48,–.

Mit dieser umfangreichen Arbeit, zugleich eine politikwissenschaftliche Dissertation an der FU Berlin, ist dem Autor und Zeitzeugen Ehrhart Neubert ein sehr verdienstvolles Werk gelungen. In der DDR war er lange Jahre evangelischer Pfarrer in Thüringen und anschließend Referent in der Theologischen Studienabteilung des Bundes der Evangelischen Kirchen in Ostberlin. Engagiert in der DDR-Opposition, zählte er in der Wendezeit zu den Gründern der Partei „Demokratischer Aufbruch", die später in der CDU aufging. Inzwischen ist Neubert stellvertretender Leiter der Abteilung Bildung und Forschung der „Gauck-Behörde" in Berlin.

Seine Publikation zur „Geschichte der Opposition" ist nun ein bleibendes Vermächtnis für die

kleine Minderheit in der DDR, die konsequent und mit persönlichem Risiko für zivilgesellschaftliche Tugenden eintrat und in ihrer politischen Sternstunde im Herbst 1989 vorübergehend eine Führungsrolle einnehmen konnte. Mit dem Ende der DDR endete dann auch mangels gemeinsamem Gegner die Rolle der inzwischen sehr heterogenen „Opposition". Ihre Repräsentanten finden sich heute ebenso bei den Unterzeichnern der „Erfurter Erklärung" zu einer Zusammenarbeit mit der PDS wie unter den jüngsten Zugängen von ehemaligen Bürgerrechtlern in die CDU (so z. B. der Autor). Deshalb ist es lohnend, sich der Wurzeln dieses politischen Engagements in der Zeit der DDR zu erinnern.

Neuberts Buch ermöglicht diese Vergewisserung, weil er vor allem die Selbstzeugnisse und die Darstellung der Aktivitäten der Oppositionsgruppen für sich sprechen läßt. Aus wissenschaftlicher Sicht ließe sich gewiß einiges bemäkeln (z. B. defizitäre Diskussion des Oppositionsbegriffs, die Zentriertheit auf Berlin, einige Detailfehler). Während die große Bedeutung der evangelischen Kirchen in der DDR als Schutzraum und Reservoir der politischen Opposition völlig zu Recht ebenso herausgestellt wird wie ihr oft dubioses inneres theologisches und politisches Spektrum, wird die katholische Kirche etwas zu kursorisch abgehandelt. Auch in ihr regten sich, oft begleitet von Gegenwind seitens der Kirchenleitungen wie der Staatssicherheit, jedenfalls mehr oppositionelle Bestrebungen, als sie dem Autor bekanntgeworden sind.

Diese Anmerkungen sollen jedoch nicht die Bedeutung eines unverzichtbaren Werks über zivilgesellschaftlichen Mut in einer deutschen Diktatur schmälern. Ehrhart Neubert hat festgehalten und klug analysiert, welche Traditionen der Geschichte in der DDR zu würdigen und zu bewahren sind. *Bernd Schäfer*

ZU DIESEM HEFT

Die Überalterung unserer Gesellschaft bedeutet für die Kirche eine pastorale Herausforderung, vor allem im Blick auf die alten Menschen zur Verfügung stehende freie Zeit. Aus der Grundlage einer differenzierenden Betrachtungsweise eröffnet Roman Bleistein neue Wege für eine Altenpastoral.

Technologische und biomedizinische Entwicklungen haben Rückwirkungen auf das Verständnis des menschlichen Körpers mit der Tendenz, ihn immer entbehrlicher zu machen. Eduard Kaeser beschreibt diese Entwicklungen, analysiert mögliche Folgen und unterzieht sie einer Kritik aus anthropologischer Perspektive.

Dirk Steinfort untersucht an einer Reihe von Beispielen, wie Schriftsteller heute mit dem Thema Sterben und Tod umgehen. Dabei stellt sich heraus, daß die Frage nach dem Tod immer auch die Frage nach dem Leben aufwirft und die Autoren dem Tod die Macht des Schreibens und des Lesens entgegensetzen.

Die Suche nach der Gestalt der Kirche in der Welt von heute verbindet sich auch mit Auseinandersetzungen und Streit. Hanspeter Schmitt entwirft dazu aus einer theologisch-ethischen Perspektive das Konzept einer ekklesialen Streitkultur.

Lehrbuchmoral oder Lebensmoral

Die Histologie, die Wissenschaft, die das lebende Körpergewebe erforscht, bedient sich bei ihren Untersuchungen eines Mikrotoms. Das ist ein Präzisionsgerät, mit dessen Hilfe man sehr feine Gewebeschnitte von bis zu einem tausendstel Millimeter Stärke für mikroskopische Untersuchungen herstellen kann. Allerdings müssen die Gewebe dazu durch Gefrieren oder Einbetten in Paraffin verhärtet werden. Die Lebensprozesse sind dann erstarrt und laufen nicht mehr ab. Was an Genauigkeit gewonnen wird, geht auf Kosten der Lebendigkeit.

Bei der Moral, verstanden als Wissenschaft vom verantwortlichen menschlichen Handeln, scheint bisweilen ein ähnliches Verfahren angewandt zu werden. Man will überprüfen, ob eine Entscheidung verantwortbar, also gut ist oder nicht. Dazu schneidet man sie gleichsam aus ihrer Einbettung ins Leben heraus und überprüft dann an diesem eingefrorenen Präparat, wie es zu bewerten sei, kommt vielleicht zu dem Urteil, eine solche Handlung sei absolut schlecht. Schon der Ausdruck „absolut" sollte allerdings hellhörig machen, denn „absolut" bedeutet „losgelöst", hier wohl auch losgelöst von allen konkreten Lebensumständen. Unser Handeln besteht aber nicht aus isolierten Einzelakten, sondern es vollzieht sich in einer stetigen Kette von eng miteinander verflochtenen Abläufen. Darin überlagert sich unlösbar Akzeptables und Verwerfliches. So stehen wir kaum je vor der Wahl zwischen einfachhin Gutem und völlig Schlechtem; vielmehr müssen wir uns immer wieder zwischen Verhaltensweisen entscheiden, die mehr oder weniger gut oder schlecht sind, und sollten dann das jeweils Bessere oder – anders gesagt – das kleinere Übel wählen.

In der Histologie ist es legitim, ja erforderlich, die genauere Struktur eines Gewebes am Mikrotom-Präparat zu untersuchen, wenn man sich nur bewußt ist, daß man da nicht mehr die lebende Zelle in ihrem Zusammenhang des lebendigen Organismus vor Augen hat, sondern nur einen künstlich isolierten leblosen Zustand. Ebenso mag es in der wissenschaftlichen Moral, hier Lehrbuchmoral genannt, unerläßlich sein, ein herausgehobenes Modell einer Handlung zu konstruieren, um daran den ethischen Wert oder Unwert aufzuzeigen; nur müßte man sich auch hier im klaren sein, daß im realen Leben diese Handlung nie so isoliert auftritt. Für die ethischen Bewertungen, die diesen konkreten Lebensverlauf betreffen, dürfen also zwar die moralischen Lehrbuchsätze nicht übergangen werden, sie allein aber reichen nicht aus, um darüber zu befinden, welche Entscheidung in der jeweiligen Situation angebracht ist, was also als das kleinere Übel zu gelten hat. Dieses Abwägen ist die Aufgabe einer Lebensmoral, die durch bloße Prinzipienüberlegungen nicht zu ersetzen ist.

Für die Moral ergibt sich noch eine weitere Schwierigkeit. Sie untersucht in ihren Lehrbuchbeispielen nur die Rechtmäßigkeit von Handlungen. Dann wird aber leicht übersehen, daß wir nicht nur das Tun, sondern auch das Nichttun zu rechtfertigen haben. Auch da müßte eine Lebensmoral zusehen, ob die Entscheidung, etwas zu unternehmen, besser sei als die, erst einmal abzuwarten oder gar nichts zu tun. Und wieder steht dabei nicht auf der einen Seite das völlig Gute, auf der anderen das rundherum Schlechte, sondern es ist in der Regel nur abzuwägen, wo das kleinere Übel liegt.

Was sich aus diesen grundsätzlichen Überlegungen für eine Einzelfrage ergibt, läßt sich gut an einem Problem aufzeigen, das die Kirche in Deutschland beschäftigt und das auch gesellschaftlich weitreichende Konsequenzen haben kann, nämlich die katholischen Beratungsstellen für Frauen, die eine Abtreibung erwägen. In der Bundesrepublik wird dafür, daß eine Abtreibung in den ersten zwölf Schwangerschaftswochen straffrei bleibt, der Nachweis verlangt, daß eine Beratung in Anspruch genommen wurde; dazu kann auch der Beratungsschein einer katholischen Stelle vorgelegt werden. Darin sehen nun einige – auch in Rom – die Mitwirkung bei einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat und verlangen daher den Ausstieg aus dieser Beratertätigkeit.

Dabei scheint zu wenig beachtet zu werden, daß ich nämlich zum einen für etwas Böses nicht nur mit meinem Tun, sondern auch durch mein Unterlassen schuldig werden kann und daß wir zum anderen in den meisten Entscheidungen nicht einfach die Wahl zwischen gut und böse haben, sondern vielmehr abwägen müssen, auf welcher Seite das kleinere Übel liegt. Es ist gewiß ein Übel, daß mit der Vorlage einer Bescheinigung einer kirchlichen Beratungsstelle der Weg für eine Abtreibung freigegeben wird. Aber es ist doch offenkundig nicht Ziel dieser Beratung, daß mit dem Beleg einer kirchlichen Beratung jemand zur Abtreibung gehen kann.

Ist es also zu rechtfertigen, die Beratung völlig nichtkirchlichen Stellen zu überlassen? Da dort kaum mit gleichem Nachdruck versucht wird, die Frauen zur Annahme ihres Kindes zu bewegen, könnte das dazu führen, daß auch Kinder abgetrieben werden, die bei kirchlicher Beratung hätten gerettet werden können. Wenn sich dann jemand die Hände in Unschuld waschen möchte, weil er bei einer solchen Abtreibung ja nicht mitgewirkt habe, muß man ihm vorhalten, daß er durch sein Unterlassen ein Menschenleben geopfert und auf seinem Gewissen hat. Und wenn er meint, er habe den Grundsatz gewahrt, der ein Mitwirken bei unverantwortlichem Vorgehen verbietet, dann übersieht er, daß man durch eine unterlassene Hilfeleistung mitverantwortlich für Böses sein kann. Wer also die kirchliche Beratung für ein Übel hält, weil sie Abtreibungen ermöglicht, müßte doch erkennen, daß sie eindeutig das kleinere Übel darstellt, wenn durch sie auch nur ein einziges Menschenleben mehr gerettet wird als bei einem Ausstieg aus dieser Beratertätigkeit.

Albert Keller SJ

Gerhard Robbers

Europa und die Kirchen

Die Kirchenerklärung von Amsterdam

Die politische und rechtliche Einigung Europas hat eine solche Intensität erreicht, daß die Europäische Union ihr Verhältnis auch zu Kirchen und Religion bestimmen muß. Von der Wirtschaftsgemeinschaft zur Rechtsgemeinschaft gewachsen, berührt die Europäische Union Lebensbereiche, die in anderen Strukturen existieren als der Wirtschaftsmarkt und deren Bedürfnisse andere sind als die der Ökonomie. Die Europäische Union erreicht die Dimension des Religiösen: Die Europäische Kommission ruft die großen Religionsgemeinschaften in Europa zu gemeinsamen Gesprächen zusammen wie unlängst in Toledo, europäische Rechtsetzung berührt den Schutz religiöser Feiertage, sie erfaßt das Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen und entfaltet über den Datenschutz Relevanz für das Seelsorgegeheimnis, nicht wenige Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs betreffen Ordensgemeinschaften, Geistliche, Religionsfreiheit und Religionsgemeinschaften. Die Kirchen andererseits haben es durchaus als ihre Aufgabe empfunden, das von Jacques Delors, dem früheren Präsidenten der Europäischen Kommission, aufgestellte Motto mit Leben zu füllen, „Europa eine Seele geben". Für die Kirchen sind neue, wichtige Gesprächspartner gewachsen: die Organe der Europäischen Union. All dies wirft juristische Fragen auf: nach Kompetenzen, Rechtsgrundlagen, Reichweite und Grenzen europarechtlicher Bestimmungen für die Kirchen[1].

Die staatskirchenrechtlichen Systeme in der Europäischen Union

Fast alle Mitgliedstaaten der Europäischen Union regeln ihr Verhältnis zu Kirche und Religion auf Verfassungsebene – die primären Rechtsquellen der Europäischen Union, die Gründungs-, Beitritts- und die dazu ergangenen Änderungsverträge, schweigen dagegen weitgehend. Die Verfassung Frankreichs definiert die Republik als laizistisch, die belgische Verfassung kennt anerkannte Religionsgemeinschaften, die dänische Verfassung postuliert eine Volkskirche, die griechische eine vorherrschende Religion, Italien, Deutschland, Spanien und andere besitzen von Verfassungs wegen Systeme der Trennung und Kooperation von Staat und Kirche, nur die Verfassung der Niederlande beläßt es bei der reinen Anerkennung

der Religionsfreiheit. Es wäre ein Bruch mit europäischer Rechtstradition, wollte eine so wichtige Rechtsordnung wie die der Europäischen Union die Kirchen auf Dauer ignorieren.

Die Europäische Union trifft dabei auf eine große Vielfalt staatskirchenrechtlicher Systeme. Jeder Mitgliedstaat kennt sein eigenes Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften, bisweilen finden sich mehrere im Grundsätzlichen unterschiedliche Systeme in einem Staat[2]. Das fortgeltende napoleonische Konkordat begründet in den östlichen Départements Frankreichs ein anderes Verhältnis von Staat und Kirche, nach dem die Geistlichen unmittelbar vom Staat bezahlt werden, als es nach den laizistischen Verfassungsgrundsätzen der Republik im übrigen Frankreich mit der strikten Trennung von Staat und Kirche besteht. Das Vereinigte Königreich kennt in England die anglikanische Staatskirche, in Wales dagegen ist die anglikanische Kirche entstaatlicht, in Schottland gibt es die presbyterianisch verfaßte offizielle Kirk of Scotland und die hochkirchliche Episcopal Church of Scotland, in Nordirland gehört das wiederum anders geprägte Verhältnis der Religonsgemeinschaften zum Staat zu den besonders sensiblen Aspekten im Friedensprozeß. In Griechenland besitzt der Berg Athos eine ausgeprägte Sonderstellung.

Diese Vielfalt beruht auf unterschiedlichen historischen Erfahrungen, und sie lebt aus unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Verhältnissen. Die rechtlich weitgehende Trennung von Staat und Kirche im katholischen Irland begründet eine andere Atmosphäre als die französische Trennung von Staat und Kirche in der Laïcité. Das griechisch-orthodox geprägte Staatskirchentum Griechenlands besitzt andere Implikationen als das Staatskirchentum Finnlands mit der Griechisch-Orthodoxen und der Lutherischen Kirche als zwei nebeneinander bestehenden Staatskirchen. In vielen Aspekten zeigen sich Übereinstimmungen der Kooperationssysteme Belgiens, Portugals, Italiens, Luxemburgs, Deutschlands und Österreichs, in mindestens ebenso vielen Aspekten weichen sie voneinander ab. Alle Systeme befinden sich in ständiger Entwicklung. In den Niederlanden hat die Verfassung von 1983 eine grundsätzliche Trennung gebracht, die weitgehende Entstaatlichung der Lutherischen Kirche Schwedens ist durch Verfassungsänderung beschlossen. Neue Verhältnisse werden mit dem Beitritt weiterer Staaten zur Europäischen Union hinzukommen.

Religiöse Fragen sind sensible Fragen, ihre Bedeutsamkeit für das Zusammenleben der Menschen zu verkennen kann fatale Folgen haben. Man darf nicht den Briten das französische, den Iren das belgische, den Franzosen das deutsche oder den Dänen das portugiesische System oktroyieren, zu emotional empfindlich, zu historisch heikel sind diese Zusammenhänge. Das schließt nicht aus, daß in langfristiger Entwicklung die Systeme konvergieren. Verhältnisse mit Staatskirchen sehen zum Teil eine Lockerung der engen Verbindung von Staat und Kirche bis hin zur rechtlichen Entstaatlichung wie in Schweden, strikte Trennungen nehmen

den Weg zu wohlwollender Zusammenarbeit. Insgesamt scheint facettenreicher, weiterhin vielfältig unterschiedener Kooperation die Zukunft zu gehören. Die Europäische Union tut gut daran, ihre kulturelle Verwurzelung behutsam, respektvoll und im Anknüpfen an die regionale Vielfalt zu suchen, nicht in völliger Neugründung, nicht im Abschneiden gewachsener Strukturen, nicht im Oktroi.

Kirchenrelevante Bestimmungen im Recht der Europäischen Union

Bis zum Vertrag von Amsterdam enthielt das Vertragswerk der Europäischen Union nur mittelbare und partielle Bestimmungen über Religion und Religionsgemeinschaften. Art. F Abs. 2 des Vertrags zur Gründung der Europäischen Union gebietet die Achtung der Grundrechte, wie sie in der Europäischen Menschenrechtskonvention gewährleistet sind, darunter die Religionsfreiheit. Ebenso gelten die gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als Bestandteil des Gemeinschaftsrechts. Selbst die Diskussion darüber, welche Regelungen über Religion und Religionsgemeinschaften in den Kreis dieser gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen gehören, ist jedoch noch wenig entfaltet. Das Vertragswerk der Europäischen Union schützt die nationale Identität der Mitgliedstaaten, die Demokratie und die Rechtsstaatlichkeit, die letzlich jeweils auch die Kirchen betreffen. Grundrechtsähnliche Bestimmungen wie die über die Freizügigkeit verpflichten auch die Kirchen. Dem Vertrag zum Beitritt Griechenlands zur Europäischen Gemeinschaft ist eine gemeinsame Erklärung der vertragschließenden Parteien beigefügt, nach der die Europäische Gemeinschaft anerkennt, daß die besondere Stellung des Berges Athos ausschließlich auf religiösen und geistlichen Gründen beruhe und daß diese Sonderregelung bei der Anwendung und späteren Ausarbeitung des Gemeinschaftsrechts berücksichtigt werde. Immerhin ist mit dieser Erklärung die Besonderheit bestimmter religiöser Verhältnisse anerkannt und die Gewährleistung dieser Verhältnisse ausgesprochen.

Das von den Organen der Europäischen Gemeinschaften gesetzte Recht, das Sekundärrecht der Europäischen Union, enthält in manchen Zusammenhängen Bestimmungen zu Religion, Kirche und Religionsgemeinschaften. So darf nach europäischem Richtlinienrecht zum Fernsehen die Übertragung von Gottesdiensten nicht durch Werbesendungen unterbrochen werden, und Werbesendungen müssen auf religiöse Gefühle der Bevölkerung Rücksicht nehmen. Die Datenschutzrichtlinie läßt die Erhebung religiöser Daten im öffentlichen Interesse zu.

Das Europäische Parlament hat sich im Rahmen seiner Öffentlichkeitsfunktion mit der Rolle von kleinen Religionsgemeinschaften beschäftigt und einen intensiven Bericht vorgelegt. Der Europäische Gerichtshof hat in einer beachtlichen Zahl von Entscheidungen religiöse Zusammenhänge berührt. So hatte er in der Sache van Rosmaalen über die Altersversorgung eines Prämonstratenserpriesters

zu entscheiden, in der Sache Dominikanerinnenkloster Altenhohenau über Milchquoten in einem klösterlichen Betrieb. In der Sache Steymanns hat das Gericht die Ausweisung eines Baghwan-Mitglieds aus den Niederlanden für unzulässig erklärt. In mehreren Entscheidungen hat der Europäische Gerichtshof den Schutz von Sonn- und Feiertagen der Kompetenz der Mitgliedstaaten zugewiesen, jedenfalls für den derzeit erreichten Stand der Integration[3].

Gerade in den Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs hat sich gezeigt, daß dieses Recht den Bedürfnissen und Strukturen religiöser Existenz nicht immer in der gebotenen Weise Rechnung tragen konnte. Auch wenn im Einzelfall die Entscheidungsergebnisse regelmäßig Zustimmung verdienen oder doch jedenfalls nachvollziehbar sind, bleiben Defizite im Grundsätzlichen. Die Gemeinschaftsrechtsordnung ist – historisch wie sachlich verständlich – funktional auf Markt und Marktteilnahme hin strukturiert, sie kennt Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Handel und Dienstleistung. Kirche erkennt diese Rechtsordnung als Marktteilnehmer unter Marktteilnehmern oder als Arbeitgeber. Die Nonne erscheint so als Arbeitnehmerin ihres Ordens; ein Prämonstratenserpriester und Missionar, der von seiner Gemeinde unterhalten wird, findet dagegen seine europarechtliche Einordnung als selbständiger Unternehmer. Die Kategorie der Dienstgemeinschaft im gemeinsamen Bekenntnis mit ihren wichtigen arbeitsrechtlichen Folgen hat hier – noch – keinen Platz. Wo man die Gewährleistung von Religionsfreiheit erwarten dürfte, ist lediglich von religiösen Interessen die Rede. Lange Zeit herrschte, wenngleich keineswegs Kirchenfeindlichkeit, so doch eine Haltung, die man als wohlwollende Ignoranz gegenüber Kirche und Religion beschreiben könnte. Längst hat sich dabei in europäischer Rechtsetzung, Rechtsprechung und Rechtswirklichkeit ein faktisches Recht über Kirchen und Religion etabliert, ein freilich öffentlich kaum wahrgenommenes, ein fast unbewußtes, heimliches, ein klandestines Religionsrecht.

Der inzwischen so wichtigen Rechtsordnung der Europäischen Union fehlen dabei bisher weitgehend die Begriffe und juristischen Grundstrukturen, um religiöses Selbstverständnis auch in seiner Vielfalt und oft Gegensätzlichkeit angemessen aufzunehmen. Es gefährdet aber langfristig die Freiheit in diesem Lebensbereich und umgekehrt letztlich die Tragfähigkeit europäischer Integration, wenn inadäquate Rechtsfiguren den Betroffenen übergestülpt werden. Das Recht muß das legitime Selbstverständnis der Regelungsbetroffenen angemessen aufnehmen, sie müssen sich mit ihren Bedürfnissen und Lebensentwürfen in ihm wiederfinden können, sonst ist es fremdes, oktroyiertes Recht.

Die Europäische Union braucht die Kirchen, wenn die Integration wachsen und sich vertiefen soll. Die wirtschaftliche Einigung hat mit Binnenmarkt und Währungsunion einen Stand erreicht, der ausgebaut und verfestigt werden kann; wesentliche neue Impulse sind von ihr nicht mehr zu erwarten. Soll sie und die noch defizitäre politische Einigung auf Dauer Bestand haben, muß die Integra-

tion in tiefere Schichten vordringen, muß soziale, kulturelle und eben auch religiöse Gegebenheiten angemessen erfassen[4].

Das dadurch begründete Verhältnis darf keine politische Inanspruchnahme des einen durch den anderen werden. Aber die Kirchen dürfen sich nicht in privatisierende Vereinzelung drängen lassen, als Marktteilnehmer marginalisieren und ihrer öffentlichen Funktion entkleiden lassen. Sie sind Begleiter und kritische Begleiter der europäischen Integration. Sie sind dies in erster Linie nicht wegen der – unbestreitbaren – christlichen Wurzeln Europas, sondern um ihrer aktuellen Bedeutung willen und in eben dem Maß, in dem sie dieser Rolle aus eigener Kraft Leben geben können. Sie tun dies im Konzert auch mit anderen Religionen und Religionsgemeinschaften. In der Europäischen Union leben gut 12 Millionen Moslems, starke jüdische Gemeinschaften und eine große Vielfalt weiterer Religionen, deren historischer und aktueller Beitrag zu europäischer Kultur offenkundig ist.

Die Kirchenerklärung von Amsterdam

Die Mitgliedstaaten haben der Schlußakte zum Vertrag von Amsterdam, der am 2. Oktober 1997 unterzeichnet worden ist, eine gemeinsame Erklärung zu Kirchen und Religionsgemeinschaften beigefügt. Sie lautet: „Die Union achtet den Status, den Kirchen, religiöse Gemeinschaften und Vereinigungen in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. In gleicher Weise achtet die Union den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften." Mit dieser Erklärung ist der Begriff Kirche erstmals in das Vertragswerk der Europäischen Union eingeführt. Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden als Institutionen zur Kenntnis genommen. Die Erklärung verspricht die Achtung der gewachsenen Strukturen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den Mitgliedstaaten. Ein Stück weit ist damit die nicht unproblematische Situation entspannt, daß die Verträge ausdrücklich und positiv die politischen Parteien würdigen, die Sozialpartner – also Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften – und andere gesellschaftliche Verbände, die Kirchen dagegen nicht.

Die Kirchenerklärung von Amsterdam ist Ausdruck einer bereits vorhandenen Neutralität der Europäischen Union in religiösen und weltanschaulichen Fragen. Diese Neutralität besteht nach dem Wortlaut der Erklärung gegenüber den Mitgliedstaaten, indirekt auch gegenüber den Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

Der Wortlaut der Erklärung mag manchem zunächst allzu konservierend klingen. Der ursprüngliche Vorschlag der Kirchen, wie er vom Bundesrat aufgenommen und von der Bundesregierung im Verbund mit einer Reihe anderer Mitgliedstaaten in die Verhandlungen eingebracht worden war, hatte demgegenüber den

positiven Beitrag des Staatskirchenrechts stärker betont. Bei näherem Hinsehen ist die Erklärung jedoch weder rückwärtsgewandt noch konservierend. Die Kirchen sind nun als Faktor im Gemeinschaftsrecht anerkannt. Die Erklärung ist nicht zuletzt ein Merkposten für ihre Existenz und für ihre Rolle im öffentlichen Leben auch der Europäischen Union. Das wird es den Kirchen erleichtern, ihre Anliegen zu Gehör zu bringen und ihrer Aufgabe nachzukommen, den Prozeß der europäischen Integration zu begleiten. Ebenso wird es die Erklärung den Organen der Europäischen Gemeinschaften erleichtern, den Kirchen angemessenen Raum zu geben.

In der Tat schützt die Erklärung das jeweilige mitgliedstaatliche Verhältnis von Staat und Kirchen gegenüber dem Zugriff durch das Gemeinschaftsrecht. Das trägt zunächst dem bereits bisher geltenden Grundsatz Rechnung, daß die Europäischen Gemeinschaften auf dem Gebiet der Religion keine Kompetenzen besitzen. Religiöse Fragen entziehen sich ihrer Zuständigkeit. Auf vielen Gebieten religiös begründeter Aktivitäten kommen den Europäischen Gemeinschaften allerdings sehr wohl Kompetenzen zu. Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn die Kirchen als Arbeitgeber handeln, was sie in weitem Umfang tun, indem sie Krankenhäuser, Kindergärten oder Banken betreiben, und wenn Ordensgemeinschaften ihren Unterhalt aus Landwirtschaft oder Gärtnereibetrieben beziehen. Soweit für diese Bereiche besondere staatskirchenrechtliche Bestimmungen in den Mitgliedstaaten bestehen, muß die Europäische Union nach der Kirchenerklärung von Amsterdam diese Bestimmungen achten und darf die daraus resultierende Stellung der Religionsgemeinschaften nicht beeinträchtigen.

Die Kirchenerklärung von Amsterdam enthält deshalb keineswegs eine negative Kompetenzbestimmung, die dazu führen könnte, von ihr nicht abgedeckte Bereiche indirekt in die Kompetenz der Gemeinschaften hineinzuziehen. Vielmehr enthält die Erklärung bereits nach ihrem ausdrücklichen Wortlaut lediglich eine Bestimmung darüber, wie bestehende Kompetenzen innerhalb der Union ausgeübt werden müssen. Besonders auch die unbedachten, die indirekten, überschießenden Auswirkungen von Kompetenzausübungen auf die mitgliedstaatlichen Verhältnisse von Staat und Kirche werden nunmehr weniger gefährlich sein. Solche überschießenden Effekte hatten früher durchaus gedroht. So hätte es nach einem frühen Entwurf der Datenschutzrichtlinie staatlichen Datenschutzbehörden oblegen, kirchliche Aktenbestände auf die Einhaltung des Datenschutzes zu überprüfen mit der möglichen Folge einer Durchbrechung des Seelsorgegeheimnisses. Die Erhebung der Kirchensteuer durch den Arbeitgeber in Deutschland wäre durch denselben Entwurf gefährdet gewesen, soweit die Religionszugehörigkeit nicht festgestellt werden konnte. Die endgültige Fassung der Richtlinie hat den kirchlichen Bedürfnissen hier angemessen Rechnung getragen. Mit der Kirchenerklärung von Amsterdam geht es nicht darum, einzelne Verhältnisse zu perpetuieren. Wenn Änderungen aber gewollt sind, sollten sie nicht auf Umwe-

gen, sondern offen und bewußt vorgenommen werden, im Gespräch und im möglichsten Einvernehmen mit den Betroffenen.

Es wird in vollem Umfang wie bisher weiterhin möglich sein, auf mitgliedstaatlicher Ebene die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche zu entwickeln. Es ist der jeweilige Status, der geachtet und nicht beeinträchtigt wird; es bleibt Sache der Mitgliedstaaten und der in ihnen aktiven Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zu gestalten.

Umgekehrt bleibt die Europäische Union in ihrer Rechtsanwendung an alle bereits bestehenden religionsrelevanten Bestimmungen des europäischen Gemeinschaftsrechts gebunden. Solche Bindung folgt nicht zuletzt aus dem Grundsatz der Einheit des Gemeinschaftsrechts. Dies betrifft etwa die Gewährleistung der Religionsfreiheit über Art. F Abs. 2 EUV und auch den neu in den Vertrag aufgenommenen Antidiskriminierungsartikel, wonach Diskriminierungen aus Gründen der Religion oder aus anderen Gründen unzulässig sind. Die Kirchenerklärung von Amsterdam gibt diesen Normen ihrerseits Richtung und Ziel.

Die etwas wortreiche Bezugnahme der Kirchenerklärung auf Kirchen, religiöse Gemeinschaften und Vereinigungen erklärt sich vor allem aus Sprach- und Übersetzungsschwierigkeiten. Einerseits würden nichtchristliche Religionsgemeinschaften, die den christlichen Begriff Kirche nicht kennen, ausgeschlossen werden, wenn nur von Kirchen gesprochen würde. Andererseits kennt der im deutschen Verfassungsrecht geläufige Begriff der Religionsgemeinschaft oder Religionsgesellschaft keine unmißverständliche Übersetzung in einigen anderen Amtssprachen der Europäischen Union. Überhaupt kommt die große Vielfalt und kulturelle Gebundenheit der Verhältnisse von Staat und Kirche in Europa schlaglichtartig darin zum Ausdruck, daß schon die gemeinsame Begrifflichkeit fehlt und viele in einem Land wichtige Zusammenhänge des Staatskirchenrechts bereits in der Sprache eines anderen Mitgliedstaats keine Entsprechung finden.

Der zweite Satz der Kirchenerklärung bezieht sich auf weltanschauliche Gemeinschaften. Dies entspricht der verfassungsrechtlichen Lage in Belgien, die für solche Vereinigungen in bestimmten Zusammenhängen eine Gleichstellung mit Religionsgemeinschaften kennt, aber es entspricht auch dem Verfassungsrecht in Deutschland, das den Weltanschauungsgemeinschaften die gleiche Rechtsstellung zuerkennt wie den Religionsgemeinschaften.

Die Kirchenerklärung von Amsterdam besitzt zunächst die politische Signalfunktion, daß die Stellung von Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften für die Europäische Union positive Bedeutung besitzt. Auch wenn es in diesem Zusammenhang in erster Linie um rechtliche Klarstellungen geht, darf die politische und programmatische Funktion der Erklärung nicht geringgeschätzt werden. Nicht zuletzt auch diese politisch-programmatische Funktion der Kirchenerklärung trägt die positiv-aktive Dimension der Formulierung als eine Grundlage des Gestaltungsbeitrags der Kirchen für Europa.

Die Rechtsnatur der Erklärung ist noch nicht abschließend geklärt. Erklärungen zu Verträgen sind ein gängiges Mittel des völkerrechtlichen Verkehrs. Sie werden den Verträgen beigefügt, bilden aber nicht Bestandteil des betreffenden Vertrags selbst. Man unterscheidet gemeinsame Erklärungen und einseitige Erklärungen. Die gemeinsamen Erklärungen sind von allen vertragschließenden Parteien auch inhaltlich akzeptiert. Einseitige Erklärungen werden dagegen inhaltlich nicht von allen Vertragspartnern getragen, sondern nur von einer, bei multilateralen Verträgen möglicherweise auch von mehreren Parteien; immerhin haben alle Parteien der Beifügung der Erklärung zu dem Vertrag zugestimmt, was auch ihre rechtliche Erheblichkeit vermittelt.

Der Europäische Gerichtshof hat über die Frage der Rechtsnatur entsprechender Erklärungen im Gemeinschaftsrecht bisher nicht abschließend entschieden. Das Gericht Erster Instanz in Luxemburg, für bestimmte Rechtsmaterien gegenüber dem Europäischen Gerichtshof erstinstanzlich zuständig, zählt Erklärungen zu den Verträgen zum rechtlichen Rahmen seiner Entscheidungen. Die Generalanwälte am Europäischen Gerichtshof, die dessen Entscheidungen beratend vorbereiten, haben wiederholt mit den Inhalten von Erklärungen argumentiert. Mitgliedstaaten haben sich in Verfahren vor dem Europäischen Gerichtshof auf sie berufen. Die herrschende Meinung im rechtswissenschaftlichen Schrifttum geht davon aus, daß Erklärungen dieser Art Bestandteil des Vertragsumfelds im Sinn von Art. 31 der Wiener Vertragsrechtskonvention sind. Damit müssen sie für die Interpretation des Vertrags herangezogen werden. Vertragsparteien, die sich entsprechend der Erklärung verhalten, verstoßen nicht gegen den Vertrag. Dies hat besonders für die Umsetzung von Richtlinien der Europäischen Gemeinschaften in mitgliedstaatliches Recht erhebliche Bedeutung.

Es scheint zudem, daß das Instrument der gemeinsamen Erklärung zunehmendes Gewicht im Gemeinschaftsrecht erlangt. Es hat sich ein erheblicher Corpus von Erklärungen zu den verschiedenen Gründungs-, Änderungs- und Beitrittsverträgen gebildet. Die Rechtserheblichkeit der Erklärungen wird tendenziell und zunehmend dadurch gestärkt, daß ein erheblicher Einigungsaufwand für den Inhalt solcher Erklärungen getrieben wird. Man kann nicht annehmen, daß dies getan würde, wenn sie rechtlich ohne Relevanz bleiben sollten. Die Inhalte der Erklärungen haben zunehmend integrationserhebliche Relevanz. Der Wortlaut gerade der Kirchenerklärung von Amsterdam zeigt zudem eine deutliche juristische Struktur. Im Gegensatz zu Erklärungen wie etwa derjenigen zur Rolle des Sports in der Europäischen Union ist nicht von Willens- und Absichtsbekundungen die Rede, vielmehr zeigt die Kirchenerklärung klare normative Erheblichkeit, so wenn strikt gesagt wird, die Union achte den Status der betreffenden Institutionen und beeinträchtige ihn nicht. Dies entspricht normativem Sprachgebrauch, nicht bloßen politischen Wohlwollensbekundungen und Absichtserklärungen. So erscheint die Kirchenerklärung von Amsterdam als Baustein für ein Religions-

recht auf europäischer Ebene, das, welche Richtung immer es nehmen wird, weniger als bisher in der Gefahr steht, mit letztlich unangemessenen Begriffen und Strukturen, unbewußt oder indirekt, aus unpassender, einseitig ökonomischer Perspektive religiöse Verhältnisse zu regeln, sondern das ein bewußt gestaltetes und einvernehmlich entwickeltes europäisches Religionsrecht sein kann.

Weitere kirchenrelevante Neuerungen und die europäische Herausforderung für die Kirchen

An einigen weiteren Stellen bringt das Vertragswerk von Amsterdam kirchenrelevante Neuerungen, die den Zusammenhang der Kirchenerklärung prägen. Die Bindung der Europäischen Union an die Grundrechte der Europäischen Menschenrechtskonvention ist jetzt ausdrücklich der Rechtsprechungskompetenz des Europäischen Gerichtshofs unterstellt worden. Dasselbe gilt für die Bindung an die gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten, die ebenfalls Bestandteil des Gemeinschaftsrechts sind. Dies betrifft in der kirchenrelevanten Praxis vor allem die Religionsfreiheit, kann sich aber in Zukunft auch als Brücke in sonstige staatskirchenrechtliche Grundstrukturen der Mitgliedstaaten erweisen. In dem Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft, dem juristisch markantesten und umfassendsten Teil des Primärrechts in der Europäischen Union, ist nunmehr mit Art. 6a der Antidiskriminierungsartikel eingefügt. Danach kann die Europäische Gemeinschaft im Rahmen ihrer Kompetenzen Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung bekämpfen. Art. 128 Abs. 4 EGV verpflichtet nunmehr verstärkt zur Wahrung und Förderung der Vielfalt der Kulturen der Mitgliedstaaten, ohne daß freilich der Kulturbegriff in diesem Zusammenhang wesentlich über die Ebene der Architektur und des Denkmalschutzes hinausgehoben wäre.

Unmittelbar religiöse Relevanz besitzt das Protokoll über den Tierschutz und das Wohlergehen der Tiere, das Bestandteil des EG-Vertrags ist. Soweit danach die Europäische Gemeinschaft Regelungen im Bereich des Tierschutzes trifft, wird sie die Rechts- und Verwaltungsvorschriften und die Gepflogenheiten der Mitgliedstaaten insbesondere in bezug auf religiöse Riten, kulturelle Traditionen und das regionale Erbe berücksichtigen. Solche Verpflichtung betrifft nicht zuletzt das Schächten, also vor allem israelitische und moslemische Glaubensgemeinschaften. Endlich erinnert Griechenland in einer einseitigen Erklärung an die gemeinsame Erklärung über den Berg Athos, die dem Beitrittsvertrag Griechenlands zu den Europäischen Gemeinschaften beigefügt ist.

In solchen Bestimmungen und Formulierungen wird deutlich, daß sich die Europäische Union der Bedeutung von Religion und Kirchen auch für ihre eigene

Entwicklung bewußt geworden ist. Die Kirchen haben der Europäischen Union ihrerseits in einem schon länger anhaltenden Prozeß wachsende Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei treten zwei Grundzusammenhänge zutage, die erhebliche Reichweite besitzen. Zum einen zeigt sich, daß neben der individuellen Religionsfreiheit, die in vielfältigen internationalen und nationalen Bestimmungen gesichert ist, die institutionelle Dimension religiösen Lebens angemessenes Gewicht in der Rechtsordnung besitzen muß. Zum anderen wird deutlich, daß beide nicht lediglich der individuellen Selbstentfaltung und institutionellen Eigensicherung dienen dürfen, sondern daß sie weitergehende Aufgaben zu erfüllen haben. Die Kirchen zumal müssen ihren Beitrag zur Entwicklung der Europäischen Union leisten; gewiß nicht, indem sie sich politisch einseitig vereinnahmen lassen, sondern indem sie als Gesprächspartner kompetent mitsprechen. Die Kirchenerklärung von Amsterdam ist nicht Selbstzweck, sondern Hilfsmittel zu solcher Kooperation.

Viele Politikfelder tun sich für die Kirchen in der Europäischen Union auf, dies nicht erst seit dem Vertrag von Amsterdam. Wie immer man zur europäischen Integration stehen mag, skeptisch oder freundlich, eher dem nationalen oder dem supranationalen Horizont zugewendet, die Relevanz der Europäischen Union als Rechtsgemeinschaft kann mit Fug niemand leugnen. Wenn Kirche in der sozialen Wirklichkeit wirksam sein will, muß sie sich der europäischen Ebene widmen. Ein soziales Wort der Kirchen zu Arbeitsmarkt, Sozialordnung und Tarifsystem braucht seine Entsprechung in europäischer Weite, denn hier werden letztlich die Entscheidungen fallen. Kirche und Wirtschaft dürfen nicht zwei gegeneinander ahnungslose Lebenssphären sein. Die Migrationspolitik, das Ausländer- und Asylrecht sind seit längerem gemeinschaftsrechtlich mitgeprägt, die Kirchen werden auch hier europäisch denken müssen, wenn sie in ihren Stellungnahmen, in ihrem Rat und in ihrem Handeln nicht an der Sache vorbeigehen wollen. Die Bildungspolitik hat sich in wachsendem Maß europäischem Einfluß geöffnet; kann hier Europa ohne Kirche gedacht werden?

Noch wird dem Europäischen Parlament von den Medien längst nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gezollt. Es hat das Stadium der demokratischen Randexistenz schon weit hinter sich gelassen und sich zu einem machtvollen Organ europäischer Politik entwickelt. Viele wichtige Entscheidungen können nur mit seiner Zustimmung getroffen werden. Vor allem aber hat es sich in eigener Initiative als ein Öffentlichkeitsforum etabliert, das weitgehend unabhängig von Kompetenzfragen so gut wie alle Zusammenhänge des öffentlichen Interesses diskutiert, erfragt und untersucht. Was das Europäische Parlament über Gestalt und Funktion von Ehe und Familie erwägt, hat Rückwirkungen auf die insoweit noch zuständigen mitgliedstaatlichen Parlamente. Es hat auch eine theologische Dimension, wenn, wie unlängst geschehen, die Europäische Kommission die Auffassung äußert, das Zutrittsverbot für Frauen in einem spanischen Kartäuserkloster mit berühmten Kunstschätzen verstoße gegen den Grundsatz der Gleich-

behandlung von Mann und Frau, weil wertvolle Kulturgüter, darunter wichtige Gemälde Goyas, in der Kartause „Aula Dei" für Frauen nicht zugänglich seien, während Männer das Kloster besichtigen dürften; lediglich die Kompetenz der Europäischen Kommission wurde verneint, im religiösen Bereich tätig zu werden[5]. Wenig anders dürfte dann für den Berg Athos argumentiert werden, den Frauen nicht betreten dürfen. Wenn solche Fragen zu den inzwischen selbstverständlichen Gegenständen europäisch-parlamentarischer Erörterung und Beurteilung gehören, müssen alle für ihre Beantwortung relevanten Aspekte zum Tragen gebracht werden können, auch Religionsfreiheit, auch Traditionen, auch Lebensentwürfe, die dem Zeitgeist nicht entsprechen.

Die Kirchen werden ihren Beitrag zu der Frage zu leisten haben, wie weit Europa sich erstreckt[6]. Ihr Verhältnis zum Islam besitzt Implikationen auf die Beitrittsmöglichkeit islamisch geprägter Staaten, von denen die Türkei nur einer von mehreren möglichen Kandidaten ist. Noch näher liegt das Problem einer bisweilen geforderten Grenzziehung zur Orthodoxie; manche Stimmen wollen Europa in kultureller Orientierung und politischer Konsequenz engführend mit den lateinisch geprägten Kirchen identifizieren. Rußland wäre dann auf Dauer ausgeschlossen, Rumänien, Bulgarien, die Ukraine und viele andere geographisch noch nähere Staaten könnten nicht aufgenommen werden. Dies zeigt, daß auch die Kirchen selbst sich über ihr eigenes europäisches Selbstverständnis auseinandersetzen müssen. Die politische Einigung Europas trägt auch eine ekklesiologische Komponente. Für die katholische Weltkirche werden die Argumente in der Frage, wieviel Europa sie selbst braucht und wieviel Europa sie selbst tragen kann, anders lauten als für viele evangelische Kirchen, die vom Beginn ihrer Existenz an oft regional und national verwurzelt sind, wie die evangelischen Landeskirchen in Deutschland, die lutherischen Kirchen Skandinaviens oder die anglikanische Kirche Englands und wieder anders als für die orthodoxen Kirchen, zumal für die orthodoxe Kirche Griechenlands. Eine Herausforderung für die Kirchen ist Europa allemal.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. A. Hollerbach, Europa u. d. Staatskirchenrecht, in: ZevKR 35 (1990) 250ff.; I. Pernice, Religionsrechtl. Aspekte im Eur. Gemeinschaftsrecht, in: JZ 1977, 777ff.; R. Streinz, Auswirkungen d. Europarechts auf d. dt. Staatskirchenrecht, in: Essener Gespr. 31 (1997) 53ff.; G. Robbers, Die Fortentwicklung d. Europarechts u. seine Auswirkungen auf d. Beziehungen zw. Staat u. Kirche in BR Dtl., in: Essener Gespr. 27 (1993) 81ff.; ders., Europarecht u. Kirchen, in: HdbStKR [2]I, 315ff.

[2] Vgl. Staat u. Kirche in d. Europ. Union, hg. v. G. Robbers (1995).

[3] Vgl. G. Robbers, in: Essener Gespr. 27 (1993) 81ff.

[4] Vgl. Chr. Starck, Das Chr.tum u. die Kirchen in ihrer Bedeutung für d. Identität d. Europ. Union u. ihrer Mitgliedstaaten, ebd. 31 (1997) 5ff.

[5] Kathpress Wien 16. 10. 1997.

[6] Vgl. H. Lübbe, Das Chr.tum d. Kirchen u. die europ. Einigung, in: Essener Gespr. 31 (1997) 107ff.

Marianne Heimbach-Steins

Totgelobt – miesgemacht?

Zur Rezeption des Wirtschafts- und Sozialworts der Kirchen

Am 28. Februar 1997 wurde das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" der Öffentlichkeit vorgestellt. Anders als andere sozialethische Stellungnahmen, die eine der beiden großen Kirchen oder beide zusammen vorgelegt haben, basiert dieses Wort auf einem breit angelegten Konsultationsprozeß, der weit über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinaus auf große Resonanz gestoßen ist: Rückblickend wird von „einer der bemerkenswertesten sozialpolitischen Diskussionen in Deutschland nach dem Kriege"[1] gesprochen. Was von dem vorbereitenden, neuartigen Prozeß gilt, wird ähnlich auch für das Wort selbst konstatiert: „Nur wenige kirchliche Verlautbarungen der Nachkriegszeit (hätten) in der außerkirchlichen Öffentlichkeit, in den Medien, bei den politischen Parteien, in Seminaren und Vorträgen ein derart intensives Echo gefunden."[2]

Angesichts einer solchen Bilanz scheint es auf den ersten Blick verwunderlich, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, sich schon wenige Wochen nach dem Erscheinen des Textes genötigt sah, öffentlich vor der Gefahr zu warnen, das Wort der Kirchen könnte „totgelobt" und damit um seine Wirkungsmöglichkeiten gebracht werden.

Bezog sich diese Sorge vor allem auf die ersten Reaktionen, so entfalteten sich im weiteren Prozeß ernsthafte Diskussionen und eine teilweise kritische Auseinandersetzung mit den Impulsen des Kirchenwortes. Auch wenn manche Rezipienten statt auf faire Diskussion eher auf Polemik und Spott zu setzen scheinen und versuchen, die Kirchen mit ihrem Anliegen der Verständigung und vor allem mit der klaren Option für eine gesellschaftsgestaltende Politik der Lächerlichkeit preiszugeben, können doch weder „Totlober" noch „Miesmacher" verhindern, daß eine breite und im großen und ganzen konstruktive Diskussion um die Anliegen, die das Kirchenwort artikuliert hat, in Gesellschaft und Kirche geführt wird. Insofern lohnt es nachzufragen, wie sich die Rezeption ein Jahr nach dem Erscheinen des Textes darstellt, welche Wirkungen sich abzeichnen, und vor allem, welche weiterführenden Fragen die Wortmeldung der Kirchen aufgeworfen hat, die über die Aktualität der politischen Tagesthemen hinaus in der kirchlichen wie in der weiteren gesellschaftlichen Debatte verfolgt werden sollten.

Gegenwärtig befinden wir uns mitten in dem Prozeß der Rezeption und der Entfaltung der Impulse des Wortes auf den unterschiedlichen Ebenen in Gesellschaft, Politik und Kirche. Es gibt bislang keine offizielle Auswertung. Die folgenden Überlegungen haben daher den Charakter einer Zwischenbilanz; sie ist exemplarisch angelegt und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit[3]. Wichtige Quellen zur Auswertung waren Berichte und Kommentare in der Presse, Stellungnahmen aus Politik und gesellschaftlichen Interessengruppen wie aus den Reihen kirchlicher Verbände, wissenschaftliche Beiträge und Kommentare, Beobachtungen zur Aufnahme des Wortes in der Bildungsarbeit der Kirchen wie in den kirchlichen Gremien und Leitungsstrukturen selbst und nicht zuletzt Erfahrungen aus vielen Diskussionsveranstaltungen. Verweise auf den Text des Gemeinsamen Wortes werden im folgenden mit der Angabe der Abschnittnummern in Klammern vermerkt.

In der Tat scheint das Interesse breit gestreut und insgesamt sehr groß: Die bisherige Auflage des Textes beträgt 400 000 Exemplare. Das Wort ist ins Englische, Französische, Italienische und Spanische übersetzt. Dem Vernehmen nach ist es beim Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) auf großes Interesse gestoßen, aber auch beim Rat der lateinamerikanischen Bischöfe (CELAM) und sogar bei der chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking, wo das Wort der Kirchen anläßlich eines Vortrags von Bischof Josef Homeyer über die „Verantwortung der Kirche in wirtschaftlichen und sozialen Fragen" Gesprächsthema war. Was hier (wie auch in Lateinamerika) besonders interessierte, waren weniger einzelne sozialpolitische Positionsbestimmungen des Gemeinsamen Wortes als vielmehr die durch den Konsultationsprozeß und das Gemeinsame Wort unternommene Einmischung der Kirchen in das politische und gesellschaftsgestaltende Geschehen in Deutschland als Paradigma für die Standortbestimmung von Kirche in Gesellschaft und im Gegenüber zum Staat.

Lenkung der Rezeption durch den Text selbst?

Ehe ich auf das vielschichtige Bild der in unterschiedlichen Zusammenhängen, mit vielfältigen Interessenlagen und auf den verschiedensten Ebenen der Gesellschaft geführten Debatte um das Kirchenwort eingehe, ist es hilfreich zu fragen, inwiefern der Text selbst die Rezeption lenkt, welche Richtungshinweise für die Lektüre er bereithält und welche Wirkung diese Hinweise entfaltet haben.

Ein erstes wichtiges Signal geben die Verantwortlichen der Kirchen, indem sie den Charakter des Dokuments als Beitrag zu einer Diskussion hervorheben: Das Wort könne „der Natur der Sache nach keine abschließende Stellungnahme sein", es verstehe sich vielmehr als „Teil in dem weitergehenden öffentlichen Gespräch, welchen vorrangigen Zielen das wirtschaftliche und soziale Handeln verpflichtet

sein muß und auf welchen Wegen diese Ziele am besten zu erreichen sind". In diesem Sinn laden die Verantwortlichen ausdrücklich „zur kritischen Auseinandersetzung" mit dem vorgelegten Text ein (34). Daß dieses Signal aufgenommen worden ist, steht wohl außer Frage.

Einen weiteren wichtigen Hinweis enthält das Vorwort, wenn es hervorhebt, daß nicht alle Aussagen des Wortes den gleichen Stellenwert haben, und daß nicht für alle Teile des Textes die gleiche Verbindlichkeit beansprucht wird. Diese Differenzierung bezieht sich auf den unterschiedlichen Charakter der im zweiten Kapitel vorgelegten Gesellschaftsanalyse und der korrespondierenden Überlegungen des fünften Kapitels über Ziele und Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme einerseits und der grundlegenden Orientierungen, die die Kapitel drei und vier bieten: Diese enthalten den Grundriß einer ökumenischen Sozialethik sowie den Versuch, diese Basisorientierungen aus christlichem Verständnis mit solchen Grundwerten zu vermitteln, die in einer pluralen Gesellschaft als Fundament eines Konsenses dienen können. Ausdrücklich betont das Vorwort, daß diese (nicht nur von ihrer Anordnung im Text her) zentralen Kapitel jene „Prinzipien und Maßstäbe" enthalten, „die nach Ansicht der Kirchen unabdingbare Voraussetzung für eine solidarische und zukunftsgerechte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sind". Um einen Grundkonsens in diesen fundamentalen Fragen ist es den Kirchen vor allem zu tun. Demgegenüber nehmen sie den Stellenwert der „Konkretisierungen und Richtungshinweise" in den Kapiteln zwei und fünf ein Stück weit zurück und geben damit zugleich eine erste, differenzierende Antwort auf die Frage nach der Kompetenz der Kirchen zu einer solchen politischen Stellungnahme.

Dieses wichtige Signal des Textes ist allerdings vielfach übersehen oder ignoriert worden mit erheblichen Auswirkungen auf die Beurteilung des Ganzen. Wer ein Gesamturteil über das Gemeinsame Wort zum Beispiel ausschließlich von den Ausführungen über die Mittel zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit im Kapitel 5.1 her fällt (wie es manchmal in Diskussionen mit Vertretern der Wirtschaft zu beobachten war), wird dem Anliegen und auch der Qualität des Textes im Ganzen wohl kaum gerecht werden können. So wird etwa in einem oft zitierten kritischen Beitrag von Herbert Hax die abgestufte Verbindlichkeit zwar postuliert, aber übersehen, daß die Kirchen selbst eine entsprechende Vorgabe machen[4].

Ein weiteres Signal, das der Text an die Hand gibt, ist anzusprechen: Im Bewußtsein, daß nicht alle, die sich über das Kirchenwort informieren wollen, Zeit und Kraft aufbringen werden, sich durch 100 Seiten eines doch recht akademisch geratenen Textes hindurchzuarbeiten, wurde den sechs Kapiteln des Gemeinsamen Wortes eine „Hinführung" vorangestellt, die „den Gedankengang systematisch zusammenfaßt" (Vorwort). Dieser „Kurztext" (Vorwort) hat die Rezeption des Kirchenwortes – etwa in der Presse – insgesamt sicher sehr gefördert. Ein genauer Vergleich zwischen den 10 Thesen der „Hinführung" und der Ent-

faltung der Gedanken im Haupttext zeigt allerdings, daß es nicht unerhebliche Verschiebungen und Akzentverlagerungen zwischen diesen beiden Textteilen gibt, zum Beispiel in den Aussagen zum Subsidiaritätsprinzip (27 und 120 f.). Solche textimmanenten Spannungen mußten sich auf die Rezeption insofern nachteilig auswirken, als vielfach eben nur die Hinführung gelesen, als Extrakt des gesamten Textes aufgefaßt und entsprechend in den Medien wie in Stellungnahmen von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens kommentiert wurde. Manche differenzierende Aussage des Haupttextes ging dabei verloren.

Phasen des Rezeptionsprozesses

Je nach Standort der Rezipienten und nach dem Stadium der Rezeption, in dem sich das Interesse auf das Gemeinsame Wort richtet, fallen Akzentsetzung und Intensität der Auseinandersetzung sehr unterschiedlich aus. Um den Befund einigermaßen geordnet darstellen zu können, bietet es sich an, die bisherige Rezeption in verschiedene Phasen einzuteilen und zu fragen, wie sich Wahrnehmung, Kommentierung und Kritik verändert haben. Es ist ein qualitativer Wandel im Sinn von Differenzierung und Vertiefung festzustellen, der die Sorge des Totlobens zu einem guten Teil entkräftet, aber die Frage nach konkreten und weiterführenden Konsequenzen der Impulse des Kirchenwortes um so dringlicher stellen läßt. Der Wandel läßt sich anhand einer – grobmaschigen – Einteilung des Prozesses in drei Phasen verdeutlichen:

Die *erste Phase* ist durch eine große Vielfalt von Reaktionen in Presse und Öffentlichkeit unmittelbar nach der Veröffentlichung des Gemeinsamen Wortes gekennzeichnet. Knapp 90 Kommentare in Tages- und Wochenzeitungen erschienen in der ersten Woche (27. 2. – 8. 3. 1997). Es gab ein vielstimmiges Echo aus Politik, Interessenverbänden und Kirchen. In den ersten Stellungnahmen (Presse, Politik, Verbände) überwiegt in jedem Fall das Bemühen, Positives herauszugreifen und die Initiative der Kirchen zu loben. Dabei wird – insbesondere in den Stellungnahmen von Politikern und politischen Parteien – sehr oft auf das Bekenntnis zur sozialen Marktwirtschaft abgehoben, aber auch auf die Bedeutung, die die Stellungnahme der Kirchen als Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaft und eines gesellschaftlichen Grundkonsenses habe. Über eine solche allgemeine Bezugnahme auf das grundsätzliche und vorrangige Anliegen der Kirchen hinaus wird aber die sozialethische Orientierung der Kirchen, die in den zentralen Kapiteln des Papiers dargelegt ist, kaum aufgegriffen. Eine Ausnahme unter den vielen eher unspezifischen Äußerungen aus dem politischen Raum bildet die Stellungnahme, die Christa Nickels für die Grünen abgegeben hat. Sie hebt ausdrücklich die Neuartigkeit des Stils hervor, der beispielhaft sei und erstmalig die volle Pluralität der Debatte in den Kirchen spiegele[5].

Kritik an Sachaussagen, mithin ein Eintreten in die Diskussion, ist in diesem Stadium noch sehr selten (einige Ansätze dazu finden sich vor allem in Stellungnahmen aus den Regierungsparteien). Verschiedentlich wird Bereitschaft zu weiterer Auseinandersetzung und zu konkreten Gesprächen signalisiert, wie sie dann – dies sei im Vorgriff auf die späteren Phasen des Rezeptionsprozesses vorweggenommen – in Spitzengesprächen zwischen Kirchenleitungen und Partei- bzw. Fraktionsspitzen im Mai und Juni 1997 stattgefunden haben (SPD, FDP, CDU/CSU). Auch das erste (!) Spitzengespräch mit Vertretern der Grünen auf Bundesebene gegen Ende des Jahres ist wohl mindestens mittelbar in die Verständigungsprozesse einzuordnen, die das Gemeinsame Wort der Kirchen angestoßen hat.

Viele vordergründig zustimmende Reaktionen basieren bei näherem Hinsehen auf einer ausgesprochen selektiven Wahrnehmung, die bisweilen etwas krampfhaft und vereinnahmend eigene Positionen durch das Kirchenwort zu bestätigen oder dieses auf bestimmte parteipolitische Standortbestimmungen zu reduzieren sucht[6]. In solchen Beobachtungen hat wohl das Diktum vom „Totloben", mit dem der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Anfang April 1997 seine Sorge um eine ausbleibende konstruktive Auseinandersetzung bekundete, seine sachlichen Wurzeln. Es war keinesfalls die Einladung zur Beerdigung des Unternehmens, sondern erscheint im Rückblick eher als (letztlich gelungene) Provokation zu einer kritischen Aufnahme der Diskussion, die das Kirchenpapier ja erklärtermaßen auslösen und befördern wollte. Dieses Ziel ist sicher in einer zweiten Phase zumindest tendenziell erreicht worden. Innerkirchlich artikulierte sich unmittelbar nach der Veröffentlichung eine breite Welle der Zustimmung, die um so größer ausfiel unter dem Eindruck des Erstaunens, daß das ganze Unternehmen – entgegen einer im Vorfeld verbreiteten Skepsis – doch zu einem respektablen Ergebnis geführt hat.

Die *zweite Phase* der Rezeption ist gekennzeichnet durch ein verstärktes Bemühen, sich über den umfangreichen Text, seine Positionen und Intentionen genauer zu informieren, Hilfen zu seiner Erschließung bereitzustellen und auf dieser Basis die inhaltliche Auseinandersetzung im innerkirchlichen wie im gesellschaftlichen Raum voranzubringen. Insbesondere im kirchlichen Bildungssektor wurde auf allen Ebenen eine Fülle von einschlägigen Veranstaltungen angeboten, Arbeitshilfen und Materialien wurden bereitgestellt[7]. Zahlreiche Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften und Kommentare[8] wurden verfaßt. Auch originelle Initiativen wie die Ausstellung „Das Sozialwort begehen" (Hildesheim) oder Wettbewerbe in Schulen finden sich darunter. Spitzengespräche zwischen Kirchenvertretern und Politikern, Wirtschaftsleuten und Verbandsvertretern haben stattgefunden und werden fortgesetzt, ebenso wie regionale Dialogprojekte und runde Tische. Die SPD und die PDS haben eigene ausführliche Stellungnahmen vorgelegt. Nicht zuletzt hat auch innerkirchlich ein Prozeß des Nachdenkens ein-

gesetzt, wie die selbstgesetzten Impulse und Herausforderungen im eigenen institutionellen Handeln umgesetzt werden können. Verfolgt man die in der Öffentlichkeit geführten Diskussionen und die publizierten Diskussionsbeiträge, so lassen sich, ohne daß hier ein vollständiger Überblick geboten werden kann, einige Schwerpunkte der Auseinandersetzung markieren:

Die schärfste Bruchlinie verläuft in dieser Debatte zwischen einem liberalen Standpunkt, der die Erneuerung der Gesellschaft von einer weitgehenden Deregulierung und entsprechend einer Reduzierung sozialstaatlicher Standards erwartet, und der von den Kirchen stark gemachten Option für eine qualitative Erneuerung des Sozialstaats und eine politische Gestaltung des Gemeinwesens. Häufig hakt die Diskussion bei bestimmten Spitzensätzen des Wortes ein, wie etwa der These, nicht der Sozialstaat sei zu teuer, sondern die Arbeitslosigkeit (19, 190). Herbert Hax etwa stellt seine Kritik unter die Überschrift „Fixiert auf die Verteilung" und formuliert damit einen Vorwurf, der inzwischen vielfach aus wirtschaftswissenschaftlicher wie aus Unternehmerperspektive geäußert wurde. Schon die titelgebenden Stichworte „Solidarität und Gerechtigkeit" werden in diesem Sinn ausgelegt, auch hier steht Hax stellvertretend für einen bestimmten Typus der Interpretation[9].

Auf dieser Linie werden zahlreiche einzelne Gesichtspunkte in die Kritik genommen, insbesondere der Vorschlag, *Arbeit* unter bestimmten Umständen und Kriterien *zu teilen* (172 f.; dabei wird allerdings entgegen dem Textbefund häufig der Eindruck erweckt, als sei dies der einzige Vorschlag, den die Kirchen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit einbringen) und die Förderung eines zweiten Arbeitsmarkts (174 f.), wobei auch diese Überlegung oft aus dem breiter angelegten Diskussionszusammenhang isoliert und so kritisiert wird, als gäbe es nicht die Gewichtung zugunsten einer prioritären Schaffung wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze im regulären Arbeitsmarkt und eine entsprechende Option zur Stärkung unternehmerischer Initiative (169–171).

Ebenfalls in dieser Linie der Auseinandersetzung wird wiederholt die Forderung nach einem die Armutsberichterstattung ergänzenden *Reichtumsbericht* (219) aufgegriffen. Der Vorsitzende des Bundes katholischer Unternehmer, Werner Then, erklärt diesen Vorschlag schlicht als „unerträglich"[10] und warnt vor dem durch solche kirchliche Vorschläge geschürten Sozialneid. Herbert Hax sieht in diesem Vorschlag ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Ermutigung selbständigen Unternehmertums im Kirchenwort, denn wenn es ein Unternehmer trotz aller von den Kirchen vorgeschlagenen sozialpolitischen Maßnahmen noch zu großem Erfolg bringen sollte, dann – so schließt Hax – sei dieser Mißstand im Reichtumsbericht anzuprangern. Dies ist übrigens eine der Passagen des Beitrags von Hax, die Anlaß zu der Vermutung geben, hier habe sich ein Kritiker zuerst eine eigene Version des Kirchenwortes zurechtgelegt, um sie dann nicht nur kritisieren, sondern lächerlich machen zu können.

Während die grundlegenden Orientierungen des sozialethischen Kernkapitels insgesamt wenig diskutiert wurden, gibt es eine Auseinandersetzung mit den Ausführungen zum *Subsidiaritätsprinzip.* Im Grundlagenkapitel (3.) wird die doppelte Funktion des Subsidiaritätsprinzips als Grenze wie als positive Verpflichtung staatlichen Handelns, die Eigenverantwortlichkeit der einzelnen und kleineren Einheiten zu unterstützen, deutlich hervorgehoben – ganz im Sinn der Tradition katholischer Sozialverkündigung und erkennbar orientiert an Ausführungen, die Oswald von Nell-Breuning zum Subsidiaritätsprinzip vorgelegt hat[11]. So ist es eigentlich erstaunlich, daß ein katholischer Vertreter des Fachs Christliche Sozialethik kritisiert, das Subsidiaritätsprinzip sei „auf den Kopf gestellt" worden[12]. Diese Linie läuft zusammen mit der Kritik an der Option des Wortes zugunsten einer Erneuerung des Sozialstaats (die vielfach einseitig als Option für „mehr Verteilung" interpretiert wird); hier fügen sich kritische Überlegungen zum Zusammenhang von Subsidiarität und Solidarität sowie zum Verständnis von Gerechtigkeit (die vermeintlich auf „Gleichheit" reduziert werde) ein, wie sie in zum Teil scharfer Form vor allem von seiten des Bundes katholischer Unternehmer geäußert wurden[13].

Verschiedentlich wurde Kritik an der Behandlung des Themas *Familie* geäußert (70f. 192–199). Sie komme zu kurz, werde nur unter dem Gesichtspunkt wirtschaftlicher Benachteiligung behandelt, nicht aber als Wertegemeinschaft, als Bereicherung für Eltern und Kinder. In der Tat unterscheidet sich die Art und Weise, wie das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen von der gesellschaftlichen Institution Familie spricht, in charakteristischer Weise von dem – vor allem in der Verkündigung der katholischen Kirche – vertrauten Tenor. Im Vordergrund steht die durch soziologische Forschung gestützte Diagnose der „strukturellen Benachteiligung" der Familie in unserer Gesellschaft (71)[14]. Diese Situation wird in den Blick genommen unter der Perspektive der tatsächlichen Leistungen, die Familien bzw. Erziehende in der und für die Gesellschaft erbringen. Das ist insofern gerade für katholische Ohren ungewohnt, als das normative Bild der auf die Ehe gegründeten Familie in diesem Zusammenhang nicht eigens herausgestellt wird, sondern vielmehr alle jene, die familiäre Aufgaben übernehmen und damit einen wichtigen Beitrag zur Förderung des Gemeinwohls leisten, in gleicher Weise in die Überlegungen zur sozialpolitischen Unterstützung der Familie einbezogen werden[15].

Wo sich die Kritik an der Behandlung der Familienthematik entzündet, bezieht sie sich zugleich auch auf das Thema *Geschlechtergerechtigkeit,* dem im Gemeinsamen Wort ein eigener Abschnitt gewidmet ist (200–203), das aber zugleich zu einer Querschnittsperspektive in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Wandlungsprozesse und Probleme geworden ist[16]. Daß sich an diesen Fragen die Geister – vor allem innerhalb der Kirchen – scheiden, bedarf keiner langen Erklärung. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß gerade diese Aspekte, die eine

neue Offenheit der kirchlichen Wahrnehmung für die Vielfalt realer und sich wandelnder Lebensverhältnisse in unserer Gesellschaft erkennen lassen, von sehr vielen Menschen als besonders positiv begrüßt worden sind.

Solche Fragen spielen schon in einen Bereich hinein, der in gewisser Weise „jenseits" der Diskussion um staatliche Sozialpolitik angesiedelt ist. Er findet im Dokument der Kirchen unter dem Stichwort *Sozialkultur* bzw. *Zivilgesellschaft* Berücksichtigung. Handelt es sich dabei lediglich um einen „Touch von Sozialromantik"?[17] Unbestritten bleiben gerade in bezug auf den Bereich der „Sozialkultur" noch manche Fragen offen. Dennoch zeichnet sich im Text deutlich ab, worum es geht: den Dualismus von Staat und Markt zu durchbrechen und die Gesellschaft als intermediäre Größe, als Ort der Verantwortung und Gestaltung wiederzuentdecken und zu stärken, eine Intention, die im Verfahren des Konsultationsprozesses selbst exemplarisch Gestalt angenommen hat und deren Stärkung auf Zukunft hin eine der bedeutenden Herausforderungen politischen Handelns der Kirchen werden dürfte.

Schließlich sei ein Gesichtspunkt angesprochen, der gerade in innerkirchlichen Debatten immer wieder thematisiert wird: Es geht um die Frage nach der *Glaubwürdigkeit der Kirchen* in ihrem Sprechen in die Gesellschaft hinein, die nicht zuletzt davon abhängt, wie sie die mit dem Wirtschafts- und Sozialwort gesetzten sozialethischen Impulse in ihrem eigenen institutionellen Handeln berücksichtigen und umsetzen. Unter dieser Rücksicht gehört das diesbezüglich einschlägige, aber wenig konkrete sechste Kapitel zu den – jedenfalls innerkirchlich – am meisten kritisierten Passagen des Textes: Die Frage nach einer zukunftsweisenden Gestaltung der Kirche gerade auch als einer Institution in dieser Gesellschaft, nach der im Kirchenwort in verschiedenen Zusammenhängen angemahnten „sozialen Phantasie" (121, 213, 221, 245) und nach innovativen und tragfähigen Lösungsansätzen in einer von Sparzwängen geprägten Situation holt die Kirchen als gesellschaftliche Akteure, als Arbeitgeber und Vermögensbesitzer hier ein.

Die exemplarisch dargelegten Erfahrungen und Ergebnisse dieser noch unabgeschlossenen Diskussionsphase sind vielfältig und disparat. Sie spiegeln erneut die Vielfalt politischer Überzeugungen und Interessenlagen, die schon im Konsultationsprozeß zur Sprache gekommen waren und einerseits die Orientierung für die Gesellschaftsanalyse des Gemeinsamen Wortes nicht gerade einfacher gemacht haben, andererseits aber auch die Kirchen in die selbst gewählte Lage gebracht haben, sich mit einem realistischen Szenario der pluralen Gesellschaft auseinandersetzen zu müssen und in diesem Kontext die eigene Position zu klären und zu verdeutlichen. Daß dies im Gemeinsamen Wort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" im Vergleich zur Diskussionsgrundlage relativ überzeugend gelungen ist, ist ein bedeutsames Resultat des Konsultationsprozesses, den die Kirchenleitungen im ersten Kapitel des Wortes dementsprechend als im wesentlichen gelungenes Experiment (40) würdigen.

Insofern wird eine Einschätzung, die lediglich festhält, „die Einbeziehung der verschiedenen Gruppierungen in den Kirchen und in der Gesellschaft in den Dialogprozeß ... (hätten) die Bemühungen der Kirchen um die Erneuerung und die Stärkung des Grundkonsenses schwieriger gemacht“ [18], dem Stellenwert des Unternehmens allein nicht gerecht. Abgesehen davon, daß die Aussage auf das implizite Kirchenbild zu befragen wäre, verkennt eine solche Bewertung des Prozesses – trotz des richtigen Hinweises auf die Mühe der Verständigung – die außerordentlich fruchtbare Wirkung, die der Prozeß auf eine realistische Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und Problemlage in dem Kirchenpapier ausgeübt hat. Die Feststellung, die Gesellschaftsanalyse (2. Kapitel) sei eine treffende Darstellung der aktuellen Problemlage, gehört übrigens zu den durch den ganzen bisherigen Rezeptionsprozeß am meisten bestätigten positiven Urteilen über das Wort [19].

Die bisherigen Diskussionen haben vor allem dazu beigetragen, weitere Fragen aufzuwerfen. Eine, wenn nicht die bedrängende Frage, die mittlerweile in allen Diskussionen auch im innerkirchlichen Bereich gestellt wird und zum Dreh- und Angelpunkt weiterführender Überlegungen werden dürfte, ist die nach den Wirkungschancen und tatsächlichen Wirkungen der Kircheninitiative. Gewiß hat es innerkirchlich zur Bewußtseinsbildung bezüglich der gesellschaftlichen Verantwortung der Christen und der Kirchen als Institutionen viel beigetragen; sicher hat es auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit die Frage nach den Wertfundamenten der Gesellschaft und ihrer Zukunftsperspektiven forciert. Aber trägt es bei zu konkreten Schritten einer Erneuerung und Veränderung, die zur Lösung der bedrängenden gesellschaftlichen Fragen, der Arbeitslosigkeit, der Zukunft des Sozialstaats, der ökologischen und sozialen Erneuerung der Marktwirtschaft führen könnten? Eben das wird vielfach bezweifelt. Das Wort werde nicht als Handlungsanleitung interpretiert; Konkretionen scheitern an der Vielfalt disparater, ja widersprüchlicher Interessen und an zahlreichen, einander widerstreitenden Gruppenegoismen, die de facto jede substantielle Veränderung blockieren.

Angesichts solcher Einwände ist zurückzufragen: Kann, darf ein Wort der Kirchen sich überhaupt den Anspruch zu eigen machen, Handlungsanweisung für die Gesellschaftsgestaltung zu sein? Artikuliert sich darin nicht ein überzogener Anspruch, der genuin politische Verantwortung an eine nicht in erster Linie politische Instanz delegiert? Nicht die Kirchen haben der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft zu sagen, was konkret zu tun ist! Können die Kirchen mehr tun, als Impulse und Orientierungshilfen zur Entwicklung von Handlungsanleitungen anzubieten? Und: dringen sie mit diesem Angebot überhaupt durch bei denen, die politische, ökonomische und gesellschaftliche Gestaltungsverantwortung tragen?

In solchen und ähnlichen Fragen zeichnen sich weiterführende Problemstellungen ab, die gegenwärtig allenthalben heftig diskutiert werden. Diese eher auf einer Metaebene angesiedelten Diskussionen ordne ich deshalb einer *dritten Phase* zu,

die sich allerdings zeitlich mit der zweiten Phase überlappt. Sie ist einerseits gekennzeichnet von Kooperationsbemühungen zwischen Kirchenvertretern und Verantwortungsträgern in Politik und Wirtschaft, von Beratungen in den kirchlichen Leitungs- und Verwaltungsebenen sowie von eingehenderen wissenschaftlichen Arbeiten, andererseits von Bemühungen um die Umsetzung und Konkretisierung von Impulsen des Wortes in Pfarreien, kirchlichen Verbänden usw. Die entscheidende, alle diese Handlungsstränge verknüpfende Frage lautet: Wie kann nachhaltig Relevanz für die Impulse des Kirchenwortes erzeugt werden? Es geht nicht mehr so sehr um den Text als solchen, sondern der Text ist Vehikel für ein Orientierungspotential, das die Kirchen in den gesellschaftlichen Prozeß einspeisen und mit dem sie sich selbst mitverantwortlich in diesen Prozeß einmischen wollen. Der systematische Gehalt der auf diese Weise angestoßenen Debatten wird allmählich herausgearbeitet und tritt deutlicher zutage. Einige zentrale Aspekte seien im folgenden stichwortartig skizziert.

Weiterführende Herausforderungen für die Kirchen

Eine Grundfrage, der sich die Kirchen in der Auswertung ihrer Initiative auf Zukunft hin stellen müssen, ist die nach den Wirkungsmöglichkeiten. Wen erreicht das Medium – ein solcher Prozeß einerseits, das daraus erwachsene Wort andererseits? Und wie kann es denen vermittelt werden, die zwar an der Thematik bzw. an einigen Themen des Wortes interessiert sind (z. B. weil sie von den angesprochenen gesellschaftlichen Problemen betroffen sind), aber einen solchen Text nicht lesen bzw. überhaupt über das Medium Text nicht angesprochen werden (können)? Daraus ergibt sich zwangsläufig die konkretisierende Frage nach den innerkirchlichen Anstrengungen für eine solche Vermittlung, denn „von selbst" geschieht die Rezeption nicht. Über diese Fragen, die besonders das Spektrum kirchlicher Bildungsarbeit im weitesten Sinn betreffen, führt die Reflexion auf die Möglichkeiten gesellschaftlicher Relevanzerzeugung zu dem Verständnis von Politik, das die Kirchen im Gemeinsamen Wort erkennen lassen.

Politikverständnis. „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen." (4) Dieser programmatische Satz aus der Hinführung ist vielfach diskutiert worden, insbesondere deshalb, weil er eigentlich zwei verschiedene Politikbegriffe enthält: „Ein weiter, zivilgesellschaftlicher Politikbegriff steht einem engen, staatsbezogenen Politikbegriff gegenüber."[20] Hinter der semantischen Uneindeutigkeit läßt sich aber in bezug auf das Ganze des Textes ein deutliches Plädoyer für ein erweitertes, zivilgesellschaftliches Politikverständnis ausmachen, mit dem die Kirchen zugleich ihren eigenen Standort in der Gesellschaft neu definieren: Bezugsgröße ist dann nicht allein die Abgrenzung oder positive Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche, sondern ebenso die

Rolle der Kirchen als gesellschaftliche Prozesse mitgestaltende und in diesem Sinn politische Akteure im vorstaatlichen Raum.

Insofern hat das Wort der Kirchen innerkirchlich einen Prozeß der Bewußtseinsbildung und Bewußtseinsschärfung ausgelöst hinsichtlich der Wahrnehmung gesellschaftlich-politischer Verantwortung (politische Diakonie) als eines wesentlichen und nicht beliebigen Moments des Selbstvollzugs und der Glaubwürdigkeit von Kirche. Es hat zur Standortbestimmung von Kirche als Teil von Gesellschaft und zur Neuvermessung der Rolle und Gestaltungskompetenz der christlichen Kirchen in der Gesellschaft beigetragen. Dies hat besondere Relevanz in einem Kontext, in dem eine positive Verhältnisbestimmung keineswegs selbstverständlich ist. Gleichzeitige Debatten um schulischen Religionsunterricht, um Kreuze in öffentlichen Räumen, um die Zukunft der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten zeigen ja, wie tiefgreifend die Verschiebungen im Verhältnis Kirche – Gesellschaft – Staat einzuschätzen sind. Die Aufgabe einer weiteren Klärung des Politikverständnisses der Kirchen ist damit nicht gelöst. Sie ist aber auf die Tagesordnung kirchlicher Selbstverständigung gesetzt; erste Präzisierungen dazu leisten die folgenden Stichworte:

Dialogkompetenz. In diesem Zusammenhang ist die von verschiedenen Seiten an die Kirchen gerichtete – angesichts des angedeuteten nicht unbedingt kirchenfreundlichen gesellschaftlichen Klimas auf den ersten Blick erstaunliche – Erwartung zu prüfen, sie sollten nicht nur an einem gesellschaftlichen Dialog teilnehmen, sondern auch die Moderation eines solchen Dialogprozesses und eine ausgleichende Funktion gegenüber den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften und Interessengruppen übernehmen. Hinter einer solchen Erwartung verbirgt sich wohl die (zu prüfende) Einschätzung, die Kirchen seien die einzige gesellschaftliche Institution, der die erforderliche Uneigennützigkeit und folglich die moralische Autorität zu einer grundlegenden Orientierung zugetraut wird. Dementsprechend werden weitere Impulse für eine ordnungspolitische Erneuerung von seiten der Kirchen erwartet. Wie steht es um die Handlungs- und Dialogkompetenz der Kirchen?

Es gibt durchaus Beispiele, daß und wie die Kirchen eine einladende und moderierende Rolle übernehmen, wie sie eine Plattform des gesellschaftlichen Dialogs bereitstellen können; zu verweisen ist etwa auf die Ruhrgebiets-Initiative der Bischöfe von Paderborn, Münster und Essen. Angesichts solcher Initiativen und entsprechender Erwartungen an die Kirchen, in einer Situation weitgehender politischer Lähmung, stellen sich aber zugleich weiterreichende Fragen an Aufgabe und Kompetenz der Kirchen im pluralen gesellschaftlichen Umfeld. Wo liegt die spezifische Verantwortung der Kirchen, wo sind Grenzen zu markieren?

Die eigene gesellschaftsgestaltende Kompetenz vor allem als Dialogkompetenz zu verstehen und wahrzunehmen, entspricht dem Selbstverständnis, das die Kirchenleitungen im Gemeinsamen Wort erkennen lassen, ebenso wie dem Selbstver-

ständnis einer christlichen Sozialethik, die sich den Herausforderungen der pluralen Gesellschaft stellt[21]. Andererseits heißt Dialogkompetenz gerade nicht, eine „Superkompetenz" in konkreten politischen und ökonomischen Fragen zu beanspruchen. So will das Wort der Kirchen „kein alternatives Sachverständigengutachten" sein (4); es geht gerade nicht darum, christliche Politik in einem integralistischen Sinn zu propagieren.

Eine solche Kompetenzanforderung angemessen und wirksam wahrzunehmen, bedeutet daher notwendigerweise, sich auf eine Gratwanderung einzulassen. Einerseits muß Verfahrenskompetenz aktiviert werden; andererseits können die Kirchen sich nicht auf die Position eines neutralen Moderators zurückziehen, denn sie verfügen über inhaltliche Orientierungen, auf die sie aufgrund ihres Selbstverständnisses (also aus theologischen Gründen) nicht verzichten können und die offenbar auch von ihnen – als „moralproduzierende Instanzen" – erwartet werden. Insofern wurde zu Recht angemahnt, die Kirchen dürften ihre Dialogkompetenz nicht aus Angst vor dem Eingehen von Bündnissen mit gesellschaftlichen Partnern als eine Art Rückzugsposition behandeln[22]. Gerade die öffentlichen Diskussionen um bestimmte Positionen des Kirchenwortes haben ja gezeigt, daß im zivilgesellschaftlichen, weltanschaulich pluralen Spektrum die Frage nach Bündnissen um des Gemeinwohls und und um des Eintretens für benachteiligte Gruppen willen neu zu erörtern ist:

Bündnismöglichkeiten. Das Wort der Kirchen und die darum geführten Debatten haben die Selbstverständlichkeit eingespielter und quasi „natürlicher" Koalitionen öffentlich in Frage gestellt, zum Beispiel zwischen (katholischer) Kirche und C-Parteien ebenso wie die manchmal fragwürdige Berufung bestimmter Interessengruppen auf die kirchliche Sozialverkündigung. Andererseits sind neue Bündnismöglichkeiten im Zug der öffentlichen Diskussion deutlicher zutage getreten und „möglicher" geworden, nicht nur von kirchlicher Seite aus, sondern offensichtlich auch im politischen Raum, wie etwa die jüngsten Bemühungen um eine offenere Haltung der Grünen gegenüber den Kirchen zeigen. Freilich gibt es hier auch gerade von katholischer Seite (vor allem im Westen Deutschlands) noch einigen Nachholbedarf. Die kirchlich-politische Szene, die längst schon nicht mehr auf die historischen Selbstverständlichkeiten eines Milieukatholizismus bauen konnte, ist uneindeutiger und vielschichtiger geworden. Diese Entwicklung könnte aber Türen zu einer ehrlicheren und offeneren Verständigung mit den vielzitierten „Menschen guten Willens" auch in jenen Kreisen der Bevölkerung öffnen, die nicht das „C" auf ihr Banner geschrieben haben.

Die Spannung, in der kirchliche Dialogkompetenz geltend zu machen und die Frage nach tragfähigen Bündnissen mit anderen gesellschaftlichen Akteuren zu prüfen ist, artikuliert sich im Gemeinsamen Wort vor allem in der das ganze Unternehmen leitmotivisch bestimmenden Erwartung bzw. Hoffnung auf einen „neuen Grundkonsens":

Grundkonsens. Die Kirchen betonen die Notwendigkeit der Erneuerung eines gesellschaftlichen Grundkonsenses. Staatliche Politik, die Tarifparteien der Wirtschaft und die zivile Gesellschaft seien darauf angewiesen, denn er ermögliche erst eine Verständigung unter den Bürgerinnen und Bürgern über die wichtigsten Perspektiven einer zukunftsfähigen Gesellschaft und eröffne Wege zur Bewältigung der bedrängenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme (vgl. 126)[23]. Zugleich präzisiert das Gemeinsame Wort die Erwartungen an einen solchen gesuchten bzw. wiederzugewinnenden „Grundkonsens" unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft, indem es betont: „Grundkonsens meint nicht Harmonie, sondern ein ausreichendes Maß an Übereinstimmung trotz verbleibender Gegensätze." In vielen Fragen gebe es in der Bevölkerung „keinen wirklichen Konsens, sondern nur ein Hinnehmen von Kompromissen" (127).

Was hier ein wenig nach notwendigem Übel klingt, gwinnt eine positivere Färbung, wenn man die Ausführungen zu Konsens und Kompromiß hinzunimmt, die schon im ersten Kapitel im Rückblick auf den Konsultationsprozeß zu finden sind. Polemik gegen eine Konsenskultur sei kurzsichtig. Konsens meine nicht „die Abwesenheit oder den Ausschluß von Konflikten. Aber Konflikte lassen sich gemeinwohlverträglich eher austragen, Kompromisse als Ausgleich zwischen unterschiedlich oder gegensätzlich bleibenden Interessen lassen sich leichter erreichen, wenn die Konfliktpartner auf dem Boden eines gemeinsamen Grundkonsenses stehen" (44).

Nicht nur die Erfahrung, daß gerade die der inhaltlichen Umschreibung des Grundkonsenses gewidmeten Kapitel drei und vier in der öffentlichen Diskussion relativ wenig rezipiert wurden, sondern auch manche Äußerungen aus dem kirchlichen Binnenraum weisen darauf hin, daß hinsichtlich der Erarbeitung und Pflege einer Kultur des Konsenses noch viel zu tun ist. Es geht ja nicht darum, Konflikte durch oberflächliche Harmonisierung zu umgehen, sondern im fairen Streit echte und tragfähige Kompromisse bei bleibenden Meinungsverschiedenheiten zu erarbeiten.

Die Notwendigkeit einer solchen *Kultur des Kompromisses,* die eine Streitkultur zwingend einschließt, stößt häufig immer noch auf Unverständnis in manchen katholischen Kreisen. Schon die Entstehung eines kirchenoffiziellen Textes in einem konsensorientierten (ökumenischen) Verfahren kann zum Stein des Anstoßes werden: „Im Unterschied zu namhaften Texten einzelner Bischöfe haftet den geistig-geistlichen Kollektivprodukten immer der Makel mißglückter Kompromisse ... an."[24] Richtig daran ist, daß in komplexen Verständigungsprozessen entstandene Texte als „Kompromißpapiere" in der Regel nicht die gleiche systematische Geschlossenheit aufweisen wie eine von einem einzigen Verfasser stammende Ausarbeitung. Dies ist aber nicht per se eine Aussage über höheren oder niederen Wert der einen oder anderen Textart (so sind auch Konzilstexte „Kompromißpapiere", deshalb aber doch nicht von geringerem Wert als ein aus der

Feder eines einzelnen Bischofs stammendes Hirtenwort!). Auch für die Auslegung kirchlicher Texte gilt es also die gerade in einer pluralen Gesellschaft höchst dringliche Einsicht in die ethische Dignität des Kompromisses in Erinnerung zu rufen.

Selbstvollzug der Kirchen. Immer häufiger wird die Frage gestellt, was ein Ereignis wie der Konsultationsprozeß, in dem die Fortentwicklung der Sozialverkündigung auf eine breit angelegte Konsultation gestützt und zudem ökumenisch geschieht, als ekklesialer Prozeß – also für die Kirchen selbst, in ihrem Selbstverständnis und institutionellen Handeln – bedeutet. Inwiefern wird ein Verfahren der Beteiligung, wie es im Konsultationsprozeß sogar weit über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinaus praktiziert worden ist, als zukunftsfähiges und zukunftsweisendes Modell ernstgenommen? So sehr sich die Frage zunächst im Hinblick auf sozialethische Stellungnahmen stellt, so wenig wird theologische Reflexion darum herumkommen, sie auch für andere Bereiche der kirchlichen Verkündigung zu erörtern. Ein weiterer Aspekt betrifft die Verbindlichkeit kirchlichen Sprechens, wo „basisgestützt" und ökumenisch gesprochen wird: Wie steht es um die zuweilen geäußerte Vermutung, eine solche Äußerung sei hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit „weniger" als ein Bischofswort oder eine Enzyklika?

Das Gemeinsame Wort der Kirchen wurde in der (ausschließlichen) Verantwortung der Kirchenleitungen veröffentlicht. Aus katholischer Sicht ist es demnach ein lehramtlicher und insofern normativer Text, dessen Verbindlichkeit nicht dadurch reduziert wird, daß er gemeinsam mit der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland verantwortet wird. Zugleich ist das Sprechen auf verschiedenen Ebenen normativer Orientierung zu berücksichtigen, wenn einerseits grundlegende, allgemein einsichtig zu begründende Normen, andererseits „Richtungshinweise" für das politische und wirtschaftliche Handeln gegeben werden, für die es nie nur eine moralisch vertretbare Lösung gibt. Die abgestufte Verbindlichkeit ethischer Weisungen scheint sowohl innerkirchlich als auch in der gesellschaftlichen Rezeption schwierig zu vermitteln, was dann in der immer wieder geführten Debatte über die Kompetenz der Kirchen in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen seinen Niederschlag findet. Schließlich führt die Frage nach den ekklesialen Implikationen und Konsequenzen des Prozesses mit Notwendigkeit zurück zu der kirchlich-institutionellen Praxis bzw. zu der Frage, wie die Kirchen die sozialethischen Impulse, die sie für die Gesellschaftsgestaltung geben, in ihrem eigenen institutionellen Kontext umsetzen.

ANMERKUNGEN

[1] J. Homeyer, H. H. Barth, Geleitwort, in: Der Konsultationsprozeß, hg. v. Sozialwiss. Inst. d. EKD im Auftrag d. DBK u. d. Rates d. EKD (Frankfurt 1997) 8. [2] Ebd. 9.

[3] Weithin parallele Resultate bietet der Diskussionsüberblick v. B. Nacke in: Sozialwort d. Kirchen in d. Diskussion, hg. v. dems. (Würzburg 1997) 15–44.

[4] Fixiert auf die Verteilung, in: FAZ 17. 5. 1997, 15.

[5] Bündnis 90/Die Grünen, Pressemitt. 0178/97 v. 27. 2. 1997.

[6] Vgl. z. B. d. Presseerklärung d. FDP-Generalsekretärs v. 28. 2. 1997.

[7] KAB, Soziales Handeln für Gerechtigkeit; Kommende Dortmund u. a., Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Arbeitshilfe zum Gemeins. Wort (Aachen 1997).

[8] Vgl. außer dem Kmtr. „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit", hg. v. M. Heimbach-Steins, A. Lienkamp (München 1997) die bis Ende 1997 erschienenen Diskussionsbände: F. Hengsbach u. a., Reformen fallen nicht vom Himmel (Freiburg); Kirchen im ges. Konflikt, hg. v. K. Gabriel, W. Krämer (Münster); Gerechtigkeit ist unteilbar, hg. v. M. Huhn u. a. (Bochum); B. Nacke (A. 3).

[9] Vgl u. a. d. Beitr. v. G. Rexrodt, O. Henkel, W. Then, E. Stoiber in: Nacke (A. 3).

[10] W. Then, Mehr Mut zu Reformen. Anm. zum gemeins. Sozialwort d. Kirchen, in: NO 51 (1997) 219.

[11] Vgl. u. a. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip, in: ders., Wirtschaft u. Ges. (Freiburg 1956) 67–78.

[12] M. Spieker, Notwendige Widerworte. Krit. Anm. zum gemeins. Wort d. Kirchen, in: NO 61 (1997) 116f.

[13] Vgl. außer den Äußerungen v. W. Then (A. 9 u. 10): B. Schulte, Gerechtigkeit u. Reichtum im Gemeins. Wort d. Kirchen, in: BKU-Rundbrief (1997) 14.

[14] Vgl. u. a. F. X. Kaufmann, Zukunft d. Familie im vereinten Dtl. (München 1995).

[15] Für eine Beurteilung d. familienbezogenen Äußerungen aus d. Sicht d. Familienbundes d. dt. Katholiken: B. Jans in: Nacke (A. 3) 223–237.

[16] M. Buß, Eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit – mit u. für Frauen (Staatsexamensarbeit, Münster 1997).

[17] L. Roos, Das Wort d. Kirchen, in: NO 51 (1997) 110.

[18] So A. Rauscher, Den Grundkonsens erneuern. Das Wort d. Kirchen zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Dtl. (Köln 1997) 6.

[19] So auch Nacke (A. 3) 16. [20] Hengsbach (A. 8) 91.

[21] F. Furger, Chr. Sozialethik, in dieser Zs. 214 (1996) 487–496; M. Heimbach-Steins, Einmischung u. Anwaltschaft, in: Ethica 5 (1997) 255–276. [22] Hengsbach (A. 8) 94.

[23] Vgl. zum method. Status des „Grundkonsenses" auch die sorgfältige Analyse bei F. Hengsbach, Lagert d. Grundkonsens im Tresor d. Kirchen?, in: Huhn u. a. (A. 8) 33–38.

[24] W. Ockenfels, Nicht das letzte Wort, in: NO 51 (1997) 82f.

Wilhelm Ribhegge

Staat und Kirche in der Paulskirche 1848

Die Grundrechtsdebatte über Staat und Kirche, Religionsfreiheit und Schule

Die Frankfurter Nationalversammlung trat am 18. Mai 1848 erstmals in der Paulskirche zusammen. Sie war wie alle Parlamente Europas im 19. Jahrhundert ein Männerparlament. Das prägte den politischen Stil der Debatten und manchmal sicherlich auch die politischen Aussagen und Entscheidungen. Und doch wirkt manches, was damals verhandelt wurde, bis in die Gegenwart nach. Dies gilt insbesondere für die ausgedehnte Debatte des Parlaments über die „Grundrechte des deutschen Volkes", die am 3. Juli begann. Der Versammlung lag der Entwurf des Verfassungsausschusses für den künftigen Grundrechtskatalog vor[1]. Die erste Lesung der Grundrechte zog sich bis zum 12. Oktober hin. Bei der Einbringung der Grundrechte am 3. Juli kam es zu einer Debatte darüber, ob von vornherein eine zweite Lesung der Grundrechte festgesetzt werden solle. Die Mehrheit versprach sich von der ausgedehnten Beratung eine volkspädagogische Wirkung. Dies sei deswegen erwünscht, weil die Grundrechte für eine lange Zeitdauer die allgemeinen Lebensverhältnisse grundlegend verändern würden. Aber auch wegen der erheblichen rechtspolitischen Wirkung der Grundrechte verlangte man eine ausgiebige Beratung. „Wir wollen das Gesetz für Jahrhunderte geben; nicht bloß, um ein gegenwärtiges, dringendes Bedürfnis zu befriedigen", erklärte der Greifswalder Rechtshistoriker Georg Beseler als Berichterstatter des Verfassungsausschusses. Die Mehrheit entschied sich für eine zweite Lesung. Die Grundrechte wurden nach einer zweiten Lesung noch vor der Abstimmung über die Gesamtverfassung am 27. März 1849 bereits am 21. Dezember 1848 als Einzelgesetz verabschiedet und zu Weihnachten, am 27. Dezember 1848, verkündet.

Konfession, Kirche und Staat

Die Artikel III und IV der Grundrechte im Entwurf des Verfassungsausschusses enthielten Regelungen über die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Gründung neuer Religionsgesellschaften, die private und öffentliche Ausübung der Religion, über Verbrechen in der Ausübung der Religionsfreiheit, das Verbot der Ausübung von Zwang zu kirchlichen Handlungen und die Einführung der Zivilehe (Art. III) sowie den Grundsatz der Freiheit von Wissenschaft und Lehre, der Freiheit

des Unterrichts und der Gründung von Schulen, der Unentgeltlichkeit des Unterrichts an den Volksschulen und das Recht der freien Wahl des Berufs und der Ausbildung (Artikel IV). Die Debatte über diese Artikel führte zu einer ausgedehnten Grundsatzdebatte in der Paulskirche. Dabei war das auch für die Schulfrage eigentlich zentrale Thema, nämlich die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat, in dem Entwurf des Verfassungsausschusses noch gar nicht geregelt und nicht einmal erwähnt worden.

In dieser Grundsatzdebatte überschnitten sich eine Reihe von Problemkreisen. Bei der Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Staat, von Religionsfreiheit und Glaubensfreiheit stellte sich sehr bald heraus, daß das historische Konfessionsproblem in Deutschland unmittelbar mit der Identität der Nation zusammenhing, und es war deswegen keineswegs nur ein „religiöses", sondern zugleich ein nationalpolitisches Problem. Die großen Konfessionen, die katholische wie die protestantische und seit 1648 auch die protestantisch-reformierte, waren im Heiligen Römischen Reich ein Teil der Reichsverfassung geworden. Dies war der große Kompromiß gewesen, mit dem der im 16. Jahrhundert entstandene nationale Konfessionsstreit 1648 politisch beigelegt wurde. Seitdem aber waren Staat und Konfession in Deutschland miteinander eng verzahnt. Zumal in den deutschen Kleinstaaten konnte man sich den finanzpolitischen Luxus gar nicht leisten, die Kirchen und die Geistlichkeit nicht staatlich einzubinden und ihnen einen Freiheitsraum ganz unabhängig von dem Staat zuzugestehen. Dies war in Ländern wie in Preußen der Fall, wo der König der „summus episcopus" geworden war, und es sah nicht viel anders in katholischen Monarchien wie Österreich und Bayern aus, wo der Staat seit den Zeiten der Gegenreformation massiv in die kirchlichen Angelegenheiten eingriff, ganz abgesehen von den geistlichen Staaten des alten Reichs, den Fürstbistümern und Fürstabteien, bei denen Staat und Kirche weitgehend eins waren, auch wenn die Bischofsernennungen nach der Wahl durch die adeligen Domkapitel dem Papst vorbehalten waren.

Dies alles hatte sich mit der Säkularisation von 1803 geändert, durch die die geistlichen Staaten und die Klöster aufgehoben und deren Territorien den weltlichen Staaten zugeschlagen wurden, die sich wie im Fall Preußens und Bayerns erheblich vergrößerten, und vollends mit dem Ende des Heiligen Römischen Reichs 1806, mit dem auch der verfassungsrechtlich garantierte Status der Konfessionen des Reichs von 1648 endete. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat waren seit 1815 im Deutschen Bund eine Angelegenheit der Einzelstaaten, und sie wurden dort unterschiedlich geregelt. Vergrößerte Staatsbürokratien wie die Preußens neigten dazu, die Kirchen und Konfessionen dirigistisch zu führen. Es kam zu Protesten gegen den Staatsdirigismus, und aus ihnen entstanden seit den 1830er Jahren die Anfänge einer liberalen Bewegung in den Kirchen und Konfessionen in Deutschland. Am ausgeprägtesten war dies im deutschen Katholizismus der Fall. Die Säkularisation und das Ende des Reichs 1806 hatten die seit dem Mittel-

alter bestehende Adelskirche aufgehoben. Die Kirche war jetzt auf das Volk der Bauern und Bürger und, wie sich bald zeigen sollte, auch auf das der Arbeiter angewiesen, und gerade aus diesen sozialen Schichten kamen die neuen katholischen Bewegungen und kamen inzwischen auch die meisten Priester und Bischöfe. Dies zeigte sich vor allem in der Revolution von 1848.

Bis 1848 hatte das Staatskirchentum der Einzelstaaten den nationalen Charakter der Konfessionen in Deutschland weitgehend unterdrückt. Im Zug der Revolution von 1848 brach er aber wieder durch, und die Konfessionen wurden, wie dies bereits im Deutschland des 16. Jahrhunderts der Fall gewesen war, im 19. Jahrhundert wieder nationale Bewegungen, die teils miteinander, aber häufig auch gegeneinander operierten. Sie mußten aber feststellen, daß sich inzwischen jenseits der Kirchen und Konfessionen eine neue geistige Bewegung gebildet hatte, die von dem liberalen Bürgertum getragen wurde und die weder von den Kirchen noch von den Konfessionen sehr viel hielt, weil deren Haltung dem modernen wissenschaftlichen Denken nicht mehr angemessen zu sein schien. Diese neue Bewegung argumentierte im Gegensatz zu den Kirchen ausgesprochen szientistisch. Politisch wollte die neue Bewegung, die häufig antiklerikale Züge annahm, die Gesellschaft unabhängig von den Kirchen und gänzlich frei von jeglichem religiösen Bekenntnis organisieren. Alle diese Richtungen und die damit verbundenen politischen Programme waren in der Paulskirche vertreten, und sie beteiligten sich an der großen nationalen Debatte über Religion und Kirche, Staat und Schule, die im August und September stattfand und die es in dieser Dimension noch nie in einem deutschen Parlament gegeben hatte.

Bereits in den ersten Debattenbeiträgen, die fast alle die historische Rolle der Kirchen in Deutschland ansprachen, wurde das Spektrum der Meinungen sichtbar. Der protestantische Eisenacher Gymnasiallehrer Wilhelm Weißenborn, der davon ausging, daß das deutsche Volk in seiner großen Mehrheit christlich sei, forderte für die Zukunft die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, damit „dadurch unser ganzes Nationalleben, welches eben zum Ruhme der Nation ein religiöses ist, zum Kulminationspunkt seiner Entwicklung gelangen wird". Weißenborn argumentierte aus dem Grundsatz religiöser Freiheit. Weil man die Omnipotenz des Staates und den Polizeistaat verwerfe, könnten auch die religiösen Verhältnisse nicht länger der staatlichen Gewalt unterworfen sein. Die Verwirklichung der Unabhängigkeit bereite der protestantischen Kirche sicher Schwierigkeiten, und sie sei nicht ohne Risiken. Sie sei aus dem Prinzip der Verantwortlichkeit jedes einzelnen vor seinem Gewissen entstanden, doch habe gerade die Errichtung der protestantischen Staatskirchen dieses Prinzip verleugnet. Mit dem neuen Gedanken der Selbstregierung werde aber auch die Kirche ihre Unabhängigkeit verwirklichen können. Ähnlich argumentierte der katholische Münchener Jurist Georg Philipps. Nicht die Spaltung der Konfessionen sei das Unglück, sondern die Tatsache, daß sie beständig zu politischen Zwecken ausgenutzt worden

sei. 1648 hätten die Räte und Fürsten zusammengesessen, um den konfessionellen Kampf um 200 Jahre zu verlängern. Er hoffe, daß der Frankfurter Frieden länger dauern werde als dieser Westfälische. Jetzt müßte die Kirche unabhängig von der Staatsgewalt werden. Er spreche auch nicht allein für die katholische Kirche, sondern gleicherweise für die protestantische. Nicht Luther habe den Fürsten die Kirchengewalt anvertraut, sondern „die Landesherren haben im 16. Jahrhundert die Kirchengewalt usurpiert". Nur durch die Unabhängigkeit der Konfessionen lasse sich auch die „wahre Einheit Deutschlands" begründen. So begann die Paulskirchendebatte über Kirche und Staat mit der Feststellung einer überraschenden Gemeinsamkeit zwischen beiden Konfessionen.

Der linksliberale Leipziger Philosophieprofessor Karl Biedermann sprach sich für die strikte Trennung von Kirche und Staat aus. Er bezweifelte, ob die Kirchen tatsächlich von ihren bisherigen staatskirchlichen Vorstellungen abgerückt seien. Auf aktuelle Diskussionen in konservativen preußischen Kreisen anspielend, fragte Biedermann, ob nicht gerade in jüngster Zeit der sogenannte „christliche Staat" propagiert werde, der in der Vermischung der Sphären des Staatlichen und des Kirchlichen das Heil suche. Demgegenüber sei das Politische vom Religiösen zu trennen. In Staaten, wo dies geschehen sei, habe es nur Gutes bewirkt. Mißtrauen gegenüber den kirchlichen Absichten äußerte auch der katholische Lehrer Paur, der der gemäßigten Linken angehörte und der kurz zuvor auf Veranlassung seines Breslauer Bischofs Melchior Diepenbrock, der wie Paur Mitglied der Paulskirche war, als Anhänger des „Rationalismus" aus dem preußischen Schuldienst entlassen worden war. Paur sprach sich dafür aus, daß auch der Staat eine starke Stellung gegenüber Übergriffen der Kirche haben müsse.

Zu einem direkten Angriff auf die Kirchen setzte schließlich der Altliberale Sylvester Jordan aus Marburg an. Er vertrete hier nur Grundsätze, die er bereits 20 Jahre zuvor verfochten habe. Es gehe um die Emanzipation des Menschen. In früheren Zeiten sei der Mensch gleich zweimal „untergegangen": zum einen im „Bürgertum", das keine Freiheit der geistigen und religiösen Überzeugung zugelassen habe, und zum anderen im „Kirchentum", das dem Menschen das Recht zu denken verboten habe. Nicht einmal durch die Reformation sei der Mensch von diesem kirchlichen Druck befreit worden. Jordan argumentierte leidenschaftlich antiklerikal. Für ihn schloß Kirchlichkeit das freie Denken grundsätzlich aus. Die Kirche beschrieb er als „eine Einrichtung der Macht": „Kirche als Kirche muß fallen, als eine äußere Macht, als eine Macht über das Gewissen." Es gebe auch immer noch welche, die gerne Scheiterhaufen errichten würden. Unter dem Protest von Abgeordneten der Rechten führte Jordan Beispiele von Geistlosigkeit aus dem Alltag des religiös-kirchlichen Lebens an. Auch die von allen Seiten verlangte Trennung von Kirche und Staat verwarf er: „Es kommt darauf an, daß die Kirchengewalt als solche untergehe, und dann auf diese Weise die Staatsgewalt als eine freie und unabhängige dastehe. Als eine wahre Gewalt, die dann auch den

Einzelnen in seiner wahren Freiheit des Gewissens gegen fremde Beeinträchtigungen zu schützen imstande ist." Der 58jährige Jordan, der aus Tirol stammte und kirchlich erzogen worden war, galt wegen seiner langjährigen politischen Haft als ein Märtyrer der liberalen Bewegung. Für seinen kämpferischen Beitrag erntete er viel Beifall aus der Versammlung und von den Galerien.

Überraschenderweise wurde die Forderung nach der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat von kirchlicher Seite erhoben, während Abgeordnete der liberalen Mitte, der Linksliberalen und der Linken eher Bedenken hatten und sich statt dessen für einen „starken Staat" gegenüber den „Übergriffen" durch die Kirche aussprachen. In diesem Sinn argumentierte auch der katholische Priester Franz Tafel, der vor einigen Jahren seines geistlichen Amtes enthoben worden war und der der Fraktion Deutscher Hof angehörte. Karl Theodor Welcker unterstützte die Haltung des Verfassungsausschusses, der sich nicht auf eine Trennung von Kirche und Staat festgelegt hatte. Er argumentierte „staatsmännisch". Man könne nicht das historisch gewachsene Verhältnis zwischen Kirche und Staat von heute auf morgen verändern. Sein Mißtrauen richtete sich dabei vor allem gegen die katholische Kirche. Er erinnerte an das Beispiel der Schweiz des Jahres 1847, als es zum Krieg um die Rückkehr der Jesuiten in die katholischen Kantone kam, und er fragte: „Wollen Sie als Grundrecht die Jesuiten dem Volke zurückführen?" Auch befürchtete Welcker, daß das Grundrecht der Unabhängigkeit der Kirche zu neuen katholischen Klostergründungen führen werde. General Joseph Radowitz, der Führer der „Katholischen Vereinigung", versicherte dazu später, es sei nicht beabsichtigt, die Jesuiten wieder nach Deutschland zu holen.

Zum Abschluß des ersten Debattentags kamen noch einmal protestantische und katholische Sprecher zum Zug. Der protestantische Verwaltungsbeamte Eduard Wedekind aus Hannover erinnerte erneut an die Kirchengeschichte. Zur Zeit der Augsburgischen Konfession von 1530 sei das Reich noch eine Einheit gewesen, aber seit dem Westfälischen Frieden von 1648 sei es in zahlreiche Landesteile getrennt gewesen. Der Protestantismus habe sich seitdem nicht mehr als nationale Konfession weiterentwickeln können. Erst jetzt habe er eine Möglichkeit dazu erhalten. Der katholische Pfarrer Vogel aus dem bayerischen Dillingen wehrte das Bild ab, das Jordan von der katholischen Kirche gezeichnet hatte. Er wolle kein Pfaffenregiment, keine weltliche Macht der Geistlichkeit, aber das Amalgieren der Kirche mit dem Staat sei etwas höchst Böses. Es sei ein Unglück gewesen, daß die religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts ins Politische hineingezogen worden sei und die religiösen in Parteileidenschaften verwandelt worden seien. Dies habe zur Trennung der Deutschen, zu „Zwiespalt unter Brüdern", zu Parteienkampf und Schwächung der Einheit geführt. „Wohl hat man im Jahre 1648 nach großem Elend einen sogenannten Frieden, der aber kein wahrer Friede war, zusammengeleimt, der löst sich jetzt auf und zwar mit Recht. Wir wollen etwas Besseres schaffen: wahren Frieden durch volle religiöse Freiheit für alle ohne

Unterschied." Es fällt auf, daß die kirchlich argumentierenden Redner die Geschichtlichkeit des Jahres 1648 aus ganz anderen historischen Bezügen deuteten als die übrigen Abgeordneten. Der Bonner katholische Theologieprofessor Franz Dieringer machte schließlich mit einigen ironischen Anmerkungen auf innere Widersprüche in der linksliberalen Argumentation aufmerksam. Immer wieder habe man gesagt, daß der Polizeistaat am Ende sei. Heute aber kehre man das Argument um und sage dem Parlament: „Geben Sie nicht die Unabhängigkeit der Kirche, lassen Sie wenigstens noch in dieser Beziehung den Polizeistaat leben."

Am folgenden Debattentag kam der bayerische Kultusminister Hermann von Beisler zu Wort. Auch er ging von der Verzahnung kirchlicher und politischer Angelegenheiten in Deutschland seit der Reformation aus. Aber er lastete die Übergriffe mehr den Kirchen als dem Staat und vor allem der katholischen Kirche an: „Der Unterricht der Jugend, die Erziehung der Prinzen lag in ihren Händen." Die Kirche sei dadurch verweltlicht, und in diesem Zustand habe sie die „Drachenzähne der Französischen Revolution" gesät. Die Trennung von Staat und Kirche bringe dagegen keine Lösung. Beisler wollte im Grunde genommen an dem Staatskirchensystem festhalten, es lediglich auf einer anderen Ebene neu gestalten, indem sich auch die Kirchen dem Rhythmus der politischen Veränderungen der Gegenwart anpassen sollten. Wie der Staat müßten die Kirchen ihre innere Verfassung demokratisieren und sich reformieren. Er brachte den ungewöhnlichen Vorschlag einer Reichssynode „der christlichen Kirche Deutschlands" ein, die ähnlich wie die Nationalversammlung die staatlichen, die inneren Angelegenheiten der Kirche über die bestehenden konfessionellen Unterschiede hinweg neu ordnen solle.

Der badische protestantische Pfarrer Carl Zittel hielt Beisler sofort entgegen, man könne den Sturz der Hierarchie nicht, wie er sich dies als Kultusminister vorstelle, auf dem Weg staatlicher Bevormundung herbeiführen. Die Reform der Kirchen müsse aus den Kirchen selbst kommen. Zittel fügte hinzu: „Wenn ich die Furcht der Protestanten betrachte vor der Kirchengewalt, die der Katholizismus durch diese Emanzipation gewinnt, dann, meine Herren, betrübt es mich aufs tiefste, nicht als ob ich verkennen solle, welche Macht uns dadurch entgegentritt. Nein, ich habe das vom ersten Augenblicke dieser Revolution erkannt, daß eben der Sieg der Demokratie zugleich der Sieg des Katholizismus ist." Kein Kultusminister könne daran etwas ändern. Er wisse, wie schwach der zersplitterte Protestantismus jetzt dem Katholizismus gegenüber dastehe. Das könne aber nicht bedeuten, erneut nach dem Schutz des Staates zu rufen: „Ich schäme mich, wenn deshalb die Protestanten sich abermals verkriechen wollen unter den Polizeirock des Staates, und unter diesem ihren Schutz suchen gegen die Übermacht des Katholizismus." Er sei kein Freund der Jesuiten – „der katholischen nicht und der protestantischen nicht" –, aber er habe auch keine Furcht vor ihnen. Und wenn die Jesuiten kommen sollten, „nun, meine Herren, dann sind wir schon da". Ein

freieres religiöses Leben ohne staatliche Eingriffe werde auch die Spannungen zwischen den Konfessionen zurückdrängen. „Es erhebet sich ein Dom am Rhein, und wenn sich sein hohes Gewölbe geschlossen hat, meine Herren, dann werden die Hände dort sich zusammenlegen, die mehr als 300 Jahre gegeneinander feindlich erhoben gewesen sind in unserem Vaterlande." Die Praxis staatlicher Eingriffe in das kirchliche Leben habe immer nur zu Zwietracht und Neid unter den Konfessionen geführt. Höre sie auf, so sei auch nicht zu befürchten, daß es künftig im Reich konfessionelle Parteien neben den politischen geben werde. Man brauche auch keinen „christlichen Staat". Ein Staat habe keinen Glauben. So gebe es auch keinen glaubenslosen Staat, sondern nur glaubenslose Menschen. Nur Menschen seien Protestanten oder Katholiken, aber doch nicht der Staat. Man solle die volle Religionsfreiheit gewähren, und sehr viel Heuchelei wäre beseitigt. Das deutsche Volk würde dann nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich frei.

Religionsfreiheit

An diesem Vormittag des 22. August erreichte die Debatte ihren Höhepunkt mit den beiden Reden des atheistischen Gießener Professors für Zoologie Carl Vogt und des katholischen Münchener Professors für Kirchengeschichte Ignaz Döllinger. Bisher war der damals 31jährige Vogt als einer der Hauptsprecher der Linken in der Paulskirche aufgetreten. Einleitend bemerkte er, daß sein Beitrag eher persönlicher Natur, weniger parteigebunden sei. Vogt schlug sofort scharfe Töne an. Man habe gegen die Trennung von Staat und Kirche eingewandt, daß diese Verbindung seit tausend Jahren bestanden habe. In der Tat hätten sich Staat und Kirche gegenseitig sehr geliebt, aber so „wie der Haifisch den Hering oder der Fuchs das Huhn". Er sei für die Trennung von Kirche und Staat, aber sie könne nur den einen Sinn haben, daß das, „was man Kirche nennt, überhaupt spurlos verschwindet". Es gab Beifall von der Linken und Zischen von der Rechten. Vogt bekannte sich vor der Paulskirche zu einem atheistischen Programm. Für ihn sei jede Kirche ein Hemmschuh der Zivilisation. Er wolle keine Beschränkung der Freiheit, und deshalb wolle er auch keine Kirche. Die Kirche arbeite mit Zwangsmitteln wie der Androhung des Fegefeuers und der Züchtigung durch Gott. Man müsse das Volk von dieser Zwangsanstalt befreien und zum „Bewußtsein vom Guten und Wahren" erheben. Die Freiheit, die jetzt von der katholischen Kirche gefordert worden sei, sei nur, wie das Beispiel der „liberté de l'enseignement" in Frankreich zeige, als Knechtung des Unterrichts durch die Kirche gedacht. Die kirchliche Hierarchie kämpfe mit dem Mittel der Verdummung. Auch in diesen Tagen würde die katholische Bevölkerung in ganz Deutschland aufgestachelt, „in Süd und Nord und West und Ost des Vaterlandes", um unablässig durch Petitionen

die Unabhängigkeit der Kirche von der Nationalversammlung einzufordern. Selbst den „Wasserpolacken in Schlesien, die am Hungertuche nagen", habe man gesagt, sie müßten protestantisch werden, wenn sie nicht für die Trennung von Kirche und Staat petitionierten. Es gebe nur ein einziges Gegengift gegen den Ultramontanismus und die katholische Wühlerei: die uneingeschränkte politische Freiheit. „Sie müssen das Individuum nicht nur in seiner Religion, in seinem Glauben frei machen, sondern sie müssen es auch in seinem Unglauben frei machen." Freiheit gebe es nur, wenn es auch die Freiheit zum Unglauben gebe. Der freie Mensch müsse auch Atheist sein können. Deswegen wolle man auf dem politischen Gebiet den Polizeistaat und auf dem religiösen Gebiet die Kirche vernichten. Dies sei der Weg in die Zukunft. Vogt schloß mit einem Bekenntnis zum Szientismus, der bei ihm gleichsam die Züge einer neuen Religion annahm. Werde die Schule gänzlich von dem Einfluß der Kirchen befreit, dann werde „unsere Jugend im Lichte der Wissenschaft stehen, ja und dann mögen sie kommen, die Herren in Gottes Namen". Vogt erhielt wie übrigens alle Redner dieser Debatte viel Beifall für seine Rede.

In seiner Antwort kam Döllinger Vogt zunächst auf einigen Strecken entgegen. Er stimme der Überlegung zu, daß man den alten Polizeistaat nicht beseitigen könne, wenn nicht zugleich auf dem in Deutschland so bedeutenden Gebiet der Religion und Konfessionen Veränderungen eintreten würden, weil deren Ausbleiben unvermeidlich auf die Politik zurückwirke. Er sprach sich als Theologe auch dafür aus, daß die Religionsfreiheit die Freiheit des Unglaubens einschließen müsse. Aber wenn Vogt ankündige, daß seine Partei als Partei der Zukunft bei einem Sieg alle religiösen Bekenntnisse untergraben und zerschlagen werde, „nun dann müssen wir nach der Erklärung, die er gegeben hat, uns eben entschließen, aus Deutschland auszuwandern, nach Nordamerika etwa. Das wären dann zwei Drittel der deutschen Nation." Das war Ironie, aber doch nicht nur. Denn Döllinger hielt der Linken wie den Liberalen vor, daß sie wohl neuen religiösen Gruppen und Sekten die volle Freiheit der Religionsausübung gewähren wollten, aber eben dies in dem Verfassungsentwurf den alten großen Kirchen und Konfessionen verweigert werde. Sie würden weiter vom Staat abhängig bleiben, und die Kultusbürokratien würden weiter auf sie einwirken, wie das ja auch Beisler als bayerischer Kultusminister gefordert habe. Das könne dazu führen, daß künftig über die Parlamente Politiker, die der jeweiligen Kirche nicht angehörten, deren innere Verhältnisse regeln könnten. Dies würde nur zu neuem Streit und zu neuem Zwiespalt unter den Konfessionen in Deutschland führen. Dies aber wolle keine der beiden großen Konfessionen. Döllinger berief sich dabei auf den Sprecher der Protestanten in der Paulskirche, den Braunschweiger Pfarrer Jürgens, der als Vorredner ähnlich argumentiert hatte. Jürgens, der dem rechten Zentrum (Casino) angehörte, hatte schon im Verfassungsausschuß die katholischen Forderungen unterstützt. Tatsächlich waren sich diejenigen Katholiken und Protestan-

ten, die in der Paulskirche die Vorstellungen ihrer Kirchen vertraten und die faktisch eine Minderheit gegenüber der liberalen Mehrheit des Parlaments darstellten, in der Forderung der Unabhängigkeit für den künftigen Status der Kirchen weitgehend einig. Als positives Beispiel verwies Döllinger auf die Verfassungsgarantie der Unabhängigkeit der Kirchen in der amerikanischen Verfassung und in der belgischen Verfassung von 1831. In beiden Ländern hätten die Regelungen dazu geführt, daß es nicht zu politisch-religiösen Konflikten gekommen sei. Dagegen sei die Unterwerfung der Kirchen unter die „bürokratische Polizeigewalt" in Deutschland die Hauptursache der bisherigen konfessionellen Spaltungen gewesen. Beide Konfessionen hofften, sich einander annähern zu können. Diese Hoffnung, „daß vielleicht Deutschland noch einmal wieder vereinigt werde, welches seit drei Jahrhunderten zerrissen gewesen ist, läßt sich doch am Ende kein Deutscher gänzlich rauben".

Die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde erneut bei der Einzelberatung zu dem § 14 am 29. August beraten. Eine katholisch-protestantische Minderheit im Verfassungsausschuß hatte einen von Jürgens, Lasaulx und Max von Gagern unterzeichneten Zusatzantrag eingebracht, der die Unabhängigkeit der alten Kirchen wie der neuen Religionsgesellschaften garantieren sollte. Der Antrag kollidierte jedoch mit einem ähnlich formulierten Minderheitsantrag, den der Mennonit Beckerath aus Krefeld und die Deutschkatholiken Blum (Leipzig) und Wigard (Dresden) eingebracht hatten, und er wurde mit 357 gegen 99 Stimmen abgelehnt. Angenommen wurde dagegen ein Antrag des katholischen Geistlichen Dominikus Kuenzer aus Konstanz, der den Wortlauf hatte: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staate, den Staatsgesetzen unterworfen." In den gleichen Paragraphen wurde die Formulierung aufgenommen, daß keine Religionsgesellschaft vor anderen Vorrechte durch den Staat genießt und schließlich der entscheidende Satz „Es besteht fernerhin keine Staatskirche", der die lange Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Staat in der Paulskirche beschloß. Der letzte Absatz dieses Paragraphen ermöglichte die freie Bildung neuer Religionsgesellschaften ohne vorherige staatliche Zustimmung. Ein Zusatzantrag, der den Kirchengemeinden die Wahl ihrer Pfarrer und Kirchenvorsteher gesetzlich zwingend vorschreiben wollte, war abgelehnt worden. Mit der Verabschiedung des § 14, der als § 147 in die Reichsverfassung einging, war das seit zweihundert Jahren bestehende deutsche Staatskirchentum beseitigt.

Die Stellung der Juden

Am 28. August fand die erste Abstimmung über die Grundrechtsparagraphen zu Religion und Kirche statt. § 11 des Entwurfs (der spätere § 144 RV) „Jeder Deut-

sche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit" wurde fast einstimmig angenommen. Der Satz wurde um den Zusatz erweitert, daß niemand verpflichtet ist, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Mehrheitlich wurde § 12 (§ 145 RV) über die unbeschränkte Freiheit der häuslichen und öffentlichen Religionsausübung angenommen.

§ 13 des Verfassungsentwurfs (§ 146 RV) über die Befreiung der Ausübung staatsbürgerlicher Rechte von einem religiösen Bekenntnis betraf vor allem die Stellung der Juden. Darüber war am 28. August ausgiebig diskutiert worden. Der katholische Geistliche Kautzer aus dem württembergischen Lauchheim begrüßte begeistert den neuen Paragraphen und verglich die bisherige Diskriminierung der Juden in Deutschland mit der früheren Diskriminierung der Katholiken in England. Der Paragraph proklamiere eine Revolution. „Das Staatskirchentum, der christliche Staat ist dahin. Ich weine ihm keine Träne nach." Dagegen wollte der Volkswirtschaftler Moritz Mohl, Protestant und Linksliberaler aus Württemberg, der Bruder des neuen Reichsjustizministers Robert Mohl, der für seine Einzelgänge bekannt war, den Juden lediglich das aktive und passive Wahlrecht gewähren, aber alle weiteren Rechte einem späteren Reichsgesetz vorbehalten. Zweifellos bestünden Gemeinsamkeiten mit den Juden durch die gemeinsame deutsche Sprache, aber eine vollständige Integration in das deutsche Volks sei wegen der religiösen Unterschiede nicht möglich. Mohl trug eine Reihe massiver zeitgenössischer antijüdischer Vorurteile vor, die vor allem die wirtschaftliche Rolle der Juden betrafen. Er holte sich dafür aber mehrmals Zischen und Widerspruch aus der Versammlung ein.

Ihm antwortete spontan, ohne vorbereitetes Konzept, der Hamburger Rechtsanwalt Gabriel Riesser, der jüdische Sprecher in der Paulskirche, der dem Württemberger Hof angehörte. Er war durch eine Reihe von Schriften zur Emanzipation der Juden bekannt geworden. In den Debatten der Paulskirche war er bisher wenig hervorgetreten. Unter dem Beifall aus der Versammlung verwahrte sich Riesser gegen die vorgetragenen Schmähungen der Juden. Er lehnte jeden sonderrechtlichen Status für die Juden ab, wie es Mohl verlangt hatte. Die Nationalversammlung habe den nicht deutsch sprechenden Minderheiten das gleiche Recht wie den übrigen Deutschen zugestanden. Sollten die Juden, weil sie deutsch sprächen, davon ausgenommen sein? „Ich kann zugeben, daß die Juden in der bisherigen Unterdrückung das Höchste, den vaterländischen Geist noch nicht erreicht haben. Aber auch Deutschland hat es noch nicht erreicht." Durch Ausnahmegesetze würde das neue System der Freiheit einen verderblichen Riß erhalten und einen Teil des deutschen Volkes der Intoleranz und dem Haß als Opfer hinwerfen. „Das werden Sie aber nimmermehr tun", erklärte Riesser unter starkem Beifall.

Mit dieser Rede, erinnerte sich Biedermann an den Auftritt seines Parlamentskollegen, habe Riesser den „Ruf eines der besten Redner der Paulskirche" gewonnen. Riessers Stärke als Redner erklärte er aus dessen „starkem sittlichen Pathos",

seiner „scharfen Dialektik" und „seiner geistreichen, ich möchte sagen sinnigen Weise, moralische und politische Wahrheiten aus der umhüllenden Schale verworrener Tatsachen wie einen leuchtenden Kern in großartiger Einfachheit und Klarheit hervortreten zu lassen". Riesser wurde von dem katholischen preußischen Richter aus Danzig, Heinrich Philipp Osterrath, unterstützt, der dem rechten Zentrum (Casino) angehörte. Wirkliche Toleranz bedeute eben auch die vollständige Anerkennung der Glaubens- und Gewissensfreiheit des anderen, eben weil er etwas anderes wolle. Sogar der Polizeistaat habe sich mit Juden, Quäkern und Mennoniten vertragen können, wieso könne das nicht der neue Rechtsstaat, der sich ausdrücklich zur Freiheit bekenne.

Nachdrücklich und mit kühlen juristischen Argumenten unterstützte die Position Riessers auch Justin von Linde aus Mainz, bis 1847 Rektor der Universität Gießen, der sich in früheren Jahren entschieden für die Interessen der Katholiken im Großherzogtum Hessen eingesetzt hatte. Die Nationalversammlung habe soeben die Glaubens- und Gewissensfreiheit beschlossen. Diese beziehe, anders als noch die Bundesakte von 1815, alle religiösen Gemeinschaften ein und nicht nur die christlichen Konfessionen, also auch die Juden. Die Juden bildeten wohl eine „Sekte", aber keine andere Nation, wie es von Mohl behauptet worden war. Abschließend nahm Beseler als Berichterstatter des Verfassungsausschusses zu dem Antrag Mohls Stellung. Er habe den Eindruck, daß diese Frage in der deutschen Öffentlichkeit längst positiv entschieden sei und es deshalb keiner neuen sondergesetzlichen Regelungen bedürfe. Mohls Antrag zur Sonderregelung der jüdischen Rechte fand nicht die für die Einbringungen zur Abstimmung erforderliche Anzahl von 20 Stimmen aus dem Plenum. Nach dem zustimmenden Beschluß über den ursprünglichen Antrag des Ausschusses kam es zu zahlreichen Zurufen aus der Versammlung: „Ein Bekenntnis". Die große Mehrheit, die sich in der Nationalversammlung gegen jede Diskriminierung der Juden fand, zeigt, daß die nationale Begeisterung jüdischer Kreise im Revolutionsjahr 1848 einen realen Hintergrund hatte. Rabbiner hatten ihre Gemeinden aufgefordert, sich an den Wahlen zur Nationalversammlung zu beteiligen. Der Distriktrabbiner Grünbaum im bayerischen Ansbach hatte an seine Gemeinden geschrieben: „Die Wahlen für Abgeordnete zum teutschen Parlament sind für unser ganzes teutsches Vaterland die wichtigste Handlung, welche je vorgenommen worden ist", und die Teilnahme an den Wahlen sei eine „heilige religiöse Pflicht".

Auf Antrag Riessers wurde in den § 15, der festsetze, daß niemand zu religiösen Handlungen gezwungen werden dürfe, der zusätzliche Absatz aufgenommen, daß die Eidesformel an kein bestimmtes Bekenntnis gebunden sein soll, eine Regelung, die bewußt auf die religiösen Vorstellungen der Juden Rücksicht nahm. In der vorausgegangenen Debatte hatte der katholische Anwalt Franz Peter Adams aus Koblenz darauf hingewiesen, daß die bisherige in den meisten deutschen Staaten übliche Form des religiösen Eids nicht mehr möglich sei, nachdem sich der

Staat für religiös indifferent erklärt habe. Es müsse daher eine dem französischen Recht vergleichbare neutrale Eidesformel gefunden werden. Dieser Paragraph wie auch der § 16 über die Einführung der Zivilehe und die Führung des Standesregisters durch die Zivilbehörden wurde ohne längere Beratungen am 12. September angenommen. Der Staat der Paulskirchenversammlung war ein moderner säkularisierter Staat geworden.

Die Schulfrage

Inzwischen wurde die Beratung von den politischen Vorgängen im Zusammenhang mit dem Waffenstillstand von Malmö und den sich daran anschließenden Frankfurter Aufstand überlagert. Die Fortsetzung der Beratung der Grundrechte über Schule und Staat begann am 18. September während des Frankfurter Aufstands. Der Ausschuß für Schule und Unterricht, der von Lehrern dominiert wurde, hatte inzwischen eine Neufassung des Artikels IV des Grundrechtsentwurfs (mit den Paragraphen 17 bis 20) vorgelegt, der im Gegensatz zu dem Entwurf des Verfassungsausschusses eine antiklerikale Tendenz enthielt. Die Neufassung sah auch vor, daß die Lehrer als Beamte in den Staatsdienst einzustellen seien. Die in § 19 vorgesehene Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht und die Unterstellung des gesamten Schulwesens unter die staatliche Schulaufsicht warfen erneut die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat auf. In der Plenumsdebatte meldete sich der münsterländische Pfarrer Wilhelm von Ketteler aus Hopsten zu Wort. Der westfälische Freiherr war ursprünglich Verwaltungsjurist gewesen, war aber im Zusammenhang mit dem Kölner Kirchenstreit von 1837 aus dem preußischen Staatsdienst ausgeschieden, hatte Theologie studiert und war katholischer Priester geworden.

Ketteler gab für die katholische Kirche die Bereitschaft zu erkennen, die Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht hinzunehmen, allerdings unter der Voraussetzung, daß das Elternrecht zur Grundlage des Schulwesens, zumindest für die Volksschule, gemacht werde, und die Eltern über die religiöse Gestaltung der Schulform entscheiden könnten. Ketteler sprach sehr eindringlich. Er berief sich dabei auf zahlreiche Petitionen aus der katholischen Bevölkerung an die Nationalversammlung. Es gebe in Deutschland im wesentlichen zwei Grundvorstellungen über die schulische Erziehung. Die eine wolle sie in die Hand des Staates legen und den Unterricht nach dem „Ideal der allgemeinen Menschenbildung und einer formalen Ausbildung der Geisteskräfte" gestalten, ohne jede Einwirkung eines Glaubens oder einer Konfession. Die andere Vorstellung wolle die Erziehung vor allem in die Hand der Kirche legen, weil die Überzeugung der Lehrer einen wesentlichen Einfluß auf die Prägung des Kindes ausübe. Wenn man, wie dies aus den Beiträgen der meisten Vorredner in dieser Debatte zu entnehmen sei, das ge-

samte Erziehungswesen dem Staat übergeben und bis zur Volksschule der Kirche entziehen wolle, dann „rufen Sie einen Kampf auf Leben und Tod gegen die Gesetzgebung des Reiches" hervor, auch gegen die Institutionen, die man gerade schaffen wolle. Man setze sich dadurch „in die geradeste Opposition gegen den Willen des katholischen Volks".

Deshalb handle es sich hier keineswegs nur um eine konfessionelle Frage, sondern es sei vielmehr eine nationale Frage: „Sie würden der Einheit Deutschlands den schwersten Stoß versetzen. Ich darf es kühn sagen, wenn ich neben meinen religiösen Pflichten, die ich als katholischer Priester dem Volke gegenüber zu erfüllen habe, noch ein hohes politisches Interesse habe, so ist es gerade das, die Einheit Deutschlands hergestellt zu sehen. Sie würden aber sehr viele Männer, die mit Ihnen stehen würden, mit Leib und Seele um die Einheit Deutschlands zu begründen, auf das empfindlichste verletzen und sie nötigen, gegen Sie in die Schranken zu treten, wenn Sie Gesetze erlassen, die in die Gewissensfreiheit, in das Recht der Kirche eingreifen." Ketteler ging mit seiner nationalpolitischen Warnung noch einen Schritt weiter: „Wenn Sie diesen Weg nicht einschlagen, so werden Sie nie die wahre Einheit schaffen, Sie werden die Einheit Deutschlands im Prinzipe unmöglich machen." Denn der Staat habe kein ureigenstes Recht auf Erziehung gegenüber den Eltern. Dies zu behaupten wäre Tyrannei und Absolutismus. Ketteler schloß mit einem eindringlichen Appell: „Ich bitte Sie, bauen Sie in Deutschland ein Haus, worin wir alle wohnen können. Suchen Sie doch nicht hier Ihre Lieblingssysteme geltend zu machen, und die Reichsverfassung dazu zu benutzen, um sie auszuführen, ... suchen Sie nicht durch die Reichsverfassung die katholische Kirche nach Ihren Wünschen umzugestalten."

Die Aussprache über die mit der Schule verbundenen Grundrechte wurde am 22. September fortgesetzt. Die Stadt Frankfurt befand sich inzwischen im Belagerungszustand. Jüngere Abgeordnete wie der Soester Lehrer Julius Ostendorf wurden ungeduldig. „Wir beraten", erklärte er der Versammlung, „uns auf das Gründlichste über die Grundrechte, und draußen fordert man uns auf zur raschen Tat, wir sorgen hier für das Wohl der künftigen Geschlechter und haben dem gegenwärtigen Geschlechte noch nicht die Einheit und Freiheit gegeben, die man von uns erwartet. Meine Herren, fördern wir die Einheit und Freiheit, gehen wir rasch über die Grundrechte hinweg."

Tatsächlich wurde die Beratung und Beschlußfassung über das Schulrecht jetzt zügig zu Ende geführt. Am 26. September wurde beschlossen: „Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen steht unter der Oberaufsicht des Staates." In namentlicher Abstimmung wurde anschließend mit der Mehrheit der Liberalen und der Linken von 316 gegen eine katholische und protestantische Minderheit von 74 Stimmen, darunter Ketteler und Jürgens, aber auch einige Mitglieder des Verfassungsausschusses wie Dahlmann, Römer und Welcker, der Satz angenommen: „Das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen ist der Beaufsichtigung der

Geistlichkeit als solcher enthoben." Es gelang schließlich der Minderheit, bei der zweiten Lesung am 15. Dezember eine Abmilderung dieses Satzes zu erreichen, indem zumindest für den Religionsunterricht die Schulaufsicht durch die Kirche erhalten wurde. Mit einer knappen Mehrheit von 220 zu 218 Stimmen gelang es in der zweiten Lesung, einen Antrag durchzubringen, der das Recht zur Errichtung von Privatschulen begründete. Das Elternrecht, für das Ketteler so eindringlich plädiert hatte, wurde nicht als Grundrecht in die Verfassung aufgenommen. § 155 RV dagegen konstituierte eine Pflicht der Eltern, für einen minimalen Schulunterricht der Kinder zu sorgen.

Seit jenem 26. September begannen sich die Wege der Liberalen und der Katholiken, die zu Anfang der revolutionären Bewegung des Jahres 1848 in ihrer Opposition gegen den Obrigkeitsstaat vieles gemeinsam gehabt hatten, in Deutschland zu trennen. Im gewissen Sinn war der spätere Kulturkampf der 1870er Jahre hier bereits vorgezeichnet. Wie später auch in Frankreich, so stießen hier die unterschiedlichen Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und religiöser Gemeinschaft, die zwischen Liberalen und Katholiken bestanden, unversöhnlich aufeinander. Seit den schweren Abstimmungsniederlagen im August und September verloren führende Katholiken das Interesse an der Nationalversammlung. Man fühlte sich ins nationale Abseits gedrängt. Ketteler legte im Januar 1849 sein Mandat nieder. Das Mainzer Domkapitel, das Ketteler bei dessen Adventspredigten in Mainz 1848 kennenlernte, wählte ihn 1850 zum Bischof von Mainz. In den beiden folgenden Jahrzehnten wurde er der führende politische Sprecher des deutschen Katholizismus. Er brachte die deutschen Katholiken dazu, nach anfänglichem Widerstreben die „kleindeutsche" Lösung der Bismarckschen Reichsgründung von 1871 zu akzeptieren. Während des Kulturkampfes der 1870er Jahre war er einer der führenden Verfechter der katholischen Interessen.

Vom 3. bis 6. Oktober 1848 tagte im nahen Mainz der erste deutsche Katholikentag, der aus der Bewegung der „Pius-Vereine" hervorgegangen war, die sich seit dem März 1848 überall in Deutschland, vor allem in Hessen, im Rheinland, in Westfalen, Schlesien und Tirol, gebildet hatten. Die Pius-Vereine hatten dafür gesorgt, daß über tausend katholische Petitionen zur Grundrechtsdiskussion an die Nationalversammlung gerichtet worden waren. Zum Tagungspräsidenten in Mainz wählte man den Freiburger Staatswissenschaftler Franz Joseph Buß. 23 katholische Abgeordnete waren von Frankfurt nach Mainz gekommen, und Döllinger erstattete den Bericht über die Arbeit der Nationalversammlung. Buß erklärte in seinem Schlußwort: „Wir sind im schönen Mainz. ... Es ist die Stadt des heiligen Bonifatius. In diesem Namen liegt uns das Symbol für unsere Zukunft." Wie Bonifatius mit der Axt die Eiche des Götzenwesens gefällt habe, so sei es jetzt die Aufgabe der deutschen Katholiken, „mit der Axt des christlichen Glaubens und Liebens auch den Stamm des modernen Heidentums zu fällen". Man gründete in Mainz einen „Katholischen Verein Deutschlands". Mit der Mainzer Tagung be-

gann die Geschichte des politischen Katholizismus und der christlichen Demokratie in Deutschland.

Die Diskussion über die Religionsfreiheit, das Verhältnis von Kirche, Staat und Schule nahm deswegen in der Paulskirche einen derart breiten Raum ein, weil hier ein neuralgisches Problem der deutschen Politik, das seit dem 16. Jahrhundert bestand, berührt wurde, nämlich das Verhältnis von Konfession und Nation, mit dem zugleich die Geschichte der deutschen Teilungen und die „deutsche Frage" eng verzahnt war. Das Verhältnis von Konfession und Nation blieb auch nach 1848 weiterhin ein zentrales Problem der deutschen Politik des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Frankfurter Nationalversammlung war eine entscheidende Etappe in der langen Geschichte der Bemühungen, einen nationalen Konsens über das Zusammenleben der Konfessionen in Deutschland zu finden, die mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 begann. Da die Frankfurter Reichsverfassung nicht in Kraft trat, ist es schwer zu beurteilen, wie erfolgreich der in Frankfurt erzielte Kompromiß gewesen wäre. In Preußen überlebte das protestantische Staatskirchentum, das man 1848 hatte ablösen wollen, bis 1918. Erst die Weimarer Nationalversammlung hat wieder an die Diskussionen der Frankfurter Nationalversammlung angeknüpft und sie fortgesetzt. In der Weimarer Verfassung wurden Lösungen über das Verhältnis von Kirche und Staat gefunden, die weitgehend mit denen der Frankfurter Reichsverfassung übereinstimmten. Bekanntlich wurden die Artikel der Weimarer Verfassung über die Religionsfreiheit, die Religionsgesellschaften und das Verhältnis von Kirche und Staat 1949 in das Grundgesetz übernommen. Insofern ist zumindest ein Teil der Frankfurter Reichsverfassung im Verfassungsrecht der Bundesrepublik aufgehoben.

ANMERKUNG

[1] Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der dt. constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main, hg. auf Beschluß der Nationalversammlung durch die Redactions-Commission und in deren Auftrag von Professor Franz Wigard, 9 Bde. (Nachdruck: München 1988). Alle Zitate aus diesem Werk.

Herbert Schlögel OP

Probleme der Organtransplantation

Am 1. Dezember 1997 ist das „Gesetz über die Spende, Entnahme und Übertragung von Organen" (Transplantationsgesetz – TPG) in Kraft getreten. Der Bundesrat hat diesem Gesetz am 29. September 1997 zugestimmt. In der Debatte, die diesem Gesetz vorausging, war vor allem das Hirntodkriterium, wie auch die theologische und kirchliche Diskussion zeigte[1], und damit verbunden die Frage der Zustimmung besonders im Vordergrund der Diskussion. So wichtig und notwendig die Diskussion um das Hirntodkriterium war und vermutlich auch in der Zukunft noch sein wird, so scheint es mir jetzt angezeigt, andere Themen, die im Zusammenhang mit der Organtransplantation von Bedeutung sind, wieder mehr in den Vordergrund zu rücken. Meine Überlegungen knüpfen zum einen an frühere Beiträge zum Thema[2] an, zum anderen aber an Erfahrungen, die ich in den letzten Jahren in Gesprächen mit Betroffenen und in verschiedenen Diskussionsveranstaltungen machen konnte.

Zwei Gruppen von Betroffenen sind hier zu unterscheiden, obwohl selbstverständlich die Grenzen zum Teil fließend sind. Es sind die im weiteren Sinn Betroffenen, die angesprochen werden sollen, sich als Organspender zur Verfügung zu stellen und dies mit einem Ausweis zu dokumentieren. Die im engeren Sinn Betroffenen sind die Organempfänger, die tatsächlichen Spender, die Angehörigen, das Pflegepersonal, die Ärzte und manchmal auch die Seelsorger. Beide Gruppen verbindet die Not zur Entscheidung.

Dies soll deutlich machen, daß es zu kurz gegriffen wäre, das Thema ethisch unter dem Gesichtspunkt der Unwilligkeit, eine Entscheidung zu treffen, zu behandeln. Vielmehr zeigt sich darin, daß die Organtransplantation ein sehr komplexes Geschehen an der Grenze von Leben und Tod ist, und von daher auch sehr schwierige Entscheidungen verlangt. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen – etwas schematisiert – scheint der zu sein, daß die erste Gruppe sich nicht entscheiden *kann*, die zweite sich aber entscheiden *muß*. Psychologische und ethische Aspekte greifen bei beiden Gruppen ineinander. Die folgenden Überlegungen gehen von der Situation des toten Organspenders aus.

Ein Grund für die Verabschiedung des TPG ist neben vielen anderen sicher die Erwartung, die Zahl der Organspenderinnen und -spender zu erhöhen. Die mit dem Gesetz gegebene Rechtssicherheit soll sich auf das Verhalten der Bevölkerung positiv im Sinn der Bereitschaft zur Organspende auswirken. Worin liegen die Hemmnisse, einen Ausweis auszufüllen? Soweit Argumente in diesem Zu-

sammenhang überhaupt vorgebracht werden, so konzentrieren sie sich um drei Gesichtspunkte.

Die Not, sich nicht entscheiden zu können

1. Bei jüngeren Menschen ist es vor allem die Scheu vor der Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod, die eine solche Entscheidung, einen Organspenderausweis auszufüllen, naturgemäß mit sich bringt. Meist wird dies nicht unmittelbar gesagt; aber gerade Lehrerinnen und Lehrer, die versuchen, dieses Thema in der Schule anzusprechen, weisen darauf hin, daß sie hier spüren, wie sehr bei diesem Thema „abgeblockt" wird. Es ist dies ein Dilemma unserer modernen Gesellschaft, zum einen den Tod medial in allen Varianten darzustellen, damit verbunden aber ihn persönlich nicht an sich herankommen zu lassen.

2. Es besteht die Angst, zu früh von den Ärzten aufgegeben zu werden. Die Argumentation lautet: Wenn ich einen Organspenderausweis habe, werden dann die Ärzte im Ernstfall alles für mich tun, um mein Leben zu erhalten? Werden sie sich nicht im Unterbewußten – gerade bei einem jüngeren und ansonsten gesunden Menschen – Zurückhaltung auferlegen, um damit Organe gewinnen zu können? Dieser Hinweis wird gepaart mit der Feststellung, daß in den Medien verschiedentlich Personen aufgetreten seien, die für „hirntot" erklärt worden waren. Es hat sich aber bisher in allen Fällen gezeigt, daß diese Behauptungen nicht stimmen. Es fällt auf, daß diese Angst, die gerade von Jüngeren formuliert wird, im Kontrast steht zu der Angst, später einmal an Apparaten angeschlossen dahinvegetieren zu müssen.

3. Mehr von älteren Menschen wird als Grund genannt, keinen Organspenderausweis auszufüllen, da die eigenen Organe sicher nicht mehr brauchbar für eine Verpflanzung seien. Dieses Argument kann durchaus mit dem ersten zusammenhängen, daß auch in dieser Gruppe die Bereitschaft, sich mit dem eigenen Tod auseinanderzusetzen, verständlicherweise zurückhaltend betrachtet wird. Insgesamt deuten die Aussagen eher darauf hin, daß die Frage der Organspende für viele – keineswegs für alle – eine Herausforderung ist, die man nicht ganz an sich heranlassen möchte. Dies zeigt sich besonders dann, wenn man die Gegenprobe macht. Nur in ganz wenigen Fällen – und dies wird von den Ärzten in den betroffenen Krankenhäusern bestätigt – haben diejenigen, die keinen Organspenderausweis bei sich tragen, eine Widerspruchserklärung. Es ist hier eine eigentümliche Ambivalenz festzustellen, zum einen nicht für die Organspende zu sein, zum anderen sich aber auch nicht persönlich mit einer schriftlichen Erklärung dagegen auszusprechen.

Diese Ambivalenz und Unsicherheit wird noch durch eine weitere Beobachtung gesteigert. Bei Nachfragen, ob das Nichtausfüllen eines Organspenderausweises heißt, daß man im Notfall auch bereit ist, auf das Organ eines anderen zu

verzichten, herrscht dieselbe Unsicherheit. Hier scheint sich auch in der ethischen Diskussion eine Verschiebung abzuzeichnen. Vor einigen Jahren wurde im Zusammenhang mit der Kritik am Hirntodkonzept zugleich auch die Bereitschaft dokumentiert, daß diejenigen, die nicht bereit sind, sich als Organspender zur Verfügung zu stellen, zugleich auch darauf verzichten, das Organ eines anderen anzunehmen[3]. In jüngeren Veröffentlichungen ist davon nicht mehr die Rede[4]. Die Frage des Verzichts würde aber in diesem Zusammenhang eine gründlichere Betrachtung verdienen.

Dies gilt selbstverständlich nicht im juristischen Sinn, daß derjenige, der ein Organ benötigt, nachweisen muß, wie lange er schon Organspender ist. Dieser Beweis ist juristisch nicht zu leisten. Wohl aber ist auch aus christlicher Sicht die ethische Frage zu stellen, ob nicht bei demjenigen, der nicht bereit ist, als Organspender zur Verfügung zu stehen, umgekehrt damit der Verzicht einhergeht, auch selbst kein Organ zu erhalten. Der in vielen anderen Lebenssituationen geforderte Gleichheits- und Gerechtigkeitsgrundsatz scheint dies geradezu herauszufordern. Diese These, so man sie jetzt in Diskussionen äußert, wird mit derselben Unsicherheit und Unentschiedenheit betrachtet wie die anderen Punkte auch. Auch hier ist zu spüren, daß das ethische Argument nicht im einzelnen befragt bzw. analysiert wird, sondern es wird schnell auf die juristische Ebene gewechselt, die diesen Vorschlag als juristisch nicht durchführbar erscheinen läßt.

Wie steht es aber dann mit dem anderen Argument, das gerade aus christlicher Sicht von hoher Bedeutung ist, dem Gebot der Nächstenliebe? Denn ein Organ zu spenden gilt als Zeichen, über den Tod hinaus einen Dienst am Nächsten zu üben. Dabei besteht Einigkeit, daß es sich um einen Akt der Nächstenliebe nur in einem analogen Sinn handeln kann. Denn bei der Nächstenliebe geht es in der Regel um eine Beziehung von zwei Personen, während bei der Organspende meist eine Verfügung über den Tod hinaus gegenüber einem anonymen Empfänger getroffen wird, den der Spender nicht kennt. Gerade die personale Beziehung unterbleibt damit sowohl bei Empfänger wie Spender.

Konsens besteht darüber, daß die Organspende ein freiwilliger Akt ist, zu dem keiner verpflichtet werden kann. Das Gebot der Nächstenliebe stellt für jeden Christen einen konkreten Anspruch dar, aber es erhebt keineswegs die präzise inhaltliche Forderung, sich als Organspender zur Verfügung zu stellen. Insofern ist dieser Hinweis für diejenigen, die bereit sind, ein Organ zu spenden, sicher aus christlicher Sicht ein wichtiger Beweggrund. Es erleichtert aber denjenigen, die aus den geschilderten Gründen hier zurückhaltend sind, nicht ihre Entscheidung. Gerade das Gebot der Nächstenliebe verbietet es auch, einen anderen zur Organspende zu drängen.

Die kirchlichen Stellungnahmen zur Organspende sind seit Jahren im Grundsatz positiv. Sie liegen auf der bereits genannten Linie. So schreibt Johannes Paul II.:

„Jenseits Aufsehen erregender Taten gibt es den Heroismus im Alltag, der aus kleinen und großen Gesten des Teilens besteht, die eine echte Kultur des Lebens fördern. Unter diesen Gesten verdient die in ethisch annehmbaren Formen durchgeführte Organspende besondere Wertschätzung, um Kranken, die bisweilen jeder Hoffnung beraubt sind, die Möglichkeit der Gesundheit oder sogar des Lebens anzubieten." [5]

Dieses Motiv hält sich durch alle Erklärungen durch. Was die strittige Frage des Hirntodkriteriums angeht, so hat Bischof Karl Lehmann als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz dies immer wieder auf Anfrage bekräftigt, zugleich aber deutlich gemacht, daß die deutschen Bischöfe nie den Hirntod mit dem Tod des Menschen gleichgesetzt hätten.

„Der Hirntod ist selbstverständlich keine Definition des Todes, und er will auch keineswegs die Wirklichkeit des Sterbens und des Todes erschöpfend formulieren. Das Geheimnis des Todes ist viel umfassender und liegt letztlich in einem Bereich jenseits empirischer Feststellungen. Andererseits ist der Hirntod auch wieder eng verbunden mit dem Tod des Menschen, denn er ist seine sichere Feststellung ... Einige Fachleute ... haben die These vertreten, die Hirntod-Feststellung bedeute zwar den Eintritt eines unaufhaltsamen Sterbeprozesses, sei gleichsam dessen irreversibler Beginn, sei aber nicht gleichzusetzen mit dem Tod als dem Ende des Sterbens. Diese Position erscheint beim ersten Hinsehen als bestechend, ist aber nicht so leicht vereinbar mit einer Organentnahme und mit einer Transplantation. Im Extremfall würde eine Organentnahme als direkte Tötung verstanden werden können, was selbstverständlich niemand will und auch rechtlich schwer geahndet werden könnte. Daran würde sich auch grundsätzlich nicht viel ändern, wenn der Organspender zu Lebzeiten eindeutig seine entschiedene Bereitschaft zur Organspende bekunden würde (Enge Zustimmungslösung ...). Es scheint, darum verantwortbar zu sein, auf der Linie der bisherigen Aussagen der Kirchen Stellungnahmen abzugeben, wobei zur Klärung einzelne Korrekturen in der Diktion angebracht sind." [6]

Diese Haltung des Deutschen Episkopats (mit Ausnahme von Kardinal Joachim Meisner) wird auch von den Moraltheologen (andere Auffassung Dietmar Mieth) geteilt.

Es fällt auf, daß weder die wiederholten Erklärungen der überwältigenden Zahl der Ärzte noch die der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, zu einer stärkeren Entscheidung für oder gegen die Organtransplantation geführt haben. Innerkirchlich ist aufschlußreich, daß gerade hier den Christen ein Entscheidungsspielraum gegeben wird, bei dem viele unentschlossen sind, ob und wie sie ihn nützen sollen. Oft wird sicherheitshalber nicht entschieden, in der Hoffnung, daß für einen selbst die Frage nicht akut wird. Wenn – wie beim Thema Organtransplantation – gesetzliche Vorgaben, medizinische Einsichten und kirchliche Stellungnahmen in einem weitgehenden Konsens miteinander sind, scheint das Problem, warum viele Menschen sich nicht zu einer Entscheidung bei dieser Frage durchringen können, auf ein tiefer liegendes Problem hinzuweisen: Es ist die Schwierigkeit, angesichts komplexer Sachverhalte zu einer eigenverantworteten Entscheidung zu kommen. Gerade weil sich ein Teil von ihnen intensiv mit dieser Thematik beschäftigt, spürt man die Not, die einige bei einer Entscheidung im Blick auf die Organtransplantation haben.

Die Not, sich entscheiden zu müssen

Für eine andere Gruppe – wobei Überschneidungen möglich sind – stellt sich in vielfacher Hinsicht die Notwendigkeit, sich entscheiden zu müssen.

Das gilt zunächst für die potentiellen Organempfängerinnen und -empfänger. Als erstes ist hierbei die Frage zu klären, ob der oder die Betreffende überhaupt bereit ist, sich auf den damit verbundenen Prozeß einzulassen. Dies hat entscheidende Konsequenzen für die Lebensweise. Es ist hier manchmal eine schwierige Abwägung zu treffen, ob ein Dialysepatient mehrmals in der Woche zur Dialyse fährt und/oder sich auf ein Organ vorbereitet. Die psychischen Belastungen, auf das Organ eines anderen zu warten, die oft damit verbundenen quälenden Fragen, ob ein anderer Mensch für mich sterben muß, damit ich ein Organ erhalte, werden trotz aller sensiblen Gespräche des Arztes und anderer nicht ganz geklärt werden können. Und was ist, wenn sich der Betreffende gegen eine Organtransplantation entscheidet? Wird der Verzicht von seinen Angehörigen honoriert? Oder werden sie ihn unter Druck setzen, sich darauf einzulassen? Wird er weiter eine ihm entsprechende Behandlung bekommen? Und selbst wenn er sich für einen Organempfang entscheidet und vorbereitet, stellt die Wartezeit und später vielleicht die Adaptionsphase vor enorme Herausforderungen.

Wie zugespitzt eine Situation sein kann, zeigt sich darin, daß ein Organempfänger benachrichtigt wird, er werde zum Transplantationszentrum gefahren, um ein Organ zu erhalten. Auf dem Weg dorthin wird der Krankenwagen wieder umdirigiert, weil die „Freigabe" des Krankenhauses, von dem das Organ kommen soll, nicht gegeben wird. Die Angehörigen hatten sich zwischenzeitlich anders entschieden. Auch für die Ärzte stellt der Organempfänger hohe Ansprüche, nicht nur was den zeitlichen Aufwand der vorbereitenden Gespräche angeht, sondern auch die Grundsatzfrage, ob er ihn zur Organspende vorschlagen und auf die Wartelisten setzen lassen soll. Auf das damit verbundene Problem weist Johann S. Ach hin:

„Die Anwendung von Organverteilungsregeln erlaubt ... einen mehr oder minder großen Ermessensspielraum für die ärztliche Entscheidung, der etwa in lokalen, zentrumsspezifischen Unterschieden hinsichtlich des Umgangs mit Indikationen bzw. Kontraindikationen zur Transplantation, aber auch hinsichtlich nicht-medizinischer Ausschlußgründe wie dem Lebensalter oder dem Selbstverschulden einen Niederschlag findet."[7]

Etwas anders gelagert sind die Entscheidungen bei einem Menschen, dessen Tod nach dem irreversiblen Ausfall aller Funktionen des Gehirns festgestellt wurde[8]. Als erstes steht der Arzt vor der schwierigen Entscheidung, den Angehörigen den Tod mitteilen zu müssen. Damit verbunden ist für ihn die Frage, ob und wie er sie auf eine mögliche Organentnahme ansprechen soll. Da meist keine Erklärungen des Betroffenen vorliegen und die Angehörigen ebenfalls oft zu der erstgenannten Gruppe gehören, verlangt dies vom Arzt viel Fingerspitzengefühl

und Sensibilität. Dabei ist zu berücksichtigen, daß im Alltag einer Klinik Gespräche mit Angehörigen, die in diesem Fall sofort zu führen sind, neben der normalen Arbeit eines Krankenhauses zu leisten sind. Und gerade der Dienst auf den Intensivstationen fordert den vollen Einsatz aller Beteiligten.

Die Angehörigen, die zuerst einmal den Tod ihres Verwandten zu verkraften haben, trifft die Frage meist unvorbereitet. Auch wenn ihnen eine bestimmte Frist zur Entscheidung bleibt, so ist diese für sie oft sehr schwierig. Das TPG regelt zwar, wer die Entscheidung zu fällen hat: „1. Ehegatte, 2. volljährige Kinder, 3. Eltern, oder sofern der mögliche Organspender zur Todeszeit minderjährig war und die Sorge für seine Person zu dieser Zeit nur einem Elternteil, einem Vormund oder einem Pfleger zustand, dieser Sorgeinhaber, 4. volljährige Geschwister, 5. Großeltern" (§ 4 [2]). Es werden noch weitere Differenzierungen im Gesetz angebracht, aber in der Regel wird unter den Angehörigen über dieses Thema diskutiert, und es kann zu kontroversen Meinungen kommen. Gerade bei der Entscheidungsfindung wird nicht selten auch das Pflegepersonal von den Angehörigen angesprochen oder im kirchlichen Umfeld der Seelsorger.

Wenn die Entscheidung zugunsten einer Organspende gefallen ist, dann ist besonders das Pflegepersonal gefordert. Die Pflegerinnen und Pfleger müssen den oder die „Hirntoten" genauso pflegen wie vorher. Manchmal ist dies für sie besonders schwierig, weil ja auch andere Patienten auf der Intensivstation ihrer vollen Aufmerksamkeit bedürfen. Und es ist psychisch sicher nicht leicht zu verkraften, jemanden in den Operationssaal zu begleiten, den man dort als Leiche abholt. Auch die Explantation selbst wie später die Implantation wird von Ärzten wie Pflegern als psychisch belastend dargestellt. Gerade weil hier für alle Beteiligten die Anforderungen und der Entscheidungsdruck sehr hoch sind, sind begleitende Gespräche, Rückmeldungen des Transplantationsteams an das explantierende Krankenhaus und andere begleitende Maßnahmen angezeigt.

Beim Organempfänger ist nach erfolgter Transplantation besonders die Adaptionsphase wichtig. Ein neues Organ verändert innerlich einen Menschen. Hier zu seiner eigenen Identität zu stehen ist eine Aufgabe, die der Empfänger erst lernen muß. Und was ist, wenn das Organ nicht angenommen wird?

Die vielfältigen Entscheidungsnöte und -zwänge bei der Organspende weisen auf ein Problem hin, das verschiedentlich in jüngerer Zeit in der Moraltheologie bereits diskutiert wurde: die Schwierigkeit, eine sittliche Entscheidung zu treffen, was oft unter der Gewissensentscheidung verstanden wird. Gerade beim Thema Organtransplantation ist es notwendig, über die reine Information hinaus sich mit den tiefersitzenden Ängsten und Bedenken auseinanderzusetzen. Aus christlicher Sicht scheint mir hier vor allem eine ganzheitliche Perspektive der Gewissensentscheidung notwendig zu sein, die neben der informativen Seite auch die emotionalen Bedürfnisse mit aufnimmt. Aus der Tradition der Kirche heraus bedeutet dies, die unbedingt notwendigen Informationen medizinischer Art, die

psychologischen Herausforderungen und die theologisch-ethische Bewertung in Verbindung zu bringen mit einer Spiritualität, die aus der Sicht des Glaubens diese Punkte integriert. Dies scheint mir *ein* Weg zu sein, um die Schwierigkeiten der Entscheidung bewältigen zu können, um dann auch zu einer sittlich verantworteten Entscheidung zu kommen.

ANMERKUNGEN

[1] J. Reiter, Strittige Voraussetzungen. Zur Diskussion über Todeszeitpunkt u. Organtransplantation, in: HerKorr 49 (1995) 123–128; G. Haeffner, Hirntod u. Organtransplantation. Anthropologisch-ethische Überlegungen, in dieser Zs. 214 (1996) 807–814; K. Golser, Die Diskussion um d. Hirntod aus d. Perspektive eines kath. Moraltheol., in: Ethica 5 (1997) 29–43; W. Wolbert, Zur neueren Diskussion über d. Gehirntod, in: EthMed 8 (1996) 6–18; J. Römelt, Freiheit, die mehr ist als Willkür. Ethik in zwischenmenschl. Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit u. Tod (Regensburg 1997) 228–247; die Gegenargumente sind zusammengefaßt: Wann ist d. Mensch tot? Organverpflanzung u. „Hirntod"-Kriterium, hg. v. J. Hoff, J. in der Schmitten (Reinbek 1995).

[2] S. bes.: J. Reiter, Organspende u. Organtransplantation. Psycholog. u. theol.-ethische Aspekte, in dieser Zs. 210 (1992) 219–233.

[3] So z. B. H. Grewel, Gratwanderungen d. Transplantationsmedizin, in: PTh 81 (1992) 405–407.

[4] Vgl. die Beiträge v. Grewel u. K.-P. Jörns in: Wann ist d. Mensch tot? (A. 1).

[5] Johannes Paul II., Enz. „Evangelium vitae" 86.

[6] K. Lehmann, in: Salzkörner, hg. v. ZdK, 16. 12. 1996

[7] J. S. Ach, „Von Natur aus knapp". Gerechtigkeitstheoret. Überlegung zur Verteilung knapper Spenderorgane in d. Transplantationsmedizin, in: ZME 43 (1997) 34.

[8] Einige Hinweise verdanke ich Ärzten und Pflegerinnen und Pflegern des Krankenhauses der Barmherzigen Brüder in Regensburg.

Michael Theobald

Die Zukunft des kirchlichen Amtes

Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden

Zwischen der offiziellen kirchlichen Theorie des Amtes, wie sie zuletzt im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil im „Katechismus der Katholischen Kirche" (1993) festgeschrieben[1] und jüngst in der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester"[2] erneut eingeschärft wurde, und der pastoralen Wirklichkeit in zahlreichen Ländern unserer Erde tut sich eine besorgniserregende Kluft auf. Der insbesondere Europa und Nordamerika, aber auch Afrika und Lateinamerika treffende Priestermangel ist eine Seite, die andere die, daß seit dem Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils Laien vielerorts, nicht nur in Westeuropa, faktisch zu Seelsorgern ihrer Kirche bestellt werden[3] und dabei verstärkt in Funktionen des kirchlichen Leitungsamtes (abgesehen von denen, die dem „Weiheamt" vorbehalten sind) hineinwachsen, was für den Dienst der Priester wiederum die fatale Folge hat, daß dieser jetzt mehr und mehr einseitig unter kultisch-sazerdotalem Blickwinkel wahrgenommen wird.

Eine Weise offizieller Reaktion auf dieserart weltweit zu beobachtende Prozesse wäre die, in ihnen ein geistgewirktes „Zeichen der Zeit" zu erkennen und Integrationsmöglichkeiten für die von unten her entstehenden Dienste (bei uns etwa für den Dienst der Pastoralreferenten/innen) in das kirchliche Amt in Erwägung zu ziehen, was freilich ein offenes Gespräch über die Zulassungsbedingungen zum Amt erforderlich machen würde. Nicht erst die Instruktion von 1997 geht aber einen anderen Weg, wenn sie ganz auf die Abgrenzung des „Weiheamtes" von jenen neuen pastoralen Diensten setzt und im Stil einer Notbremsung ihr entgegenstehende „Partikulargesetze und geltendes Gewohnheitsrecht" der Teilkirchen mit einem Federstrich widerruft[4]. Für jene noch relativ jungen pastoralen Dienste, die bei uns im Land mit hoher theologischer Kompetenz ausgeübt werden, hat das zur Folge, daß ihnen geistliche Entfaltungsmöglichkeiten – man denke an das Verbot der Homilie in der Eucharistiefeier! – genommen werden.

Fragt man, worin die Blockaden der offiziellen Amtstheologie gründen, dann erhält man jetzt wieder Belehrung durch die Instruktion und ihre Darstellung der maßgebenden „Theologischen Prinzipien"; doch steht hinter all dem die Überzeugung, daß die Kirche nicht das Recht habe, an den ihr von Anfang an vom Herrn eingestifteten Strukturen zu rütteln. Da scheint es sinnvoll, ja notwendig,

wieder und wieder an das zu erinnern, was die neutestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten zur Thematik der Ämter erarbeitet hat[5], in der Überzeugung, daß die Anfänge der Kirche, wie sie im Neuen Testament, dieser Ur-Kunde unseres Glaubens, verwahrt sind, auch für uns heute normativen Rang besitzen. Dabei lädt die Instruktion selbst zu dieser Fragestellung ein, wenn sie, insbesondere im Abschnitt „Gemeinsames Priestertum und Priestertum des Dienstes", mit einer Vielzahl von Schriftverweisen operiert[6] und dabei den Anschein erweckt, ihre Aussagen seien biblisch gut begründet.

Doch bei näherem Zusehen wird schnell klar, daß das Gefüge der kirchlichen Amtstheologie – selbst Resultat der Geschichte – mittels der Schriftverweise lediglich in das Neue Testament zurückprojiziert wird, um den Eindruck zu vermitteln: Es war von Anfang an so, wie es die Kirche heute vertritt. Demgegenüber zeigt die Erforschung des Neuen Testaments wie die der frühen Kirche, daß die Ämter der Kirche sich allmählich und dann auch von Ort zu Ort verschieden herausgebildet haben und erst im Lauf des 2. Jahrhunderts einer Vereinheitlichung zugeführt wurden (Bischöfe-Presbyter-Diakone)[7]. Aus einer solchen geschichtlichen Perspektive heraus, in der sich auch theologische Optionen für eine Weiterentwicklung der gegenwärtigen Ordnung ergeben, seien im folgenden in Auseinandersetzung mit den „Theologischen Prinzipien" der Instruktion vier Thesen zur Debatte gestellt.

Das Voraus des Evangeliums vor der Gemeinde als Grund des kirchlichen Amtes

Die Instruktion formuliert in ihrem lehrhaften ersten Teil: „Man darf das Weihepriestertum nicht später als die kirchliche Gemeinschaft ansetzen, so als könnte deren Gründung ohne das Priestertum verstanden werden" (14)[8]. Als geschichtliche These, als welche dieser Satz auch verstanden werden will, ist er schlicht falsch; sein theologisch zutreffender Kern müßte anders gesagt werden.

Geschichtlich gelesen meint der Satz: Die Einsetzung des Sakraments der Priesterweihe durch Jesus im Abendmahlssaal stand am Ursprung der Kirche[9]. Doch von einer Einsetzung des Sakraments der Priesterweihe durch Jesus im Abendmahlssaal kann, historisch gesehen, überhaupt keine Rede sein; wir haben einen typischen Fall der schon erwähnten Rückprojektion späterer Befunde in die Anfänge der Kirche vor uns. Nicht einmal der sogenannte „Wiederholungsbefehl" („dies tut zu meinem Gedenken!"), der nur in der paulinischen und lukanischen[10], nicht aber in der markinischen und matthäischen Fassung der Abendmahlsworte Jesu begegnet, darf als historisch gesichert gelten. Vielmehr handelt es sich dabei höchstwahrscheinlich um einen späteren liturgischen Zusatz[11], mit dem die nachösterliche Praxis des sonntäglichen „Herrenmahls" ätiologisch auf Jesus zurückgeführt werden sollte[12]. Überdies zeigt Paulus mit wünschenswerter

Deutlichkeit, daß er das Auftragswort nicht an einzelne Amtsträger, sondern an die Gemeinde insgesamt adressiert verstand (1 Kor 11, 26: „Jedesmal, wenn ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt") [13].

Fragt man nach einem theologisch zutreffenden Kern jener ein zeitliches Voraus des Amtes vor der Gemeinde insinuierenden These jenseits ihrer kultisch-sakralen Verbrämung, dann kann man sagen: Richtig ist, daß das Evangelium der Gemeinde vorausgeht, denn, wie Paulus im Römerbrief formuliert: „Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie noch nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie aber soll jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist? Darum heißt es in der Schrift: ‚Willkommen sind die Füße derer, die die gute Botschaft verkündigen' (Jes 52, 7)" (Röm 10, 14f.). Und ein wenig später: „Also entspringt der Glaube aus dem Hören der Botschaft, diese aber aus dem Wort Christi" (Röm 10, 17). Mit anderen Worten: Den rettenden Zuspruch des Evangeliums muß sich der Mensch sagen lassen; unerfindlich für ihn, tut ihm das Evangelium kund, „was noch kein Auge sah und kein Ohr hörte und in keines Menschen Herzen drang, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9).

Für die frühe Kirche (aber nicht nur für sie) wurde das konkret erfahrbar in der Mission; mit den Boten des Evangeliums nahm man auch das Evangelium selbst auf und mit diesem Jesus, den Herrn (vgl. Mt 10, 40; Lk 10, 16; Joh 13, 20). Aber nicht nur in der gemeinde- bzw. kirchengründenden Verkündigung, auch in den unterschiedlichen Weisen der Vermittlung des Evangeliums in den bestehenden Gemeinden etwa durch den Dienst der „Propheten" oder den der „Lehrer" wurde das Evangelium als das Zuspruch und Anspruch auf die Menschen zukommende Wort Gottes erfahrbar.

So kann man begreifen, daß in einer späteren Phase frühkirchlicher Theologiegeschichte der (nachpaulinische) Epheserbrief nicht nur das Wort des Evangeliums als Gabe Christi versteht (vgl. Eph 2, 17, aber auch 1, 13), sondern auch die Boten, die es je in ihrer Weise verlauten lassen: „Und er selbst (der erhöhte Christus) hat gegeben (d. h. der Kirche zum Geschenk gemacht) die einen als Apostel, die anderen als Propheten, wieder andere als Evangelisten, als Hirten und Lehrer, zur Zurüstung der Heiligen für das Werk des Dienstes, für den Aufbau des Leibes Christi" (Eph 4, 11f.) [14]. Was der Autor hier im Anschluß an seine Fassung von Ps 68, 19 (= Eph 4, 8 [15]) als Gabe oder Geschenk Christi an die Kirche bezeichnet, begreift Paulus, wie Röm 10, 14f. zeigte, mit Hilfe der biblischen Kategorie der „Sendung" [16].

In beiden Sprachmodellen ist der eigenständige Quellgrund des kirchlichen Amtes im Auftrag Christi gesehen. Dabei ist bemerkenswert, daß der Autor von Eph 4, 11f. die Dienste der eigenen Zeit („Hirten und Lehrer") mit denen der Gründungszeit der Kirche („Apostel und Propheten": vgl. Eph 2, 20) zu einer

Reihe zusammenschließt; er kann das, weil nach seiner Überzeugung alle diese Funktionen, Dienste oder werdenden Ämter trotz bestehender Unterschiede zwischen ihnen[17] doch in ihrem Wesen übereinkommen: nämlich Gaben des erhöhten Christus zu sein[18]. So gebührt Eph 4, 11 f., gerade wegen des hier exemplarisch vollzogenen Anschlusses zeitgenössischer Dienste und Ämter an die kirchengründenden Funktionen[19], eine Schlüsselstellung beim Aufbau einer biblisch begründeten Amtstheologie. Wenn irgendwo, dann hat hier bzw. beim Modell der Sendung einzelner zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums[20] kirchliche Amtstheologie anzusetzen.

Die konkrete Gestaltwerdung des kirchlichen Amtes „von unten"

Wie das Neue Testament auch zeigt, entwickelten sich Gemeindefunktionen und -ämter je nach kulturellem Umfeld und soziologischen Gegebenheiten verschieden. So sind etwa für judenchristliche Gemeinden wie die in Jerusalem (Apg 11, 30; 15, 2.4.6) und anderswo (vgl. Apg 20, 17; Jak 5, 14; vgl. auch 1 Petr 5, 1–4; Tit 1, 5) „Presbyter" oder „Älteste" als Leitungsgremien nachweisbar, deren Zusammenstellung entsprechend synagogalen Vorbildern auf dem Prinzip natürlichen Ansehens aufgrund von Lebensalter, Erfahrung und gesellschaftlicher Stellung beruhte. Das weitverbreitete Amt des „Lehrers", dem wahrscheinlich die Auslegung der „Schrift", das heißt des Alten Testaments oblag, stand gleichfalls in jüdischer Tradition, nämlich der der „Gesetzeslehrer" oder Rabbinen.

Die paulinischen Gemeinden zeichnete demgegenüber in ihrer Aufbruchsphase durchweg ein charismatischer Grundzug aus: Konkrete Dienste entstanden dadurch, „daß Charismen anerkannt, bestimmte Fähigkeiten und Gaben für die Auferbauung der Kirche in Dienst genommen wurden (1 Kor 12, 28–31)"[21]. Freilich kennt hier Paulus offensichtlich Abstufungen, sowohl was die überragende Bedeutung übergemeindlicher Funktionen („erstens Apostel...") als auch die Rangfolge in der konkreten Ortsgemeinde betrifft: Die Propheten bringen nach seiner Meinung das wichtigste Charisma in den Gemeindeaufbau ein. Dennoch begreift er alle diese Dienste als „Gnadengaben" („charismata"), deren Zusammenspiel nicht nach einem hierarchischen Prinzip funktioniert, sondern dem des Respekts voreinander zum Zweck des Aufbaus der Gemeinde.

Für die Anknüpfung an soziologische Gegebenheiten dürfte bezeichnend sein, daß Besitzer von Häusern mit Ausstrahlung und Autorität von selbst in die Position von Gemeindeleitern einrückten; indem sie ihre Häuser den Mitchristen als Versammlungsräume zur Verfügung stellten, trugen sie ganz konkret zum Aufbau von „Hausgemeinden" bei[22]. Schon der terminologische Befund, daß der im Deutschen mit „Bischof" wiedergegebene griechische Begriff „Episkopos" (Aufseher, Verwalter) aus der profanen Welt städtischer Verwaltungssprache stammt,

ist für jene Anknüpfung an soziologische Gegebenheiten bei der Ausgestaltung von Ämtern bezeichnend.

Folgendes wollen diese spärlichen Hinweise zu insgesamt höchst komplexen Vorgängen besagen: *Das kirchliche Amt in seiner konkreten Gestalt entstand „von unten", entsprechend den menschlichen, kulturellen und soziologischen Gegebenheiten vor Ort.* Das steht keineswegs in Widerspruch zur These des ersten Abschnitts, daß Amtstheologie beim biblischen Modell der Sendung, also gleichsam „von oben" her anzusetzen hätte[23]. Was sich konkret an Diensten und Ämtern im Leben der Gemeinden herausbildet, wird theologisch als Gabe Christi gedeutet (vgl. Eph 4, 11 f.), das heißt in seiner Bedeutung für den Aufbau der Kirche von dieser anerkannt. „Sendung" ist also ihrem Wesen nach eine theologische Kategorie und darf nicht hierarchisch vereinnahmt werden, um gegen den vom „Heiligen Geist" erwirkten Reichtum von „Gnadengaben" und „Diensten", wie er sich „von unten" her anbietet, als Ordnungsprinzip eingesetzt zu werden.

Die Pluriformität des kirchlichen Amtes

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist die Gestalt des kirchlichen Amtes pluriform, vielgestaltig. Bevor das im Blick auf seine von der offiziellen Amtstheologie unterschiedenen drei Funktionen des näheren zu erläutern ist, sei zunächst noch auf die grundsätzliche Bedeutung von Eph 2, 20 hingewiesen, wo es heißt: „Also seid ihr jetzt nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf dem Fundament der Apostel und (der neutestamentlichen) Propheten". Die Instruktion läßt bei ihrer höchst merkwürdigen Bezugnahme auf diese Stelle bezeichnenderweise das zweite Glied „und Propheten" im Interesse der vor ihr einseitig reklamierten „apostolischen Sukzession" beiseite (12)[24]. Dabei ist für den Epheserbrief beides in spannungsvoller Einheit wichtig: sowohl die Grundlegung des kirchlichen Kerygmas in der apostolischen Überlieferung als auch die Prophetie, die Gottes Wort dem Anruf der jeweiligen Stunde gemäß[25] in das Heute vermittelt[26]. Die damit gegebene Verpflichtung, mit dem Zeitindex des Evangeliums (um der Menschen willen) ernst zu machen, gilt auch heute.

1. Die Instruktion spricht im Blick auf das „Weiheamt" von der „untrennbaren Einheit" der drei es konstituierenden Funktionen: des Lehrens, Leitens und Heiligens (12); in der Wahrnehmung dieser drei Funktionen agiere der Priester „als Vertreter Christi, des Hauptes, in dessen dreifacher Funktion als Priester, Prophet und König"[27]. Dem einen Christus entspricht also das ihn auf Erden repräsentierende eine „Weiheamt".

Demgegenüber ist aber daran zu erinnern, daß in den Anfängen der Kirche Dienst am Wort, Vorsitz bei der Eucharistie und Gemeindeleitung keineswegs in

einem Einheitsamt gebündelt waren. Für die von Paulus gegründete Gemeinde in Korinth ist das jedenfalls auszuschließen, denn Paulus zählt in seinem Katalog 1 Kor 12, 28 neben den (Gemeinde-)„Propheten" und „Lehrern" die Leitungs- oder Organisationsgaben („kyberneseis") getrennt auf und auch erst am Ende der Liste; vom Eucharistievorsitz ist nicht die Rede. Beachtlich ist überdies, daß bei der Belehrung über die rechte Feier des „Herrenmahls" (1 Kor 11, 17–26) die Frage nach Vorsitz und Leitung der Versammlung keine Rolle spielt. „Spätere dogmatische Festlegungen gehen (hier) weit über den im Neuen Testament feststellbaren Befund hinaus."[28] J. Eckert formuliert: „Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier ist gewiß nicht nach ‚göttlichem Recht' festgelegt und konnte wahrscheinlich auch von den Propheten ausgeübt werden."[29] Für Paulus selbst gelte, daß sich für ihn „das apostolische Amt in der Verkündigung des Wortes Gottes äußert und eine repraesentatio Christi etwa in der Liturgie nicht im Blick steht"[30].

Schon bald ist dann bekanntlich, was freilich noch einmal historisch differenziert darzustellen wäre, die Entwicklung hin zu einem in sich abgestuften Einheitsamt verlaufen; das zeigt sich insbesondere an der Verknüpfung von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz, greifbar etwa bei Ignatius von Antiochien (frühes 2. Jahrhundert)[31] oder der aus dem frühen 3. Jahrhundert stammenden „Traditio Apostolica"[32]. Daß diese Entwicklung Sinn macht, wird angesichts der inneren Korrespondenz zwischen der Eucharistie als dem Sakrament des einen Leibes Christi (1 Kor 10, 16 f.) und dem auf die Einheit der Gemeinde bezogenen Leitungsamt niemand bestreiten[33].

Allerdings wird man, jedenfalls auf der Linie der paulinischen Theologie, heute auch fragen müssen, ob denn dieser Konnex derart zu begreifen ist, daß eine funktionale Ausdifferenzierung des einen Amtes theologisch unmöglich wäre. Nach Paulus nämlich gründet die Einheit der Kirche ja keineswegs in einer bestimmten institutionellen Struktur, vielmehr ist ihr Grund Christus allein, oder anders gesagt: Nicht ein alle Funktionen in sich aufsaugendes Einheitsamt garantiert auch schon die Einheit der Gemeinde, sondern dies leistet allein der Umstand, daß die Gemeinde sich „in Christus" immer schon als geeint vorfindet bzw. sich in ihm als den „einen Leib" zu begreifen lernt. Ist also ihre Einheit „sola gratia", allein durch die Gnade in Christus vorgegeben, dann kann sie nicht durch ein Einheitsamt erwirkt oder garantiert sein.

Das aber eröffnet dann im Blick auf die „Umsetzung" dieser immer schon gnadenweise vorgegebenen Einheit in das konkrete Leben der Gemeinden bzw. der Kirche hinein strukturelle Spielräume. Mit anderen Worten: Nach Paulus muß dem *einen* Christus, in dem allein alle Glaubenden *einen* Leib bilden, in der Verfassungswirklichkeit der Gemeinde nicht unbedingt auch ein Einheitsamt spiegelbildlich entsprechen[34].

2. Das Gesagte gilt natürlich auch für die Frage nach dem Zusammenhang von

Eucharistievorsitz und der *Zuständigkeit für die Predigt.* In späterer Zeit geht die Tendenz dahin, daß der Vorsteher der Eucharistiefeier auch das Wort Gottes auslegt, also die Homilie hält, wobei dieses Privileg schon bald zunächst nur für den Bischof in seiner Eigenschaft als Lehrer seiner Kirche fraglos feststand. Belegt ist die Verbindung von Eucharistievorsitz und Homilie etwa bei Justin dem Märtyrer (Mitte des 2. Jahrhunderts)[35].

Aufschlußreich ist aber die Biographie des Origenes, dessen Predigttätigkeit als nichtordinierter Lehrer in Jerusalem und Cäsarea (230 n. Chr.) den Unwillen seines Bischofs in Alexandrien, Demetrius, auf sich zog, von den verantwortlichen Bischöfen in Jerusalem und Cäsarea in ihrem Schreiben jedoch mit dem Argument verteidigt wurde: „Wo sich Leute finden, die fähig sind, den Brüdern zu nützen[36], da werden sie von den heiligen Bischöfen aufgefordert, zum Volke zu sprechen (proshomilein)"; dafür nennen sie drei Beispiele aus Ikonium und Phrygien, um sodann die Vermutung zu äußern: „Wahrscheinlich geschieht solche Einladung (an Laien), ohne daß wir davon wissen, auch an anderen Orten."[37] Die spätere Ordination des Origenes zum Priester während seines zweiten Palästinaaufenthalts (232 n. Chr.) durch den Bischof von Cäsarea, Theoktist, stand mit diesem Konflikt nicht in unmittelbarem Zusammenhang (Eus., h.e. VI, 8,4; 23,4). All das müßte in der Kirchengeschichte weiter verfolgt werden, um dem Eindruck zu wehren, die Praxis der Kirche sei diesbezüglich allerorts und zu allen Zeiten einheitlich gewesen.

Für die Anfänge der Kirche, wie sie in den paulinischen Gemeinden greifbar werden, gilt jedenfalls: Der „Reichtum des Wortes" (1 Kor 1, 5) erwies sich hier an einem „Gottesdienst", der vom geistgewirkten Engagement gerade *vieler* getragen wurde: „Wenn ihr zusammenkommt", sagt Paulus, „so hat jeder einen Psalm oder eine Lehre oder eine Offenbarung oder eine Rede in himmlischen Sprachen oder eine Übersetzung solcher Rede – all das soll dem Aufbau dienen" (1 Kor 14, 26). Den höchsten Rang in dieser reichen Palette an Weisen der Verkündigung des Wortes besitzt für Paulus die Vermittlung einer „Offenbarung", das heißt die „prophetische Rede", welche „Vernünftigkeit" und „Verständlichkeit" auszeichnen (1 Kor 14, 24f.). Sie „steht dem, was wir ‚Predigt' nennen, nahe", wie einst Heinrich Schlier in einer unübertroffenen Darstellung dessen, was das Wesen der Predigt nach dem Zeugnis des Paulus, insbesondere 1 Kor 14, 23 ff., ausmacht, festgestellt hat[38].

Wichtig für Schlier ist unter anderem, daß im prophetischen Reden „nicht die Gemeinde als ganze, sondern grundsätzlich je der eine oder der andere in ihr das Wort" ergreift. In 14, 29 spreche Paulus „nur von zwei oder dreien, die geordnet nacheinander reden. Aber gerade damit wird erkennbar, daß die Predigt die Stimme des einzelnen ist, der nicht einmal immer der für die Gemeinde im ganzen Verantwortliche zu sein braucht, der freilich immer, wie wir hörten [vgl. Röm 12,6], ‚nach Maßgabe des Glaubens' zu reden hat."[39] Die Regeln, die Paulus

in 1 Kor 14, 26 ff. für ein geordnetes Zusammenspiel aller geistgewirkten Beiträge in der Gemeindeversammlung aufstellt (1 Kor 14, 33: „denn Gott ist kein Gott der Ordnungslosigkeit, sondern des Friedens"), zeigen überdies schlaglichtartig, welches Ziel entsprechende institutionelle Ordnungen auch heute noch zu verfolgen hätten: Sie schützen den Freiraum aller in der Gemeinde gegen die Interessen weniger bzw. tragen Sorge dafür, daß das „Wort" in den unterschiedlichsten Weisen seiner Äußerung nicht unterdrückt wird[40].

Zur Problematik des kultisch-sazerdotalen Priesterbegriffs

Nach der Instruktion gewinnt man den Eindruck, daß in der kirchlichen Amtstheologie unter den drei Funktionen des Lehrens, Heiligens und Leitens inzwischen wieder die mittlere als die im eigentlichen Sinn sakramental-priesterliche Funktion des Heiligens dominiert[41]. Dabei ist der Dreh- und Angelpunkt der Rede von der spezifischen „Teilhabe (des priesterlichen Dienstes) am Priestertum Christi" (11) nach wie vor das Verständnis der Eucharistie als *Opfer,* das der Priester im Auftrag Christi im Namen der Gemeinde darbringt.

Um jetzt alle Differenzierungen dieses Eucharistieverständnisses, die es auch gibt[42], beiseite zu lassen, so ist dessen springender Punkt gewiß der, daß es hier nicht mehr nur um die heilswirksame Memoria des einzigartigen Kreuzesopfers Jesu geht, sondern im Vollzug der Vergegenwärtigung dieses Kreuzesopfers auf dem Altar nun auch das menschliche Subjekt des liturgischen Opferkults, nämlich der Priester (sacerdos), mit ins Spiel kommt, gefordert und notwendig wird. Zum Durchbruch gelangte dieses Verständnis im 3. Jahrhundert. H. v. Campenhausen schreibt: „Zunächst kommt die Vorstellung eines besonderen christlichen Kultus- und Opferdienstes auf, der dann die entsprechende Vorstellung eines besonderen priesterlichen Berufes und Standes sofort nach sich zieht." „Der Gedanke des Priestertums folgt... der Vorstellung des kultischen Opfers nach."[43]

Dem Neuen Testament war ein solches Verständnis noch völlig fremd. Erstens benutzt es in allen seinen Schriften eine sakral-kultische Terminologie (etwa „hiereis") zur Bezeichnung der Ämter gerade nicht. Zweitens schließt der Hebräerbrief, für den Christus der einzig wahre „Hohepriester" ist, der das kultisch-sakrale Priestertum des Alten Bundes an sein definitives Ende gebracht hat, den Gedanken menschlicher „Teilhabe am Priestertum Christi" grundsätzlich aus[44]; daß sich dennoch das kultisch-sakrale Opferverständnis der Eucharistie mit allen Konsequenzen in der frühen Kirche durchsetzen konnte, hängt auch damit zusammen, daß der Hebräerbrief hier nicht die ihm gemäße Wirkung zu entfalten vermochte[45].

Angemerkt sei, daß das Gespann der Konzepte „Gemeinsames Priestertum – Priestertum des Dienstes", das die Instruktion aus „Lumen Gentium" 10 über-

nommen hat, nicht in jeder Hinsicht zur weiteren Klärung der Problematik hilfreich, vielmehr auch dazu geeignet ist, Verwirrung zu stiften. Dabei ist es zunächst ja nur zu begrüßen, daß das Zweite Vaticanum das biblisch geprägte Thema des „allgemeinen" bzw. „gemeinsamen Priestertums" aller Gläubigen (vgl. 1 Petr 2, 5–10 mit Ex 19, 5f.), das bekanntlich für Martin Luther von größter Wichtigkeit gewesen war, überhaupt in die offizielle Lehrtradition der Kirche aufgenommen hat, in der es bis dahin keinen nennenswerten Ort besessen hatte[46]. Allein das schon ist ein Vorgang von eminent ekklesiologischer Bedeutung.

Was nun aber zu neuen Schwierigkeiten führt, ist die unmittelbare Verbindung dieses Themas mit dem des „hierarchischen Priestertums" bzw. dem „Priestertum des Dienstes", denn damit werden zwei Konzepte zu einem Gespann vereint, die in sprachlogischer Hinsicht unterschiedlicher Natur sind: Bezieht sich die Rede vom „hierarchischen Priestertum bzw. dem des Dienstes" auf dem Hintergrund des eben zur Eucharistie als Opfer Gesagten auf einen realen priesterlich-kultischen Vollzug, so ist und bleibt die Rede vom „gemeinsamen Priestertum" in ihrem Kern ein metaphorisch-analoges Sprachmodell[47]. Das gilt zunächst eindeutig für 1 Petr 2,5–10[48], wo die Metapher der „Priesterschaft" im Verbund mit den übrigen (teilweise auch aus Ex 19, 5f.) geschöpften Bildern („Königtum") „den besonderen Status des Gottesvolkes" bezeichnet[49]; ausgefaltet wird die Metapher durch die Hinzufügung „um geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen" (1 Petr 2, 5), womit ausschließlich der dem Glauben an Gottes Erwählung entsprechende Lebenswandel in Heiligkeit gemeint ist (1 Petr 1, 15f.).

Auch „Lumen Gentium" 10 begreift die Rede vom „gemeinsamen Priestertum" trotz gewichtiger Modifikationen gegenüber 1 Petr zunächst metaphorisch („die Getauften zu einem ... heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen")[50], fügt dann aber noch den in der Instruktion übergangenen Satz hinzu: „die Gläubigen ... wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit". Das ist dann nicht mehr metaphorisch zu verstehen, sondern bringt eine „real gemeinte" Beteiligung der Gläubigen an der kultisch-sazerdotalen Darbringung des eucharistischen Opfers zum Ausdruck[51]. Wie diese zu denken ist, sagt der Text nicht.

Verträgt nun – und das ist der kritische Punkt – die Rede vom „gemeinsamen Priestertum" die von einem „hierarchischen Priestertum" als Pendant neben sich? Oder stößt sie nicht dieses Konzept ab? Das scheint mir klärungsbedürftig. Zwei Beobachtungen: 1. In 1 Petr 5, 1–5 werden die kirchlichen Amtsträger (die „Presbyter" in Hirtenfunktion) gerade nicht in der Tradition des levitischen Priestertums gesehen[52]; auch in 1 Petr 2, 5.9, wo ja auf Ex 19, 5f. Bezug genommen wird, bleibt diese Tradition außen vor, weshalb dann freilich auch nicht behauptet werden kann, die Rede von der „heiligen Priesterschaft" sei eine gezielte Spiritualisierung und damit Neutralisierung des Konzepts des levitischen Priestertums; eine solche Frontstellung liegt außerhalb der Aussageabsicht des Textes. Dennoch

dürfte es (gerade im Blick auf 1 Petr 5, 1–5) nicht mit der Intention des Textes konform gehen, wenn man ihm nachträglich die Idee eines spezifischen Priestertums in der Gemeinde zur Seite stellt, zumal dann nicht, wenn die Rede vom „geistlichen Haus", zu dem die Gläubigen als „lebendige Steine" auferbaut sind (1 Petr 2, 5), im Zusammenhang mit den Bildern „Priesterschaft" und „Opfer" auf die Gemeinde transponierte kultische Tempelterminologie darstellt[53].

2. Martin Luther hat diese Dynamik des Textes aufgegriffen. Für ihn ist das Priestersein der Getauften „mit sehr gravierenden Implikationen und Konsequenzen verbunden. Es ging ihm bei diesem Theologumenon um die unterschiedslose geistliche Gewalt und Kompetenz aller Christen in Sachen des Wortes Gottes; weiter um das Kennzeichen des Christenstandes, nämlich die Freiheit speziell im ungehinderten Zugang zu Gott ohne Angewiesenheit auf eine mittlerische (klerikale) Instanz." Andererseits ist wichtig, daß diese Konzeption des „allgemeinen Priestertums" bei Luther „nicht gegen das geistliche Amt in der Kirche oder als Konkurrenz zu ihm entworfen" ist. „Das Verhältnis beider zueinander ist so, daß sie nebeneinander bestehen. Das ‚allgemeine Priestertum' befähigt, aber bevollmächtigt nicht durch sich allein zum geistlichen Amt, das eine Anordnung Gottes ist und eigens übertragen werden muß."[54] Ergeben sich hier nicht gewichtige ökumenische Konvergenzpunkte?

Folgendes sei festgehalten: Die Position von „Lumen Gentium" 10, daß kirchliches Amt und „gemeinsames Priestertum" „sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterscheiden", trifft die Sache. Allerdings müßte der eigenständige Quellgrund des kirchlichen Amtes theologisch neu durchbuchstabiert werden: Der Rekurs auf die Tradition des kultisch-sazerdotalen Priestertums ist neutestamentlich nicht gedeckt und führt in Aporien. Biblische Denkmodelle (wie das der „Sendung") sollten das Gespräch befruchten.

Ein bibeltheologisches Fazit

1. Fest steht nach dem Neuen Testament, daß es in der Kirche ein vielgestaltiges Amt geben muß, und zwar zur Repräsentation des Evangeliums, welches das zu den Menschen kommende Wort Gottes ist[55]. 2. Die konkrete Ausgestaltung des Amtes ist aber, wie die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, Schöpfung der nachösterlichen Kirche. Deshalb hat die Kirche auch heute die Freiheit, ihr Amt im Blick auf die Erfordernisse der Zeit weiterzuentwickeln[56]. Um noch einmal Paulus ins Spiel zu bringen: Für ihn dürfte es „keine Frage sein, daß die Ämter in der Kirche in ihrer Ausgestaltung nicht an scheinbar vorgegebene göttliche Gesetze oder eine Rechtsstruktur gekettet, sondern allein dem ‚Dienst' verpflichtet sind, Christus durch das Evangelium zu vergegenwärtigen und dem Walten des Geistes zur Verwandlung der Herzen zum Durchbruch zu verhelfen"[57]. Daß die entsprechen-

den Dienste in den frühen Gemeinden keineswegs Männern und dann auch nur Unverheirateten vorbehalten waren, ist im Blick auf die heutige Diskussionslage nicht unwichtig zu betonen, kann aber hier nicht des näheren entfaltet werden[58].

Wie geht es weiter?

Die Instruktion nennt die vom kanonischen Recht sowieso schon enggezogenen Möglichkeiten der „Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester" mehrfach „Notlösungen"; das tut das von ihr herangezogene Konzilsdekret über das Laienapostolat gerade nicht; wenn irgendwo, dann verleugnet hier die Instruktion den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daß sie für die „hauptamtlichen pastoralen Berufe" in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland eine „langfristig positive Perspektive" bereitstelle (Bischof K. Lehmann), ist nicht zu sehen. Von „Notlösungen" könnte man im Blick auf den beruflichen Weg der „Pastoralreferenten" und „Pastoralreferentinnen" nur dann sprechen, wenn zu erwarten wäre, daß diese Männer und Frauen, die im übrigen dieselbe theologische und pastorale Kompetenz erworben haben wie die Priesteramtskandidaten, in absehbarer Zeit von den Bischöfen zu Gemeindeleitern und Gemeindeleiterinnen bestellt würden mit dem Auftrag, auch der Eucharistiefeier vorzustehen. Doch ist jetzt im Gegenteil zu befürchten, daß sie in Durchsetzung der Instruktion die Homilie in der Eucharistiefeier im Anschluß an die Verlesung des Evangeliums nicht mehr werden halten dürfen, was einer theologischen und spirituellen „Ent-Kernung" ihres Dienstes gleichkommt. Was nottut in dieser schwierigen Lage, ist entgegen allen Verschleierungen die Probleme beim Namen zu nennen und theologische Perspektiven zur Überwindung der gegenwärtigen Blockaden zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

[1] KatKK 415–430 („Das Sakrament d. Weihe"); von den Konzilstexten vgl. v. a. LG 10. 28 (DH 4126, 4153 f.)

[2] Zit. wird nach VApS 129. Zur rechtl. Konstruktion des Dokuments: I. Riedel-Spangenberger, Kein neues Gesetz. Kirchenrechtl. Bemerkungen zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester", in: KNA-Ök. Inf. 48 (2. 12. 97) 17–22, die zeigt, a) daß und wo die „Instruktion" die canones des CIC in einseitiger Beleuchtung bietet, b) daß und wo sie von den Texten des 2. Vat. Konzils abweicht.

[3] P. Hünermann, Laien nur Helfer? Anm. zur jüngsten röm. Instruktion, in: HerKorr 52 (1998) 29 f.

[4] Dabei wollte das 2. Vat. die Teilkirchen gerade in ihrer ekklesiolog. Würde stärken, vgl. CD 11; LG 23; AG 20.

[5] Aus der uferlosen Lit.: H. F. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht in d. ersten drei Jh. (Tübingen [2]1963); P. Hoffmann, Priesterkirche (Düsseldorf 1987); E. Dassmann, Ämter u. Dienste in den frühchr. Gemeinden (Bonn 1994); H. Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche? (Freiburg 1997). Eine erhellende Zus.fassung: N. Brox, Kirchengesch. d. Altertums (Düsseldorf 1983) 89–110.

[6] Von den neun Schriftverweisen stammen allein sechs aus zit. Vorgängertexten, drei sind neu: Eph 2, 20 (dazu s. unten), Apg 21, 14 (S. 12, A. 33) (falsch! muß lauten: Apk 21, 14) sowie das in röm. Dokumenten unvermeidliche Zitat 2 Tim 4, 1–5.

[7] Bemerkenswert in diesem Zsh. ist, daß LG 28 (DH 4153) ausdrücklich Respekt vor dieser gesch. Perspektive zeigt, wenn es dort heißt, „der von Gott eingesetzte kirchl. Dienst (wird) in verschiedenen Ständen von jenen ausgeübt, die schon von alters her Bischöfe, Priester und Diakone heißen". Dazu bemerkt das Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1, hg. v. K. Lehmann, W. Pannenberg (Freiburg ^{3}1988) 163, 4–8: „Durch den Hinweis auf den histor. Charakter dieser unterschiedl. Benennungen ist die Formulierung des Konzils von Trient präzisiert worden, wonach die Hierarchie jener drei Ämter zwar nicht durch göttl. Einsetzung, aber doch durch göttl. Anordnung (divina ordinatione) begründet ist (DS 1776)." Vgl. auch LThK. E 1, 248 f. (A. Grillmeier).

[8] Zit. aus Johannes Paul II., Ap. Schr. „Pastores dabo vobis", 16, in: AAS 84 (1992) 682; vgl. aber auch schon Pius XII., Enz. „Mediator Dei" (1947) (DH 3850, Abs. 1: deinceps tantum).

[9] Man vgl. nur die jährl. Schreiben Johannes Pauls II. an die Priester zum Gründonnerstag, dem „Tag der Erinnerung an die Einsetzung des Sakramentes der Priesterweihe" (1997).

[10] 1 Kor 11, 24 c. 25 c; Lk 22, 19 c.

[11] „Es ist unwahrscheinlich, daß die markinische Tradition den Befehl ausgelassen haben sollte. Und gerade wo wie bei Markus die liturg. Formel in die Distanz des Berichteten rückt, hätte sich ein Stiftungsauftrag als historisierende Fundierung der Gemeindepraxis gut ausgemacht" (H.-J. Klauck, Herrenmahl u. hellenist. Kult. Eine religionsgesch. Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster ^{2}1986, 314 f.).

[12] So zuletzt auch wieder J. Kremer, Der Erste Brief an d. Korinther (Regensburg 1997) 251, der aber zu Recht hinzufügt: „Wer die Abendmahlsüberlieferung mit Paulus als vom Herrn übergeben erachtet, darf diese Auftragsworte jedenfalls als authent. und für die heutigen Kirchen verbindl. Interpretation betrachten." Zum Verständnis des „Anamnesisbefehls" bei Paulus vgl. H.-J. Klauck (A. 11) 314–318.

[13] Dem entspricht die heutige Liturgie, wenn auf dem Höhepunkt der Eucharistiefeier alle Anwesenden bekennen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit"; vgl. Kremer (A. 12) 251: „Der Auftrag gilt aus der Sicht des Apostels allen Christen, nicht bloß den beim letzten Mahl Jesu Anwesenden. Der exegetische Befund erlaubt es daher nicht, in diesen Worten einfach die Einsetzung des Priesteramts durch Jesus zu sehen und zu folgern, dieses sei einzig Männern vorbehalten." In den Evangelien, die den euchar. Text in (sekundärer) narrativer Einbettung bieten, richten sich die Worte Jesu an die Zwölf als Repräsentanten des Gottesvolks; lediglich die Paränese im Kontext des Abschiedsmahls Lk 22, 26 („Ihr aber nicht so, sondern wer unter euch der Größere sein will, der sei es als der Jüngere, und der Führende als der Diener") läßt an spätere Amtsträger denken, „aber höchstens als nachträgl. Deutung" des Lukas, wobei „hier wohl schon die Gefahr eines als Herrschaft mißverstandenen Bischofs- oder Presbyteramts spürbar" wird (E. Schweizer, Das Ev. nach Lukas, Göttingen 1982, 224).

[14] Dazu R. Schnackenburg, Der Brief an d. Epheser (Zürich 1982) 182 ff.; 193–195, mit einer „Anm. d. ev. Partners" zur Amtsproblematik (E. Schweizer) 195 f.

[15] „Aufgestiegen zur Höhe, erbeutete er Gefangene, gab Gaben den Menschen." Zur auffälligen Textform dieses Psalmverses vgl. Schnackenburg (A. 14) 179 f. Der Eph-Autor bezieht den Vers auf Erhöhung und Inthronisation Christi, womit für ihn die Unterwerfung der „Mächte und Gewalten" (hier: „Gefangene") verbunden ist; die Pointe des Psalmverses erkennt er aber in seiner letzten Zeile, die ihm den Anstoß zu seiner Formulierung von V. 11 gibt (vgl. auch schon V. 7).

[16] Hermeneutisch von Belang scheint, daß Röm 10, 14 f. grundsätzlich zum strukturellen Zusammenhang von „Sendung-Verkündigung-Hören-Glauben" Stellung bezieht, ohne dessen Gültigkeit nun etwa nur für die „Apostel" zu behaupten.

[17] Man denke an die unübertragbare kirchengründende Rolle der Apostel (Eph 2, 20), insbes. des Paulus (Eph 3, 1 ff.). dessen Erbe als Tradition der Kirche deren Selbstverständnis nach Auffassung des Eph-Autors zu bestimmen hat.

[18] Strenggenommen müßte man im Sinn von Eph 4, 11 f. formulieren: Nicht die Dienste als solche, sondern die sie ausfüllenden Menschen sind Geschenk Christi! Diese Sicht des bibl. Textes verpflichtet die Kirche, zunächst auf die Menschen zu blicken, die ihr vom lebendigen Geist Christi für den Dienst des Ev. zum Geschenk (!) gemacht werden.

[19] Schnackenburg (A. 14) 183: „Die ‚fundamentale' Bedeutung der Apostel und Propheten (2, 20) setzt sich in anderer Weise in der Tätigkeit der Evangelisten, Hirten und Lehrer fort." Zur Sache vgl. v. a. H. Merklein, Das kirchl. Amt nach d. Epheserbrief (München 1973) 224–231.

[20] Da die bibeltheol. Kategorie der „Sendung" in ihrer Struktur der Zielgerichtetheit (um der Menschen willen) gleichzeitig auch die Momente „Beistand des Sendenden", „Treue des Gesandten zu seiner Sendung" impliziert, sollte sich die leidige Diskussion um ein ontolog. oder funktionales Verständnis des Amtes erübrigen; vgl. auch Haag (A. 5) 109–111.

[21] Ebd. 97.

[22] E. Dassmann, Hausgemeinde u. Bischofsamt, in: ders. (A. 5) 85, vermutet, „daß der Hausvater und Gastgeber aufgrund natürl. Autorität, die ihm Unabhängigkeit und Einfluß verschaffte, am ehesten für die Leitung der Gemeinde in seinem Haus in Frage kam. Dann aber liegt es nahe, einen Schritt weiterzugehen und in den Leitern der Hausgemeinden auch das Gremium zu sehen, das für die Querverbindungen zwischen den Hausgemeinden und den Zusammenhalt der Ortsgemeinde zu sorgen hatte."

[23] Eine einseitige und damit irreführende Entgegensetzung nimmt die Instruktion vor, wenn sie erklärt: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen kann ihre Leitung nicht von organisator. Kriterien aus dem Vereinswesen oder aus der Politik ableiten, wenn sie Kirche genannt werden und wahrhaft sein will. Jede Teilkirche verdankt ihre Leitung Christus, weil er selber der Kirche das apostolische Amt gewährt hat" (13 f.).

[24] „Daher ist das Weiheamt auf dem Fundament der Apostel zur Auferbauung der Kirche konstituiert." Was Eph 2, 20 von der Kirche insgesamt sagt, wird hier kurzerhand unter Mißbrauch des Schrifttextes anachronistisch auf das „Weiheamt" übertragen.

[25] Eph 5, 16 a: „Kauft die Zeit aus!", d. h. schöpft die in ihr vorhandenen Möglichkeiten aus!

[26] Das gibt dem Autor von Eph auch das Recht, das paulin. Erbe in seine Ggw. hinein zu übersetzen und es entsprechend neu zu sagen. Von dieser für die Eph-Auslegung grundlegenden Einsicht einmal abgesehen, ist freilich nicht klar, ob die „Propheten", von denen 2, 20 und 4, 11 die Rede ist, eine eigenständige Größe lediglich der Gründungszeit der Kirche oder auch der Gegenwart des Autors ist; in jedem Fall ist aber die Prophetie zum Signum seiner eigenen Theol. geworden.

[27] KatKK 1581 (A. 31 d. Instruktion). Allerdings wählt die Instruktion auf dem Hintergrund gesch. Erfahrungen und im Wissen darum, daß der Priester nicht per se Gemeindeleiter ist, ihm vielmehr die Leitung einer Gemeinde durch einen eigenständigen jurisdiktionellen Akt übertragen wird (CIC, can. 129 § 1), eine prinzipielle Diktion: „Die verschiedenen Funktionen der geistl. Amtsträger... (können) nicht getrennt voneinander verstanden werden, vielmehr müssen sie in ihrer gegenseitigen Verbundenheit und Komplementarität betrachtet werden" (13). Eröffnet diese Sichtweise (im System selbst gedacht) nicht die Möglichkeit einer personellen Ausdifferenzierung der drei Funktionen bei Wahrung ihrer kooperativen Zuordnung?

[28] J. Eckert, Die Befähigung zu „Dienern d. Neuen Bundes" (2 Kor 3, 6). Ntl. Perspektiven zum Amt in d. Kirche, in: TThZ 106 (1997) 63.

[29] Ebd. 65 A. 15, mit Verweis auf Did 10, 7; 13, 1–13.

[30] Ebd. 63: „In der Auseinandersetzung mit den im 1 Kor angesprochenen Parteiungen, bei denen eine durch Taufe entstandene Bindung eine Rolle gespielt zu haben scheint, kann der Apostel sagen: Denn nicht hat mich Christus gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen (1 Kor 1, 17a)."

[31] Smyr 8, 1 f.: „Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die kath. Kirche ist."

[32] Kap. 3 f.; vgl. W. Geerlings, Traditio Apostolica. Apost. Überlieferung (Freiburg 1991) 217 ff.

[33] Vgl. M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg [2]1993) 433 ff.; P. Walter, Vorsteher d. Eucharistie u. Gemeindeleitung. Theol. u. prakt. Überlegungen, in: M. Kessler, Ordination-Sendung-Beauftragung. Anfragen u. Beobachtungen zur rechtl., liturg. u. theol. Struktur (Tübingen 1996) 105–107.

[34] Vgl. des näheren M. Theobald, Römerbrief. Kap. 12–16 (Stuttgart 1993) 46 ff. (zu Röm 12, 3–8). Insbes. geht es um die Ausbildung und Stärkung synodaler Strukturen nicht nur auf den unteren Ebenen der Kirche.

[35] Vgl. Apologie, Kap. 67, dem zu entnehmen ist, daß die sonntägl. Eucharistiefeier von einem sog. „Vorsteher" geleitet wird, der auch die Ansprache im Anschluß an die Verlesung der „Denkwürdigkeiten der Apostel" oder der „Schriften der Propheten" hält. Allerdings ist unklar, warum Justin so neutral vom „Vorsteher" spricht. C. Munier, L'apologie de Saint Justin Philosophe et Martyr (Freiburg, Schw. 1994) 127 f. bemerkt: „Niemals gebraucht Justin die Bezeichnungen Presbyteros oder Episkopos als Term. techn. für die kirchl. Leitungsämter." Möglicherweise deshalb, um der „kollegialen Struktur der röm. Kirche sowie der Vielfalt ihrer Kultorte" mit einem offenen, rein funktionalen Term. („Vorsteher") Rechnung zu tragen.

[36] Es sei daran erinnert, daß die schon von Paulus rezipierte pragmat. Kategorie „Nutzen" zwar eine Leihgabe der kynisch-stoischen Popularphilos. war (Belege bei W. Schrage, Der Erste Brief an die Korinther, Solothurn 1995, 18, A. 282), vom Apostel aber ekklesiologisch gefüllt wurde (Nutzen zum Aufbau der Gemeinde!); vgl. 1 Kor 6, 12; 7, 35; 10, 23!

[37] Eusebius, h. e. VI, 19, 16–19: 18. Der Text beginnt mit: „Die dortigen Bischöfe baten ihn (Origenes), obwohl er noch nicht zum Presbyter gewählt worden war, er möchte vor der Gemeinde Vorträge halten und die göttl. Schr. erklären" (16). Dazu P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre (Paris 1977) 426: „Es war nicht üblich, Laien in den liturg. Versammlungen das Wort ergreifen zu lassen." Das oben zitierte Verteidigungsschreiben der beiden Bf. be-

ginnt dann aber mit der Feststellung: „Es ist unbegreiflich, wie eine solch offenkundig unwahre Behauptung (des Demetrius, „daß Laien in Gegenwart von Bischöfen die Homilie halten", sei „noch niemals gehört worden") aufgestellt werden kann"; es fährt fort, wie oben im Text zitiert! (H.-J. Vogt danke ich für den Hinweis auf P. Nautin) – Zu Origenes selbst vgl. Campenhausen (A. 5) 274: „Origenes geht in seinem Kirchenbegriff nicht einfach von der amtl. Verfassung aus, sondern versteht die chr. Gemeinde wie Irenäus und Paulus primär als einen lebendigen, freien Kosmos geistgewirkter Gaben, an dem jeder Christ teilgewinnen kann, auch ohne kirchl. Amt. Aber das Normale und Wünschenswerte ist für ihn gleichwohl, daß die Träger der geistl. Gaben auch die entspr. kirchl. Berufungen erfahren, um so für das Ganze wirken zu können."

[38] H. Schlier, Die Verkündigung im Gottesdienst d. Kirche, in: ders., Die Zeit d. Kirche (Freiburg [4]1966) 244–264; 259. Ebd. 264: „Mitten in der Versammlung der Gemeinde, die das Herrenmahl feiert mit Gebet und Lied, erhebt sich die Prophetie oder die Predigt. Diese stellt, soweit sie an der Prophetie Anteil hat, das geistgeschenkte, verständliche Wort eines einzelnen dar, um das es sich als um das höchste Charisma zu bemühen gilt. Ihre eigentliche Aufgabe ist die Aufdeckung des menschlichen Herzens und die Überführung des Menschen in die Wahrheit. Sie führt die heilsame Krise im Leben des Menschen herbei. Sie läßt ihn sich beugen vor der Nähe Gottes zur Anbetung vor seinem Angesicht und zum Bekenntnis, das da rühmt: Er ist da, inmitten der Gemeinde."

[39] Ebd. 262. Dankbar erinnere ich mich an die tiefen Homilien H. Schliers in meiner Bonner Studentenzeit.

[40] Vgl. M. Theobald, „Prophetenworte verachtet nicht!" (1 Thess 5, 20). Paulin. Perspektiven gegen eine institutionelle Versuchung, in: ThQ 171 (1991) 30–47.

[41] Anders LG 10! A. Grillmeier: „Es ist zu beachten, daß schon hier die Vollmacht zu lehren, die Aufgabe der Verkündigung des Wortes, an erster Stelle genannt wird. Die Konstitution wird die hier angedeutete Reihenfolge der Dienste später klar herausstellen und durchhalten" (LThK. E 1, 182).

[42] Vgl. K. Lehmann, E. Schlink, Das Opfer Jesu Christi u. seine Ggw. in d. Kirche (Freiburg 1983).

[43] H. v. Campenhausen, Die Anfänge d. Priesterbegriffs in d. alten Kirche, in: ders., Trad. u. Leben, Kräfte d. Kirchengesch. (Tübingen 1960) 274. 276; vgl. zuletzt Haag (A. 5) 75–92, 103–105. Die jüngere Lit. zum Problemkreis „Sazerdotalisierung der kirchl. Amtsträger" verzeichnet Dassmann (A. 5) 112 f.

[44] Das darf man m. E. nicht dadurch entschärfen, daß man sagt, Hebr bezeichne Christus nur in der Absicht als Hohenpriester, um die Unzulänglichkeit aller vorhergehenden Priestertümer festzustellen.

[45] Zur Rezeptionsgesch. von Hebr vgl. immer noch F. Overbeck, Die Trad. d. alten Kirche über d. Hebräerbr. (1880), jetzt in: ders., Werke u. Nachlaß 2 (Stuttgart 1994) 393–461.

[46] Vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeins. u. amtl. Priestertum in d. Perspektive von LG 10, in: TThZ 94 (1985) 313 f. Zum folgenden vgl. d. Exkurs: Zur Nachgesch. v. 1 Petr 2, 5. 9 in: N. Brox, Der erste Petrusbr. (Zürich [3]1989) 108–110. [47] Anders Hilberath (A. 46) 316 ff.

[48] Vgl. auch Haag (A. 5) 71–74 („Exkurs: Kennt das NT ein ‚allgemeines Priestertum' d. Gläubigen?")

[49] Brox (A. 46) 105.

[50] Ebd. 110. Die Modifikationen: In das Bildfeld werden jetzt Taufe und Firmung (als Priesterweihe) miteinbezogen, wenn es heißt: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Hl. Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht (consecrantur)." Aber auch diese allegor. Entfaltung verläßt die bildl. Rede nicht.

[51] Ebd. 110

[52] Zur „Übertragung atl. Priester- und Kultvorschriften auf die kirchl. Amtsträger in den frühchr. Quellen" seit 1 Clem vgl. E. Dassmann, Die Bedeutung d. AT für d. Verständnis d. kirchl. Amtes in d. frühpatr. Theol., in: ders. (A. 5) 96–113. Das ist bis heute bestimmend: KatKK 416 f. (zur Liturgie d. Priesterweihe).

[53] So die Mehrheitsdeutung v. 1 Petr 2, 5; zuletzt P. J. Achtemeier, 1 Peter (Minneapolis 1996) 158 f.

[54] Brox (A. 46) 109 f. Vgl. H. Storck, Das allgemeine Priestertum bei Luther (München 1953); W. Brunotte, Das geistl. Amt bei Luther (Berlin 1959).

[55] Vgl. auch Hilberath (A. 46) 323: „Der Amtsträger hat die für die Kirche konstitutive Funktion, das Gegenüber des Ev., das ‚extra nos' des Heiles ständig präsent zu halten, zu repräsentieren. Das geschieht in erster Linie durch die Verkündigung des Wortes Gottes, die auch das II. Vat. Konzil wieder als die erste und vornehmste Aufgabe des Bf. und Priesters bezeichnet (vgl. vor allem CD 12)". Vgl. oben A. 41!

[56] So pointiert Haag (A. 5) 110 f.

[57] Eckert (A. 28) 48.

[58] Vgl. W. Groß, Frauenordination. Stand d. Diskussion in d. kath Kirche (München 1996); H. Merklein, Zur Stichhaltigkeit d. exeget. Begründungsverfahren in „Inter insigniores" u. „Ordinatio sacerdotalis", in: A. Gerhards (u. a.), Projekttag Frauenordination (Bonn 1997) 39–51.

UMSCHAU

Jugend, Freizeit, Lebensstil

Der Umbruch von einer Arbeitsgesellschaft in eine Freizeitgesellschaft wurde schon vor Jahren diagnostiziert. Das kommende Jahrhundert wurde bereits als Jahrhundert der großen Freizeit gepriesen, da den Menschen die Arbeit ausgegangen sei. Heute läßt sich feststellen, daß zwar die Computer, die Telekommunikation und die Roboter dem Menschen einen Großteil der bisherigen Arbeit abgenommen haben, daß aber zugleich viele Arbeitsplätze verlorengegangen sind. Diese Veränderungen bringen für junge Menschen zunächst neue Probleme um Ausbildungs- und Arbeitsplätze mit sich. Das Arbeiten, nach katholischer Soziallehre ein Menschenrecht, steht demnach im Zwielicht: Einerseits wollen junge Menschen arbeiten, um dadurch auch die finanziellen Ressourcen für ihr aufwendiges Freizeitleben zu sichern, andererseits sind sie mit einer gewissen Unlust bei der Arbeit, weil sie Leistung und Lebensgenuß miteinander vereinigen wollen. Horst W. Opaschowski[1] stellt lakonisch fest: „Arbeit ohne Lust und Freizeit ohne Leistung kann der Mensch auf die Dauer nicht ertragen" (5), da seiner Meinung nach drei Grundsätze das Leben bestimmen sollen: Lernen, Leisten, Leben. In dieser Einschätzung deutet sich zweierlei an: einmal das Profil einer Leistungsgesellschaft, die nach dem Urteil Jugendlicher in Deutschland allgemein vorherrscht, und zum anderen ein Lebensentwurf, der Arbeit und Freizeit in gleicher Weise umgreift und der am Ende in der Tat nur als ein einziger für Arbeit und Freizeit gelten kann, wenn man das Leben schon in zwei Hälften trennen will.

Der neue Lebensstil Jugendlicher fordert vom Staat mehr Angebote und Leistung. Diese Forderung scheint objektiv zwar falsch; denn es gibt gerade in den alten Bundesländern ausreichend Freizeitstätten (in den neuen Bundesländern mag ein gewisser Mangel noch festzustellen sein). Und zugleich ist sie subjektiv richtig; denn beim Vergleich der Freizeitpraxis mit den sich anbietenden Möglichkeiten in Konsum und Kommerz hinkt die Praxis hinterher, und die Angst, etwas in dieser modernen Erlebniswelt zu verpassen, fördert Hektik und Aggressivität. Die „Erlebnisgesellschaft" oder die „Multi-Options-Gesellschaft" macht unzufrieden; denn vielerlei kann der junge Mensch nicht gleichzeitig nutzen: entweder er sitzt am Computer oder er tanzt in der Disco, entweder fährt er im Winter Ski oder er ist beim Schlittschuhlaufen usw. An diesen Entscheidungen zum „Verzicht" wird kein junger Mensch vorbeikommen: Ich kann nicht alles gleichzeitig tun, ich muß Prioritäten setzen, ich muß lernen, mich mit den Grenzen meiner Endlichkeit abzufinden. Solche anthropologischen Einsichten, in Imperative jugendlichen Freizeitverhaltens umgesetzt, führen weiter als die zitierten Forderungen nach jugendspezifischen Angeboten in Freizeitzentren und Treffpunkten; denn auch dort werden die genannten Erfahrungen des unlustigen Ungenügens gemacht werden.

Die Aussage, daß der „Staat zu wenig tue für die Jugend" (14), keine Lebensalternative zum Geldverdienen und Geldausgeben böte, stimmt zumindest so pauschal nicht; denn die Förderung des Freien Sozialen oder Freien Ökologischen Jahres bietet ja gerade jene Lebenswelt an, in der soziale und kreative Erfahrungen gemacht werden können. Statt neue Freizeitzentren zu bauen, sollte der Staat mehr solche Plätze eines sozialen Diensts schaffen oder das Ehrenamt junger Menschen anerkennen; denn diese Plätze und dieses Engagement sind zumindest bei einer Minderheit angesehen und gefragt, wie es vermutlich immer gewesen ist. Mit diesem Hinweis wird die pauschale Aussage in Frage gestellt: „Die Kluft zwischen öffentlicher Sinngebung und privater Sinnorientierung wird immer größer" (14). Hat irgendwann der Staat ausdrückliche Gebote für das Freizeitverhalten Jugendlicher vorgegeben?

Neue Freizeitkarrieren zeigen sich in der jungen Generation; als Musiker, Sportler, Heimwer-

ker, Globetrotter, Computerfreaks erfüllen sie professionelle Ansprüche und verbinden Hobby- und Berufsinteressen miteinander. Diese „Karrieren" sollten durch erlebnispädagogische Freizeitangebote aufgegriffen werden, nicht zuletzt von den freien Trägern, auch von der kirchlichen Jugendarbeit.

Die Klage über die „soziale Unlust der Jugend" (17ff.) hört man mit Verwunderung und mit Bedauern. Man fragt sich, ob die Tatsachen stimmen und ob die Deutung zutrifft; denn einerseits versuchen junge Menschen, Leistung in Arbeit und Lebensfreude miteinander zu verbinden, und zugleich entwickelt sich zur Zeit laut Ulrich Beck eine „altruistische Individualisierung" (Kinder der Freiheit, Frankfurt 1997). Wieder einmal ist – auch bei Opaschowski – vom „Spaß" als eigentlichem Lebensziel junger Menschen die Rede: „Spaß, Spaß-Sport, Spaß-Musik, Spaß-Konsum, Spaß-Leben" (20). Aber was ist dieser Spaß? Freude, Vergnügen, Heiterkeit, Nichtarbeit, Nichtnutzen, Nichtleistung oder auch eine Sinnerfahrung von großem, nicht alltäglichem Glanz, der zur Selbstfindung beiträgt, zu einem Selbstwerterleben, das über Pflichten und Ordnung erheben kann? Auch bei der Antwort „Spaß" fehlt eine anthropologische Vertiefung. Die Kritik bleibt bei der oberflächlichen Außenseite des Verhaltens hängen.

Ähnliche Argumentationen werden vorgetragen, wenn es um die „alten Arbeitstugenden und die neuen Freizeitwerte" geht. Die Maxime heißt dann, im Rückgriff auf einen Text aus dem Jahr 1956: „Zu den alten Arbeitstugenden würden sich neue Freizeitwerte gesellen wie z. B. Freiheit statt Gehorsam, Verschwendung statt Verzicht, Müßiggang statt Arbeitseifer" (24). Dies sind offensichtlich die falschen Alternativen; denn es geht einmal um die qualitative Gewichtung der jeweiligen „Tugenden" und zum anderen um die Balance zwischen den jeweiligen entgegengesetzten Tugenden bzw. Werten. Auch diese Balance macht wiederum ein ernstes Problem des Lebensstils aus.

Am Ende kommt die Sicht der neuen Freizeitwelt bei der Forderung an: „Das Lebensziel Leben muß neu definiert werden" (24). Damit stellt sich implizit eine auf sich selbst fixierende Freizeitpädagogik in Frage; denn jede Erziehung muß ein ganzheitlicher Vorgang sein, will er durch seine Einseitigkeit (etwa gerade als Freizeitpädagogik) nicht wiederum desintegrativ wirken. Je mehr die Erziehung – auch in einer positiv emotional dichten Schulatmosphäre – den ganzen Menschen im Blick hat, um so mehr wird der Jugendliche zur selbstverantworteten Freiheit fähig, zu kreativer Praxis neigen und sich auch sozial in Pflicht nehmen lassen. Der dabei zu findende Lebenssinn erschöpft sich gewiß nicht im Begriff des „Spaßes". Aber die Lebenserfüllung in Freiheit und Würde könnte zu einer herausfordernden Vorgabe des Freizeitverhaltens Jugendlicher werden, immer vorausgesetzt: junge Menschen können ein solches Verhalten an der Seite von Erwachsenen lernen, die selbst Meister des Lebens in Arbeit und Freizeit geworden sind. Dann hätten es junge Menschen nicht nötig, sich von einem behäbig-spießigen Leben der „Bürger" abzustoßen, um ihre Subkultur zu bewohnen. Als Endergebnis dieser kritischen Reflexion muß man festhalten: Die Freizeit junger Menschen bleibt immer wieder eine Anfrage an die ganze Erwachsenengesellschaft.

Roman Bleistein SJ

[1] Horst W. Opaschowski – Christian Duncker: Jugend und Freizeit. Bestandsaufnahme und aktuelle Analysen zu den Themen Arbeit, Freizeit und Lebensstil in den neunziger Jahren. 2. aktuelle und erweiterte Auflage Hamburg: British-American Tobacco 1997. 68 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Literatur

KAISER, Gerhard: *Christus im Spiegel der Dichtung.* Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart. Freiburg: Herder 1997. 192 S. Lw. 29,80.

Das vorliegende Buch des emeritierten Freiburger Germanisten enthält 15 Fachaufsätze, die sich allesamt mit Spiegelungen Christi in der Literatur befassen. Der Bogen spannt sich dabei von Jacob Bidermann aus dem 17. Jahrhundert über Hölderlin, Büchner, Raabe, Keller bis hin etwa zu Trakl, Dürrenmatt oder Dorst in unserem Jahrhundert. Die einzelnen Beiträge – für sich selbst unabhängig lesbar – werden durch sparsame innere Bezüge miteinander verbunden und in den Gesamtrahmen der Perspektive von Christentum und Literatur eingebunden.

Im Hinführungskapitel legt Kaiser sein eigenes Ziel fest. Im Gegensatz etwa zu den literaturtheologischen Arbeiten von Karl-Josef Kuschel sucht er „nicht nach literarischen Bearbeitungen des Lebens Jesu". Auch interessiert ihn hier nicht der sogenannte „Jesus incognito", der in verschiedenfachen Transfigurationen des Nazareners in der Gegenwartsliteratur weiterlebt. Ihm geht es um „Spiegelungen des soteriologischen Christus, des Erlösers und Heilsträgers, der sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet" (11). Sein Ziel liegt also darin, „einen Beitrag zu leisten zur Erkenntnis der durchdringenden Kulturbedeutung des Christentums auch in einer sich immer rascher und tiefer säkularisierenden Welt" (19).

Kaiser greift zu exemplarischen Texten, in denen er derartige Christus-Spiegelungen nachweisen kann. Hölderlins „Hymne an die Freiheit" steht dabei neben Büchners „Dantons Tod", Wilhelm Raabes „Pfisters Mühle" neben Gottfried Kellers Spätgedicht „Abend auf Golgotha", und von Tankred Dorsts dramatischen Triptychon von 1995 „Die Geschichte der Pfeife" erfolgt ein Rückverweis auf Paul Celans Gedicht „Mandorla". Wichtig ist dem Autor dabei offensichtlich die Breite der literarischen Bezüge, die allesamt nicht im kirchlichen Binnenraum, sondern im säkularen Freiraum der Kultur entfaltet werden. Da steht eine Christusparodie neben einer mythischen Christusbeschwörung, ein Christi Abwesenheit beschwörender Gegenpsalm neben einem Märtyrerdrama, in dem heutige Menschen in die Opferrolle Christi schlüpfen, eine resignative Paraphrase auf 1 Kor 13 neben einer heutigen Kreuzigungsgeschichte.

So scheinen in der Tat jene von Kaiser angestrebte „Eindringlichkeit und der Facettenreichtum" auf, „mit denen Christus auch in einer Welt gegenwärtig bleibt, die im Zeichen der Entchristlichung zu stehen scheint" (160). Die einzelnen Beiträge sind fraglos lesenswert, der Gesamtrahmen wirkt hingegen durch die eher zufällige, wenig begründete und viel zu breit angelegte Komposition kaum überzeugend. Allgemeine Schlußfolgerungen lassen sich aus diesen – in sich schillernden – Mosaiksteinchen kaum ziehen.

Georg Langenhorst

KUSCHEL, Karl-Josef: *Im Spiegel der Dichter.* Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf: Patmos 1997. XII, 463 S. Lw. 49,80.

Mit diesem ‚Spiegel der Dichter' liegt ein weiterer Baustein auf dem Weg zu einer Theopoetik vor, die dann – laut Kuschel – „eine umfassende Anthropologie, Theologie und Christologie im Gespräch mit den großen Dichtern" (459) werden soll. Kuschel will damit einen Beitrag leisten zu einer Spurensuche, er will einladen zu „Denkwegen des Glaubens im Gespräch mit den Poeten" (37). Dabei geht es nicht nur um die inhaltlichen Rückfragen, die Dichter immer wieder gegen sich selbst und ihrer Sache allzu sichere Theologen zu stellen vermögen (z. B. Schuld und Gnade, die Frage nach dem Bösen, dem Leid und nach der Allmacht Gottes, die Rede über Kreuz und Auferstehung). Es geht auch um eine

Sprachschule für einen mehr sensiblen und zurückhaltend-zweifelnden Umgang mit Worten. Kuschel zitiert in diesem Zusammenhang Fridolin Stier mit der Mahnung: „Theologen müßten schreiben wie Flaubert, der ganze Tage verbrauchte, um das einzig treffende Wort zu finden." (12) Ein diesem Maßstab entsprechendes Pendant auf seiten der Theologen findet Kuschel bei Karl Rahner, der immer wieder darauf hingewiesen hat, daß jede Theologie durch den Versuch gekennzeichnet sein muß, die „unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein" als den einzig festen Punkt zu denken, glauben und reden auszuhalten (vgl. 280–295). Daß Kuschel diesen behutsamen, zurückhaltenden, immer am Rand des Verstummens entlangtastenden Umgang mit Sprache gerade bei Schriftstellern und Dichtern aufzeigt, macht den roten Faden und eine überzeugende Stärke dieses Buchs aus.

Es gelingt ihm, anhand der Teile „Rätsel Mensch – Abgrund Gott – Gesichter Jesu" die grundlegenden Themen christlicher Theologie intensiv zu beleuchten. Dabei überzeugen vor allem die Erörterungen zu Schuld und Ende des Menschen (Grass, Frisch), zu – legitimem – Zweifel an und Protest gegen Gott (Dürrenmatt, Wiesel) sowie Menschwerdung und Kreuz Jesu (v. a. Seghers). Aber auch viele andere Passagen könnten hier angeführt werden, so das mitreißend geschriebene Porträt des Romans Menschensohn des paraguayanischen Schriftstellers Augusto Roa Bastos.

Auch wenn Kuschel dieses Buch erst als Zwischenstation auf dem Weg zu einer umfassenden Theopoetik ansieht, ist die Fülle des gebotenen Materials und der (Lese- und Denk-) Anregungen doch sehr beachtlich. Vor allem erfreut der Umstand, daß Kuschel das Repertoire der von ihm behandelten Autoren über die deutschsprachige Literatur hinaus erheblich erweitert und maßgebliche Stimmen der Weltliteratur in seinen Chor einbezogen hat (z. B. Machfus, Ajtmatov). Kuschel zeugt damit von einer Leseleidenschaft, über die er explizit in der abschließenden Danksagung in sympathischer Weise Rechenschaft ablegt. Ein entscheidendes Plus seiner Argumentation liegt darin, daß er sich nicht scheut, subjektiv von seinen Leseerfahrungen zu erzählen, weil die „eigene Lebens- und Erfahrungsgeschichte von konstitutiver Bedeutung" (2) für die Theologie sei. So schreibt er nicht – um eines falsch verstandenen Objektivitätsideals willen – nüchtern und blutleer. Daß er auf diese Weise solche Liebe zur Literatur zu wecken versteht und dazu einlädt, sich selbst in Leseabenteuer zu begeben, ist ein nicht unerfreulicher Nebenaspekt des jederzeit spannend zu lesenden Werks. *Dirk Steinfort*

Motté, Magda: *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott.* Religion in der Literatur der Gegenwart. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1997. 228 S. (Theologie und Literatur. 6.) Kart. 48,–.

In dieser Sammlung sehr lesenswerter Aufsätze beschreibt, interpretiert und analysiert M. Motté religiöse Aussagen zeitgenössischer deutscher Autoren in zumeist lyrischen und erzählenden Texten. Zunächst untersucht sie Ebenen religiösen Sprechens, die literarische „relecture" und umdeutende Aneignungen des biblischen Buchs Jona. Mancher Leser würde hier eine Erörterung des erweiterten Religionsbegriffs mit der Klärung der Identität oder Nichtidentität von Gott und Religion wünschen. Sehr differenziert bedacht und an literarischen Texten exemplifiziert werden die Unterschiede von Provokation und Blasphemie. Bewußte Tabuverletzung und stimulierender Schock werden eindringlich im Werk von George Tabori gezeigt. Die Parabel als eine der wichtigsten Formen für die „verhüllte Enthüllung" menschlicher Existenz wird in Erzählungen von Bodo Kirchhoff und Gert Hofmann vorgestellt. Für die filmische Parabel (in Kieslowskis „Dekalog VI") wäre kontextuell weiter auszuholen.

Mit Provokationen ihrer Wertvorstellungen und ihres Unbedachten in modernen Texten erscheinen älteren Christenmenschen wie konservativen Bürgern vor allem Parodie und Ironie mit der Tendenz zur Satire anstößig. Motté (die über moderne Kinderlyrik habilitiert hat) untersucht eine Reihe parodistischer Verstexte zu geistlichen Gedichten von Variationen auf Luise Hensels Nachtgebet „Müde bin ich, geh zur Ruh" bis zu Günter Grass' „Meissner-Te-Deum"-Parodie und Ernst Jandls Parodie des Johannes-Prologs. Beide Autoren bekannten ausdrücklich den Abschied von ihrem Kinderglauben in der Pubertät. Hatten sie jemals eine intensive Bezie-

hung zu den großen Ausgangstexten? Was bedeutet es, wenn ein vom Autor nicht verstandener Text genüßlich parodiert wird? Welches Spiel, welchen Erkenntnisvorgang, welche Kompetenz darf er beanspruchen? Die Frage wurde von Magda Motté nicht gestellt. – Mit den Aufsätzen zu Schulderfahrung und -bewältigung, zu Sterben und Tod stellt sie zwei bedeutende Motivkomplexe der zeitgenössischen Literatur dar. Eher in der Nähe des Jona-Motivs denn als Epilog hätte der Leser die Erfahrungen des zuerst nazistischen, dann sozialistischen, zuletzt skeptisch gebrochenen DDR-Autors Franz Fühmann (1922–1984) mit der Bibel erwartet.

„Auf der Suche nach dem verlorenen Gott"? Einige Autoren haben ihren Kindergott verloren. Von seiner Kümmergestalt und Autoritätsfuchtel (der Erziehung) distanzierten sie sich als Erwachsene. Anstrengungen, seine anspruchsvolle Glaubensgestalt zu erkennen, werden selten sichtbar. Kritik an Gottesbildern fallen bei Christen (K. Marti, E. Zeller) naturgemäß anders aus als bei Autoren, denen die biblische Gottesgestalt und -geschichte nie in den Blick gekommen ist (G. Kunert, G. Grass). Einen „verlorenen Gott" suchen die wenigsten, die meisten eher einen verschatteten, undeutlichen, aus der Welt distanzierten. Damit wird der Kontext der Lebens- und Schreiberfahrungen wichtig.

Magda Motté hat im weiten Feld Literatur und Religion einige wichtige Parzellen vermessen, literarische Gattungen und Motive erkundet, Pflöcke eingeschlagen. Die Aufsätze sind für Religionslehrer, religiös offene Germanisten, literarisch interessierte Christen eine bedeutende Verstehenshilfe. Sie stimulieren zu eigener Lektüre und nicht zuletzt Teilnahme am literarischen Diskurs. Mottés Band ist der sechste von bisher sieben in der von Karl-Josef Kuschel herausgegebenen Reihe „Religion und Ästhetik". Die wissenschaftlich vorgestellten Abhandlungen und Darstellungen sind nicht hoch genug einzuschätzen für den christlichen, christlich-jüdischen und literarischen Diskurs unserer Zeit. In Band sieben stellt Lydia Koelle „Paul Celans pneumatisches Judentum" dar. *Paul Konrad Kurz*

Theologie

Neumann, Burkhart: *Sakrament und Ökumene.* Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart. Paderborn: Bonifatius 1997. 410 S. (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien. 64.) Lw. 138,–.

Die Bedeutung der Paderborner Dissertation des ehemaligen Assistenten am Johann-Adam-Möhler-Institut markieren drei Tatsachen. Erstens: In den letzten Jahren erschienen etliche evangelische und katholische Sakramententheologien mit ökumenischer Fragestellung. Zweitens: Dennoch treten ökumenische Praxis und ökumenische Sakramententheologie auf der Stelle. Drittens: Daher erstellte man auf katholischer (Moos) und evangelischer Seite (Hempelmann) „fundamentaltheologische" Studien zum theologischen Status quo mit Blick auf eine Überwindung der Stagnation. Auch die vorliegende Arbeit zeigt auf, daß trotz großer Nähe von evangelischer (lutherischer) und katholischer Sakramentenlehre in beiden Theologien je an anderem Ort und unter anderen Begriffen ein gemeinsames fundamentales Problem das gegenseitige Verstehen und so den Konsens hindert: Unterschiedenheit und Zueinander von göttlichem und menschlichem Handeln im Sakrament sind beiderseits nicht genügend geklärt.

Diese Feststellung ist das Ergebnis einer gelungenen, manchmal etwas gewollten Analyse (53–315) von vier repräsentativen, jedoch stark unterschiedlichen evangelischen Sakramententheologien neuerer Zeit (Helmut Thielicke; Gerhard Ebeling; Gunther Wenz; Ulrich Kühn), einer Analyse, die ihrerseits durch Konsultationen der entsprechenden Dialogdokumente hermeneutisch vorbereitet ist (19–52).

Neumann erkennt, daß das Grundanliegen evangelischer Sakramententheologie von der Unverfügbarkeit Gottes evangelischer- und katholischerseits gleichermaßen auf eine solidere theologische Basis gestellt werden muß, damit oft mißverstandene katholische Aussagen wie „gnadenvermittelnde Zeichen", „die Kirche als Ursakrament", „opus operatum", „Opfer Christi

und Opfer der Menschen" bzw. mißverstandene evangelische Aussagen wie „Gott allein", „Christus allein", „Schrift allein" erhellt werden. Die Problematik vom Handeln Gottes im Handeln der Menschen besteht in beiden Konfessionen und kann keine kirchentrennende, sondern nur eine „komparatistische Differenz", d. h. eine Differenz in verschiedenen Akzentuierungen sein. Der Sakramentsbegriff ist in der Sicht des Verfassers geeignet, das Zueinander von Handeln Gottes und Handeln der Menschen, von Handeln Christi und Handeln der Kirche, von herstellenden und darstellenden Handlungen, aber auch von Schöpfung und Erlösung, von Heilsgeschichte und Offenbarung, von Ursakrament (Christus) und Ganzsakrament (Kirche) im Modell des „gestuften Ineinander" zu verdeutlichen.

Die Grenzen dieser Erörterung liegen für den Verfasser darin, daß die Auszeitigungen der Offenbarung aus der Offenbarung selbst nicht ableitbar sind und immer nur im nachhinein als definitiv angenommen oder als nicht gültig abgelehnt werden müssen. So können etwa die Zahl der Sakramente, die Art des Amtes in der Kirche (Bischof, Priester, Diakon), die Gestalt des biblischen Kanons etc. nicht aus der Offenbarung selbst deduziert werden, sondern implizieren bei Katholiken und Protestanten die Anerkennung einer je verschiedenen, jedoch verbindlichen Tradition. Dies gibt die Frage nach sogenannten „Grundinstitutionen der Kirche" auf, die einerseits irdische Wirklichkeit und andererseits göttliche Verbindlichkeit meinen und das „jus divinum" innerhalb menschlicher Vollzüge markieren. Das Verhältnis von tatsächlicher Geschichte und „theologisch" verstandener Tradition muß überprüft werden, da sich z. B. im Faktum der Kanonbildung nicht das evangelische „sola scriptura" und das katholische „Schrift und Tradition" gegenüberstehen, sondern eine evangelische und eine katholische theologische Vorstellung von Tradition. Der Sakramentsbegriff gibt also auf, das „gestufte Ineinander" von Gott und Mensch, Schöpfung und Erlösung, Gotteswort und Menschenwort zu reflektieren (317–376).

Mit Umsicht und Sachkenntnis, zudem reicher Literatur (377–410) legt der Verfasser eine „fundamentaltheologische" Analyse gegenwärtiger und ein unabdingbares Postulat zukünftiger ökumenischer Sakramententheologien vor. Der Ausdruck „gestuftes Ineinander" soll wohl die reformatorische Vorstellung, daß Gott in den Sakramenten „in, unter und mit" menschlichen Handlungen „handelt", aufnehmen. Weniger mißverständlich wäre es, von einem perichoretischen Modell zu sprechen. *Lothar Lies SJ*

Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Hg. v. Rainer KOLTERMANN. Köln: Styria 1997. 411 S. Lw. 58,–.

Das Buch hat erfolgreiche Vorläufer. Der 1956 erschienene Sammelband „Gott – Mensch – Universum" erwarb sich den Ruf, eine Antwort auf das materialistisch-ideologisch konzipierte Buch der DDR „Weltall, Erde, Mensch" zu sein und erreichte innerhalb weniger Jahre sechs Auflagen. 1963 wurde eine völlig überarbeitete Neuausgabe herausgebracht, 1974 – unter Berücksichtigung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils – eine weitere, auch diese wieder mit mehreren Auflagen sehr erfolgreich. Der von Rainer Koltermann herausgegebene Sammelband knüpft an diese Tradition an. Der nunmehr umgestellte Titel „Universum – Mensch – Gott" gibt zugleich das Gliederungsprinzip des Bandes an, in dessen Hintergrund unschwer „der große anthropologische Bogen" der „Grundzüge der modernen Naturphilosophie" Koltermanns erkennbar ist. 20 Autoren, davon 14 Hochschullehrer der Hochschule für Philosophie in München bzw. der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, haben an diesem Buch mitgewirkt.

Im ersten Teil („Universum") geht es um Kosmogenese (Hans-Dieter Mutschler), Biogenese und Evolution sowie um die Frage, wie Veränderung in der Natur philosophisch zu deuten ist (Rainer Koltermann). In den anschließenden Beiträgen wird der Sinn der biblischen Schöpfungserzählungen (Erich Zenger) und das Verhältnis von Evolution und Schöpfung theologisch bestimmt (Koltermann). – Im zweiten Teil („Mensch") wird zunächst der Hominisationsprozeß nachgezeichnet (Koltermann). Weitere Aufsätze behandeln die evolutionäre Erkenntnistheorie (Harald Schöndorf) sowie die philosophische Problematik der Entstehung von Geist aus Materie (Béla Weissmahr). Biblisch wird der

Mensch als Bild Gottes (Walter Groß) und auf Christus hin geschaffen bestimmt (Norbert Baumert). Es folgen Beiträge über die Menschenbilder heutiger Psychologie (Hans Goller) und Soziologie (Norbert Brieskorn). Der Mensch vor dem Anspruch der Sittlichkeit (Friedo Ricken), in seiner Sündhaftigkeit (Michael Sievernich) und Erlöstheit (Baumert) wird thematisiert. Schließlich geht es um die Frage, wie sich der Mensch in der Kirche heute versteht (Medard Kehl). – Nachdem im dritten Teil („Gott") Gott religionsphilosophisch als letzter Grund menschlichen Erkennens und Strebens bestimmt ist (Josef Schmidt), wird die Gültigkeit atheistischer und agnostischer Entwürfe geprüft (Peter Ehlen). Weitere Beiträge widmen sich den nichtchristlichen Religionen Buddhismus (Hans Waldenfels), Hinduismus (Francis D'Sa), Islam (Hans Vöcking) und Judentum (Daniel Krochmalnik). Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Letztgültigkeit christlicher Offenbarung (Erhard Kunz) sowie ein konsequent trinitarischer Theologie-Entwurf (Thomas Rutte) bilden den Abschluß des Buches.

Die Beiträge des Bandes sind in Stil und Qualität sehr unterschiedlich. Da es nicht möglich ist, alle 26 Beiträge zu würdigen, soll „stellvertretend" auf einige der lesenswerten hingewiesen werden. Anspruchsvoll und wirklich weiterführend ist der Artikel von Walter Groß: Auf wenigen Seiten wird präzise herausgearbeitet und belegt, was in Gen 1,26f. gemeint ist und wie in der weiteren Auslegungsgeschichte aus der funktionalen „Gottesbildlichkeit" des Menschen eine ontologische „Gottebenbildlichkeit" wurde (161 f.). Unplakativ geschrieben, dafür inhaltlich um so brisanter ist der Beitrag von Norbert Baumert über das jüdisch-paulinische (Gottes- und) Menschenbild, das, wie er zeigt, mit den griechisch-philosophischen Anthropologien „nicht vereinbar" ist (168). Daß komplizierte Gedankengänge kurz und verständlich formuliert werden können, beweist Hans Goller in seiner nüchternen (vielleicht auch ernüchternden) Darstellung der gegenwärtigen Psychologie auf ihrem Entwicklungsweg zu einer ernstzunehmenden Wissenschaft.

Auf den Band als ganzen hin ist zu fragen, ob interdisziplinären Fragen nicht noch mehr Raum hätte eingeräumt werden sollen: Die drei das gegenwärtige Welt- und Menschenbild gestaltenden Größen Wirtschaft, Informationsmedien und Molekularbiologie werden nicht thematisiert. Trotzdem: Während oft von der Notwendigkeit eines interdisziplinären Dialogs (nur) geredet wird, ist es Koltermann gelungen, Beiträge aus so unterschiedlichen Disziplinen wie Physik, Soziologie und Theologie in einem Band zusammenzufügen. Er wird interessierte Leser finden. *Johannes Seidel SJ*

Jesuiten

Weich, Karl: *Mannheim – das neue Jerusalem.* Die Jesuiten in Mannheim 1720–1773. Mannheim: Palatium 1997. VIII, 241 S. Lw. 88,–.

In seinem reich bebilderten und flüssig geschriebenen Buch beschreibt Weich die Geschichte der Jesuiten, die in Mannheim als Beichtväter, Fürstenberater, Hofprediger, Lehrer und Seelsorger mehr als fünfzig Jahre gewirkt haben. Damit leistet er nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Stadtgeschichte, sondern stellt darüber hinaus die Kurfürsten Karl Philipp und Karl Theodor aus dem Haus Pfalz Neuburg vor und gibt einen Einblick in die Gesellschaft Jesu vor ihrer Aufhebung durch Papst Clemens XIV. Obwohl die Kurpfalz eine Hochburg des Kalvinismus war, konnten die Jesuiten durch das Wohlwollen der beiden katholischen Fürsten ein Kolleg in Mannheim und eine Wallfahrt in Oggersheim errichten.

Als Beichtvater Karl Philipps hatte Nikolaus Staudacher SJ wesentlichen Anteil am Aufbau des Kollegs, dessen wirtschaftliche Lage, Erziehungskonzept und Lehrplan anhand von Quellen anschaulich dargestellt werden. Neben ihrer Lehrtätigkeit am Gymnasium machten die Jesuiten durch ihre Seelsorge auf sich aufmerksam, zu der die Unterstützung der Armen ebenso gehörte wie die Betreuung Kranker und Sterbender. Besondere Beziehungen zu Kurfürst Karl Theodor hatte Franz Seedorff SJ, dessen Wirken als Erzieher, Hofbeichtvater und politischer Berater gewürdigt wird. Hervorragende wissenschaftliche

Leistungen vollbrachte Christian Mayer SJ, der als Hofastronom, Kartograph, Landvermesser und Mathematikprofessor in Heidelberg wirkte. Obwohl er Ehrenmitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften war, wurde Mayer wegen seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu nicht in die Pfälzische Akademie der Wissenschaften aufgenommen.

Die Jesuiten in Mannheim bekamen die Verleumdungskampagne ihrer politischen und kirchlichen Gegner zu spüren, die in Portugal und Frankreich das Verbot des Ordens durchgesetzt hatten. Unter den französischen Exiljesuiten, die in Mannheim Zuflucht fanden, befand sich auch François Desbillons, der eine umfangreiche Bibliothek mitbrachte und als Literaturwissenschaftler und Fabeldichter ein geschätzter Gesprächspartner des Kurfürsten war. Abschließend beschreibt Weich die Aufhebung der Gesellschaft Jesu und das Schicksal der Mannheimer Jesuiten. Nachrufe auf die Jesuiten Staudacher und Seedorff, ein Literaturverzeichnis sowie Personen- und Sachregister runden das gelungene und empfehlenswerte Buch ab. *Julius Oswald SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im Prozeß der politischen und rechtlichen Einigung Europas hat die Europäische Union in der Kirchenerklärung von Amsterdam erstmals ausdrücklich ihr Verhältnis zu Kirchen und Religionsgemeinschaften bestimmt. Gerhard Robbers, Professor für Öffentliches Recht, Kirchenrecht, Staatsphilosophie und Verfassungsgeschichte an der Universität Trier, geht den Konsequenzen dieser Erklärung in den verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systemen der Europäischen Union nach.

Das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland hat zu einer breiten Diskussion und unterschiedlichen Reaktionen geführt. Marianne Heimbach-Steins, Professorin für christliche Soziallehre an der Universität Bamberg, zieht eine Zwischenbilanz des Rezeptionsprozesses nach einem Jahr und hebt Fragen hervor, die in der kirchlichen und gesellschaftlichen Debatte weiterverfolgt werden sollten.

Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, zeichnet die große Grundrechtsdebatte nach, die in der Frankfurter Paulskirche 1848 über Religion und Kirche, Staat und Schule geführt wurde. Die hier gefundene Lösung des Verhältnisses von Kirche und Staat hat über die Weimarer Verfassung auch ihren Niederschlag im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 gefunden.

Die Organtransplantation ist ein komplexes Geschehen an der Grenze von Leben und Tod, das schwierige Entscheidungen verlangt. Ausgehend von Erfahrungen und Gesprächen mit Betroffenen, setzt sich Herbert Schlögl, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg, mit den psychologischen und ethischen Aspekten dieser Entscheidungen auseinander.

Michael Theobald, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Tübingen, diagnostiziert Blockaden in der offiziellen Amtstheologie. Bibeltheologisch weist er am Neuen Testament auf, daß sich die Ämter der Kirche erst allmählich und unterschiedlich herausgebildet haben und die Kirche deshalb auch heute die Freiheit hat, ihr Amt im Blick auf die Erfordernisse der Zeit weiterzuentwickeln.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Bammel, Caroline P. Hammond: Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 4–6 zum Druck vorbereitet v. H. J. Frede u. H. Stenjek. Freiburg: Herder 1997. 270–543 S. (Vetus Latina. 33.) Kart. 165,–.

Bilderverbot. Hg. v. Michael J. Rainer u. Hans-Gerd Janßen. Münster: LIT 1997. VIII, 330 S. (Jahrbuch Politische Theologie. 2.) Kart. 34,80.

Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 443 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. 122.) Kart. 78,–.

Creutz, Curt: Die „Zweiheit in Einheit" von Mutter und ungeborenem Kind. Grundsatzfragen zur Unteilbarkeit des Lebensschutzes im Schwangerschaftskonflikt. Münster: LIT 1997. 245 S. (Studien zur Moraltheologie. 5.) Kart. 49,80.

Düring, Jonathan: Wir weichen nur der Gewalt. Die Mönche von Münsterschwarzach im Dritten Reich. Bd. 1–2. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1997. 316, 355 S. Kart.

Hoinacki, Lee: El Camino – ein spirituelles Abenteuer. Allein auf dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela. Freiburg: Herder 1997. 316 S. (Herder Spektrum. 4620.) Kart. 24,80.

Höpfl, Bernhard: Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern: Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945. Paderborn: Schöningh 1997. 359 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B. 78.) Lw. 48,–.

Illanes, José Luis: Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II. Valencia: EDICEP 1997. Kart.

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Hg. v. Karl Gabriel u. Werner Krämer. Münster: LIT 1997. 301 S. (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik. 1.) Kart. 29,80.

Kuschel, Karl-Josef: Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Düsseldorf: Patmos 1997. XII, 463 S. Lw. 49,80.

Leget, Carlo: Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and „Life" after Death. Leuven: Peeters 1997. 304 S. Kart.

Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus. Hg. v. Günther Rüther. Paderborn: Schöningh 1997. 508 S. Kart. 29,80.

Lob-Hüdepohl, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland. Berlin: Morus 1997. 240 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin. 13.) Kart.

Münch, Richard: Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp 1998. 458 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 1342.) Kart. 29,80.

Peterson, Erik: Der Brief an die Römer. Aus dem Nachlaß hg. v. Barbara Nichtweiß unter Mitarb. v. Ferdinand Hahn. Würzburg: Echter 1997. XXXIII, 382 S. (Ausgewählte Schriften. 6.)

Sanna, Ignazio: Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner. Brescia: Queriniana 1997. 352 S. (bibloteca di teologia contemporanea. 97.) Kart. Lit 42.000.

Schulz, Hans Michael: Fernwechsel. Gehen, Sehen, Denken, Beten. Mein Weg nach Santiago de Compostela. Volkach: Zentgraf 1997. 351 S., Abb. Kart. 49,80.

Schwens-Harrant, Brigitte: Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart. Innsbruck: Tyrolia 1997. 271 S. (Salzburger Theologische Studien. 6.) Kart.

Treml, Hubert: Spiritualität und Rockmusik. Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 342 S. Kart.

Widl, Maria: Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge. Köln: Styria 1997. 180 S. Kart. 27,–.

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Neuheiten im Fach Ethik bei Kohlhammer



Johannes Fischer
Handlungsfelder angewandter Ethik
Eine theologische Orientierung
1997. 240 Seiten. Kart.
DM 39,80/öS 291,-/sFr 37,-
ISBN 3-17-014784-6

Angestrebt wird eine einheitliche Konzeption theologischer Ethik, die am Begriff des Lebens orientiert ist und für die der Anspruch erhoben wird, daß sie auch über Theologie und Kirche hinaus verständlich und in ihrer Geltung einsichtig zu machen ist.

Hans Lenk
Einführung in die angewandte Ethik
Verantwortlichkeit und Gewissen
1997. 148 Seiten. Kart.
DM 39,–/öS 285,–/sFr 36,–
ISBN 3-17-014803-6

Nach einem einleitenden Überblick über Konzeptionen der Ethik in der neueren Philosophie seit Kant stehen Gewissen und Verantwortlichkeit als zentrale Konzepte der Ethik im Mittelpunkt dieses Buches. Verbunden werden diese Konzepte mit einer Analyse des Humanitätsbegriffs und mit der Forderung nach mehr praktischer Humanität im Alltag.

Hartmut Kreß
Wolfgang Erich Müller
Verantwortungsethik heute
Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person
1997. 240 Seiten. Kart.
DM 49,-/öS 358,-/sFr 45,50
ISBN 3-17-014450-2

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

Bischofssynode für Asien

Im Reigen der kontinentalen Bischofssynoden in Vorbereitung auf das Jahr 2000 sind nach Afrika (1994) und Amerika (1997) am 19. April 1998 die asiatischen Bischofskonferenzen an der Reihe. Die Menschheit lebt heute zu rund 60 Prozent in Asien. Doch abgesehen von den Philippinen machen die Katholiken in den meisten Ländern Asiens nur eine kleine Minderheit von maximal zwei bis drei Prozent der Bevölkerung aus. Ihre Gesamtzahl liegt bei 101 Millionen.

Bei der in Rom stattfindenden Sonderversammlung der Bischofssynode werden annähernd 40 Nationen vertreten sein. Die Versammlung umfaßt so unterschiedliche Länder wie Indien, China, Indonesien, Ägypten und Irak. Das Synodenthema lautet: „Jesus Christus, der Erlöser, und seine Mission der Liebe und des Dienstes in Asien". Darin klingt die größte Herausforderung an, die sich in der Verkündigung des christlichen Glaubens im asiatischen Kontext stellt: Wie läßt sich die Einzigartigkeit der Heilsvermittlung Jesu Christi bewahren ohne zurückzuweisen, was – so das Zweite Vatikanische Konzil – in den religiösen Traditionen Asiens „wahr und heilig ist"? Im sozialen Bereich schreit die Not Hunderter Millionen Menschen zum Himmel, die unter Armut, Ausbeutung und, wie im Fall der indischen Dalits, zusätzlich noch unter Formen von soziokultureller Unterdrückung leiden. Neue Perspektiven sind von der Synode auch im Bereich des interreligiösen Dialogs und der Inkulturation des Evangeliums zu erhoffen.

Die Lineamenta, das Vorbereitungspapier für die Synode, das im September 1996 in Rom veröffentlicht wurde, geht zumindest zu einem Teil auf diese Herausforderungen ein. Doch die Stellungnahmen der asiatischen Bischofskonferenzen artikulieren mehr oder weniger deutlich eine Unzufriedenheit mit Methode und Inhalt des Dokuments. Damit zeichnet sich ab, daß auch die Asiensynode in der Spannung von römischen Zentralismus und der vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten Eigenständigkeit der Ortskirchen stehen wird. So können die Ortskirchen nicht mehr einfach als Filialen von Rom angesehen werden, sondern sie sind und heißen selber im Vollsinn Kirchen. Ausdrücklich wird ihnen ihre „eigene Disziplin", ein „eigener liturgischer Brauch" und ein „eigenes theologisches Erbe" zugestanden. Damit schuf das Konzil die Voraussetzung für eine Inkulturation, eine Einwurzelung des christlichen Glaubens in die unterschiedlichen Kulturen. Der Weg der Kirche seit dem Konzil führt von der Westkirche zur Weltkirche, in der das Christentum in seiner westlich-europäischen Gestalt nicht mehr als normativ für andere Kulturräume gelten kann.

Der frühere Erzbischof von San Francisco, John R. Quinn, hat in einer weltweit beachteten Rede in Oxford im Juni 1996 gefordert, die Bischofssynode von

einem den Papst nur beratenden zu einem kollegial mitentscheidenden Organ aufzuwerten. Wünschenswert wäre auch, an Stelle der monologischen Voten bereits in der ersten Phase der Synode Möglichkeiten zum Austausch und zur Diskussion zu schaffen. Ein Symbol für die zentralistische Kontrolle ist allein schon die Tatsache, daß alle Kontinentalsynoden in Rom stattfinden müssen. Die Vorbereitung liegt in den Händen des römischen Synodensekretariats. Seit der Synode von 1974 hat es sich auch eingebürgert, daß das Schlußdokument nicht mehr von den Bischöfen, sondern vom Papst herausgegeben wird.

Unter den Stellungnahmen der Bischofskonferenzen fiel die der japanischen am deutlichsten aus. Die japanischen Bischöfe kritisierten den westlich-europäischen Charakter des Vorbereitungsdokuments. Sie befürchten, „daß das Abhalten der Synode quasi eine Gelegenheit für die ‚Zentrale' ist, die Leistungen der ‚Zweigstellen' zu bewerten. Diese Art von Synode würde sich für die Kirche in Asien nicht lohnen." Ausdrücklich bitten sie den Heiligen Stuhl, der rechtmäßigen Autonomie der Ortskirchen stärkere Anerkennung zu gewähren, und die Beziehung zwischen Rom und den Kirchen Asiens nicht auf „Zentralisierung", sondern auf „Kollegialität" aufzubauen. Im Blick auf die Diskriminierung der Frauen in vielen Gesellschaften Asiens fordern sie die Teilnahme von Frauen als Beobachterinnen der Synode. Schließlich drängen sie auf eine Vorbereitungszeit von mindestens sechs Monaten von der Veröffentlichung des Instrumentum Laboris, des Arbeitsdokuments, bis zur Synode selbst. Erstaunlicherweise liegt dieses Dokument selbst zwei Monate vor Synodenbeginn noch nicht vor.

Von mehreren Bischofskonferenzen wird kritisiert, daß die langjährigen Arbeiten in der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) zu bestimmten theologischen Problemen zu wenig berücksichtigt worden seien. Auch die theologische Beratungskommission der FABC wurde nicht in die Vorbereitung einbezogen. Darin kommt ein generelles Mißtrauen zum Ausdruck, das sich seit einigen Jahren seitens römischer Stellen gegenüber Entwicklungen in der asiatischen Theologie zeigt. So stellte Kardinal Joseph Ratzinger 1996 in Mexiko nicht mehr die Theologie der Befreiung als das zentrale Problem für den christlichen Glauben heraus, sondern im Blick auf Asien den Relativismus im Dialog der Religionen. Mit der Exkommunikation des Theologen und Ordensmanns Tissa Balasuriya aus Sri Lanka im Januar 1997 aufgrund angeblich schwerwiegender Glaubensirrtümer sollte offensichtlich ein warnendes Exempel statuiert werden. Der Dialog mit den anderen Religionen kann aber nur dann glaubwürdig geführt werden, wenn in der katholischen Kirche selber eine Kultur des Dialogs gepflegt und Abschied vom „theologischen Imperialismus" (Aloysius Pieris) der europäischen Theologie genommen wird. Mit der Rücknahme der Exkommunikation Tissa Balasuriyas im Januar 1998 wurde zumindest ein Stein des Anstoßes im Vorfeld der Synode aus dem Weg geräumt. Hoffentlich ist dies ein gutes Omen für Verlauf und Ergebnisse der Synode selbst. *Martin Maier SJ*

Matthias Kopp

Kirche in Kuba

Von der Revolution bis zum Papstbesuch

„Das Wunder ist, daß ein solch außergewöhnlicher Mensch einen bescheidenen Kämpfer und Politiker treffen möchte."[1] Mit diesen Worten charakterisierte der kubanische Staatschef Fidel Castro seine historische Begegnung mit Papst Johannes Paul II. am 19. November 1996 im Vatikan. Während des Welternährungsgipfels der Vereinten Nationen in Rom war es zu dem Treffen gekommen, das die konsequente Fortsetzung eines bereits seit Mitte der 80er Jahre einsetzenden Tauwetters im Verhältnis von Kirche und Staat auf Kuba darstellt. Von dem Gespräch der beiden Staatsoberhäupter wurde nach außen kaum etwas bekannt. Man habe über die Normalisierung der Beziehungen gesprochen und Fragen im Erziehungsbereich erörtert. Außerdem habe Fidel Castro den Papst zu einem Besuch nach Kuba eingeladen, betonte Vatikansprecher Joaquin Navarro-Valls in einer für den Apostolischen Stuhl üblichen defensiv-zurückhaltenden Erklärung. Gegenüber Radio Vatikan versicherte Castro, ihm sei es wichtig, nach dieser Begegnung ein Klima des Vertrauens und der guten Beziehung mit der Kirche von Kuba zu schaffen. Man könne nicht alles von einem Tag auf den anderen erreichen, aber man müsse daran arbeiten, erklärte Castro: „Ich habe im Papst einen wirklich ehrenwerten Menschen gesehen, ein Mensch, der liebenswert ist, vor dem man Respekt haben muß." Mit den Worten „Auf ein baldiges Wiedersehen" schien damals im Vatikan das letzte Eis gebrochen zu sein, um der historischen Begegnung des „letzten lebenden Mythos des Marxismus mit dem letzten lebenden Mythos des Antimarxismus" ein zweites Treffen folgen zu lassen[2].

Die Anfänge der Revolution: Kubas Kirche in einer veränderten Gesellschaft

Wenn Fidel Castro 1999 den 40. Jahrestag der Revolution feiern kann, markiert das einen unermüdlichen Kampf des Jesuitenschülers, der am 16. März 1959 alle Kubaner zum Aufstand gegen den amtierenden Diktator Fulgencio Batista mobilisierte. Castro gelang es, eine kleine Gruppe von Klerus und Laien auf seine Seite zu ziehen. Während sich der Großteil eher abwartend verhielt, warnten nur wenige vor der neuen Gefahr. Castro gelang es jedoch bis heute nicht, die Katholi-

ken untereinander oder von ihren Bischöfen zu spalten. Ihr plötzliches Ghettodasein konnte die kubanische Kirche überleben, weil sie sich als eine Einheit verstand, die ihren Platz – wie es später das Zweite Vatikanische Konzil formulierte – mitten in der Welt sah, also auch im kommunistischen Umfeld. Bereits am 7. August 1960 veröffentlichten die Bischöfe einen brisanten Hirtenbrief[3], der sich differenziert mit der Revolution Fidel Castros auseinandersetzte. Zum einen begrüßen sie die darin eingeleiteten Maßnahmen zur Landreform, neue Industrialisierungspläne und die Verbesserung des Lebensstandards. Gleichzeitig lehnen sie in aller Schärfe den Marxismus als Staatsform wegen des darin propagierten Atheismus ebenso ab wie die Einführung eines Systems, das die fundamentalen Menschenrechte leugnet.

Den ersten Verhaftungen von Priestern und die Verunglimpfungen jener, die ihren Glauben in der Öffentlichkeit bekannten, folgten Hausdurchsuchungen und die Störung von Gottesdiensten, die insbesondere von Castros jüngerem Bruder Raul – der heute die Politik maßgeblich mitbestimmt – initiiert wurden. In der für die Kirche eskalierenden Situation schilderten die Bischöfe in einem Brief an Castro vom 4. Dezember 1960 die tatsächliche Lage auf Kuba. Wenige Tage später verweigerte er der Kirche die Nutzung der Medien; den Bischöfen war eine wichtige öffentliche Stimme genommen.

Während am 1. Januar 1961 die sozialistische Republik Kuba ausgerufen wurde, war das kirchliche Leben von allen Seiten bedroht: Innerhalb weniger Monate verließen 200 Priester und mehr als 2000 Ordensleute die Insel, über 130 Priester wurden zwangsausgewiesen. Wenige Tage nach der mißglückten amerikanischen Invasion in der Schweinebucht (17. April 1961) verstaatlichte die kubanische Regierung mit einer Verordnung vom 1. Mai desselben Jahres das gesamte Bildungswesen: Die katholische Kirche verlor über Nacht 325 Kollegien und die eigene Universität von Santo Tomás, der evangelischen Kirche wurden 60 Schulen genommen. Ein christlicher Massenexodus begann, der allerdings weniger auf staatlichen Zwang als vielmehr auf ein überstürztes Handeln in der Bevölkerung zurückzuführen ist. Während sich Castro zum Jahresende dem marxistisch-leninistischen Ideal verschrieb, wurde für die Partei festgelegt, daß nur solche Mitglied werden könnten, die sich nicht als Getaufte bekannten.

Zwischen Leiden und Anpassung: Kubas Kirche nicht verfolgt, aber unterdrückt

Der Auswanderungswelle mußte die Kirche entgegentreten. Während der in Havanna seit 1954 stationierte Nuntius Luigi Centoz der Situation fast hilflos gegenüberstand, schickte der Vatikan einen eigenen Gesandten nach Kuba, Cesare Zacchi, der später selbst Nuntius werden sollte. Er führte geschickte Verhandlungen mit der Regierung und konnte so eine blutige Verfolgung verhindern. Seine Idee,

den vom Kommunismus nur eng gewährten Spielraum für Religion und Kirche so gut wie möglich zu nutzen, erwies sich als richtig. Die Kirche mußte neu lernen, eine Kirche des Volkes zu werden, nachdem sie sich lange genug mit der herrschenden Schicht – wie in vielen latein- und mittelamerikanischen Staaten – arrangiert hatte. Über Zacchi heißt es, daß es ihm gelang, „die unter dem Batista-Regime amtierenden und mit diesem teilweise sympathisierenden Bischöfe durch eine neue Bischofsgeneration abzulösen und die diplomatischen Beziehungen zwischen Kuba und dem Vatikan ohne Unterbrechung aufrechtzuerhalten"[4]. Zwar gab es in den spannungsreichen Jahren zwischen 1962 und 1974 in Havanna nur einen vatikanischen Geschäftsträger; mit einer Reise des vatikanischen „Ostpolitikers" Agostino Casaroli konnte dann aber wieder ein offizieller Nuntius eingesetzt werden.

Die Zahlen des kirchlichen Lebens sprechen in dieser Phase für sich: Während es vor der Revolution noch 725 Priester gab (1962: 231; 1969: 215; 1971: 193) sind es heute wieder 288. Der Staat verweigert in den vergangenen Jahren aktuelle statistische Angaben. Zum Anfang der 90er Jahre werden nach Schätzungen von den 10,9 Millionen Einwohnern der Insel fast 40 Prozent dem katholischen Glauben zugerechnet (1960 rund 90 Prozent), 1,4 Prozent sind Protestanten. Nahezu 50 Prozent der Bevölkerung bezeichnen sich als nicht religiös und 6,4 Prozent halten sich für Atheisten. Während der Gottesdienstbesuch 1954 noch 17 Prozent aller christlichen Konfessionen auf Kuba ausmachte, sind es heute – so vermutet man – nur noch zwei Prozent (davon ein Prozent Katholiken).

Am 31. November 1997 stellte sich die pastorale Situation auf Kuba nach internen vatikanischen Angaben wie folgt dar: 4 808 000 Katholiken (43,63 Prozent der Bevölkerung), zehn Diözesen mit 253 Pfarreien und 434 sogenannten „pastoralen Zentren". Insgesamt wirken auf Kuba 14 Bischöfe, 143 Diözesan- und 145 Ordenspriester (gesamt 288), 37 ständige Diakone, 496 Ordensleute (nicht Ordenspriester), 26 Mitglieder in Säkularinstituten, 201 Katechisten und 72 Seminaristen. Es gibt rund zehn große caritative und soziale Einrichtungen, zu denen zahlreiche Einzelprojekte und Initiativen hinzukommen. Nach diesen Angaben kommt ein Priester auf 38 264 Einwohner bzw. auf 16 694 Katholiken. Papst Johannes Paul II. hat während seines Kubabesuchs am 24. Januar 1998 eine zusätzliche elfte Diözese gegründet (Guantánamo-Barcoa, die von der Erzdiözese Santiago de Cuba abgetrennt wurde).

Nach wie vor ist auf Kuba eine besondere Form des mittelamerikanischen Katholizismus karibischer Prägung festzustellen. Ein großer Teil der Bevölkerung – katholisch und nicht bekennend – fühlt sich dem afroamerikanischen Santeríakult verbunden. Ohne eine hierarchische Struktur und ohne Organisation hat sich diese lokale – häufig auch synkretistische – Kultform bis heute durchgehalten. Santería meint soviel wie heiligmäßige Fähigkeiten und ist durch eigene Wallfahrtsstätten ausgeprägt. Der schwierig zu fassende Begriff ist ursprünglich ein

christlicher Ausdruck, der im Bereich der Volksreligiosität anzusiedeln ist, der „auf Kuba zur Standardbezeichnung für die dortigen Phänomene von afroamerikanischer Religionspraxis geworden ist“ [5].

Neben diesem Phänomen ist ein wichtiger Aspekt die Religiosität unter Jugendlichen. Geht man von der Zahl der in den 70er Jahren praktizierenden Katholiken mit zwei Prozent aus, waren davon mehr als 70 Prozent älter als 50 Jahre. Religionsvermittlung konnte deshalb an die jüngere Generation außer in aktiv kirchengebundenen Familien und dem Gottesdienstraum kaum noch geschehen. Um so erstaunlicher ist es, daß seit Anfang der 80er Jahre ein verstärkter Zulauf von Jugendlichen in den Gottesdiensten verzeichnet wird. Ob es sich dabei um die Flucht aus staatlichen Zwängen handelt, die der Jugend die Kirche grundsätzlich als konterrevolutionären Organismus suggerieren, kann kaum beurteilt werden. Die kubanische Wissenschaftlerin Lilian de la Parte hat in einer gesellschaftspolitischen Untersuchung dramatische Entwicklungen festgestellt: 39 Prozent der Bevölkerung sind von Alkoholabhängigkeit betroffen, davon allein 54 Prozent Jugendliche zwischen 20 und 24 Jahren. Gab es in den 50er Jahren noch zehn Selbstmorde auf 100 000 Einwohner, sind es heute 18 [6].

Grund dafür bleibt die katastrophale wirtschaftliche Lage. Das amerikanische Wirtschaftsembargo und die anhaltende Rezession, die durch das Ende der Sowjetunion als wichtigstem Handelspartner verschärft wurde, vermitteln Jugendlichen kaum noch Zukunftsperspektiven. Zwar konnten Stromversorgung und Lebenserwartung wesentlich verbessert werden, die sozialen Umstände bleiben jedoch alarmierend: Der Wohnungsmarkt ist überlaufen, die Prostitution steigt an, 30 Prozent aller Arbeiter gelten als unterbeschäftigt, kaum ein Unternehmen ist wirtschaftlich tatsächlich rentabel, die Nahrungsmittelproduktion ist drastisch zurückgegangen. Kuba kennt seit Jahren nur das System der Verteilwirtschaft: Der Staat rationiert, definiert nach Pro-Kopf-Zahlen. Das hat zum Aufblühen des Schwarzmarkts geführt. 5 kg Reis kosten pro vom Staat verordnete Einheit 1,20 Dollar, der Schwarzmarkt verlangt – will man mehr als die Ration – 7,50 Dollar (Zigaretten: 0,30 Dollar, auf dem Schwarzmarkt 1,60 Dollar). Textilien gibt es in den Geschäften kaum noch.

Zahlreiche Kubaner warten vor den Hotels tagelang auf Gäste, die sie in die sogenannten INTUR-Shops begleiten dürfen: Ausländer können dort alle beliebigen Waren zu gemäßigten Preisen in Dollar erwerben. Einheimischen wird der Zutritt ohne einen Ausländer verwehrt. Das Angebot in den Läden hat sich seit dem Wegfall Panamas als Zwischenlieferant allerdings wesentlich verschlechtert. Eine Aussicht auf Besserung der wirtschaftlichen Lage ist nach dem von den USA 1996 verabschiedeten Helms-Burton-Gesetz kaum zu erwarten. Castro ermuntert seine Landsleute zum Durchhalten. Mit wortgewaltigen und unermüdlichen Reden (die oft mehr als sechs Stunden im staatlichen Fernsehen oder dem Parlament dauern können) versucht er die Basis zu erreichen.

Schwierig blieb in den 60er Jahren auch die Arbeit der Kirche, die grundsätzlich staatlichen Kontrollen unterworfen war, insbesondere bei der Verteilung ausländischer Hilfsgelder[7]. Die kubanischen Bischöfe verurteilten in einem Hirtenbrief am 10. April 1969 die Wirtschaftsblockade. In den nachrevolutionären Jahren stellte sich die Kirche damit deutlich auf die Seite der Regierung, aber Castro versuchte der Welt seine Macht zu demonstrieren: Auf die Stimme der Kirche war er zum damaligen Zeitpunkt kaum angewiesen, so daß er den Weihnachtsfeiertag noch im selben Jahr abschaffen konnte. Die 70er Jahre verliefen für die Kirche im Spannungsfeld von Unterdrückung und ideologischer Bedrängung. In der völligen Konzentration auf sich selbst lernten Gläubige und Amtsträger die Bedeutung der Seelsorge des Zufalls kennen. Obwohl die Kirche nur über wenige Außenkontakte verfügte, war es um so überraschender, als Castro 1979 den Papst einlud, bei seiner Rückreise von Mexiko in Havanna zwischenzulanden. Zu dem heiklen Unterfangen kam es nicht und spärliche Hoffnungen der katholischen Bevölkerung wurden erneut auf die Mauern des Kirchenraums beschränkt. Während in einigen mittelamerikanischen Ländern, besonders Nicaragua und El Salvador, schwerwiegende Veränderungen und die innenpolitische Einmischung der Vereinigten Staaten begannen, erlebte Kuba eine neue Exoduswelle, nachdem zahlreiche Menschen die Botschaft Perus besetzt hatten. Die von Castro als „Vaterlandsverräter" und „Lumpen" bezeichneten 120 000 ausgereisten Kubaner demonstrierten noch einmal den Niedergang des Staates.

In der brisanten gesamtmittelamerikanischen Situation forderten deshalb die kubanischen Bischöfe am 6. Dezember 1981 mit einem politischen Hirtenbrief zur friedlichen Konfliktlösung auf, denn auch sie befürchteten 20 Jahre nach der Schweinebucht eine Einmischung durch die USA: „Die Ankündigung von nicht genau definierten Maßnahmen ... ist immer eine Gefahr in den Beziehungen zwischen den Staaten ... Wir widersetzen uns ebensosehr einem bewaffneten Angriff wie auch jeglicher Form der Blockade ... Wir halten die Zeit für gekommen, daß alle betroffenen Parteien erneut überdenken, ob ihre Intentionen und ihr Verhalten einen Beitrag zum Frieden leisten."[8] Manche in der Presse lancierte Behauptung ging soweit, daß der amerikanische CIA die kritische Lage der Katholiken für eigene Interessen nutzen wolle.

Erstes Tauwetter zwischen Staat und Kirche

Mit dem Friedensappell der Bischöfe setzte eine erste Annäherung zwischen Kirche und Staat ein. 1984 konnten wieder ausländische Missionare einreisen. Castro ließ es sich nicht nehmen, vor der kubanischen Nationalversammlung den für die Gesellschaft und die Revolution aufopferungsvollen Dienst der Ordens-

schwestern zu betonen. Ein Jahr später erschien im Mai das Buch „Fidel y la Religión“ [9]. Darin vertraut Castro dem Dominikaner Alberto Libanio, genannt Frei Betto, seine Sicht der Religion an und spricht gleichzeitig eine neue Einladung an den Papst aus. In dem auf Kuba als Bestseller verkauften Buch betont Castro, daß besonders durch die Kirche ein moralischer Faktor in die Gesellschaft gepflanzt werde. Die Kirche zeige – und darum gehe es auch dem Kommunismus –, daß es Bereiche beim Menschen gebe, in die sich niemand von außen einmischen könne. Das Land gewinne diese neue Vorstellung, weil die Christen ein wichtiges Beispiel abgeben und mit ihrer Einstellung zu Gerechtigkeit und Frieden wertvolle Impulse liefern. Bei den vielen politischen Gefangenen auf Kuba bleibt heute allerdings fraglich, ob Castro von der Idee des freien, unangetasteten Denkens wirklich überzeugt ist. Trotzdem – so heißt es in seiner Umgebung – habe er schon bald nach Erscheinen eine Ausgabe des Werks an den Papst geschickt.

Wenige Monate vor der Veröffentlichung des Buchs traf sich eine Delegation amerikanischer Bischöfe mit Castro in Havanna. Ihnen signalisierte der Lider maximo, daß er sich „gerne“ mit den kirchlichen Verantwortungsträgern seines eigenen Landes treffen wolle. Die Annäherung erfolgte durch die Begegnungen Castros mit kubanischen Bischöfen am 8. September und 12. November 1985. Während der Revolutionär erste Zugeständnisse für den nur geringfügig erleichterten Zugang der Kirche zu den Massenmedien machte, konnten die Bischöfe die Regierung von ihrem Willen überzeugen, einen pastoralen Kongreß durchzuführen, auf dem die Kirche ihre Richtung für das ausgehende Jahrhundert festlegen wollte. Außerdem ging es darum, in leisen Tönen gegen die faktische Diskriminierung zu protestieren. Mit diesen beiden Treffen gelang es, das Spannungsverhältnis von Nischendasein und Resignation in der kubanischen Kirche zu überwinden und sich selbst eine neue Öffentlichkeit zu vermitteln.

Während Fidel Castro auf dem 3. Kongreß der Kommunistischen Partei (KP) im Februar 1986 die Theologie der Befreiung bewunderte, konnte vom 17. bis 23. Februar desselben Jahres in Havanna der erste nationale Kirchenkongreß (Encuentro Nacional Eclesial Cubano, ENEC) einberufen werden, an dem 181 Delegierte aus allen Diözesen des Landes teilnahmen. Dort wurde der Neuaufbruch ebenso propagiert wie der Versuch unternommen, das Minderheitendasein zu überwinden. Was 1979 auf der Kirchenversammlung von Puebla als Aufbruch der Kirche in die Gesellschaft grundgelegt worden war, führte auf Kuba zur Verabschiedung des kompakten Abschlußdokuments, in dem pastorale Zukunftsperspektiven aufgezeigt werden. Der künftige Weg der Ortskirche sei demnach nur mit den Mitteln von Verständigung und Dialog zu bewältigen. Der Kirche müsse eine neue Identität und bessere Integration in die kubanische Gesellschaft durch den „Dialog des Zusammenlebens“ ermöglicht werden. Man wolle nicht anklagen und verurteilen, sondern retten, erklärte der Erzbischof von Havanna, Jaime

Ortega. In dem Dokument des nationalen Kirchenkongresses wird betont, daß es Bereiche gebe, die zwischen Kirche und Marxismus vereinbar seien, wie etwa Friede und Abrüstung, die gerechte Verteilung der Konsumgüter und internationale Gerechtigkeit. Gleichzeitig werden die Gläubigen ermutigt, das kirchliche Schattendasein zu überwinden und an der Schaffung neuer pastoraler Strukturen mitzuwirken[10].

Zwischen den Kirchenversammlungen von 1986 und 1996

Mit dem Aufbruch – seit dem Kirchentreffen war häufig das Wort vom „kubanischen Puebla" zu hören – entwickelten sich auch die Taufzahlen: Von 1979 bis 1994 wurde ein Anstieg von 7000 auf 35 000 Taufen verzeichnet. Am 24. Mai 1989 berichtete Radio Havanna über den Besuch des Leiters der „Abteilung für religiöse Angelegenheiten beim Zentralkomitee der KP" im Vatikan. Man habe dort die ersten Verhandlungen über eine Papstreise 1991 geführt, obwohl diese von den Behörden noch nicht genehmigt war. Die Phase der intensiven –, wenn auch erfolglosen – Vorbereitungen für den Besuch, spiegelten sich im öffentlichen Auftreten der Kirche wider. Erzbischof Ortega war nach Gesprächen im Vatikan (April 1989) bemüht, sich vor der Presse in Allgemeinheiten zu erschöpfen. Trotzdem – so seine Auffassung – scheine man in der Kirchengeschichte von einem „Vorher und einem Nachher" sprechen zu können. Ein solches „Nachher" sei gegeben, wenn der Papst Kuba besucht habe. Den Dialog mit der Regierung bezeichnete Ortega als „praktisches Gespräch", da es um alltägliche Dinge, caritativen Einsatz und eine Überwindung der Diskriminierung gehe. Einzige politische Äußerung des Erzbischofs: „Wir wollen keinen Beschränkungen mehr unterliegen."[11]

Ähnlich allgemein und in kaum einer Weise politisch liest sich der Hirtenbrief der kubanischen Bischöfe vom 29. Juni 1989, in dem sie auf einen nahenden Papstbesuch hinweisen. Offensichtlich war es notwendig, die Gläubigen grundsätzlich mit der Person des Papstes und dessen Auftrag als „Pilger des Glaubens" vertraut zu machen: Das Hirtenschreiben ist nicht mehr als eine lexikaähnliche, zusammenfassende Unterweisung, wer der Papst sei und was die Kirche darstelle. Im Sinn eines „erneuerten Humanismus" auf Kuba kündigen die Bischöfe gleichzeitig einen Pastoralplan an, der die Beschlüsse der ersten kubanischen Kirchenversammlung effektiver umsetzen soll[12].

Aufgrund der veränderten politischen Situation stand zu Beginn der 90er Jahre fest, daß die Zeit für einen Papstbesuch noch nicht reif war. Dazu hatte die weltpolitische Lage nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und der damit verbundenen wirtschaftlichen Auswirkung auf Kuba zu tun. Für Castro blieben Tendenzen von Perestroika und Glasnost auf Kuba „unerhörte Begriffe". Das

kirchliche Leben spielte sich in einem innenpolitischen Wechselbad ab, dessen Entwicklung in den 80er Jahren eher diffus erschien. Die Lage änderte sich seit dem 4. Kongreß der KP (10.–13. Oktober 1991). Dort wurde eine Verfassungsänderung zur Gewährung der Religionsfreiheit in die Wege geleitet, die Kuba ein Jahr später von einem atheistischen in einen laizistischen Staat umwandelte. Außerdem können Gläubige aller Konfessionen seitdem Mitglied in der KP werden. Bereits ein Jahr zuvor hatten sich die Bischöfe erneut in die innenpolitische Diskussion eingeschaltet und den sofortigen Stopp aller Exekutionen von Dissidenten gefordert. Gleichzeitig verlangte die Kirche zusammen mit Amnesty International eine umfassende Gewissensfreiheit auf Kuba.

In der wechselvollen Entwicklung sahen die Bischöfe eine Herausforderung für ihre Arbeit, so daß sie am 8. September 1993 ihre programmatische Botschaft „Die Liebe hofft alles" veröffentlichten[13]. Dabei handelte es sich – zur Überraschung vieler – nicht nur um eine pastorale Handreichung, sondern um eine deutliche politische Aussage mit Anfragen nach innen und außen. Die Verbreitung des Papiers innerhalb des Landes bei nur eingeschränktem Medienzugang bleibt ein beeindruckendes Zeugnis kirchlichen Widerstands gegen das Regime. Breiteste Schichten in der Bevölkerung konnten so die im Dokument enthaltene außenpolitische Kritik am US-Embargo ebenso lesen wie die innenpolitischen Angriffe auf die Regierung, die unfähig sei, den Verfall von Moral und die ausbrechende Gewalt im Land zu verhindern. Haß sei keine konstruktive Kraft, Kuba leide bei der Grundversorgung einen unerträglichen Notstand, der eigenen Kultur drohe ein massiver Identitätsverlust, die exzessive Kontrolle durch die Staatssicherheit, die tägliche Diskriminierung und die hohe Zahl politischer Gefangener machten das Miteinander schwer, so die Bischöfe.

Mit dem Appell, aber auch durch einen offensiveren Umgang mit ausländischen Medien gelangte Kuba erneut in das Interesse der – zumindest katholischen – Weltöffentlichkeit. Der Vatikan versuchte alle Möglichkeiten zu nutzen, um der notleidenden Bevölkerung Kubas zu helfen. Getreidelieferungen durch finanzielle Unterstützung des päpstlichen Rates Cor unum liefen aufgrund staatlicher Restriktionen nur langsam an: Durch die kirchliche Kritik am staatlichen System hatte sich das seit 1985 einsetzende Tauwetter zwischen Kirche und Staat kurzfristig abgekühlt.

Der Papst richtete deshalb am 17. August 1994 persönlich einen dramatischen Appell an die internationale Gemeinschaft, den Opfern des Embargos gegen Kuba und Haiti zu helfen. Erzbischof Ortega, der im gleichen Jahr zum Kardinal erhoben worden war, begann unterdessen mit den Vorbereitungen einer zweiten kubanischen Kirchenversammlung, die vom 21. bis zum 25. Februar 1996 stattfand (ENEC II). Rund 150 Delegierte bemühten sich um eine Bilanz zum ersten Treffen zehn Jahre zuvor. Gleichzeitig wollte man neue Perspektiven für die Jahrtausendwende aufzeigen und versuchte, die Forderungen des Konzils – das Ein-

gewurzeltsein der Kirche als Größe in Welt und Gesellschaft heute – zu verwirklichen. In einer Grußbotschaft an die Kongreßteilnehmer erinnerte der Papst, daß, nachdem die Welt große Veränderungen erfahren habe, auch Kuba einen neuen Weg brauche, der von allen eine Mentalitätsänderung fordert, „damit die Spannungen, die Konflikte verursachen, dem Verständnis und dem Dialog weichen" [14].

Ähnlich deutlich sind die Formulierungen des wenige Wochen nach dem Kirchentreffen veröffentlichten Aufrufs der Bischöfe. Dieser Text ist längst nicht mehr eine allgemeine pastorale Unterweisung an die Gläubigen wie noch der Hirtenbrief von 1989. Das Papier fordert die Verbindung der Begriffe Dialog und Versöhnung, attackiert das Helms-Burton-Gesetz und appelliert gleichzeitig an die kubanische Regierung und an Washington, „nicht die alternativen Wege zu Starrheit oder Gewalt zu verlassen ... Es muß auch eine Gemeinschaftsaktion erfolgen, die neue Tragödien verhindert, zur Vernunft aufruft und gerechte Wege der Versöhnung für das gesamte kubanische Volk ermöglicht." [15]

Was bei ENEC I ein langsames pastorales Vorantasten und eine innere Orientierungssuche war, entwickelte sich jetzt zu handfesten politischen Optionen. Nachdem die Bischöfe 1992 noch einmal die Hoffnung geäußert hatten, der Papst könne Kuba schon bald besuchen, kristallisierten sich erst während der zweiten Kirchenversammlung gute Ansätze einer möglichen Visite heraus. In ständiger Pendeldiplomatie hochrangiger Vertreter des Vatikans und der kubanischen Regierung wurden die Grundlinien für einen Besuch abgesteckt. Noch bevor Fidel Castro den Papst besuchte, bat der Verantwortliche für die vatikanische Außenbeziehungen, Erzbischof Jean Louis Tauran, im Oktober 1996 die Regierung in Kuba um größere Freiheiten bei der caritativen Tätigkeit der Kirche und mahnte gleichzeitig die Lockerung zur Visaerteilung für ausländische Missionare an. Während Castro seine Einladung an den Papst bei der historischen Begegnung in Rom aussprach, konnte der römische Generalvikar, Kardinal Camillo Ruini, anläßlich eines Besuches in Havanna im Januar 1997 die Papstreise für ein Jahr später bestätigen.

Die Vorbereitungen der Reise erforderten die gesamte Konzentration der pastoralen Kräfte, gleichzeitig gab es nervöse staatliche Stellen, die Sorge vor einer politischen Aufweichung hatten. Die abtrünnige Castrotochter Alina Fernandez Revuelta spekulierte, daß die Reaktionen nach dem Papstbesuch unkalkulierbar seien und das Regime ihren Vater nicht überleben werde. In den USA lebende Exilkubaner mußten ihre Pilgerreise in die Heimat aus „technischen" Gründen absagen. Fast provokativ und von den staatlichen Medien ignoriert, wurde dem kubanischen Journalisten Raul Ivero von der Organisation „Reporter ohne Grenzen" der Menschenrechtspreis verliehen. Bei den kirchlichen Vorbereitungen konnten die Gläubigen erstmals seit der Revolution eine Messe unter freiem Himmel feiern. Deshalb wuchs die Hoffnung in der Bevölkerung, daß kirchliches Wirken künftig nicht mehr ausschließlich auf den Kirchenraum beschränkt blei-

ben würde. Die 96. Vollversammlung der kubanischen Bischofskonferenz (27. bis 30. Oktober 1997) verabschiedete ein Schlußdokument, in dem es heißt: „Die Religionsfreiheit endet nicht mit der Freiheit des Kultes. Der christliche Glaube, der nicht eine Ideologie ist, kann in jedem politischen System bestehen ohne sich mit diesem unbedingt identifizieren zu müssen. Die Kirche verweigert sich nicht, ihren Beitrag für das Gemeinwohl zu leisten." [16]

Während Castros Regierung der Kirche in den vergangenen fünf Jahren nach und nach Zugeständnisse gemacht hatte, zeigte er im vergangenen Dezember eine weitere Geste guten Willens und erklärte Weihnachten „ausnahmsweise" zum offiziellen Feiertag. In der zweiten Januarwoche durfte Kardinal Ortega öffentlich für 30 Minuten im staatlichen Fernsehen auftreten – eine für Kuba bis dahin unvorstellbare Tatsache. Der Kardinal paßte ins Programm der Regierung, denn er betonte, daß auch Johannes Paul II. das Wirtschaftsembargo gegen Kuba ablehne. Gleichzeitig nutzte Ortega die Gelegenheit, den Kubanern die Meinung des Papstes zu Todesstrafe und Abtreibung vorab kundzutun. Die hektischen Vorbereitungen der Visite gipfelten in der Aufforderung Castros an seine Landsleute, die Meßfeiern mit Johannes Paul II. zu besuchen.

Der Papst in Kuba – oder: Sieg nach Punkten

Das weltweite Medienspektakel um den Besuch des Papstes vom 21. bis 25. Januar 1998 auf Kuba ist vorbei und es stellt sich die Frage: Was bleibt? Optimistisch spricht Kardinal Ortega davon, daß die Zukunft Kubas begonnen habe. Auch wenn die staatlichen Medien die zahlreichen kritischen Papstworte weitgehend ignorierten, gilt der Besuch als konsequente Fortsetzung eines Weges gegenseitiger Annäherung und des Dialogs. Das revolutionsbedingte Spannungsverhältnis der Kirche zwischen Resignation und Unterdrückung wird es deshalb so nicht mehr geben. Fidel Castro hat eine Ehre erlangt, die ihm politisches Überleben in den kommenden Jahren ermöglicht – auch dann, wenn ihm manche Papstbotschaft weit weniger lieb war als die Freude der kubanischen Bischöfe. Castro selbst erklärte zum Abschluß des Besuchs: „Niemals zuvor wurden so viele Nachrichten und Meinungen über ein so kleines Land in so kurzer Zeit von so vielen Menschen auf der Welt vernommen." [17] Castro bestätigte damit den Eindruck, daß alle Errungenschaften der Revolution fast ausschließlich Kleinigkeiten im Gegensatz zu diesem fünftägigen Ereignis waren. Auch wenn der Papst für den Zusammenbruch des Sozialismus verantwortlich gemacht werde, so sei es nach Castros Auffassung zutiefst ungerecht gewesen, die Reise „mit der dürftigen Hoffnung auf die Zerstörung der edlen Ziele und der Unabhängigkeit eines kleinen, abgeriegelten Landes, gegen das seit fast vierzig Jahren ein wahrer Wirtschaftskrieg geführt wird, zu verbinden". Das Medienspektakel Papst war für

Castro ein internationaler Punktsieg – aber für die Kirche, betrachtet man ihre leidvolle Geschichte seit der Revolution, noch mehr.

Generalstabsmäßig war die Visite in Rom vorbereitet worden. Die Dramaturgie in den päpstlichen Reden unterschied sich kaum von anderen Reisen, hatte aber auf Kuba ihre eigene innen- und außenpolitische Dynamik: Schon bei der Ankunft in Havanna hatte der Papst die völlige Freiheit im Land gefordert. Mit der ersten Meßfeier folgte – wie bei vielen Papstreisen – die Einforderung des Wertes der Familien. Dabei gelang es Johannes Paul, sämtliche wunden Punkte der kubanischen Gesellschaft anzusprechen. In solchen Mißständen wolle die Kirche präsent sein und helfen. Der Familienpredigt folgte die Botschaft an die Jugend, ein ähnlich flammender Appell zur Wahrung der eigenen Verantwortung wie beispielsweise während der politischen Beirut-Reise vor einem Jahr. Verantwortung sei ein Teil der Freiheit: „Es kann keine Verantwortung im Glauben geben ohne die aktive und mutige Präsenz in allen Bereichen der Gesellschaft, in denen Christus und die Kirche Gestalt annehmen." In aller Deutlichkeit griff der Papst auch das Handelsembargo an.

Die Reisedramaturgie erfuhr dann ihre Fortsetzung in der fast paradoxen Würdigung des kubanischen Priesters und Nationalhelden Felix Varela y Morales, der in der turbulenten Geschichte Kubas im 19. Jahrhundert und auch heute als Patriot gegen ausländische Vereinnahmung gilt. Fidel Castro selbst zeichnete den Papst mit dem Varelaorden aus. Vor Kulturschaffenden verlangte Johannes Paul die gleichberechtigte Integration christlicher Werte in der kubanischen Gesellschaft, die von niemandem ignoriert werden dürften. Demokratie sei die politische Staatsform, die der Natur des Menschen am ehesten entspreche, so der Papst. Mit diesen politisierenden Elementen gehen bei Papstreisen grundsätzlich ausgeprägte pastoral-religiöse Elemente einher. In Kuba war es die Krönung der Muttergottes von El Cobre, dem Nationalheiligtum der Insel. Dem Papst gelang es auch hier, die Bedeutung Mariens geschickt mit der kubanischen Geschichte zu verbinden.

Nach pastoralen Tönen zu Beginn der Messe wurde Johannes Paul Politiker und forderte die Umsetzung von Bürgerrechten, die Versammlungs-, Vereins- und Pressefreiheit. Die katholische Kirche habe das Recht und die Pflicht, an den politischen Debatten des Landes teilzunehmen, so der Papst, der die gesellschaftliche Kritik bei der Begegnung mit Kranken und Behinderten in Havanna erneut fortsetzte und die Freiheit politischer Gefangener anmahnte. Mit der großen Eucharistiefeier auf der Plaza de la Revolución „José Marti" mündeten sämtliche während der Reise erhobenen Forderungen erneut in einen Freiheitsappell, der die Isolierung Kubas ebenso überwinden müsse, wie er die Gewissens- und politische Freiheit des Menschen zu akzeptieren habe. Der Staat dürfe deshalb weder den Atheismus noch die Religion zu seiner politischen Ordnung stilisieren.

Die Kirche Kubas hat ihr Schattendasein und die von außen provozierte Schwächung überwunden. Die schweren Zeiten der Unterdrückung, die versucht

haben, den Glauben und die kirchliche Struktur zu zermürben, sind vorbei und waren nur bedingt erfolgreich. Der Seelsorge des Zufalls konnten gezielte pastorale Konzepte spätestens seit dem ersten Kirchentreffen folgen. Über alle Jahre ist sich die kubanische Kirche ihrem christlichen Grundauftrag treu geblieben: eine Stimme in der Gesellschaft zu sein und die Hand zu Hilfe, Versöhnung und Dialog entgegenzustrecken. Christliche Nächstenliebe bedeutete den Einsatz zur Versorgung mit dem Notwendigsten und zur Wahrung der Menschenrechte. Was Kommunismus und Sozialismus gelähmt haben, steht heute vor einem neuen Aufbruch. Kubas Kirche hat durch den engagierten Einsatz ihrer Gläubigen und Verantwortlichen überlebt.

Um mit gezielten und ermutigenden Impulsen weiterzuhelfen, hat der Papst die Insel besucht. Die pastorale Visite war zugleich eine politische Gratwanderung, die – das werden die kommenden Monate zeigen – nicht ohne Konsequenzen bleiben kann. Wenn Johannes Paul II. die Bischöfe kurz vor dem Abschluß seines Besuchs aufforderte, auch künftig einen offenen und freien Dialog mit den staatlichen Behörden zu suchen, ist dieser Appell die wiederholte Fortsetzung dessen, was die Bischöfe seit rund zehn Jahren versuchen. Wenn es jetzt gelingt, den Zugang zu den Medien wiederzuerlangen und die während der Reise so häufig eingeforderte völlige Religionsfreiheit umzusetzen, zeigt das den Wert einer solchen Reise. Das Ende einer restriktiven kubanischen Kirchenpolitik ist von Johannes Paul selbst eingeleitet worden, als er zum Abschluß auf dem Flughafen sagte: „Ich rufe Sie dazu auf, weiterhin geleitet von den höchsten moralischen Prinzipien zusammenzuarbeiten, damit die Dynamik, die dieses Volk auszeichnet, zum Wohl aller geistigen und materiellen Wohlstand hervorbringt."

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. DW Monitor-Dienst Lateinam. 22. 11. 1996.
[2] Radio Vatikan dt. 20. 11. 1996. [3] In: Rev. Javeriana 55 (1961) 99–102.
[4] G. Burchardt, Kuba: die etablierte Revolution. Kirchl. Leben unter kommun. Herrschaft, in: HK 36 (1982) 250.
[5] J. Meier, in: LSSW 23. [6] Vgl. Internat. Fidesdienst 4060 v. 10. 10. 1997.
[7] Zur wirtschaftl. Situation und dem Engagement der Caritas: O. Müller, Abenddämmerung d. Revolution. Kuba zw. sozialist. Idealen u. kapitalist. Zielen, in: HK 52 (1998) 45–49; Almanaque de Caridad. Directorio eclesiástico de Cuba; ferner KNA-ID 7. 2. 1991, 10; V. Skierka, in: Die Zeit 22. 1. 1998. [8] In: Weltkirche 2 (1982) 21 f.
[9] Frei Betto, Fidel y la Religión (Havanna 1985); dt: Nachtgespräche mit Fidel (Freiburg/Schw. 1985).
[10] An dem Kongreß nahmen u. a. Kurienkard. E. Pironio u. d. Sekr. d. Lateinam. Bischofsrats CELAM D. Castrillon Hoyos sowie d. Adveniat-Geschäftsführer Weihbf. E. Stehle teil. Zum Kongreß: G. Burchardt, Koexistenz statt Ghetto? Castro u. d. Kirche auf Kuba, in: HK 40 (1986) 167 f.; S. Maillard, Kuba: Vom Anathem zum Dialog, in: Orien 50 (1986) 66 f.; A. Steuer in: KNA 26. 2. 1986; J. Schidelko ebd. 30. 8. 1986; T. Herr in: FAZ 26. 9. 1987.
[11] Die Äußerungen Ortegas sind lediglich dokumentiert in: Radio Vat.-Radiogiornale 25. 4. 1989.
[12] In: Weltkirche 9 (1989) 281 ff. [13] In: Stimmen d. Weltkirche 35 (Bonn 1993) 23.
[14] In: OR 26. 4. 1996, 12. [15] In: Weltkirche 16 (1996) 57 f. [16] Ebd. 17 (1997) 287.
[17] Zit. n. Fernseh-/Hörfunkspiegel Ausland 27. 1. 1998 (Span. TV-Ges. tve internacional); OR 30. 1. 1998, 6. 2. 1998, 13. 2. 1998, 20. 2. 1998.

Hans J. Münk

Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre

Trotz großer Schwierigkeiten, ja Rückschlägen auf dem Weg zur schrittweisen Ausführung der als Ergebnisse des „Erdgipfels" von Rio 1992 von der internationalen Staatengemeinschaft übernommenen vertraglichen Verpflichtungen[1] hat das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung bereits erste Hürden einer Konsolidierung als gesellschaftspolitisches Grundlagenkonzept bewältigt. Politische Umsetzungsschwierigkeiten[2] sollten – dies sei vorab bemerkt – nicht in einem einfachen Rückschlußverfahren auf das Konto des Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung (sustainable development) gebucht werden. Politische Entscheidungsprozesse unterliegen mehrstufigen und in der Regel komplexen Bedingungen. Auf der Ebene einer derart zahlreichen und heterogenen Vertragsstaatengemeinschaft sind es insbesondere Fragen der Konsensfindung bzw. des Konfliktausgleichs, der sich angesichts der bekannten Spannungen nicht nur zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern, sondern auch zwischen den verschiedenen Großformationen aus höchst vielfältigen Gründen nur sehr schwer erreichen läßt.

Schon gar nicht wird man Politik als einfachen Umsetzungsprozeß wissenschaftlich begründeter Empfehlungen verstehen dürfen. An solchen mangelt es in Sachen Nachhaltigkeit nicht[3]. Die politischen Entscheidungsträger sehen sich allerdings der – ihnen aus vielen Bereichen nur allzu vertrauten – Problematik divergierender Resultate gegenüber[4]. Diese derzeitige Situation hängt in hohem Maß mit der Tatsache zusammen, daß – wie in einem früheren Beitrag bereits unterstrichen – dem Sustainability-Leitbild gegenwärtig noch eher der Charakter einer faszinierenden Vision als eines ausdifferenzierten Konzepts anhaftet[5].

Auf verschiedenen Ebenen sind in den zurückliegenden Jahren allerdings auch respektable Operationalisierungs-Leistungen erbracht worden. Sie belegen, daß der durch das Leitbild ausgelöste Suchprozeß sehr wohl konkretere Orientierungsimpulse ausgelöst hat, die sich inzwischen in der Definition von einzelnen Zielelementen, in Qualitätsbestimmungen, Gestaltungsprinzipien, Verfahrensregeln, Bewertungskriterien, Standards, Indikatoren usf. verdichtet haben[6]. Neben den schon erwähnten inhaltlichen Divergenzen sind sie aber, gerade im deutschsprachigen Raum, immer noch begleitet von einer erheblichen sprachlich-begrifflichen Uneinheitlichkeit[7]. Offenbar wird das deutsche Substantiv Nachhaltigkeit bzw. das Adjektiv nachhaltig zum Teil als unbefriedigend bzw. zu vage empfunden, um den im Sustainability-Leitbild implizierten Komplex von Dimensionen, Sachverhalten und Perspektiven angemessen ausdrücken zu können. Eine Unter-

suchung der Begriffsgeschichte stützt indessen diese Reserven – und die damit verbundene sprachliche Aufsplitterung – nicht. Es erscheint mir daher auch im Hinblick auf das inhaltliche Profil des Leitbilds angezeigt, auf eine begriffliche Vorklärung einzugehen, ehe ich mich den ethischen Schwerpunkten der Thematik zuwende.

Zur Begriffsgeschichte von Nachhaltigkeit

Entgegen der vielfach zu lesenden Behauptung, der Nachhaltigkeitsbegriff komme ursprünglich ausschließlich aus der forstwirtschaftlichen Sprache, hebt eine forstwissenschaftliche Neuerscheinung andere Entstehungshintergründe hervor[8]. Allgemeinsprachlich ist der Wortkern „nachhalt" lexikalisch – unabhängig von einem forstlichen Kontext – gegen Ende des 18. Jahrhunderts greifbar. Im Mittelhochdeutschen existierte diese zusammengesetzte Form noch nicht, allerdings hatten die Wortkomponenten „nach" und „halten", je für sich genommen, bereits einschlägige Bedeutungsnuancen (Beständigkeit, Weiterleben, Dauer). Das allgemeinsprachliche, nicht erst als forstwirtschaftlicher Fachterminus entstandene Wort „Nachhaltigkeit" (samt entsprechendem Adjektiv und Verb) wies einen in die Zukunft gerichteten Zeitbezug auf, der sich als „Fortdauer, Wiederkehr, Kontinuität, ununterbrochene Wirkung"[9] charakterisieren läßt.

Weil der Erhalt bzw. die Fortdauer von Zuständen notwendig auch die Regelung von erhaltungssichernden Prozessen einschließt, haftet der Nachhaltigkeit schon früh eine aktive dynamische, handlungsbezogene Note an. Der Begriff fand zur Beurteilung der Qualität von Zuständen Verwendung und wies früh eine Tendenz zu einer ganzheitlichen Sicht auf. Wichtige fremdsprachliche Äquivalente lassen ähnliche Bedeutungsschwerpunkte erkennen: Das englische „sustain", das etymologisch auf das französische Verb „soutenir" zurückgeht, bedeutet allgemeinsprachlich soviel wie anhalten, wirken, andauern[10].

Wenn sich demzufolge Nachhaltigkeit allgemeinsprachlich eigenständig entwickelt hat, so ist dieses Wort doch bis in die jüngste Zeit hinein stark von der forstwirtschaftlichen Verwendung überlagert worden. Als forstlicher Fachterminus ist Nachhaltigkeit bereits für das Jahr 1713 belegt. 1780 erscheint er erstmals als eigenständiger Fachbegriff in einem forstwirtschaftlichen Lexikon. Im Unterschied zum allgemeinsprachlichen Gebrauch ist im forstlichen Kontext vor allem mit dem Substantiv Nachhaltigkeit (mit bestimmtem Artikel und oft mit bestimmten Zusatzbegriffen wie Prinzip, Grundsatz u. ä. versehen) ein inhaltliches Konzept angesprochen, das auf die Regelung von Bewirtschaftungsprozessen und -vorgängen zur Gewährleistung des Ziels eines langfristigen Erhalts des Waldes abhebt. Dabei ist der Nutzungsaspekt zwar sehr deutlich, aber nicht zwangsläufig immer eingeschlossen.

Die Herausbildung des forstwirtschaftlichen Nachhaltigkeitsbegriffs verdankt sich keineswegs vorwiegend praktischen Rahmenbedingungen (konkret Holznot). Sie war vielmehr stark von theoretischen (Lehrbuch-)Überlegungen und von den geistesgeschichtlichen Impulsgebern der Aufklärung geprägt. Der forstwissenschaftliche Terminus wurde zwar nach derzeitigem Forschungsstand wohl erstmals im deutschsprachigen Raum benutzt. Er war aber so sehr mit den damaligen, nicht regional begrenzbaren Ideen der Aufklärung verbunden, daß der Ursprungsort des Nachhaltigkeitsgedankens jedenfalls nicht für das deutsche Sprachgebiet allein reklamierbar ist. Diese begünstigenden Umstände trugen denn auch wesentlich zur raschen internationalen Verbreitung bei. Andere Sprachen setzen dabei oft einen sehr starken Akzent auf den Nutzungsaspekt (Holzertrag: sustained yield). Die aufklärerische Aufbruchstimmung mit ihrer forcierten Fortschrittsorientierung förderte offensichtlich einen Bewirtschaftungsansatz, der langfristiges, generationenübergreifendes Planen implizierte.

Diese Ausrichtung lenkte den Blick auf die Zukunftsvorsorge durch Sicherung der biologischen Basis der Gesellschaft. Sie forderte zum Umgang mit Ungewißheit und Instabilität sowie zu aktiver Gestaltung der Zukunft heraus. Der Nachhaltigkeitsbegriff eignete sich somit nicht für die Formulierung egozentrischer, kurzfristiger, erwerbswirtschaftlicher Interessen. Der gleichzeitige Einfluß des Kameralismus gab dem Nachhaltigkeitsdenken eine enge Bindung an das Ziel des Staatswohlstands. Diese Gemeinwohlorientierung ist ihm bis heute geblieben. Die heutige forstwirtschaftliche Verwendung kennt – bei aller Vielfalt inhaltlicher Verschiedenheiten und Akzentsetzungen – fünf Dimensionen: ökologische, soziale, institutionelle, zeitliche, räumliche. Sie ist zweifellos anthropozentrisch ausgerichtet [11].

Eine für unsere Thematik bemerkenswerte Variante ist die im Zusammenhang technischer Entwicklungszusammenarbeit gebrauchte Bedeutung, derzufolge die Nachhaltigkeit eines Entwicklungsprojekts erst dann anzunehmen ist, wenn die Sicherung des Projektziels „nach Rückzug der externen Unterstützung wenigstens mittelfristig Bestand hat“ [12].

Für die umfassende Nachhaltigkeitsvorstellung, die sich schließlich im Zug des „Erdgipfels“ von Rio 1992 weltweit durchsetzte, läßt sich keine unmittelbare Abhängigkeit von den bislang erörterten Begriffsprägungen nachweisen. Die Entstehung des Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung (sustainable development) ist eng mit der Ausbreitung eines Umweltbewußtseins in den letzten drei Jahrzehnten verwoben. Zu den wichtigen impulsgebenden Ereignissen zählen das Ende der Illusion von einer „immerwährenden Ressourcenversorgung“ [13], die Erfahrungen mit Großunfällen wie im Zusammenhang mit dem GAU von Tschernobyl und die zunehmende Globalisierung der Umweltproblematik („Ozonloch“, „Treibhauseffekt“). Hinzu tritt die mittlerweile von vielen umweltökonomischen Studien verbreitete Einsicht von der grundsätzlichen Notwendigkeit einer ökolo-

gischen Regulierung der Ökonomie sowie des Zusammenhangs zwischen Armuts- und Umweltproblemen in den Entwicklungsländern.

Leitend für diese im englischsprachigen Kontext erfolgte Neubildung des Sustainability-Begriffs und seiner Synonima waren Fragen wie diese: Wie kann gesellschaftliche Entwicklung langfristig gewährleistet werden? Wie können wirtschaftliches Wachstum und Entwicklung über lange Zeiträume aufrechterhalten werden innerhalb der Grenzen, die von den ökologischen Rahmenbedingungen im weitesten Sinn gesteckt werden? Ferner spielte die Frage nach der Sozialverträglichkeit von Ausbalancierungsprozessen zwischen ökonomischer und ökologischer Grundkomponente eine wesentliche Rolle. Gerade in bezug auf die Bewertung letzterer zeigt sich die bislang mangelnde Eindeutigkeit des Leitbilds besonders deutlich: Nachhaltigkeit kann sowohl – im engeren Sinn – als fortdauerndes, permanentes Überleben der menschlichen Spezies in allen besiedelten Regionen der Welt verstanden oder – im weitesten Sinn – auf die Zukunft aller Komponenten der Biosphäre (also auch jener, die keinen Bezug zum Wohl des Menschen erkennen lassen) bezogen werden[14].

Zwischen diesen Extremen sind verschiedene Abstufungen denkbar. Die vorangehende begriffsgeschichtliche Skizze des frühen allgemeinsprachlichen und forstwissenschaftlichen Gebrauchs läßt eine beachtliche Zahl von Ähnlichkeiten und Anknüpfungspunkten für die mit dem Sustainability-Leitbild verbundenen Hauptanliegen erkennen (z. B. hinsichtlich des Erhaltungsmoments und des Zukunftsbezugs), so daß eine deutsche Übersetzung des Substantivs Sustainability im Sinn der UNCED-Dokumente von Rio 1992 mit Nachhaltigkeit durchaus naheliegt. Allerdings bleibt gegenwärtig zu halten, daß es sich dabei nicht um eine bloße Ausweitung des „alten" Nachhaltigkeitsverständnisses handelt, sondern um eine Neuprägung. Die öfters zu lesende Rede von der „Karriere" des Nachhaltigkeitsbegriffs vom „einfachen" forstwirtschaftlichen Terminus zur heutigen deutschen Bezeichnung des Sustainability-Leitbilds ist somit zumindest sehr fragwürdig[15].

Im nachfolgenden Abschnitt ist zu verdeutlichen, daß die „neuen" Charakteristika eine Größenordnung aufweisen, die nicht mehr in den Rahmen des Bildes vom „alten Wein in neuen Schläuchen" passen will. Zugleich wird die moralisch-normative Dimension herauszustellen sein, und zwar um so mehr, als dem Wort Nachhaltigkeit bislang oft noch ein rein deskriptiv-empirisches „Image" eigen ist. Dabei hätte die deutsche Begriffsgeschichte durchaus schon früh Anlaß gegeben, die Aufmerksamkeit auch auf den normativen Hintergrund zu lenken. Die mit der forstwissenschaftlichen Nachhaltigkeit verbundenen Ziele sind ja in legitimatorischer Hinsicht nicht ohne Wertentscheidungen erklärbar. Diese Dimension blieb aber offenbar so implizit, daß der normative Gehalt nicht schon vom Begriff her selbst aufscheint. Er muß eigens herausgearbeitet und mit Nachhaltigkeit in Beziehung gesetzt werden.

Charakteristika des Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung

Als das entscheidende Scharnier für die bereits früher[16] in weltweit bedeutsamen Dokumenten verwendete Begriffsform „Sustainable Development" erwies sich die 1983 auf Anregung Norwegens von den Vereinten Nationen eingerichtete Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (WCED), die bald nach ihrer Vorsitzenden, der damaligen norwegischen Oppositionsführerin und späteren Ministerpräsidentin Gro Harlem Brundtland als „Brundtland-Kommission" bezeichnet wurde. Nach mehrjähriger Arbeit legte diese – übrigens zu drei Vierteln mit Vertretern der Entwicklungsländer besetzte – Kommission 1987 ihren Bericht unter dem Titel „Our common future" vor, in dem die für die (völkerrechtlichen) Verträge, die Erklärungen und Institutionen der Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio 1992 maßgebliche Begriffsbeschreibung enthalten ist. In der vom deutschen Kommissionsmitglied Volker Hauff herausgegebenen übersetzten Fassung lautet sie: „Dauerhafte Entwicklung ist Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, daß künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können."[17]

Es war die wesentliche Leistung dieser Kommission, „die ökologische Frage mit der sozialen Frage – vor allem dem Nord-Süd-Konflikt – zu verbinden und beides unter dem begrifflichen Dach ‚sustainable development' zu vereinen"[18]. Das zuvor als „ökologisch-ökonomisches Prinzip der Naturbewirtschaftung"[19] bekannte Konzept eines Sustainable Development wurde nun zu einem umfassenderen Leitbild ausgebaut, das gleichermaßen soziale Anliegen aufnimmt. Die Generalversammlung der Vereinten Nationen beschloß auf der Grundlage dieses Berichts, für das Jahr 1992 eine Konferenz für Umwelt und Entwicklung nach Rio de Janeiro einzuberufen. Auf ihr wurde das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung zur weltweiten Leitlinie erklärt. Die in den fünf verabschiedeten Hauptdokumenten des „Erdgipfels" enthaltenen Strukturmomente können so charakterisiert werden:

1. Ein weltweit angelegtes, länderübergreifendes Entwicklungskonzept, das alle gesellschaftlichen Systeme – wenn auch in unterschiedlicher Weise – vernetzt.

2. Die Rückkoppelung der Entwicklungsprozesse – besonders des ökonomische Systems – an die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen. Sie wird von der Enquete-Kommission des 12. Deutschen Bundestags „Schutz des Menschen und der Umwelt" folgendermaßen auf den Begriff gebracht:

„Die Abbaurate erneuerbarer Ressourcen soll deren Regenerationsrate nicht überschreiten. Dies entspricht der Forderung nach Aufrechterhaltung der ökologischen Leistungsfähigkeit, d. h. (mindestens) nach Erhaltung des von den Funktionen her definierten ökologischen Realkapitals." „Nicht-erneuerbare Ressourcen sollen nur in dem Umfang genutzt werden, in dem ein physisch und funktionell gleichwertiger Ersatz in Form erneuerbarer Ressourcen oder höherer Produktivität der erneuerbaren sowie der nicht-erneuerbaren Ressourcen geschaffen wird"[20] (Ressourcenschonung). „Stoffeinträge in

die Umwelt sollen sich an der Belastbarkeit der Umweltmedien orientieren, wobei alle Funktionen zu berücksichtigen sind, nicht zuletzt auch die ‚stille' und empfindlichere Regelungsfunktion"[21] (Carrying Capacity of Spaceship Earth; Tragekapazität der Natur).

3. Sicherung der Grundversorgung und der angemessenen Teilhabe aller heute lebenden Menschen – gerade auch der Armen – an den Gütern der Erde und angemessene Entfaltungsmöglichkeiten (Verteilungsgerechtigkeit zwischen Nord und Süd; Befriedigung der Grundbedürfnisse aller lebenden Menschen: intragenerationelle Gerechtigkeit).

4. Sicherung der physischen Existenzvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben künftiger Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit; Vorsorgprinzip)[22].

Aus dieser Übersicht wird bereits ersichtlich, wie stark das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung von ethisch-normativen Vorstellungen geprägt ist. Hinter ihnen steht eine Konstellation von wertbestimmten Leitzielen: Ziel der Wohlstandssicherung bei gleichzeitiger Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen (Industriestaaten); Ziel der Verbesserung der wirtschaftlich-sozialen Situation, ebenfalls unter der Voraussetzung einer Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen (Entwicklungsländer); Zielvorstellung weltweiter Partnerschaft auf allen relevanten Gebieten in einem Klima friedlicher Zusammenarbeit[23].

Eine Aufschlüsselung des Sustainability-Leitbegriffs nach Perspektiven und Kohärenz-Brennpunkten ergibt folgende Aufstellung. Eine Zeitachse: Sie betrifft die Dauerhaftigkeit, die Langfristigkeit der angezielten Prozesse. Eine räumliche Perspektive: Die gesamte Erde ist einbezogen. Die Verträglichkeit der für die Weltzukunft entscheidenden Prozesse, genauer die Sozial-, die Individual- und die Umweltverträglichkeit (einschließlich der Belange der Nachwelt). Die angemessene Vernetzung der drei Hauptkomponenten: Ökologie, Wirtschaft, Sozialbereich.

Inzwischen vorliegende Leitbildinterpretationen unterstreichen, daß im Zentrum der Nachhaltigkeitsthematik die Kategorie Vernetzung stehen muß. Sie betonen, daß der mit dem Sustainability-Konzept verbundene entscheidende Erkenntnisfortschritt in der Einsicht liegt, „daß ökonomische, soziale und ökologische Entwicklung nicht voneinander abgespalten und gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Soll menschliche Entwicklung auf Dauer gesichert sein, sind diese drei Komponenten als eine immer neu herzustellende notwendige Einheit zu betrachten."[24]

Um die ethisch gebotene Beachtung der umfassenden Vernetzungsaufgabe auf den Begriff zu bringen, spricht der deutsche Sachverständigenrat für Umweltfragen von *Retinität* bzw. vom Retinitätsprinzip (von lateinisch „rete", Netz)[25]. Diese Neubildung trifft den Kern der Nachhaltigkeitsthematik präzis. Im Zentrum steht die Aufgabe einer ausbalancierenden Zuordnung und wechselseitig ansetzenden Integration der ökologischen, ökonomischen und sozialen Gestal-

tungskreise – und dies mit einem vorausschauenden, vorsorgenden Blick auf das Gesamtgefüge. Das Retinitätsprinzip bezieht sich auf jene Rückkoppelungslösungen, mit deren Hilfe die nachhaltige Synchronisation oder auch „Koevolution" der gesellschaftlichen Teilsysteme in die Wege geleitet werden kann. Als sektorenübergreifendes und verbindendes Handlungsprinzip betrifft es zunächst die allgemeinen Rahmenbedingungen der jeweils erforderlichen Koordinationen. Zur Erreichung konkreterer Ergebnisse ist es auf die Ergänzung durch inhaltliche Zielbestimmungen angewiesen, die aus den für die Grundkomponenten der Nachhaltigkeit zuständigen Wissens- und Erfahrungsbereichen kommen[26].

Hinweise zu den umweltethischen Grundlagen und zu methodischen Fragen

Das Retinitätsprinzip partizipiert im übrigen an der Begründungsoffenheit des Nachhaltigkeitsleitbilds, das als weltweite Leitlinie nicht mit einer Präferenz für ein kulturell bestimmten, ethisch-normatives Legitimationsmodell ausgestattet sein kann. Dies gilt freilich mit einer gewissen Einschränkung: Die maßgeblichen UNCED-Dokumente sind eindeutig anthropozentrisch geprägt. Der deutsche Sachverständigenrat für Umweltfragen dürfte sich aber mit seiner bei der Eigenständigkeit des ökologischen Grundfaktors ansetzenden Interpretationslinie im legitimen Deutungsrahmen bewegen, wenn er in bezug auf die extrahumanen Naturwesen und -bereiche von der Grundhaltung der Ehrfurcht spricht, der normethisch bedeutsame Begriffe wie Eigenbedeutung und Eigenwert der Natur entsprechen[27].

Damit werden wichtige Anliegen nichtanthropozentrischer Denkansätze angesprochen, die für eine christlich-theologische Umweltethik – als Komponente einer Ethik der Nachhaltigkeit – von Gewicht sind. Eine detaillierte Fundierung christlicher Umweltethik kann hier allerdings nicht geleistet werden[28]. Um aber wenigstens einen die Ehrfurchtsforderung aufnehmenden kurzen Hinweis zu geben, der sich auf den theologisch maßgeblichen Schöpfungsgedanken stützt, füge ich folgendes hinzu: Die Ehrfurcht vor dem Schöpfer impliziert die Ehrfurcht vor dem Erschaffenen, dem für gut Befundenen, Gesegneten und in den Lebensbund mit Gott Aufgenommenen (vgl. Gen 1, 18.21f. 25; 9,9ff.). Sie verpflichtet auch auf die Beachtung der der Schöpfung innewohnenden Maße. Damit ist die Anerkennung einer (abgestuften) Eigenwertigkeit der außermenschlichen Naturwesen und -bereiche verbunden.

Wo die Natur von ihrer Schöpfungsqualität her verstanden wird, kann sie nicht mehr unter das ausschließliche Vorzeichen partikularer Interessen (z.B. des technisch Machbaren, des ökonomisch Nützlichen) gestellt werden. Der theozentrische Sinn der Schöpfung verbietet selbstredend eine absolute Anthropozentrik. Die biblischen Texte enthalten vielmehr eine Kritik anthropozentrischer Anma-

ßungen, insofern sie die nichtmenschliche Natur als Mitgeschöpfe sehen lehren. Die Eigenwertigkeit der Natur ist nicht gegen die Sonderstellung des Menschen gerichtet, den es gerade auszeichnet, über den anthropozentrischen Tellerrand hinausblicken und sich der Reichhaltigkeit der Schöpfungswelt fürsorglich zuwenden zu können.

Dem Menschen kommt als Subjekt moralischer Verantwortung freilich eine unhintergehbare Zentralstellung zu. Zugleich muß er für das Wohl nicht nur der Mitmenschen, sondern auch der Mitgeschöpfe engagiert sein. Dem entspricht ein anthropo-relationaler Ansatz in dem Sinn, daß der Mensch als Verantwortungssubjekt zwar im Mittelpunkt steht, dabei aber streng bezogen bleibt auf die Schöpfungsvorgaben, die eine signifikante Berücksichtigung von Anliegen nichtanthropozentrischer Ansätze erlauben. Die Fundierung des ethischen Anspruchs wird so nicht in einem allgemeinen Lebens- oder Naturverständnis gesucht, sondern bleibt in der menschlichen Personwürde verankert.

Die Beauftragung des Menschen als fürsorglicher Verwalter und guter Treuhänder verpflichtet den Menschen darauf, seine instrumentell-technische Vernunft nicht losgelöst von der ökologischen Vernunft zu gebrauchen. Er hat vielmehr so zu handeln, daß die Wirkungen seiner Handlungen die angemessene Lebensfähigkeit und Integrität der Menschheit und der nichtmenschlichen Natur nicht zerstören. In Anbetracht der heute möglichen Langzeitwirkungen technischen Handelns ist der Verantwortungsbegriff in jenem erweiterten Sinn zu nehmen, der seit Hans Jonas' berühmtem Hauptwerk zunehmend zum Standard ethischer Konzepte geworden ist. Eingriffe in die Natur sind demnach rechtfertigungsbedürftig, wobei legitime Interessen des Menschen im Konfliktfall sorgfältig mit dem Integritätsanspruch und den Bedürfnissen anderer Lebewesen sowie mit den ökologischen Erfordernissen der betroffenen Naturbereiche anzuwägen sind.

Damit sind wir wiederum bei der Vernetzung angekommen. Das Retinitätsprinzip, das gleichsam als Weichenstellung für die erforderlichen Abwägungsprozesses fungiert, berührt den Lebensnerv christlicher Schöpfungsverantwortung so sehr, daß sich die Frage aufdrängt, wie es näherhin ins Gesamtgefüge christlicher Ethik integriert werden könnte. Der mit dem Nachkriegsleitbild umrissenen Sachthematik korrespondiert auf ethisch-normativer Fundierungsebene grundrißartig – außer dem angedeuteten umweltethischen Ansatz – das Ensemble der Leitbegriffe und Prinzipien der katholischen Soziallehre. Selbstverständlich könnten die notwendigen sozialethischen Grundlagen des Sustainability-Leitbilds auch von einem der neueren (theologisch-)sozialethischen Ansätze aus entwickelt werden[29]. Ebenso könnte man von einer menschenrechtlichen Basis ausgehen. Dazu lädt auch eine Stelle im Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ein; dort wird von einem Recht der künftigen Generationen gesprochen, „in einer intakten Umwelt zu leben und deren Ressourcen in Anspruch zu nehmen“[30].

Die Soziallehre wird in diesem Beitrag primär als Gegenstand theologisch-wissenschaftlicher Reflexion thematisiert. Der Bezug zur lehramtlichen Sozialverkündigung bildet indes eine fortlaufende Perspektive, auch wo sie nicht explizit aufscheint. Die Anliegen der „Basis" fließen ein im Blick auf eine möglichst breite Rezeption, die dem Wunsch entspricht, daß die Kirchen aus ihrer christlichen Tradition mit ihrem ethischen Fundus auch einen Beitrag leisten, um den Menschen „im Verhältnis zur Natur Hilfe und Orientierung zu geben" [31]. Und in dieser Hinsicht liegt „unsere kirchliche Soziallehre mit der systematischen Reflexion der Umweltfrage weit zurück". „Die Umweltfrage ist bisher noch kein systematisches Grundelement der Soziallehre. Das ist natürlich in Wahrheit bestürzend." [32] Eine Mitwirkung an der ethischen Urteilsbildung unserer Gesellschaft muß selbstredend kommunikationsorientiert sein. Der Adressatenkreis wird gebildet von „allen Menschen guten Willens". Die einzubringenden Beiträge müssen demzufolge grundsätzlich sowohl auf rationale Zustimmungsfähigkeit als auch auf eine theologische Verankerung und Ausweisbarkeit hin angelegt sein.

Integration des Retinitätsprinzips in die Grundlagen der Soziallehre

Ein wichtiger Schritt in Richtung einer solchen Integration ist bereits unter Berufung auf die Verantwortung des Christen zur Weltgestaltung in dem Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gemacht worden: „Die christliche Soziallehre muß künftig mehr als bisher das Bewußtsein von der Vernetzung der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problematik wecken. Sie muß den Grundgedanken der Bewahrung der Schöpfung mit dem einer Weltgestaltung verbinden, welche der Einbindung aller gesellschaftlichen Prozesse in das – allem menschlichen Tun vorgegebene – umgreifende Netzwerk der Natur Rechnung trägt." [33] Dabei ist anzusetzen bei den Leitbegriffen, Grundsätzen und Prinzipien der katholischen Soziallehre [34].

Alles Handeln, das als christlich gelten darf, steht unter der biblischen Grundorientierung der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–31 par). Letztere erfährt in der Forderung nach Fremden- und Feindesliebe eine Zuspitzung und universale Entgrenzung (Lev 19,34; Lk 6,27.35). Im biblischen Liebesgebot liegt der Anspruch begründet, dem Menschen als Person, das heißt in seiner Würde gerecht zu werden. Ethische Verantwortungsfähigkeit ist an Personalität gebunden. Sie hat als Basis des Sittlichen im Zentrum der Ethik zu stehen. Für die Personalitätskonzeption ist die Ausgewogenheit von Individualität und Sozialität von größter Bedeutung. In Gottes Schöpfungs- und Erlösungswirken liegt die endgültige Bestätigung menschlicher Personwürde begründet. Aus der Heilsgeschichte wird aber auch die Schwächung, die Versuchbarkeit und Gebrochenheit menschlich-personhafter Existenz deutlich, die alle geschöpflichen Beziehungen betrifft. Die

von der christlichen Nächstenliebe und der Gerechtigkeit motivierte vorrangige Sorge für Arme, Schwache und Benachteiligte ist in den letzten Jahren begrifflich als Leitmotiv einer „Option und vorrangigen Liebe für die Armen“ [35] verwendet worden.

Der umfassende Leitbegriff des *Gemeinwohls* reflektiert den der Sozialnatur menschlicher Personalität korrespondierenden ethischen Auftrag zur personwürdigen Gesellschaftsgestaltung. Mit Gemeinwohl ist ein qualitativer Zustand des gesellschaftlichen Lebens angezielt, der den Menschen zur Erreichung ihrer personalen Ziele dienlich ist. Insofern das eigene optimale Wohl der in vielfachen Beziehungsnetzen und komplexen Strukturgebilden lebenden Mitglieder einer Gesellschaft – und schließlich der gesamten Menschheit – unlöslich mit dem Gemeinwohl verknüpft ist, muß die Gemeinwohlsicherung als zentrale Pflicht in der Soziallehre hervorgehoben werden. Die Sorge für das politische Gemeinwohl obliegt dem Staat. Die allgegenwärtige Internationalisierung bzw. Globalisierung läßt die Sorge für das Gemeinwohl zunehmend zu einer internationalen, weltweiten Aufgabe werden. Die Rede vom Menschheits-Gemeinwohl bringt diese räumliche Ausweitung auf den Punkt.

Eine zeitliche Erweiterung erfährt der Gemeinwohlgedanke heute durch die im Zusammenhang mit den technisch-zivilisatorischen Langzeitwirkungen in früher nicht gekannter Weise notwendig gewordene Beachtung des Wohls künftiger Generationen. Dabei ist insbesondere an die physischen Voraussetzungen der personalen Selbstbestimmung zu denken. Wie spätere Generationen einmal die Schwerpunkte ihres Gemeinwohlverständnisses und überhaupt ihrer Lebenskonzeptionen im einzelnen bestimmen werden, können die heute Lebenden nicht im voraus reglementieren. Die Gemeinwohlverantwortung verlangt nach einer möglichst gerechten Sozialordnung. Über die seit der antiken Philosophie geläufige Gerechtigkeitslehre und die moderne Errungenschaft der sozialen Gerechtigkeit hinaus gilt es heute, auch die im Nachhaltigkeitsleitbild in besonderer Weise hervorgehobene räumliche und zeitliche Dimension (intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit) in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu reflektieren [36].

Eine vergleichbare Erweiterung betrifft das *Solidaritätsprinzip*, das – als Sollensforderung – sowohl von den einzelnen und Gruppen ein Einstehen für andere und die Gemeinschaft als auch eine Hilfestellung letzterer für erstere fordert. Das Solidaritätsprinzip als Ausdruck der gemeinsamen personalen Würde ist geradezu das „moralische Movens“ [37] der Einheit der Menschheit, die in der Solidarität eine ethische Antwort auf die Erfahrung zunehmender Abhängigkeiten und Interdependenzen erfährt. Solidarität verlangt – trotz aller Verschiedenheit – eine Koordination ethisch zielbestimmten Handelns sowohl von seiten derjenigen, die unmittelbar an der Zielerreichung interessiert sind (unmittelbar Betroffene), als auch von seiten derjenigen, die als nicht unmittelbar Betroffene, aber über größere Handlungsmöglichkeiten verfügende Mitmenschen sich in den Dienst der

ersteren stellen (sich mit ihnen solidarisieren)[38]. Auf Weltebene hat dieses Prinzip in der neueren lehramtlichen Sozialverkündigung eine gesteigerte Bedeutung erhalten. Gerade auch im Blick auf bestimmte Defizite weltwirtschaftlicher Strukturen erwartet die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" eine „Umkehr aus der Kraft der Solidarität" und erinnert in diesem Zusammenhang an die Gemeinwidmung der irdischen Güter[39].

Das *Subsidiaritätsprinzip* zielt sowohl auf den Schutz der Freiräume für eigenständige Initiativen einzelner und kleinerer gesellschaftlicher Gruppen gegen Zugriffe der größeren Sozialgebilde, vor allem des Staates, als auch auf die Pflicht letzterer zur Unterstützung ersterer dort, wo diese ihre eigenverantwortlichen Aufgaben nicht aus eigener Kraft bewältigen können.

Diese Leitbegriffe und Prinzipien sind bislang weitestgehend als normative Basis für strukturenethische (sozialethische) Aussagen im Bereich der ersten beiden Grundkomponenten des Nachhaltigkeitskonzepts (soziales und ökonomisches System) behandelt worden. Dies kam in der neueren Soziallehre insbesondere auch dem starken kirchlichen Engagement für die Entwicklungszusammenarbeit – einem wesentlichen Aspekt des Sustainability-Konzepts – zugute. Diese ethischen Fundamente bieten als solche auch bereits bedeutende Anknüpfungspunkte für wesentliche Anliegen der dritten (ökologischen) Komponente des Nachhaltigkeitskonzepts. Verantwortungsträger ist dabei stets der Mensch als Person. Der für den Mitkreatürlichkeitsgedanken aufgeschlossene Mensch weiß, daß er, wenn er die extrahumane Natur rücksichtslos ausbeutet, im letzten auch sein Menschsein verletzt.

Die kurz charakterisierten Leitbegriffe bzw. Prinzipien verlangen, als weltweit ausgreifende und für die Nachwelt engagierte Maßstäbe genommen, eine Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen. Die Umweltqualität ist dabei heute schon als Element des Gemeinguts anerkannt, auf dessen Erreichung – als Zielgut – das Gemeinwohl hingeordnet ist. Es wäre überdies völlig verfehlt, wollte man die vorrangige Option für die Armen gegen die Anliegen des Umweltschutzes ausspielen. Die Zusammenhänge zwischen den Ursachen der Armut und der Umweltzerstörung liegen in großen Bereichen der Welt vielmehr so, daß – wie in der „Agenda 21" ausdrücklich festgehalten ist – auf längere Sicht eine Vernachlässigung der Umweltqualität für die Bekämpfung der Armut selbst kontraproduktiv wäre[40]. Schon deshalb kann aus der Vorrangigkeit dieser Option kein Argument für eine systematische Nachordnung der Umweltverantwortung gefolgert werden.

Eine ethisch akzeptable Konzeption der Entwicklungszusammenarbeit kann heute nicht mehr auf den Aspekt einer nachhaltigen Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen verzichten. Zudem ist zu bedenken, daß dieselben Strukturen, die Menschen in der Armut festhalten, nicht selten auch jene Strukturen sind, die zu großen Umweltproblemen führen. Schließlich ist auch an die in der Enzyklika

„Sollicitudo rei socialis" im Kontext der vorrangigen Option für die Armen behandelte Lehre von der ursprünglichen Widmung der Erdengüter an alle zu erinnern[41]. Als solche Güter sind ja auch jene Naturressourcen zu verstehen, die von den in Zukunft lebenden Menschen unabdingbar benötigt werden. Der vom Schöpfer gewollte Widmungszweck zielt auf die menschenwürdige Versorgung aller Menschen, auch in Zukunft.

Diese Perspektiven sind wertvoll und unverzichtbar. Sie sind nicht zuletzt ein Hinweis auf das Entfaltungspotential der traditionellen Soziallehre, die sich angesichts neuer Herausforderungen zu neuen Entwicklungsschritten fähig erweist. In allen diesen Überlegungen kommt jedoch die nichtmenschliche Schöpfung nur vermittelt über andere Inhalte, nicht aber als wirklich eigenständiges Thema zur Sprache. Genau dies setzt das Nachhaltigkeitskonzept aber voraus, wenn es die drei Grundfaktoren als eigenständige Größen definiert[42]. Christliche Ethik darf dieses Niveau nicht unterschreiten.

Wenn die in vielen theologischen und kirchlichen Dokumenten hervorgehobene Eigenwertigkeit der extrahumanen Schöpfungsbereiche wirklich ernst genommen werden soll, genügt eine bloße Mitbehandlung nicht; vielmehr muß das ökologische Thema auf der Basis christlicher Umweltethik als eigenständiger Komplex eingebracht werden. Nur so kommt die der Umweltethik entsprechende eigene Grundbeziehung des Menschen zur extrahumanen Natur angemessen zum Ausdruck. Diese Grundbeziehung ereignet sich zwar gewiß innerhalb eines kulturellen Rahmens. Natur ist stets als schon kulturell gedeutete[43] – christlich gesprochen als Schöpfung – im Spiel. Dies stellt aber nicht die Eigenbedeutung des ökologischen Grundfaktors in Frage. Der Natur korrespondiert ein eigener Gegenstandbereich, der nicht schon in den sozialen oder ökonomischen Beziehungen enthalten ist. Zudem erfordert die ökologische Verantwortung eigene Maßnahmen und Strategien. Eine Reduktion der ökologischen Verantwortung auf ein bloßes Interpretationsmoment der sozialen oder wirtschaftlichen Verantwortung würde nicht genügen.

Die offenkundig bestehende Spannung, ja teilweise Konfliktsituation zwischen Ökonomie und Ökologie muß als Warnung vor einem harmlosen Harmoniegedanken gedeutet werden. Das Konfliktpotential hat gerade mit der Tatsache zu tun, daß beide Bereiche sich überschneiden. Im Zentrum der „Schnittfläche" steht der Mensch, einmal als wirtschaftendes Wesen, das andere Mal als ökologischer Sachwalter und Treuhänder. Unter ethischen Vorzeichen gilt es, die Vernunft des Ganzen in der Vielheit ihrer Aspekte und Konfliktzonen zu wahren. Umwelt- und Wirtschaftsethik sind nicht identisch. Beide bringen unersetzliche eigene Aspekte ein. Der Umgang des Menschen mit der Schöpfung ist jedoch nicht zu reduzieren auf die Perspektiven wirtschaftlicher Nutzung. Umweltethik kann nicht als Teilproblem der Wirtschaftsethik abgehandelt werden. Wie sollte sie in diesem Fall überhaupt einen eigenständigen, kritischen Standpunkt gegenüber

dem wirtschaftlichen System einbringen können? Eben ein solcher eigenständiger, kritischer Standpunkt entspricht aber dem Eigenwertigkeitsgedanken.

Wenn somit der ökologisch-ethische Standpunkt als eigenständige Komponente zu betrachten ist, dann stellt sich allerdings die Frage nach dem zureichenden Brückenschlag zu den beiden anderen Pfeilern des Nachhaltigkeitskonzepts. Diese Vermittlung kann in unserem Kontext nur als Rückvernetzung gedeutet werden. Gefragt ist ein eigenes, die ökologischen Belange systematisch einbringendes Handlungsprinzip, das sie zugleich mit den Zivilisationsprozessen so in Beziehung setzt, daß Nachhaltigkeit eine durchgehende Gestaltungsperspektive werden kann. Die Aufgabenstellung nachhaltiger Gestaltung zeigt ja ein typisches Querschnittsprofil. Für eben diese Funktion steht das Retinitätsprinzip. Es ist im Gesamtkontext des Nachhaltigkeitsleitbildes und unter Voraussetzung der Vorgaben aus der Soziallehre das zur Erfüllung der Nachhaltigkeits-Funktionsbestimmungen unverzichtbare, notwendige Vernetzungsprinzip. Es steht für die geforderte wechselseitige In-Beziehung-Setzung bzw. Gesamtvernetzung der drei eigenständigen Grundkomponenten.

Damit diese Kernaufgabe ausgeglichen – im Sinn einer sachgerechten Zuordnung – wahrgenommen werden kann, sind Entscheidungskriterien für die erforderlichen Güter- bzw. Übelabwägungen zu entwickeln. Das Retinitätsprinzip bringt die Vernetzungspflicht zum Ausdruck. Dadurch dient es keineswegs nur der Wahrung ökologischer Interessen, sondern auch der Durchsetzung ethischer Ansprüche anderer Leitbegriffe und Prinzipien, zum Beispiel der Solidarität mit künftigen Generationen bzw. der intergenerationellen Gerechtigkeit. Auch ist eine weltweite Umsetzung intragenerationeller Gerechtigkeit auf eine nachhaltige Komponente angewiesen. Für die Angemessenheit der Vermittlung zwischen den involvierten Interessen und Ansprüchen sind Entscheidungskriterien gefordert, die den Rahmen dieses Beitrags indes überschreiten würden. Eine gemäß dem Retinitätsprinzip verfahrende, die Hauptfaktoren des Nachhaltigkeitsleitbilds nach den jeweiligen Erfordernissen verknüpfende Sozialethik ist demnach als konnektive (von lateinisch „connectere", verknüpfen) Sozialethik zu konzipieren.

Die skizzierte Erweiterung der normativen Basis der katholischen Soziallehre versteht sich als Vorschlag zur Weiterentwicklung. Die Soziallehre hat sich seit den Tagen von „Rerum novarum" (1891) immer wieder als fähig erwiesen, neue Herausforderungen kreativ aufzugreifen und zu verarbeiten. Sie muß im „Dialog mit menschlicher Erfahrung und deren wissenschaftlicher Deutung beständig weiterentwickelt" werden; dabei kann es nicht um „technische Lösungen" gehen, „sondern um Wertmaßstäbe und Kriterien"[44]. Das Leitbild einer nachhaltigen Entwicklung ist die Antwort der Völkergemeinschaft auf eine denkbare radikale Herausforderung der gesamten Menschheit – eine Herausforderung, von der die katholische Soziallehre nicht unberührt bleiben kann, will sie nicht hinter ihren ureigenen Anliegen zurückbleiben. Die vorgeschlagene Ergänzung ist an der Zeit.

Sie bringt den mit dem Nachhaltigkeitskonzept verbundenen Zeithorizont und Gesamtvernetzungsauftrag als neue Dimension ausdrücklich ein. Die neuen Elemente lassen sich zwanglos einfügen. Für die Soziallehre war und ist der Gedanke des Ausgleichs zwischen verschiedenen Systemwelten grundsätzlich auch nichts Neues, wie die traditionsreiche Vermittlung zwischen sozialen und wirtschaftlichen Ansprüchen zeigt. Nunmehr ist eine dritte Grundkomponente eigens zu berücksichtigen. Sie ist kein Fremdkörper und gefährdet nicht die Kohärenz. Ihre Integration folgt einem evolutiven Paradigma. Demzufolge handelt es sich nicht um eine Richtungsänderung, wohl aber um eine Kompetenzerweiterung im Interesse der Zukunftsfähigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] B. Heins, Die Rolle d. Staates für eine nachhaltige Entwicklung d. Industrieges. (Berlin 1997) 43.

[2] R. Hermle, Gestrüpp nationaler Interessen. Fünf Jahre nach d. UN-Umweltkonferenz von Rio, in: HK 51 (1997) 510–514.

[3] Der Rat v. Sachverständigen f. Umweltfragen, Umweltgutachten 1994 u. 1996 (Stuttgart 1994, 1996); Heins (A. 1) 37–57.

[4] Zukunftsfähiges Dtl. Ein Beitr. zu einer globalnachhalt. Entwicklung, hg. v. Bund u. Misereor (Basel 1996); Nachhaltiges Dtl. Wege zu einer dauerhaft umweltgerechten Entwicklung, hg. v. Umweltbundesamt (Berlin 1997).

[5] H. J. Münk, Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung, in dieser Zs. 213 (1995) 61.

[6] Zwischenber. der Enquete-Komm. „Schutz des Menschen u. d. Umwelt. Ziele u. Rahmenbedingungen einer nachhaltig zukunftsverträglichen Entwicklung“ (7. 4. 1997); Dt. Bundestag, 13. Wahlperiode (Drucks. 13/7400).

[7] In der dt. Ausgabe des „Brundtland-Berichts“ ist von „dauerhafter Entwicklung“ die Rede; die A. 6 zit. Enquete-Komm. bevorzugt die Formulierung „nachhaltig zukunftsverträgliche Entwicklung“. Die v. Bund u. Misereor hg. Studie „Zukunftsfähiges Dtl.“ spricht von „Zukunftsfähigkeit“. Der Sachverständigenrat für Umweltfragen hingegen übersetzt „sustainable development“ „dauerhaftumweltgerechte Entwicklung“.

[8] H. Schanz, Forstl. Nachhaltigkeit. Sozialwiss. Analyse d. Begriffsinhalte u. -funktionen (Freiburg 1996).

[9] Ebd. 19. [10] Ebd. 19f. [11] Ebd. 21f., 24f., 27–30.

[12] Ebd. 32. [13] Ebd. 33. [14] Ebd. 33f.

[15] M. Ninck, Zauberwort Nachhaltigkeit (Zürich 1997) 42ff.

[16] Vgl. d. Publikation d. „World Conservation Strategy“ durch d. „International Union for Conservation of Nature and Natural Resources“ (JUCN); ferner Schanz (A. 8) 34.

[17] Unsere gemeins. Zukunft. Der Brundtland-Bericht d. Weltkomm. f. Umwelt u. Entwicklung, hg. v. V. Hauff (Greven 1987) 46.

[18] Heins (A. 1) 37. [19] Ebd.

[20] Enquete-Komm. (A. 6); Die Industrieges. gestalten. Perspektiven für einen nachhaltigen Umgang mit Stoff- u. Materialströmen (Bonn 1994) 32. Als vierte, über den üblichen Stand hinausgehende Regel fügt die Komm. hinzu: „Das Zeitmaß anthropogener Einträge bzw. Eingriffe in die Umwelt muß im ausgewogenen Verhältnis zum Zeitmaß der für das Reaktionsvermögen der Umwelt relevanten natürlichen Prozesse stehen.“

[21] Umweltgutachten 1994 (A. 3) 47.

[22] E. U. v. Weizsäcker, Erdpolitik. Ökolog. Realpolitik als Antwort auf d. Globalisierung (Darmstadt [5]1997) 203–216; Heins (A. 1) 42f.

[23] Erklärung d. UN-Konferenz für Umwelt u. Entwicklung (Rio de Janeiro 1992); Grundsätze 7, 24, 25.

[24] Umweltgutachten 1994 (A. 3) Textziffer (Tz) 7.

[25] Ebd. Tz. 36. Der Rat griff damit zurück auf eine kreative Wortprägung von W. Korff, Wirtschaft vor d. Herausforderung d. Umweltkrise, in: ZEE 36 (1992) 168.

[26] M. Vogt, Retinität: Vernetzung als eth. Leitprinzip für d. Handeln in komplexen Systemzshgen., in: Forum für interdisziplinäre Forschung 15 (1996) 172.

[27] Umweltgutachten 1994 (A. 3) Tz. 32, 40, 365, 367, 404.

[28] W. Lochbühler, Chr. Umweltethik. Schöpfungstheol. Grundlagen, philos.-eth. Ansätze, ökolog. Marktwirtschaft (Frankfurt 1996); kurzer Überblick: H. J. Münk, Umweltethik, in: NLChM 808–814.

[29] H. J. Höhn, Natur u. Ges. Grundlagen einer ökol. Sozialethik in: Umweltethik u. ihre ges. Vermittlung, hg. v. M. Sellmann (Bad Honnef 1997) 37–44; Überblick: W. Lesch, Neuere Ansätze u. Entwicklungen im Bereich d. Theol. Sozialethik, in: JCSW 32 (1991) 303–327.

[30] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort d. Rates d. EKD u. d. DBK zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Dtl. (22. 2. 1997) Tz. 122; vgl. Tz 132. Allerdings wird diese Kategorie nicht konsequent durchgehalten; vgl. d. Kmtr. v. M. Heimbach-Steins u. A. Lienkamp in: Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit, hg. v. dens. (München 1997) 155 f.

[31] H. G. Nutzinger, A. Zahrnt, Nachhaltigkeit, Wachstum und Wertorientierung, in: ZEE 41 (1997) 283.

[32] W. Korff, Verbindl. Handlungsprinzipien. Zum Anspruch einer Soziallehre, in: Solidarität ist unteilbar, hg. v. ZdK (Kevelaer 1997) 453 f.

[33] Für eine Zukunft (A. 30) Tz. 125.

[34] In bezug auf die Sozialprinzipien folge ich der mehrheitlich üblichen Einteilung. Der Begriff Prinzip ist hier nicht als Moralprinzip im Sinn heutiger phil.-eth. Terminologie zu verstehen; vgl. W. Lesch, Moralprinzip, in: NLChM, 511–515. Zu Verschiedenheiten im Sprachgebrauch vgl. auch: A. Lienkamp, Systemat. Einf. in d. Chr. Sozialethik in: Einf. in d. Sozialethik, hg. v. F. Furger (Münster 1996) 59 ff.

[35] Enz. „Sollicitudo rei socialis" (SRS) 42; vgl. auch A. 30, Tz. 105–107.

[36] Zu weiteren Differenzierungen des Gerechtigkeitsbegriffs: Heimbach-Steins, Lienkamp (A. 30) 138–142.

[37] Korff (A. 32) 450. [38] Heimbach-Steins, Lienkamp (A. 30) 144.

[39] SRS 39. [40] Agenda 21, Kap. 3, Abschn. 3, 2. [41] SRS 39, 3.

[42] Dies wird auch ganz eindeutig bejaht in: Für eine Zukunft (A. 30) Tz. 148.

[43] U. Beck spricht in diesem Zsh. von „Vergesellschaftung" d. Natur: ders., Risikoges. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt 1986) 10.

[44] Heimbach-Steins, A. Lienkamp (A. 30) 134.

Peter Knauer SJ

Schwangerschaftskonfliktberatung und Beratungsschein

Ethische Analyse des kirchlichen Dilemmas und ein Lösungsvorschlag

Erst am 26. Januar wurde offiziell ein schon lange zuvor angekündigter Brief des Papstes an die deutschen Bischöfe vom 11. Januar 1998 veröffentlicht. Der Papst äußert eine eindringliche Bitte an die deutschen Bischöfe. Sie mögen dafür sorgen, daß in den katholischen Beratungsstellen keine Bescheinigung über eine erfolgte Beratung mehr ausgestellt werde. Denn ein solcher Beratungsschein habe eine „Schlüsselfunktion für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten". Der Papst befürchtet, daß daraufhin „kirchliche Einrichtungen für die Tötung unschuldiger Kinder mitverantwortlich gemacht werden können". Er meint ferner, „daß hier eine Zweideutigkeit besteht, welche die Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt".

Es scheint, daß zumindest manche der deutschen Bischöfe diesen Brief erst am 23. Januar im Wortlaut erhalten haben, nur wenige Tage vor der Zusammenkunft des Ständigen Rats der Bischofskonferenz am 25. und 26. Januar. Wie ist diese Verzögerung zu erklären? Jedenfalls blieb den Bischöfen kaum Zeit zur Vorbereitung der Beratung. Die Bischöfe haben in ihrer Zusammenkunft beschlossen, der Bitte des Papstes Folge zu leisten: „Wir werden uns um eine Fassung der Beratungstätigkeit bemühen, die ohne einen Schein der bisherigen Art erfolgt." Eine Arbeitsgruppe soll „nach möglichen neuen Wegen suchen, die dem Anliegen des Papstes und unserem Anliegen entsprechen, daß die Kirche auf wirksame Weise in der Beratung hilfesuchender Frauen präsent bleibt. Wir werden zu gegebener Zeit eine Neufassung der Ordnung unserer Beratungsstellen in Kraft setzen."

Bischof Karl Lehmann erläuterte: „Wir haben noch keine ausreichende Klarheit, die schon zu einem Beschluß hätte führen können. Die Früchte sind noch nicht reif, eher sind es noch unausgegorene Ideen, ob es zum Beispiel statt des Scheins in der bisherigen Form einen Beraterbrief, eine Art eidesstattlicher Erklärung, eine Rückfrage des abtreibenden Arztes bei der Beratungsstelle usw. geben könnte. Aber dies waren nur bescheidene Geistesblitze, von denen wir im jetzigen Stadium selbst noch nicht überzeugt sind."

Die folgenden Überlegungen wollen einen Vorschlag für die Arbeitsgruppe begründen und ihn wegen der Wichtigkeit der Sache zur öffentlichen Diskussion stellen. Dazu muß zunächst auf die Argumentation des Papstes eingegangen werden.

Die Argumentation des Papstes

Johannes Paul II. zitiert sein früheres Schreiben vom 21. September 1995 zur Frage der Beratungsbescheinigung: „Sie bestätigt, daß eine Beratung stattgefunden hat, ist aber zugleich ein notwendiges Dokument für die straffreie Abtreibung in den ersten zwölf Wochen der Schwangerschaft." Er schreibt nun den Bischöfen: „Ihr selber habt diese widersprüchliche Bedeutung des Beratungsscheins, die im Gesetz verankert ist, mehrmals als ‚Dilemma' bezeichnet. Das ‚Dilemma' besteht darin, daß die Bescheinigung die Beratung zugunsten des Lebensschutzes bestätigt, aber zugleich die notwendige Bedingung für die straffreie Durchführung der Abtreibung bleibt, auch wenn sie gewiß nicht deren entscheidende Ursache ist." Der Papst befürchtet zugleich damit, daß „der Schein die Kirche in die Tötung unschuldiger Kinder verwickelt", daß er auch „ihren unbedingten Widerspruch gegen die Abtreibung weniger glaubwürdig macht".

Der Papst zitiert weiter seine Ansprache vom 22. Juni 1996 während seiner Pastoralreise in Deutschland: „Vom Glauben her ist klar, daß von kirchlichen Institutionen nichts getan werden darf, was in irgendeiner Form der Rechtfertigung der Abtreibung dienen kann." Nach seiner Auffassung handelt es sich um eine Frage „mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen, die für die Kirche und für die Gesellschaft in Deutschland und weit darüber hinaus von Bedeutung ist". Letzteres ist wohl die Begründung dafür, warum der Papst meinte, als höchste Instanz der Kirche eingreifen zu sollen.

Zur Stringenz der Argumentation

Der Papst geht davon aus, daß der deutsche Gesetzgeber in bestimmten Fällen eine Abtreibung „legalisiert" habe, in anderen Fällen habe er sie nur „für straffrei erklärt, auch wenn dabei der Charakter der Unrechtmäßigkeit gewahrt bleibt". Tatsächlich trifft die in den Medien häufig anzutreffende Behauptung, daß eine „straffreie Abtreibung" mit einer „legalen" Abtreibung gleichzusetzen sei, nach deutschem Recht keineswegs zu. Überall, wo ein Beratungsschein zur Straffreiheit erforderlich ist, spricht der Gesetzgeber weiterhin von einer Rechtswidrigkeit der Abtreibung. Aber auch in den Fällen, wo das Gesetz sich zum Unrechtscharakter nicht äußert und in diesem Sinn die Abtreibung „legal" sein läßt, ist damit dennoch nicht ausgeschlossen, daß es sich noch immer um einen nicht verantwortbaren Sachverhalt handelt.

Gegner der Ausstellung der Bescheinigung über erfolgte Beratung haben eine solche Bescheinigung als „Tötungslizenz" bezeichnet. Es scheint, daß sich der Papst von solchen Behauptungen hat stark beeindrucken lassen. Er befürchtet, die Kirche werde durch die Ausstellung der Bescheinigung möglicherweise

schuldhaft in eine Tötung verwickelt oder zumindest könne ihr ein solcher Vorwurf gemacht werden.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß der Verzicht auf Strafe nicht mit einer Erlaubnis zu verwechseln ist. Hier liegt die größte Verwirrung in der Wahrnehmung der Position der Kirche (und des Staates) in der Öffentlichkeit. Bereits im Jahr 1976 warnten die deutschen Bischöfe in ihrem „Pastoralen Wort zur Novellierung des § 218" vor dem Mißverständnis, „als ob, was gesetzlich nicht mehr verboten ist, nunmehr auch sittlich erlaubt sei... Niemand, der seine Lebensführung auf christliche Grundsätze stützt, kann sich zu der Fehlmeinung verleiten lassen, durch die Aufhebung der Gesetzesstrafe sei die Abtreibung weniger verwerflich geworden." Diese Fehlmeinung darf also nicht als zutreffend vorausgesetzt werden, sondern ist als falsch zu bekämpfen, und ihr ist ständig zu widersprechen.

Allerdings konnten die deutschen Bischöfe sich weder damals noch (meines Wissens) bis heute dazu durchringen, die Gewissen klar auch darüber zu belehren, daß „in ausweglos erscheinenden Konfliktsituationen, in denen zwischen dem Verlust des Lebens sowohl der Mutter als des ungeborenen Kindes und dem Verlust nur eines menschlichen Lebens zu entscheiden ist", ein Schwangerschaftsabbruch keineswegs eine moralisch zu verwerfende „Abtreibung" ist, sondern die Rettung wenigstens eines Lebens. Die Bischöfe formulierten damals nur, daß in solchen Fällen „die ärztliche Gewissensentscheidung respektiert" werde.

In dem offiziösen Kommentar des päpstlichen Schreibens im Osservatore Romano vom 27. Januar 1998 heißt es: „Der Papst geht nicht näher auf die moraltheologische Frage ein, welche Art der Mitwirkung an der Abtreibung hier genau vorliegt. Es scheint auch nicht leicht, die entsprechenden traditionellen Kriterien unverändert auf die Problematik des Beratungsscheins anzuwenden, zumal die Sachlage überaus komplex ist und es um eine institutionelle Mitwirkung der Kirche geht, in deren Auftrag die Beraterinnen in vielen Fällen handeln." Hier wird zugegeben, daß es nicht gelungen sei, die Frage anhand der traditionellen Kriterien zu entscheiden. Es scheint sich eher um eine Art intuitiver Entscheidung zu handeln.

Mehr als zwei Jahre seit dem päpstlichen Schreiben vom September 1995 haben offenbar nicht ausgereicht, die angeblich an den traditionellen Prinzipien vorzunehmenden Veränderungen konkret zu benennen. Aber die lehramtliche Kompetenz des Papstes in Dingen des Glaubens und der Sitten kann nicht darin bestehen, sein eigenes subjektives Gewissen zur Norm für andere zu machen (vgl. Gal 2,11 f.). Kirchliche Unfehlbarkeit bezieht sich nach der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (25,1) allein auf den Glauben und seine Anwendung auf die Sitten, das heißt auf Gottes Selbstmitteilung und die Aussage, daß vor Gott gute Werke nur aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehen können. Inhaltliche Normen des natürlichen Sittengesetzes dagegen können nur authentisch, das

heißt amtlich, nicht aber unfehlbar gelehrt werden. Die Kirche kann für das natürliche Sittengesetz nicht anders als mit Argumenten eintreten. Bei amtlicher Lehre besteht innerhalb der Kirche die Rechtsvermutung ihrer Gültigkeit, und wer eine solche Lehre bestreiten will, trägt die Beweislast. Ihre Verbindlichkeit ist jedoch beendet, wenn sie durch einen Gegenbeweis widerlegt wird.

Der Papst geht davon aus, daß die Ausstellung des Beratungsscheins zwar keine „entscheidende Ursache", wohl aber „die notwendige Bedingung" für die Durchführung einer straflosen Abtreibung ist. Dient aber die Ausstellung des Beratungsscheins tatsächlich „in irgendeiner Weise der Rechtfertigung der Abtreibung"?

Es gibt Mißverständnisse, zu denen die Sprache Anlaß gibt, wenn man sie nicht sorgfältig gebraucht. Das Verhältnis des mit einem Eigenschaftswort Gemeinten zu dem davon bestimmten Sachverhalt kann sehr verschieden sein. Verhält sich das Wort „straffrei" zur Abtreibung ähnlich wie zum Beispiel das Wort „medikamentös" oder „operativ"? Wer jemandem eine Chemikalie mit abtreibender Wirkung zu diesem Zweck verabreicht, ist der Abtreibung schuldig. Das Wort „straffrei" bezeichnet jedoch keineswegs einen inneren Bestandteil des Vollzugs der Abtreibung, wie dies die beiden Wörter „medikamentös" und „operativ" tun. Der Schein ist weder ein Mittel zur Abtreibung als solcher noch auch strenggenommen eine Bedingung für ihre Durchführbarkeit, sondern lediglich dafür, daß der Staat seinerseits auf eine Bestrafung der Abtreibung verzichtet. Er tut dies, um zumindest heimliche Abtreibungen durch Kurpfuscher zu verhindern, die zusätzlich das Leben der Mutter gefährden.

Nun könnte man sagen: Aber der Arzt und die Frau sind zu einer (nicht heimlichen) Abtreibung nur bereit, wenn ihnen zuvor die Furcht vor einer eventuell drohenden Strafe genommen wird. Und insofern ist die Ausstellung des Scheins doch zumindest eine Bedingung dafür, daß die Abtreibung anders als heimlich erfolgen kann. Darf man den Schein trotzdem ausstellen?

Die moraltheologische Tradition hat zur Beurteilung solcher Fragen, die ein „Dilemma" enthalten, das sogenannte „Prinzip von der Doppelwirkung" entwickelt, das richtig anzuwenden den Beratern des Papstes nach der Aussage des Osservatore Romano nicht gelungen zu sein scheint. Dieses Prinzip (vgl. dazu diese Zs. 212, 1994, 14–26) fordert für die Rechtfertigung der Zulassung oder gar Verursachung eines Schadens einen „entsprechenden Grund", der bewirkt, daß dieser Schaden nicht „direkt" gewollt ist. Für unser Thema geht es um die Frage, bei welcher Handlungsweise real am wenigsten Abtreibungen geschehen werden und wie am meisten verhindert werden kann, daß heimliche Abtreibungen durch Kurpfuscher zusätzlich auch das Leben der Mutter in Gefahr bringen. Zugleich ist allerdings auch darauf zu achten, daß kein anderweitiger Schaden entsteht; es ist gegen die Fehlinterpretation der Scheine, als würden sie zur Abtreibung „berechtigen", anzugehen.

Ursächlich für die Schlußfolgerung des päpstlichen Schreibens ist vermutlich auch eine Auffassung von den „Umständen", wie sie zum Beispiel in einer Formulierung des neuen Katechismus der katholischen Kirche zum Ausdruck kommt: Die Folgen einer Handlung gehörten nur zu deren Umständen, die die sittliche Beschaffenheit der Handlung nicht ändern können, sondern nur auf den Grad ihrer Gutheit oder Schlechtigkeit Einfluß haben (n. 1754). Richtig daran ist, daß eine schlechte Handlung durch beabsichtigte oder zumindest vorausgesehene gute Folgen nicht gut werden kann. Aber eine zunächst für sich allein betrachtet scheinbar gute Handlung (zum Beispiel sich durch die Verweigerung eines Beratungsscheins zu salvieren) kann sehr wohl durch ihre voraussehbaren schädlichen Ergebnisse (in der Realität mehr Abtreibungen) moralisch schlecht, und zwar sogar „in sich schlecht" werden, wenn für Zulassung dieser schädlichen Folgen kein „entsprechender Grund" vorliegt. Es ist völlig falsch, die Folgen einer Handlung nur zu ihren Umständen zu rechnen.

Analyse des Sachverhalts

Wem es ernsthaft um den Schutz des Lebens geht, für den ist nur dasjenige Handeln verantwortbar, bei dem real am wenigsten Leben gefährdet und vernichtet wird. Man muß aber auch verhindern, daß es zu vermeidbaren Mißverständnissen kommt; in diesem Anliegen ist dem Papst zuzustimmen.

Der staatliche Verzicht auf Strafe ist unter anderem darin begründet, daß man, wenn man schon Abtreibungen nicht überhaupt verhindern kann, auf jeden Fall heimliche Abtreibungen durch Kurpfuscher vermeiden will, um nicht auch das Leben der Mutter zu gefährden. Außerdem und vor allem besteht die Erfahrung, daß man durch eine dem Leben verpflichtete Beratung und durch Angebot von Hilfen oft auch Frauen, die eine Abtreibung überlegen, dazu führen kann, Alternativen zu sehen. Die deutschen Bischöfe schrieben bereits in ihrem Wort „Zur Neuregelung des § 218" vom 26. Januar 1976, ihre Beratungsstellen würden „in ständig steigendem Umfange von Ratsuchenden in Anspruch genommen" und hätten „in den letzten Jahren in vielen Tausenden von Fällen entsprechend ihrem Auftrag werdenden Müttern Beratung und Hilfe geleistet und ungeborenes Leben vor der Vernichtung gerettet".

Die Statistik der katholischen Beratungsstellen in der Diözese Limburg für das Jahr 1996 weist aus, daß im ganzen 3350 Frauen zur Beratung kamen. Von diesen suchten 622 Frauen in den ersten 12 Schwangerschaftswochen eine der Beratungsstellen auf. Davon wünschen 479 Frauen (77 Prozent) eine Schwangerschaftskonfliktberatung gemäß Strafgesetzbuch § 219. Von diesen Frauen haben 253 ihr Kind geboren; nur 246 Frauen ließen sich nach der Beratung einen Schein ausstellen. Bei 204 Frauen ist unbekannt, wie sie sich entschieden haben. Nur bei

18 Frauen wissen die Beratungsstellen von einem Schwangerschaftsabbruch. „Das bedeutet: Selbst im ungünstigsten Fall haben im Anschluß an die Beratung 42 Prozent der Frauen ihr Kind bekommen, wahrscheinlich liegt die Zahl weit höher. Katholische Schwangerschaftsberatung dient also in erheblichem Umfang dem Schutz ungeborenen Lebens." Gegenüber der Meinung, daß die Kirche aber nicht selbst zugunsten der Ungeborenen Hilfen bereitstelle, sei darauf verwiesen, daß 1996 knapp 70 Prozent der Frauen während der Schwangerschaft und 35 Prozent nach der Geburt des Kindes Mittel aus der Bundesstiftung Mutter & Kind sowie aus dem bischöflichen Hilfsfonds erhielten. Aus der Bundesstiftung wurden 2 412 828 DM vergeben, aus dem Hilfsfonds 445 705 DM.

Für die Ausstellung eines Beratungsscheins und damit die Ermöglichung der Straffreiheit für diejenigen Frauen, die trotz der Beratung abtreiben, besteht als „entsprechender Grund" die Tatsache, daß ohne die Beratung mehr Frauen abtreiben würden. Würde keine Straffreiheit garantiert, dann würden viele Frauen auch davor zurückschrecken, sich überhaupt beraten zu lassen. Denn es würde ja öffentlich, daß sie sich mit dem Gedanken einer strafbaren Abtreibung tragen. Die Straffreiheit bringt mit sich, daß manche Frauen für eine von ihnen geplante Abtreibung nicht mehr in dunkle und gefahrvolle Heimlichkeit gehen müssen. Aber es trifft in keiner Weise zu, daß damit die Abtreibung von den katholischen Beratungsstellen „gerechtfertigt" würde bzw. daß man sie mit Recht für eine Mitwirkung an der „Durchführung" einer Abtreibung verantwortlich machen könnte. Solchen Vorwürfen ist durch Widerlegung entgegenzutreten und nicht dadurch, daß man ihnen nachgibt und daraufhin die Ausstellung eines Beratungsscheins verweigert. Letzteres wäre im Gegenteil ethisch höchst problematisch. Denn wahrscheinlich macht man sich dann wirklich mitschuldig daran, daß in der Realität mehr Abtreibungen stattfinden. Deshalb gibt es wohl auch Bischöfe, die ihrerseits gegen die Empfehlung des Papstes Gewissensbedenken haben. Es sei in diesem Zusammenhang die Frage gestellt, wie viele Abtreibungen in der Vergangenheit gerade darauf zurückzuführen sein mögen, daß voreheliche Schwangerschaften als Schande angesehen und die betreffenden Frauen von außen her und von oben herab mit Entrüstung behandelt wurden. Nicht nur in diesem Punkt hätte die katholische Kirche Anlaß zu ernsten Fragen gegenüber ihrer eigenen Moralverkündigungspraxis.

Bei einer sogenannten „kriminologischen Indikation", also wenn eine Frau durch Vergewaltigung schwanger geworden ist, wird man gewiß sagen können, daß es bewundernswert ist, wenn eine Frau ein solches Kind dennoch bejaht. Man kann aber fragen, ob andere Menschen ein Recht haben, eine Frau zu verurteilen, die dazu nicht fähig ist. Diese Frage wird auch sonst oft zu stellen sein.

Wie kann das Problem gelöst werden?

Die von Bischof Lehmann erwähnten „bescheidenen Geistesblitze", zu denen es in der Zusammenkunft der Bischöfe gekommen zu sein scheint, sind, wie er selbst sagt, nicht überzeugend. Es gilt allerdings, dem Mißverständnis zu wehren, der Beratungsschein „berechtige" zu einer straffreien Abtreibung oder eine solche werde gar von der Kirche gebilligt. Die bisherigen Scheine wiesen nur darauf hin, daß die Beratung zum Schutz des Lebens erfolgt sei, ohne aber sonst etwas über die Stellungnahme der Kirche zu sagen.

Man sollte weiterhin Scheine ausstellen, aber eben gemäß dem Beschluß des Ständigen Rats der Bischofskonferenz nicht „der bisherigen Art", sondern solche mit einer unmißverständlichen Darstellung der Auffassung der Kirche. Die Bischofskonferenz sollte deutlich zum Ausdruck bringen lassen, daß die Ausstellung eines Scheins keine Mitwirkung an der Abtreibung ist, sondern am Verzicht auf Strafverfolgung. Dieser Verzicht hat darin seinen „entsprechenden Grund", daß man durch Beratung viele Abtreibungen verhindern kann. Frauen, die über eine Abtreibung nachdenken, sind gewöhnlich in einer Zwangslage und brauchen jeden erdenklichen Beistand, ohne daß ihnen jedoch irgend jemand ihre eigene Verantwortung abnehmen kann.

Es sei dem Sinn nach folgender Text für die Scheine vorgeschlagen, der gegebenenfalls bei der Aushändigung auch vorgelesen werden könnte:

„Die katholische Kirche beteiligt sich an der Schwangerschaftsberatung in der Absicht, ungeborenes Leben zu schützen. Das Gesetz stellt eine nach Beratung dennoch eventuell erfolgende Abtreibung straffrei. Dies ist darin begründet, daß Frauen, die eine Abtreibung erwägen, sich sonst nicht beraten lassen würden. Die Ausstellung einer Bescheinigung über eine Beratung durch eine katholische Beratungsstelle bedeutet in keiner Weise eine Billigung der Abtreibung oder eine Zustimmung zu ihr. Auch eine Handlung, die nicht bestraft wird, kann dennoch der Verantwortung für das Leben widersprechen. Eine Abtreibung, für deren Straffreiheit man einer Beratungsbescheinigung bedarf, bleibt auch nach staatlichem Recht trotz der Bescheinigung rechtswidrig. Ein Schwangerschaftsabbruch ist nur dann zulässig und kann nicht als Abtreibung bezeichnet werden, wenn das Leben von Mutter und Kind in Gefahr ist und er medizinisch notwendig ist, um wenigstens eines der beiden Leben zu retten."

Thomas Schärtl

Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs

Kaum ein anderes Wort erfreut sich einer vergleichbaren Konjunktur wie der Ausdruck „Dialog". Er gilt als Markenzeichen einer liberalen Theologie und weltoffenen Kirchenpolitik, die sich den Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet fühlt. Wer würde schon bestreiten wollen, daß Dialog und Dialogfähigkeit zum Ausweis der Modernität gehören, selbst wenn manche darin allenfalls einen neuerlichen Anflug von Modernismus erblicken?

Aber wie modern ist die „Modernität" des Dialoggedankens? Unterstellen wir einmal, daß es geistesgeschichtliche Grundprobleme gibt, die gewissermaßen allgegenwärtig sind, aber nicht immer ausdrücklich thematisiert wurden, dann scheint es nicht aussichtslos zu sein, nach geschichtlichen Vorbildern für den Dialoggedanken zu suchen. Sicher, die philosophische wie theologische Hochkonjunktur des Dialoggedankens ist ein Phänomen unserer Tage; aber das sagt zunächst nicht mehr als dies: Dialog wurde gerade deshalb zum Gegenstand der philosophischen wie theologischen Theorie, weil Praxis und Realität des Dialogs vor enormen Schwierigkeiten standen (und noch stehen). Ein Blick in die Geschichte unseres Jahrhunderts, jede noch so grobe Übersicht über die fundamentalen gesellschaftlichen Entwicklungen werden diese Vermutung bestätigen. Was bringt jedoch in dieser Angelegenheit ein rückwärtsgewandter Blick? Läuft er nicht Gefahr, mit allzu „modernen" Erwartungen und Begriffen an eine vergangene Epoche heranzutreten und ihr Antworten abzuverlangen, die sie gar nicht zu geben imstande ist? Diese Frage ist durchaus ernst zu nehmen; und der in ihr sich meldenden Schwierigkeit ist nur zu begegnen, wenn der Rückwärtsblickende ein Zweifaches beachtet: die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit des eigenen Vorbegriffs von Dialog einerseits und eine hermeneutische Offenheit gegenüber den aufzuspürenden begrifflichen (und natürlich geschichtlichen) Zusammenhängen andererseits.

Doch wozu ein rückwärtsgewandter Blick? Die Antwort ist theologischer und dogmatischer Natur: Wenn aufgrund theologiegeschichtlicher Beispiele gezeigt werden kann, daß Dialog wesentlich zum christlichen Glauben gehört, daß wir in der Grammatik dieses Begriffs das Vokabular unseres christlichen Glaubens deklinieren müssen, können wir von einer unausweichlichen Tradition sprechen. Vorausgesetzt wir bleiben im Aufspüren dieser Tradition nicht bloß bei einer Beschreibung von Fakten stehen, sondern bemühen uns gleichzeitig darum, in die Ratio des Aufgespürten zu dringen, ergibt sich eine nicht unbeachtliche Legiti-

mation für das gegenwärtige theologische Bemühen um den Dialoggedanken. Die im folgenden versuchte Auswahl, welche eine weitreichende und daher eigens zu thematisierende philosophische Topologie des Dialoggedankens ausblendet, orientiert sich an theologiegeschichtlichen Marksteinen aus Antike und Mittelalter, meistens an Schriften, die ihrer literarischen Form nach selbst Dialoge sind.

Von zwei im voraus zu bedenkenden Einstellungen war die Rede: Die erste, nämlich die Forderung nach hermeneutischer Offenheit, muß im Durchschreiten der Theologiegeschichte selbst zutage treten; die zweite, ein hilfreicher Vorbegriff von Dialog, ist hier zu klären. Leitmotivisch, das heißt ohne die Festlegung auf das allzu Definitorische einer Definition, soll in Anlehnung an Peter Neuner[1] und Richard Schaeffler[2] folgende Definition gelten: Dialog ist eine Situation des Gesprächs (im weiten Sinn), die den anderen „sein läßt", in der die Gesprächspartner sich offen begegnen, sich einer gemeinsamen Grundlage und eines je eigenen identitätsbildenden Standpunkts vergewissern und darüber hinaus gemeinsam an der Wahrheitsfindung interessiert sind – wobei Wahrheit kein verfügbarer Besitz einer Seite ist.

Maßnehmen an der christlichen Antike

Es sind, einigermaßen vergröbernd dargestellt, vier Themenbereiche, die uns in Hinsicht auf das Formalobjekt dieser Untersuchung im Gespräch mit dem Vermächtnis der alten Kirche interessieren sollen: das Dialogische in der frühkirchlichen Verfassungsstruktur, in der Transformation antiker Philosophie, in der Lösung dogmatischer Kernprobleme und in der Gottesbeziehung. Das Dialogische liegt dabei nicht sofort in Reinkultur vor; es ist verflochten in Kommunikations-, Handlungs- und Denkformen, die der eingangs versuchten Definition nicht entsprechen. Trotzdem entwickelt es in dieser Verflechtung seine eigene normative Kraft, die es erst ermöglicht, alles Undialogische als solches wahrzunehmen und zu bewerten.

Das erste hier zu nennende Thema zielt auf die ekklesiologischen Koordinaten in der Theologie der alten Kirche ab. Natürlich ist es nur in einem analogen Sinn möglich, kirchliche Verfassungsstrukturen und Gespräch zusammenzudenken. Aber in diesem analogen Sinn sind die Ansprüche der oben skizzierten Eckpunkte der Definition von zwei Phänomenen her erfüllbar; dem Faktum der Bischofswahl und der synodalen Praxis der alten Kirche.

Das älteste Dokument, das uns ausführlich über das Verfahren einer *Bischofsbestellung* unterrichtet, ist der Erste Clemensbrief[3]. Es ist dort von einer Bestellung der Gemeindevorsteher durch die Apostel unter Zustimmung der Gemeinde die Rede[4]. Diese Zustimmung der Gemeinde bleibt auch in nachapostolischer Zeit erhalten, in der logischerweise die Rolle der schon Ordinierten und der Vor-

steher der Nachbargemeinden zunimmt, wie etwa die Didache und andere Kirchenordnungen belegen[5]. Namhafte Theologen und Bischöfe wie Cyprian von Karthago oder Augustinus unterstreichen die konstitutive Rolle der Zustimmung des Volkes bei der Besetzung des hohen kirchlichen Amtes[6]. Ist dieses Zusammenwirken der Ordinierten und des Volkes eine Form von Demokratie? Es hängt natürlich davon ab, was man unter Demokratie verstehen soll, wenn man auf diese Frage richtig antworten will. Hält man – wie üblich – den Gedanken der Volkssouveränität für konstitutiv, so wird man diese Frage verneinen müssen. Der Souverän der Kirche ist – in einem nicht bloß bildlichen Sinn – Gott selbst. Die genannte Form des Zusammenwirkens zwischen Volk und Amt entspringt vielmehr der inneren dialogischen Struktur des kirchlichen Amtes. Ohne die Zustimmung jenes Gegenübers, dem es als Dienst zugeordnet ist, gehen sein Wirken und seine Verkündigung ins Leere.

Ein zweites wichtiges Beispiel für dialogische Elemente in der alten Kirche im Zusammenhang mit ekklesiologischen Fragestellungen begegnet uns in der *synodalen Praxis*. Hier ist die nordafrikanische Kirche von besonderer Bedeutung – nicht nur, weil uns von ihr zahlreiche Synodenbeschlüsse überliefert sind, die auf sehr engagierte archivarische Tätigkeit schließen lassen, sondern auch, weil diese Kirche die große Loyalität gegenüber dem Bischof von Rom mit einem starken kirchlichen Selbstbewußtsein verbindet. Dialogisch ist vor allem das Verfahren im Rahmen einer Synode. Wilhelm Geerlings weist ausdrücklich auf den Umstand hin, daß diesem Verfahren offenkundig die Geschäftsordnung des römischen Senats zugrunde lag, also eine in exakte Schritte zergliederte Abstimmungs- und Konsensfindungspraxis, an der die stimmberechtigten Bischöfe gleichberechtigt beteiligt waren[7]. Wir sehen an diesem Beispiel, daß es sich aus der Tradition begründen läßt, daß sich die Kirche nicht zu scheuen braucht, zeitgemäße Formen eines gewissermaßen institutionalisierten Dialogs zu entwickeln, wenn sie dabei amtstheologische Grundkoordinaten nicht aus den Augen verliert. Der Blick in die Geschichte belegt, daß die Kirche Konsensbildungsformen aus der politischen Umwelt zu adaptieren und als Mittel für die theologische Wahrheitsfindung einzusetzen wußte.

Es ist ein großes Verdienst des Frankfurter Theologen Hermann Josef Sieben, diesem synodalen Gedanken von der christlichen Antike bis in die Neuzeit nachgegangen zu sein[8]. Sieben kann überzeugend belegen, wie wichtig der dialogische Gedanke – in der Form des Konzilsgedankens – im Leben der Kirche war und wie unentbehrlich dieses Moment ist.

Wenden wir uns der theologischen Literatur der alten Kirche zu. Hier sollen drei repräsentative Beispiele aus unterschiedlichen Kontexten herausgegriffen werden, um die verschiedenen Aspekte von Dialog zu beleuchten: Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon", Basilius' Schrift „Über den Heiligen Geist" und Augustinus' „Bekenntnisse".

Justins Schrift ist ein literarischer Dialog[9], ein literarisches Genus, das sich im christlichen Bereich vor allem der Inspiration durch die platonischen Dialoge verdankt. Justin, der im Dialog selbst eine Rolle als fiktiver Teilnehmer übernimmt, läßt seinen Gesprächspartner Tryphon als einen Mann auftreten, der sich von einem philosophischen, also argumentativen Gespräch einen Erkenntnisgewinn erhofft. Obwohl der freundliche Beginn des Dialogs schon bald in eine handfeste und keineswegs immer höfliche Auseinandersetzung mündet, sind der Rationalitätsstandard, dem dieser Dialog unterstellt ist, und die christologische Zeichnung, die Justin in den „Apologien" weiter entfaltet, Indizien für den (im Sinn der eingangs versuchten Definition) dialogischen Charakter. Angesichts der Tatsache etwa, daß auf der Basis des Alten Testaments argumentiert und auf dieser Basis eine Antizipation der christologischen Kernaussagen durch das Alte Testament angedeutet wird, zeigt Justin trotz des vornehmlich apologetischen Impetus ein echtes Interesse an der Position seines Gegenübers und an der Vermittlung seiner eigenen Position in der Weise der Annäherung.

Für diese Schritte ist in den schon erwähnten „Apologien" die theologische Grundlage gelegt. Hier differenziert Justin am Leitfaden einer Synthese aus stoischer und platonischer Philosophie zwischen dem einen „Logos", der das ewige Wort Gottes und Weltvernunft in einem ist, und den „Logoi spermatikoi", den Keimlingen dieser Urvernunft im endlichen, menschlichen Bereich. Justin gesteht davon ausgehend dem Umfeld des Christentums – so etwa der antiken Philosophie – zu, daß hier Keime dieser göttlichen Urvernunft anzutreffen sind und daß dieses Umfeld uns etwas über die Wahrheit Gottes zu sagen hat.

Basilius' Schrift „Über den Heiligen Geist"[10] führt uns mitten hinein in die hochbrisanten dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen den ersten beiden Ökumenischen Konzilien. Dabei ging es um die Frage nach der Göttlichkeit des Sohnes und der Göttlichkeit des Geistes. Im Sachproblem treffen wir vor allem auf ein Sprachproblem: Wie sind Göttlichkeit von Sohn und Geist zu artikulieren jenseits einer Auffassung, die davon ausgeht, daß Vater, Sohn und Geist bloße Erscheinungsweisen der einen Gottheit sind, und diesseits einer Drei-Götter-Theologie? Das Konzil von Nizäa hatte 325 mit dem Zentralbegriff „homousios" (wesensgleich) eine Sprachregelung versucht und damit ein heftiges Rezeptionsproblem ausgelöst. Der genannte Begriff galt als unbiblisch und hatte zudem das Stigma einer häretischen Vergangenheit. Basilius' Leistung besteht nun darin, den Glauben an die Gottheit von Sohn und Geist in einer Weise auszusagen, die sie auch für einen gegenüber philosophischer Importware Skeptischen nachvollziehbar, ja vertretbar macht.

Das zentrale Glaubensproblem wird dialogisch gelöst; dabei ist die Kontroverse[11] um die Frage, ob Basilius' Schrift ein reales Gespräch zugrunde liegt, das von Schnellschreibern protokolliert wurde, letztlich unerheblich. Entscheidend sind Methode, Argumentationsweise und Terminologie. All dies bekundet eine

kultivierte Behutsamkeit in der theologischen Auseinandersetzung, die freilich nicht vor der Härte gegenüber eindeutig häretischen Aussagen zurückschreckt und so gerade den eigenen Standpunkt offenlegt. Gesprächspartner im eigentlichen Sinn sind nicht die Häretiker, sondern jene, die durch die subtilen dogmatischen Diskussionen im Umfeld des Konzils von Nizäa in erhebliche Verwirrung gestürzt worden waren. Natürlich ist Basilius' Vorgehen nicht im vollen Umfang dialogisch, aber es ist alles andere als ein monologisierendes, rein deduktives Entwickeln einer theologischen Theorie, ausgehend von einer starren Terminologie. Das Ziel der argumentativen Bemühungen ist kein theoretischer Selbstzweck, sondern die (Wieder-)Herstellung eines gemeinsamen Fundaments. Das heißt: Es geht im dogmatischen Streit um die Anrede Gottes im Lobpreis.

Lobpreis, Anrede, Dialog mit Gott sind auch Gegenstand unseres dritten Literaturbeispiels. Die „Confessiones" des *Augustinus* beginnen mit einem Lobpreis[12]. Die direkt an Gott gerichtete Anrede ist keine bloße Glaubensrhetorik, sondern gehört zur Signatur der Bekenntnisse. Sie sind selbst Dialog, der zum Text geworden ist. In einem nicht bildlichen, sondern begrifflich zutreffenden Sinn darf man hier von einem Zwiegespräch reden. Gott spricht[13], insofern sich Augustinus als Angeredeter erfährt und bekundet. Daraus läßt sich eine grundsätzliche Einsicht ableiten: Der Dialog mit Gott konstituiert den Menschen als Person. Als Person, als Ansprechpartner Gottes ist er hineingenommen in das trinitarische Leben Gottes. Dieses Leben Gottes ist nämlich selbst das Urbild eines vollkommenen Dialogs, eines kreativen Sprechens, das den anderen sein läßt, weil er ihn ins Sein entläßt.

Gewiß könnten wir aus dem Schrifttum der christlichen Antike eine Vielzahl von ganz anderen Beispielen dialogischen Denkens herausgreifen. Es wäre interessant, etwa bischöfliche Briefwechsel daraufhin zu untersuchen. Die dogmenhermeneutische Relevanz dieser Konversation ist nicht zu unterschätzen. Dennoch mag an dieser Stelle die skizzenhafte Darstellung genügen. Sie verfolgte die Absicht, die verschiedensten Aspekte von Dialog auszuleuchten und ineinander zu spiegeln. So heterogen die genannten Beispiele auch sind, so eindeutig stehen sie in einem Zusammenhang: Dialog gehört in die Mitte des Christseins, er ist Methode und Gegenstand, Voraussetzung und Ziel, weil er nicht nur das Verhältnis zur Mitwelt umgreift, sondern auch der adäquate Ausdruck zur Beschreibung unserer Gottesbeziehung ist.

In dieser Hinsicht stützt sogar die Christologie im Gefolge von Chalzedon, die das Gegenüber der göttlichen und menschlichen Natur in Christus als „unvermischt" und „ungetrennt" bezeichnet (DH 302), einen theologischen und ontologischen Dialogbegriff: Dialog als eine Beziehung, die Verschiedenes zusammenbringt, ohne das eine im anderen untergehen zu lassen. Ähnlich auch der Gedanke der „Idiomenkommunikation", der besagt, daß durch Christus und im Bezug auf Christus die Eigenschaften der einen Natur auch von der anderen Na-

tur ausgesagt werden können. Hier scheint unser Vorbegriff von Dialog fast zu zerspringen; er dringt jedoch in eine ungeheure Tiefe vor, weil er im Christusgeschehen als Dialoggeschehen seinen unvordenklichen Sinn und seinen Höhepunkt findet: Dialog mit Gott nicht nur als approximatives, uneinholbares Geschehen, sondern als geglückte, dauerhafte Beziehung. Und gleichzeitig macht diese Aufgipfelung klar, wieso das Dialogische wesenhaft zum Christsein gehört.

Vorbilder aus der mittelalterlichen Theologie

Mittelalterliche Theologie ist durch das Bemühen um ein Höchstmaß an Systematisierung und rationaler Durchdringung des Glaubens gekennzeichnet. Diese Rationalität ist im besten Sinn des Wortes dialogisch. Ein Beispiel hierfür sind die großen „Summen" namhafter Theologen, deren literarische Form auf einen regen Diskussionsbetrieb innerhalb der Universitäten zurückschließen läßt. Aber auch abseits der großen Linien stoßen wir auf bedenkenswerte Impulse für eine Theologie und Kultur des Dialogs. Drei Themen sollen uns anhand von vier Theologen beschäftigen: das rationale, dialogische Verfahren der Theologie, der Dialog der Religionen und schließlich der Dialog der Konfessionen.

Als Beispiel für dialogisches Denken, wie es der mittelalterliche Universitätsbetrieb in den Quaestiones spiegelt, soll ein Artikel aus dem „theologischen Anfängerkurs" des *Thomas von Aquin* dienen: der erste Artikel der zwölften Quaestio aus dem ersten Teil der „Summa Theologiae". Dies nicht so sehr aus inhaltlichen Erwägungen, sondern schlicht, weil Thomas an dieser Stelle auffällig viele Autoritäten für die Lösung seiner Frage gleichsam zum Gespräch bittet. Die Passage kreist um das Problem, ob es dem geschaffenen Intellekt möglich sei, das Wesen Gottes zu schauen. Der Beginn der Erörterung ist mit einer Frage markiert, nicht mit einer These, nicht mit einem Lehrsatz. Der Artikel ist offen angelegt; verschiedene Meinungen werden eingeholt. Unter dem Leitbegriff einer ersten Bestandsaufnahme bezieht sich Thomas auf Autoritäten wie Chrysostomus und Dionysius. Auch philosophische Gedanken werden herangezogen. Einer Kette von Argumenten, die eine negative Beantwortung der Ausgangsfrage nahezulegen scheinen, wird ein Zitat aus der Hl. Schrift gegenübergestellt. Damit ist ein Dilemma geschaffen; denn Aussagen, die je für sich ein hohes autoritatives Gewicht besitzen, stehen nunmehr gegeneinander.

Die gleichgewichtende Gegenüberstellung sich widersprechender Sentenzen von Kirchenlehrern und Heiliger Schrift treffen wir bereits bei Abaelard. Und wie bei Abaelard kann der Ausweg aus dem durch widersprüchliche Aussagen geschaffenen Dilemma nicht durch einen Autoritätsbeweis versucht werden, sondern nur durch die Kraft der Vernunft. Thomas löst das angezeigte Problem durch eine streng logisch verfahrende, differenzierende Argumentation („distinc-

tio"). In zusätzlichen Anmerkungen versucht er den Ort jener Aussagen, die eine negative Beantwortung der Ausgangsfrage nahelegten, zu finden. Er zeigt, worauf sich diese Gegenpositionen beziehen und relativiert sie auf eine höhere Synthese hin, ohne sie dadurch zu verstellen oder gewaltsam in seine Lösung einzuverleiben. Sie behalten ihre argumentative Kraft im Bezug auf einen bestimmten Diskussionszusammenhang, der durch die Distinktion festgestellt wurde.

Inwieweit ist dieses Verfahren dialogisch? Sicher nicht in der Weise, daß der literarischen Form unmittelbar ein wirklicher Dialog vorausliegen würde, wenngleich die angeführte theologische Frage im Rahmen des Lehrbetriebs sicher in ähnlicher Weise erörtert wurde. Das Prädikat „dialogisch" ist jedoch gerade deswegen angebracht, weil hier verschiedene Standpunkte in einer Weise ins Gespräch gebracht werden, wie sie den eingangs formulierten Kriterien entspricht: das Gespräch ist offen, es gibt keine Herrschaftsverhältnisse, die den Versuch einer gemeinsamen Wahrheitsfindung gefährden würden, weil nicht Autorität, sondern die Vernunft (freilich eine vom Glauben geleitete Vernunft, eine „ratio fidei") als Ermöglichungsbedingung sinnvollen Dialogs das Verfahren bestimmt. Die Verortung der Einwände in den Anmerkungen spricht für die Einheit stiftende Kraft dieses Dialogs, der nicht in einen faulen Kompromiß, sondern – um hier an Hegels spekulativen Satz anzuknüpfen – in eine höhere Synthese mündet, in der These und Antithese im dreifachen Sinn des Wortes (verneinend, bewahrend und hinaufhebend) aufgehoben sind.

Aus dem eben Beobachteten ließe sich somit folgende Forderung ableiten: Theologischer Dialog muß sich durch ein Vermögen zur umfassenden Synthese auszeichnen. Dieser Dialog schafft eine „Regionalisierung" des im Dialog zum Thema werdenden Seins. In ihren Regionen erhalten die unterschiedlichen, den Dialog forcierenden Standpunkte ihren bleibenden Ort. Maßstab des Dialogs ist die vernunftgeleitete Wahrheitsfindung, nicht der Versuch nicht-herrschaftsfreier Einverleibung oder Bemächtigung.

Aber ist diese Forderung nach einer umfassenden Synthese oder, nennen wir wenigstens die Voraussetzung dafür, nach einer umfassenden Gesprächsebene nicht doch bloß ein Wunschdenken? Mag sich das Geforderte noch im Binnenraum des Christentums (sagen wir es genauer: einer christlichen Konfession) einlösen lassen, so wird das doch kaum im Blick auf andere Religionen gelten. Um so erstaunlicher ist es, daß wir mit Peter Abaelard und Nikolaus von Kues auf zwei mittelalterliche Theologen treffen, die auch der Möglichkeit des *interreligiösen Dialogs* nachgegangen sind.

Peter Abaelards „Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum" [14] ist ein bemerkenswertes, wenn auch Fragment gebliebenes Werk aus dem Jahr 1141. Welchen besonderen Rang es hat, wird deutlich, wenn man sich die Zeitumstände vergegenwärtigt. Es ist das Jahrhundert des zweiten und dritten Kreuzzugs, das die Auseinandersetzung mit der islamischen Religion

nicht mit Worten, sondern mit Waffen führte; es ist die Zeit der Judenpogrome und des theologischen Antijudaismus. Abaelard selbst schreibt seinen religionsphilosophischen Dialog in Klosterhaft und unterliegt einem Publikations- und Redeverbot. Exemplare seiner Schriften werden verbrannt. Haft und Redeverbot hatte die Synode von Sens (1140) auf das Betreiben seines Intimfeindes Bernhard von Clairvaux über Abaelard verhängt. Bedenkt man diese Umstände, so zeigt sich der religionsphilosophisch tolerante „Dialogus" als Produkt eines couragierten Appells an die Vernunft und an die Dialogfähigkeit, die den Irrationalismen der Intoleranz massiv entgegentritt.

Dieser Dialog ist als nächtliche Vision des Verfassers verkleidet: Drei Männer gesellen sich zu Abaelard; sie geben sich als Monotheisten unterschiedlicher Prägung zu erkennen: Ein Heide (Philosoph), ein Jude und ein Christ bitten den „Visionär" um einen Richterspruch in der Auseinandersetzung dieser drei Formen des Monotheismus. Im Verlauf des Gesprächs, dessen visionärer Zeuge und Richter Abaelard ist, übernimmt der heidnische Philosoph – er hat die im 12. Jahrhundert bekannten Werke von Platon und Aristoteles gründlich studiert, wie man merkt – die Rolle des Fragenden. Seine Grundprobleme ließen sich etwa folgendermaßen formulieren: Warum stützen sich Juden und Christen auf ein über das natürliche Sittengesetz hinausgehendes und sich auf Offenbarung (genauer: auf bestimmte Schriften) berufendes Gesetz? Sind die Juden nicht töricht, sind die Christen nicht verrückt? [15]

An erster Stelle antwortet der Jude; es ist ein bemerkenswerter Ton, den Abaelard in der Kennzeichnung dieses Gesprächsteilnehmers anschlägt: Der Jude nimmt als erster Redner gewissermaßen einen Ehrenplatz ein; er spricht für ein Volk, das von sich sagen kann, es sei das erste gewesen, das zum Glauben an Gott gefunden hat. Der im „Dialogus" sprechende Jude nennt den anwesenden Christen „frater vero iste" [16] – seinen Bruder. Das alles sind Signale, die von der Offenheit und Toleranz des Dialogs zeugen: Ähnliches gilt für den Fortgang des Dialogs: Weder Christ noch Jude noch Philosoph werden gezwungen, ihre jeweilige Position zu verlassen; sie sind miteinander in einen argumentativen und in der Sache gewiß auch schonungslosen Austausch getreten.

Aber dieser Austausch verlangt keine Konversion. Im Gegenteil, es wird sogar ein Argument für den internen Verpflichtungs- und Gewißheitsgrad eines Standpunkts bzw. einer religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung angeführt. Dem Juden in den Mund legend zeigt Abaelard, warum das Verharren in einer Glaubensüberzeugung ein Kennzeichen des Glaubens ist, warum es keinen externen Standpunkt gibt, von dem aus dieses Beharrungsvermögen als unvernünftig und töricht verurteilt werden dürfte: Aus der Perspektive eines Glaubenden ist der Glaube selbst Gesetz, das, über Generationen tradiert, als gottgegeben anzusehen ist. Kann man aus diesem Gefüge ausbrechen, wenn man überzeugt ist, daß es sich bei diesem Gesetz um den Weg zum Heil handelt? Nimmt dieses Gesetz

nicht so sehr in die Pflicht und ist das Vertrauen in die Gemeinschaft mit den Mitglaubenden nicht so groß, daß die Frage nach der Wahrheit des Glaubens nicht unabhängig davon gestellt werden könnte? [17]

Soll es um ein vernünftiges Gespräch verschiedener Religionen und Weltanschauungen gehen, dann wird dieser Dialog nicht als eine Auseinandersetzung über kognitive Ansprüche einer jeweiligen Position zu führen sein. Das Gespräch hat ein anderes Thema: Die Wahrheit einer Überzeugung ist keine bloß theoretische, bloß beschreibende Darstellung eines als wirklich behaupteten Sachverhalts. Um die Wirklichkeit von Sachverhalten geht es hier zunächst nicht; es geht vielmehr um die ethische Dimension des Glaubens, der Religion; im Zentrum steht der Begriff „lex", Gesetz. Maßstab der Diskursfähigkeit eines Gesprächspartners ist die ethische Relevanz seiner Position. Jede Position darf in einen Dialog eintreten, wenn und nur wenn sie zeigen kann, inwieweit es ihr um das Gute, das höchste Gut geht. In dieser Frage konvergieren theoretische und praktische Vernunft; im Guten findet die Theorie ihren inneren Maßstab.

In Abaelards „Dialogus" scheitert allerdings der Jude an diesem Maßstab; er kann die Universalisierungsfähigkeit des jüdischen Gesetzes nicht nachweisen und somit ein wichtiges Kriterium ethischen Sollens nicht erfüllen. Anders der Christ. Ihm gelingt in verwinkelten Diskussionen der Nachweis, daß das christliche Gesetz die Kriterien einer vollkommenen und konsistenten Ethik erfüllen kann, daß er in der Sprache des christlichen Glaubens auf die Fragen: Was ist das höchste Gut?, Was ist Tugend?, Was ist Glück? konsistent antworten und Wege zur Universalisierung der Normen des christlichen Sittengesetzes weisen kann. Es gelingt ihm der Nachweis, daß das Christentum vernünftig ist.

Trotz des abrupten Endes und trotz der Tatsache, daß manche Fragen offengeblieben sind, hat Abaelard im „Dialogus" eine nicht hoch genug zu schätzende Grunddimension eines Dialogs – das gilt eigentlich für alle seine Ebenen – formuliert. Dialog hat eine Grundausrichtung, eine Art transzendentaler Fragestellung, in der in besonderer Weise Form, Ablauf, Inhalt und Erkenntnisinteresse des Dialogs zusammenfallen: in der Frage nach dem Guten, nach den ethischen Konsequenzen und der ethischen Relevanz der miteinander ins Gespräch gebrachten Positionen. Über die Legitimität einer Position entscheidet zunächst ihre „Gutheit".

Die im Dialog aufgeworfene Frage nach dem Guten drängt freilich weiter zur Frage nach der Wahrheit. Interreligiöser Dialog ist kein bloß zweckdienliches Übereinkommen in praktischer Absicht. Einen eindrücklichen Beleg für diese Behauptung finden wir in *Nikolaus von Kues'* Dialog „De pace fidei" [18], entstanden etwa um 1453. Dieser literarische, fingierte Dialog ist ebenfalls ein beeindruckendes Werk. Cusanus hat den Fall Konstantinopels vor Augen; trotzdem oder gerade deswegen schreibt er einen Dialog, der die am Anfang des 15. Jahrhunderts bekannten Völker, Nationen und Religionen – vertreten jeweils durch

einen ihrer Weisen – vor dem Angesicht Gottes in ein Gespräch bringt und zur Toleranz mahnt. Die cusanische Vision trägt die Zeichnung eines alttestamentlichen Bildes, das von einer Völkerwallfahrt spricht. Dennoch geht es bei diesem Treffen der Völker nicht um den Lobpreis Gottes, sondern um Wahrheitsfindung, um Erkenntnis; beides ergibt sich aus dem Dialog mit Gott dem Vater, mit Gott dem Sohn, und mit vom Vater benannten Stellvertretern, nämlich den Apostelfürsten Petrus und Paulus. Was wir hier vor uns haben, ist also nicht so sehr die Vision eines Gesprächs der Völker, sondern die Vision eines Dialogs jedes einzelnen Volkes mit Gott, aus dem sich die friedliche Einheit der Völker und Religionen miteinander ergibt.

Der fiktive Berichterstatter des Dialogs erzählt von seiner Entrückung. Dies und der oben genannte Schauplatz sind Hinweise auf die Ansprüche, die „De pace fidei" erhebt: Es ist gleichsam die Perspektive des Hegelschen absoluten Wissens, aus der heraus der fiktive Berichterstatter das Gespräch der Völker mit Gott beschreibt. Das Absolute wird in seinem inkarnierten Wort selbst zum Begriff. Das belegt vor allem die christologische Signatur, die „De pace fidei" aufweist. Das Begriffwerden des Absoluten erlaubt das Begreifen der verschiedenen Weisen der Gegenwart des Absoluten im Nichtabsoluten. Kurz: Aus der Perspektive des absoluten Wissens kann die scheinbar disparate Vielheit der Völker und Religionen in eine echte Einheit vermittelt werden. Es ist die Einheit des Begreifens. Das demonstriert Cusanus in höchst spekulativer Weise, wenn er Trinitätstheologie, Christologie und Sakramentenlehre rational zu durchdringen und mit den Axiomen anderer Religionen ins Gespräch zu bringen versucht. So entwickelt er, um nur das erste und auch wichtigste Beispiel zu nennen, die Trinitätslehre aus dem von strengen Monotheisten – im Dialog sind sie als Juden und Mohammedaner gekennzeichnet – eingeworfenen Begriff Einheit. Die Einheit Gottes ist von der im Bereich des Endlichen anzutreffenden Einheit unterschieden durch die Gleichheit des Geeinten und durch die Verknüpfung von Einheit und Gleichheit dergestalt, daß in Gott der andere nicht das Verschiedene ist, sondern ebenfalls Gott[19].

Mit der Entfaltung des christlichen, trinitarischen Gottesbegriffs aus dem Leitmotiv des Dialogs – eines jeden Dialogs –, nämlich aus dem Begriff der Einheit, kann im Grunde vom Dialog das Höchste gesagt werden, was zu sagen ist: Die Grammatik von Dialog ist trinitarisch. Das Christentum beansprucht einen Dialogbegriff, der die Vielheit nicht nivelliert, sondern in eine verknüpfende Einheit bringt. Garant für diese Fähigkeit ist Gott selbst, der kein monologisierender, sondern ein trinitarischer Gott ist. Von ihm her läßt sich das Urbild einer Einheit gewinnen, die das andere nicht ausgrenzt, sondern einschließt, verbindet und die im anderen, mag es unter menschlich-begrenzter Hinsicht noch so disparat erscheinen, in der Kraft der Verknüpfung des Hl. Geistes das gleiche zu erkennen vermag.

Gleichzeitig wirft Cusanus auch einen Blick auf die Rolle und Aufgabe der Kirche, insbesondere des Lehramts, wenn er in „De pace fidei" Petrus und Paulus als Stellvertreter des ewigen Wortes auftreten läßt: Sie sind Hüter jener trinitarischen Grammatik der Liebe, Zeugen göttlicher Weisheit und Güte, Gestalter einer das andere und den anderen nicht vereinnahmenden Einheit.

Ist die Kirche in ihrer Geschichte dieser Aufgabe gerecht geworden? Hüterin einer solchen Grammatik zu sein, das erfordert Fürsorge, Schutz, Bezugnahme zum Vokabular der Zeit, in der die Kirche lebt; gemeint ist mit diesem Ausdruck dagegen nicht ein monologisierendes, taubes, indoktrinierendes Bewahrenwollen. Angesichts der schuldhaft verspielten Einheit der Christen zeigt sich, wie unabdingbar Dialog ist. Doch welcher inneren Logik soll ein Dialog zwischen den widerstreitenden Konfessionen folgen? Wolfgang Beinert verweist in seinem Beitrag im Handbuch der Ökumenik auf Methoden, die – realisiert im Zeitalter der Konfessionsbildung – zwar ein friedfertiges (irenisches) Gespräch anzielen, aber im strengen Sinn nicht dialogisch sind. So überspringen die Methoden der Reduktion, der Spiritualisierung und Harmonisierung von Bekenntnisaussagen die Ausgangssituation und Identität der miteinander ins Gespräch zu bringenden Positionen[20]. Wie aber anders?

Eine bedenkenswerte Antwort erhalten wir in den „Dialogi" des nicht sehr bekannten Theologen *Anselm von Havelberg* (1099–1158). Das zweite und dritte Buch seiner „Dialogi" reflektiert öffentliche Diskussionen, die Anselm als Gesandter des deutschen Königs am byzantinischen Hof mit dem Erzbischof Nechites von Nikomedien führte. Das erste Buch, auf das es uns besonders ankommt, formuliert eine bemerkenswerte Perspektive: Ausgangspunkt für die Frage nach dem Gegenüber der Konfessionen ist die Betrachtung der Vielfalt in der Kirche; damit ist bereits ein wichtiges Fundament gelegt. Denn das Problem der Mehrzahl und Gegenläufigkeit christlicher Bekenntnisse wird in den allgemeineren Zusammenhang der Frage nach der Berechtigung von Vielfalt und Pluriformität in der Kirche gestellt[21]. Sein Lösungsweg: Die Einheit im Glauben schließt Vielfalt nicht aus, vielmehr verweist die Vielfalt der „consuetudines", der Gepflogenheiten, in der Kirche auf die Fülle und den Reichtum des Glaubens, auf die Lebendigkeit der Kirche und die Kraft des in ihr wirkenden schöpferischen Gottesgeistes.

Die Vermittlung von Einheit und Vielheit erfolgt bei Anselm durch eine Theologie der Geschichte; eine allegorische Auslegung der Apokalypse gestattet es ihm, verschiedene Phasen und Stadien dieser Geschichte voneinander abzuheben und gleichzeitig den Sinn einer bestimmten Entwicklung darzulegen. Auch wenn wir ihm in Details dieser Deutung nicht mehr zustimmen können, so ist doch seine Grundthese von bleibender Bedeutung: Das eigentliche Subjekt der Kirchengeschichte ist der in ihr wirkende Gottesgeist. Gott bedient sich der Veränderung und der Vielfalt im Sinn einer Pädagogik, die darauf angelegt ist, die Men-

schen an ihr eschatologisches Ziel zu führen[22]. Es gilt zu unterscheiden, wo Verschiedenheit ein Ausdruck der Vitalität der Kirche und der Kreativität der Offenbarung ist, und wo Verschiedenheit als Minus auf das Konto der Einheit des Glaubens zu verbuchen ist. Der ökumenische Dialog hat dann, berücksichtigt er diese Unterscheidung, eine prinzipiell zweifache Ausrichtung: Er ist progressiv, weil er die miteinander ins Gespräch gebrachten Kirchen wechselseitig bereichert und eine auf die Fülle Gottes vorgreifende schöpferische Dynamik der Offenbarung Gottes zum Ausdruck bringt; und er ist konservativ, wenn er sich bemüht, in allen und trotz aller Divergenzen die Einheit des Glaubens sicherzustellen.

Für diesen zweiten Aspekt finden wir ein ausführliches Beispiel im zweiten und dritten Buch der „Dialogi" des Anselm von Havelberg. Hier sind alle theologischen Kontroversthemen der damaligen Zeit genannt, aber auch geordnet entsprechend einer Hierarchie der Wahrheiten. So stehen Fragen zum Gottesbegriff vor den Themen der Sakramentenlehre und diese wiederum vor primatstheologischen Fragen[23]. Alle mit diesen Themen zusammenhängenden Fragen werden im Gespräch zwischen Nechites und Anselm nicht wegreduziert, harmonisiert oder spiritualisiert, im Gegenteil: Sie werden in manchmal schonungsloser Gründlichkeit und Detailkenntnis benannt und ausführlich erörtert. Diese Erörterung legt gleichzeitig die Rationalitätsstandards eines ökumenischen Dialogs offen und nennt nicht nur die Instanzen gemeinsamer theologischer Wahrheitsfindung, sondern dokumentiert auch einen kreativen Umgang mit diesen Instanzen. Schrift und Tradition werden in einer streng rationalen Argumentation ins Spiel gebracht; mittels Distinktionen wird Ort und Reichweite orthodoxer und katholischer Axiome gesucht, in den Divergenzen wiederum werden der größte gemeinsame Nenner und die einheitsstiftenden Grundsätze des christlichen Glaubens eruiert. So ist es kein Wunder, daß am Horizont der „Dialogi" die Einheit der Kirchen dämmert, die zugleich in den Wunsch einmündet nach einem großen, institutionellen Dialog, nämlich einem wahrhaft ökumenischen Konzil[24].

Wir hätten in diesem eher beiläufig sammelnden Durchgang gewiß genauer sein können; die Theologiegeschichte ist reichhaltig genug, um Elemente zu finden die sich zu einem exakteren Begriff von Dialog fügen als dem, der hier aufgespürt wurde. Dennoch konnten vielleicht auch diese wenigen Beispiele von der Wichtigkeit des Dialogischen in Kirche und Theologie zeugen. Vielleicht ist es sogar gestattet, von einer dialogischen Tradition in der Kirche zu sprechen. Jedenfalls ist Dialog kein im Modernismusverdacht stehendes Unwort; wer das behauptet, verkennt seine fundamentale theologische Bedeutung genauso wie derjenige, der mit diesem Begriff einer innerkirchlichen Oppositionspolitik den Weg bahnen möchte. Dialog ist, wie diese Ausführungen in verschiedenen Anläufen zu zeigen versuchten, die Gestalt, wie der christliche Gottesglaube in der Welt greifbar und plausibel gemacht werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] P. Neuner, Das Dialogmotiv in d. Lehre d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 49 u. A. 9.
[2] R. Schaeffler, Wahrheit, Dialog u. Entscheidung, in: Dialog aus der Mitte chr. Theologie, hg. v. A. Bsteh (Mödling 1987) 13–42.
[3] W. Geerlings, Dialog. Strukturen in d. Alten Kirche, in: A. 1, 73; vgl. FC 15.
[4] Clem. 44, 3 (FC 15, 173). [5] Didache 15, 1 (FC 1, 135). [6] Geerlings (A. 3) 75–81. [7] Ebd. 84–88.
[8] H. J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Stud. zur Gesch. d. Konzilsidee (Paderborn 1996).
[9] Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon (BKV, Bd. 33).
[10] Basilius, Über den Hl. Geist (FC 12).
[11] H. Dörries, De Spiritu Sancto. Der Beitrag d. Basilius zum Abschluß d. trinitar. Dogmas (Göttingen 1956); V. H. Drecoll, Die Entwicklung d. Trinitätslehre des Basilius v. Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner 182–212.
[12] Augustinus, Conf. I, 1.
[13] Zu einem Begriff vom Sprechen Gottes: N. Woltersdorff, Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks (Cambridge 1995).
[14] Peter Abaelard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden u. eines Christen (Frankfurt 1995).
[15] Abaelard, Dial. 10. [16] Ebd. 20. [17] Ebd. 24.
[18] Nikolaus v. Kues, De pace fidei. Der Friede im Glauben, in: Philos.-theol. Schr., Bd. 3 (Wien 1967) 705–797.
[19] Ebd. VIII, 6, S. 737.
[20] W. Beinert, Der ökum. Dialog als Einübung in die Klärung theol. Differenzen, in: HÖ III, 1, 69–72.
[21] Anselm v. Havelberg, Dialogi I, 1 (PL 188, 1139 B–1141 C).
[22] Ebd. I, 2; 7–13 (PL 188, 1143 C–1144 C; 1149 B–1160 C).
[23] Ebd. II; III (PL 188, M 59 D–1248 B).
[24] Ebd. III, 19; 22 (PL 188 1240 D; 1247 B–1248 B).

Christoph Böttigheimer

Die Krise des Amtes – eine Chance der Laien?

Das kirchliche Weiheamt (ordo) ist aufgrund des grassierenden Priestermangels derzeit immer wieder Gegenstand theologischer Reflexionen, insbesondere dort, wo es im Sinn einer kooperativen Pastoral um die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeräumte und durch den Codex des kanonischen Rechts (CIC/1983) konkretisierte Mitwirkung der Laien bei spezifisch amtlich-klerikalen Aufgaben geht. Daß die Kirche auf die Mithilfe der Laien grundsätzlich nicht zu verzichten vermag, belegen allein schon die ständig rückläufigen Zahlen kirchlicher Amtsträger; die immer weniger werdenden Priester sind außerstande, im Bereich der amtlichen Struktur sämtliche ihnen übertragenen Aufgaben zu erfüllen. Weil Laien unter Berufung auf ihre aus Taufe und Firmung sich ableitende apostolische Sendung in steigendem Maß auch spezifisch presbyteriale Dienste übernehmen, wird die überkommene Amtsstruktur zunehmend durchlässiger.

War die pastorale Notsituation (mangelnder Dienst am Wort, fehlende Priester bzw. Gemeindeleiter, eucharistielose Sonntagsgottesdienste etc.) eine Gelegenheit, dem vom Zweiten Vatikanum wiederentdeckten Apostolat der Laien größeren Nachdruck zu verleihen und es im Leben der Kirche konkret werden zu lassen, so mehren sich mittlerweile die Stimmen derer, die vor einer Klerikalisierung der Laien warnen, wie die jüngste „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ [1]: Wenn immer mehr Dienste und Ämter im Bereich des geordneten Heilsdienstes, dem das apostolische Amt zu dienen hat, in die Hände von Laien gelegt werden, dann würden die Unterschiede zwischen gemeinsamem Priestertum und Amtspriestertum verwischt und die Unersetzbarkeit und Unverwechselbarkeit des Weiheamtes gefährdet [2]. Im Gegensatz dazu geht manchen Theologen die Mitarbeit der Laien am pastoralen Dienst noch nicht weit genug: Sie plädieren dafür, die Leitung der Gemeinden und sakramentale Amtshandlungen bis hin zum Vorsitz der Eucharistie auch Nichtordinierten zugänglich zu machen [3]. Vor allem die letztgenannten Bestrebungen machen deutlich, daß die Krise des kirchlichen Amtes tiefer reicht, als daß ihr allein auf der Ebene der kirchlichen Disziplin beizukommen wäre. Grundsätzliche Überlegungen und Veränderungen tun not, die zwangsläufig in die Lehre vom kirchlichen Amt eingreifen.

Allen gegenwärtigen theologischen Überlegungen ist der Umstand gemein, daß sie in einer der drängendsten kirchlichen Fragen Stellung beziehen, nachdem diese bereits in der Praxis eine weitreichende Beantwortung erfahren hat: Auf-

grund des pastoralen Engpasses wurden in den einzelnen Ortskirchen oftmals Regelungen und Notverordnungen getroffen, ohne daß diese mit der erforderlichen Gründlichkeit theologisch reflektiert worden wären. Um der unauflöslichen Einheit von Orthodoxie und Orthopraxie willen ist es jedoch unabdingbar, die praktischen Notlösungen kritisch zu betrachten und die Krise, in welcher sich die Kirche wegen des Mangels an Berufungen zum ordinierten Amt gegenwärtig befindet, einer theologisch verantworteten Lösung zuzuführen. Die grundsätzliche Frage hierbei lautet: Kann die Krise des Amtes als eine Chance der Laien begriffen werden? Können Laien mit weitreichenden Aufgaben im Bereich der Sakramentalien bzw. Sakramente sowie der Gemeindeleitung beauftragt werden, ohne dafür ordiniert zu sein, oder ist ihr Dienst auf ihren durch Taufe und Firmung verliehenen Status zu beschränken? Wenn ja, welcher Ausweg bietet sich dann an?

Die Sakramentalität der Kirche und das sakramentale Amt

Das Zweite Vatikanische Konzil war bestrebt, die Kirche aus ihren Quellen zu erneuern. Der damit verbundene Rückgriff auf die altkirchliche Theologie machte sich besonders in ihrer Ekklesiologie nachhaltig bemerkbar. Hatte die Kirche im Lauf des Mittelalters das Wissen um ihre sakramentale Grundstruktur und damit verbunden um den inneren Zusammenhang von Sucessio (apostolischer Nachfolge), Traditio und Communio aus ihrem Bewußtsein verloren, so wird sie gleich zu Beginn der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" programmatisch und wegweisend als Sakrament bezeichnet: Die Kirche ist „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).

Von hier aus wurde der Sakramentsbegriff zu einem Zentralbegriff katholischer Ekklesiologie: Als „umfassendes Heilssakrament" (LG 48), als Realsymbol der gnadenhaften Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes (LG 48.59, SC 5; GS 42.45; AG 1.5) ist die Kirche integrativer Bestandteil des göttlichen Heilsplans. Da sie das Heil jedoch nicht aus sich selbst, sondern lediglich als Empfangende vermittelt, ist sie nicht Sakrament wie Taufe und Abendmahl: Die Kirche ist nicht als ein weiteres, sondern als ein die anderen sieben Sakramente begründendes Sakrament, als Ursakrament zu verstehen. Als Wurzel- bzw. Grundsakrament hat sie immer wieder neu um das göttliche Heil zu bitten. Nur so kann sie Zeichen und Werkzeug für die Vermittlung des unsichtbaren Heils sein, das der zuvorkommenden Gnade Gottes entspringt (LG 1).

Die Kirche ist „nur" Vermittlerin des göttlichen Heils, nicht das Heilige selbst. Allein aufgrund ihrer Teilhabe am Heiligen ist sie wirkmächtiges Zeichen des Reiches Gottes. Sakrament kann die Kirche nur „in Christus" (LG 1) sein: Die

Kirche ist nur Heilsinstrument, insofern sie mit dem dreifaltigen Gott verbunden ist und der Heilige Geist ihr Lebens- und Wirkprinzip ist, durch den der Auferstandene „seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament" gemacht hat (LG 48). Als Gottes auserwähltes Volk, in dem Gott durch Christus im Heiligen Geist dieser Zeit gegenwärtig wird, ist die Kirche dazu berufen, die ihr verliehene Gottesnähe kraft Gottes Geist stets neu zur Entfaltung zu bringen und so der Einheit zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander zu dienen (LG 1). Damit ist die Kirche sowohl Sakrament Christi als auch des Heiligen Geistes. Denn der Christusgeist ist es, der die Kontinuität zwischen Christus und der Kirche vermittelt, er eint (LG 4; 7; AG 15 u. ö.), heiligt und hält das pilgernde Gottesvolk im überlieferten Glauben (LG 12). Nur im Heiligen Geist und mit seiner Hilfe ist die Kirche universales Sakrament und wirkmächtiges Zeichen des Heils. Weil die Kirche weder aus eigener Kraft lebt noch von sich aus das göttliche Heil zu vermitteln vermag, darum hat sie um den Geist Gottes und dessen Gnade unaufhörlich zu bitten[4].

Als Grundsakrament lebt das Gottesvolk nicht aus sich selbst heraus, sondern ausschließlich von der bleibenden Gegenwart Jesu Christi im Heiligen Geist. Dieses unaufhebbare „für uns" göttlichen Offenbarungswirkens konkretisiert sich in der Kirche auf dreifache Weise: in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten sowie im kirchlichen Amt. Nur im Gegenüber zu Gott, durch das Hören seiner Botschaft und durch die sakramentale Heilsgabe kann die Kirche Volk Gottes sein, was durch das sakramentale Amt zum Ausdruck kommt: Es steht im Dienst von Wort und Sakrament und bestärkt und rüstet die Kirche für das zu, was sie von Christus her immer schon ist und sein will. Die Kirche verdankt sich nicht selbst, sondern dem Handeln Gottes in Christus durch seinen Heiligen Geist, und eben dieses unaufhebbare Zuvor (extra nos) ihres Entstehungsgrunds tritt ihr in ihren Ämtern zeichenhaft gegenüber.

Auf dem Hintergrund eines wiedergewonnenen sakramentalen Kirchenverständnisses war das Zweite Vatikanum gezwungen, die Lehre vom kirchlichen Amt neu zu reflektieren, leitet sich das Amt doch von der Kirche ab und impliziert darum ein neuer Kirchenbegriff auch ein verändertes Amtsverständnis. Die Lehre von der Sakramentalität der Kirche führte zur Bestimmung des kirchlichen Amts als eines Dienstamts (LG 32): Es steht im Dienst Gottes wie auch im Dienst seines Volkes; als solches hat es der Kirche das ihr von Christus eingestiftete sakramentale Wesen wirkmächtig zu vermitteln (vgl. Eph 4, 12; LG 30). Die qualitativen Funktionen des sakramentalen Amts leiten sich also sowohl aus der Sendung Jesu Christi ab, der „selbst gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (vgl. Mt 20, 28)" (LG 32), als auch im Blick auf die Gläubigen, für die der Dienst bestimmt ist.

Das apostolische Amt dient jenen Heilsgütern, aus denen die Kirche lebt: Es verkündet im Festhalten an der Heiligen Schrift und der apostolischen Lehre

Gottes Wort, spendet die Sakramente und leitet unter Bewahrung der Einheit in Raum und Zeit die Gemeinden in rechter Weise (vgl. LG 10). So repräsentiert das kirchliche Amt als Dienst „das unaufhebbare Zuvor göttlichen Offenbarungswirkens gegenüber allen menschlichen Vollzügen“ [5], das Extra nos des Heils (vgl. LG 10; 21; 28; PO 2; 12). In diesem kirchlichen Dienstamt findet die sakramentale Grundstruktur der Kirche ihre personale Zuspitzung, und wie die Kirche selbst, so findet auch ihr Amt im Sakrament der Eucharistie die höchste Verwirklichung: Weil die Kirche Zeichen und Werkzeug im Dienst der Einheit ist, darum ist das Sakrament der Einheit ihr Kristallisationspunkt, und deshalb sind auch Gemeindeleitung, der priesterliche Hirtendienst als Dienst an der Einheit, und Eucharistievorsitz wesensmäßig eins.

Kirche ist sakramental verfaßt; zu ihrem Wesen gehört unabdingbar das göttliche Gegenüber. Weil die Kirche ihr Wesen nicht aus sich selbst heraus zu verwirklichen vermag, ist sie wesenhaft auf das Gegenüber verwiesen, das im kirchlichen Amt repräsentiert wird. Das kirchliche Dienst- und Leitungsamt verdankt sich göttlicher Einsetzung, es entspringt dem Entstehungsgrund der Kirche selbst. An dieses von Gott gestiftete Amt ist die Kirche bleibend gebunden, weshalb Gemeinden nicht einfach von sich aus beliebige Ämter schaffen und sie an bestimmte Personen delegieren können. Indem der Amtsträger im Namen der Kirche und der Person Christi als Haupt der Kirche vollmächtig handelt, weist seine Handlung auf die Abhängigkeit der Kirche von Jesus Christus hin: Christus ist das Haupt seiner Kirche (vgl. Eph 4, 7–16 u. ö.) und im Heiligen Geist bleibend gegenwärtig. Hierin liegt der Grund, weshalb in der Kirche nur der mit sakramentaler Vollmacht zu handeln vermag, wer von Christus in sie hinein gesandt ist und die Gabe des Geistes, die sakramentale Ordination empfangen hat.

Das Recht auf einen geordneten Heilsdienst

Kirche im vollen Sinn ist überall dort anwesend, wo „durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt“ werden und „das Mysterium des Herrenmahls begangen“ wird (LG 26; vgl. SC 42). Somit gehört zum Wesen der Kirche sowohl das Amt als sakramentale Repräsentation des Hirtenamts Jesu Christi wie auch die Gemeinschaft der Gläubigen. Beide sind bleibend aufeinander verwiesen: „Das Wesen des priesterlichen Dienstamtes weist zugleich auf ein anderes Priestertum hin, dem größte Bedeutung zukommt. Es ist das königliche Priestertum aller Gläubigen“ (AEM 5; 58; LG 10); sie stehen einander komplementär gegenüber, ohne sich in ihrer gemeinsamen Würde, Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit gegenseitig zu beschneiden. Weil der Amtsträger nach wie vor Glied des Volkes Gottes ist, darum unterscheiden sich gemeinsames Priestertum und Dienstpriestertum „nicht dem Grade“, sondern „dem Wesen nach“

(LG 10): Ordinierte und Nichtordinierte verbindet die ihrem Christsein entspringende gemeinsame Würde, doch ist das apostolische Amt kein vom Gottesvolk delegiertes, sondern ein von Christus eingesetztes Amt, dessen Aufgabe es ist, der Kirche vollmächtig ihr eigenes Wesen zu vermitteln. Im Weiheamt spiegelt sich somit die geschichtlich-konkrete (Volk Gottes) wie auch die transzendentale Dimension (Mysterium) der Kirche wider. In diesem Sinn gestand schon Augustinus: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil."[6]

Gläubige und Amtsträger brauchen sich gegenseitig, nur im gemeinsamen Gegenüber können sie das sakramentale Wesen der Kirche sichtbar machen und vollziehen. Weil sich aber das priesterliche Dienst- und Leitungsamt nicht vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen ableiten läßt, sondern auf göttlicher Sendung und Bevollmächtigung beruht, haben die Gemeinden keine Verfügungsgewalt über das kirchliche Amt inne. Nichtsdestoweniger kommt ihnen aufgrund ihrer bleibenden Angewiesenheit auf jene Heilsgüter, aus denen sie leben und denen das Amt zu dienen hat, ein unveräußerliches, von Christus eingestiftetes Recht auf einen rechtmäßigen sakramentalen Heilsdienst zu, insbesondere das Recht auf die Wortverkündigung und die Sakramentenspendung, vor allem auf die Feier des Sakraments der Einheit, die Eucharistie (CIC c. 213). Damit korrespondiert die Pflicht, in der Gemeinde jenen Geist lebendig zu halten, der Getaufte zum kirchlichen Amt beruft, um in Repräsentation der Person Christi als Haupt der Gemeinde gegenüberzutreten und in sakramentaler Vollmacht die Heilsgüter zu verwalten und zu spenden.

Als Dienstamt steht das apostolische Amt im Dienst der Heilsvermittlung. Wie die Kirche nicht selbst über das göttliche Heil verfügt, so darf auch das sakramentale Amt sich nicht selbst verabsolutieren, zum Selbstzweck werden und vom eigenen Fortbestand die Heilsvermittlung, der es ja zu dienen hat, abhängig machen. Weil das priesterliche Dienstamt den Heilsgütern zu- und untergeordnet ist, darum ist es Aufgabe der Kirche, durch die Verfügbarkeit genügend vieler Amtsträger für einen geordneten Heilsdienst Sorge zu tragen. Leidet das kirchliche Amt an Berufungen, so sind all jene kanonistischen Richtlinien und disziplinären Bedingungen, die die Kirche mit dem Weihepriestertum verknüpft hat, zu überprüfen und notfalls zu korrigieren.

Dies bedeutet nicht, die Konstitutiva des als göttliches Recht unveränderlichen kirchlichen Amts preiszugeben, wohl aber jene Zugangsvoraussetzungen kritisch zu hinterfragen, welche die Kirche im Lauf der Geschichte selbst mit dem Ordo, dem Weiheamt, verknüpft hat und die darum prinzipiell veränderbar sind. Hierzu zählen der Stand bzw. der Zölibat, eine bestimmte wissenschaftlich-akademische Ausbildung, das Geschlecht sowie die haupt- bzw. lebensberufliche Ausgestaltung. „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."[7] Daß die Kirche hier bei weitem mehr Möglichkeiten besitzt, als sie derzeit wahrnimmt, steht aus theologischer Sicht außer Zweifel. Wenn sich darum die kirchliche Hierarchie gegenüber jeglichen Veränderungen bei den Zugangsbedingungen zum ordinierten Amt versperrt, dann kommt dies einer schwerwiegenden Verkehrung der sakramentalen Grundstruktur der Kirche gleich: Anstatt Werkzeug und Mittel des Heils zu sein, macht sie die Heilsvermittlung und das Sakrament der Einheit von sich selbst bzw. der verfügbaren Anzahl von Priestern abhängig.

Pastorale Not und experimentierende Praktiken

Die Krise, in die das Amt wegen des Mangels an Berufungen geraten ist, stellt mittlerweile keine Notsituation mehr dar, sondern erfaßt die katholische Weltkirchliche als ganze[8]. Da jedoch auf absehbare Zeit mit keiner Modifizierung der Zugangsbedingungen zum sakramentalen Amt zu rechnen ist, suchen einzelne Bischöfe und Diözesen nach eigenen Lösungswegen aus der weltweiten Not des Priestermangels. Weil aber „Notlösungen ... oft Fehllösungen"[9] sind, war es im Grunde nur eine Frage der Zeit, bis Rom dort intervenieren würde, wo unter Berufung auf die konziliare Entdeckung des Laien, aber im Widerspruch zur sakramentalen Verfaßtheit der Kirche, priesterliche Aufgaben zunehmend in die Hände von Laien gelegt werden. Tatsächlich führte der gravierende Mangel an Berufungen in verschiedenen Ortskirchen dazu, daß Laien entweder de facto die Leitung von Gemeinden wahrnehmen oder sie sogar über das Kirchenrecht (CIC c. 517, 2) hinausgehend jurisdiktionell übertragen bekommen, zusammen mit der Beauftragung für weitreichende Aufgaben im Bereich der Sakramentalien und Sakramente[10]. Indem Laien in den Sog leerer Ämter geraten und faktisch in die Funktion eines Gemeindeleiters hineinwachsen oder gar über die Maßgaben des Rechts hinaus als Gemeindeleiter eingesetzt werden, ist schon jetzt eine wesenswidrige Trennung von Leitungs- und Heilsdienst bzw. eine Unterwanderung der Ordination durch die Praxis zu beobachten.

Die pastorale Praxis, faktische Gemeindeleitung nicht sakramental zu verankern, ist weder theologisch adäquat reflektiert noch durch eine Weiterentwicklung kirchlicher Ämterlehre abgedeckt. Weil Laien in der Praxis mehr tun, als mit ihrem Status theologisch in Einklang steht, wird die geistliche Einheit des Weiheamts aufs Spiel gesetzt, das sakramentale Amt ausgehöhlt bzw. auf bloß rituelle Vollzüge verkürzt, das Proprium des priesterlichen Dienstes auf die sakramentale Vollmacht von Eucharistievorsitz und Lossprechung ritualistisch verengt und infolgedessen wieder ein ritualistisches und individualistisches Sakramentenverständnis wachgerufen, das man inzwischen überwunden glaubte. Daß eine

solches Zerrbild kirchlichen Amts wenig attraktiv wirkt und darum die fatalen Nebenwirkungen des Priestermangels selbst Priestermangel hervorrufen, braucht niemand zu wundern. Nicht weniger besorgniserregend als die Spaltung des einen kirchlichen Amtes sind die inzwischen weit verbreiteten sonntäglichen Wortgottesdienste mit Kommunionfeiern. Da hier Eucharistie und Kommunion getrennt werden, wird eine Halbierung des sonntäglichen Herrenmahls hingenommen, wie sie der kirchlichen Tradition zutiefst widerspricht[11].

Die kirchliche Hierarchie ist gegenwärtig bestrebt, durch disziplinäre Appelle der Entwicklung Einhalt zu gebieten, der pastoralen Not dadurch praktische Abhilfe zu schaffen, daß priesterliche Seelsorgedienste und amtliche Leitungsfunktionen zunehmend in Laienhand gelegt werden, ohne daß diese am Weihesakrament teilhaben, ohne daß ihnen also durch eine sakramentale Ordination die für ihre Aufgaben notwendige kirchliche Bevollmächtigung verliehen wird. Weil darüber hinaus jedoch keinerlei Wege aus der besorgniserregenden pastoralen Notsituation aufgezeigt werden, ja nicht einmal ein Wille zur Reform des Weiheamts erkennbar wird, bleiben die Ortskirchen letztlich wieder auf sich allein gestellt und dazu verurteilt, zu tun, was sie bislang taten: den Priestermangel praktisch zu verwalten anstatt der Amtskrise durch grundlegende, theologisch abgesicherte und wohlüberlegte Reformen zu begegnen. Daß die Kirche grundsätzlich die Möglichkeit besitzt, das eine, von Gott eingesetzte Amt entsprechend den soziokulturellen und pastoralen Erfordernissen zu verändern und weiterzuentwickeln, zeigt ein Blick in die Theologie- und Kirchengeschichte.

Laien mit Amtsfunktionen?

In apostolischer und nachapostolischer Zeit war die Ausbildung kirchenamtlicher Strukturen noch im Werden und die kirchliche Ämtergestaltung fließend. Innerhalb der ursprünglichen Vielfalt an Diensten und Gemeindeleitungsformen setzte sich dann allerdings schon früh (2./3. Jahrhundert) eine Ämtertrias durch: Bischof, Presbyter, Diakon, wie sie für die Verfassung der westlichen wie auch der östlichen Kirche sowie für manche Kirchen reformatorischen Ursprungs noch immer konstitutiv ist. Doch auch nach der Konzentrierung und Institutionalisierung des kirchlichen Amts in Form des dreigliedrigen Dienst- und Leitungsamts, das seit alters durch Handauflegung und Gebet weitergegeben wird (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), war die kirchliche Ämterstruktur keineswegs durch all die Jahrhunderte hindurch endgültig abgeschlossen, was insbesondere die Geschichte des weiblichen Diakonats und der niederen Weihen belegt.

Die neutestamentlichen Schriften lassen erkennen, daß die frühe Kirche in der Ausübung ihrer Sendung auf die engagierte missionarische und sozial-caritative Mitwirkung der Frauen angewiesen war. Werden die Frauen in der neutestament-

lichen Briefliteratur zunächst nur mit der Aufgabe des Diakons in Zusammenhang gebracht (Röm 16, 11; 1 Tim 3, 11), so kommt es vom 3. Jahrhundert an vor allem in der Kirche des Ostens zur Institutionalisierung eines weiblichen Diakonats. Der Grund sind die pastoralen Bedingtheiten: Die wachsenden missionarischen und katechetischen Aufgaben erfordern die besondere Mithilfe der Frauen in den Gemeinden, was zur Ausbildung des Diakoninnenamtes wie übrigens auch der sogenannten niederen Ämter führte. Die Diakoninnen gehörten als ordinierte Amtsträgerinnen dem Klerus an und wurden durch Handauflegung und Gebet des Bischofs (Cheirotonia) sowie durch Überreichung der Stola (Orarion) und des Kelches im Altarraum geweiht. Trotz ihrer Teilhabe am ordinierten Amt wurden ihnen jedoch nie liturgische Funktionen übertragen. Demnach war die östliche Kirche davon überzeugt, daß zwar jeder Amtsträger am Amt partizipiert, dadurch aber nicht schon ipso facto am liturgisch bestimmten Priestertum teilhat. Nur so konnte sich der weibliche Diakonat als eigenständiger kirchenamtlicher Stand ausbilden [12].

Die Geschichte des weiblichen Diakonats zeigt, daß die Möglichkeiten, die die Kirche bei der Strukturierung des Weiheamts besitzt, weitaus größer sind als für gewöhnlich angenommen wird. In diesem Zusammenhang hat Kardinal Joseph Ratzinger darauf hingewiesen, daß Theologie und Struktur kirchlicher Ämter auch heute noch keineswegs abgeschlossen sind und daß darum Veränderungen heute ebenso legitim sind, wie sie in der frühen Kirche praktiziert wurden: „Das Diakonenamt ist von seinem Ursprung her Ausdruck einer dynamischen Reaktion auf neue Anforderungen; es bietet die Möglichkeit, ähnliches wieder zu tun, und umschreibt einen Rahmen, der weit genug ist, um beträchtliche Variationsmöglichkeiten nach den unterschiedlichen Bedürfnissen der verschiedenen kirchlichen Regionen zuzulassen." [13]

Einer möglichen Neustrukturierung des Weiheamts in der Kirche kommt zudem entgegen, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seiner kirchlichen Ämterlehre das Bischofsamt im Gegensatz zur mittelalterlichen Sakramententheologie nicht mehr vom Priestertum her interpretiert, sondern entsprechend altkirchlicher Ämtertheologie die Fülle des Weihesakraments wieder im Bischofsamt verankert (vgl. LG 20; CD 15). Damit sind die Amtspriester nicht mehr im Besitz des einen und ungeteilten Amts, sondern partizipieren lediglich an ihm (vgl. LG 28; PO 2), wodurch grundsätzlich Raum zur Neuinterpretation des kirchlichen Amts geschaffen wurde.

Weil das Weiheamt nicht mehr vom Priestertum und seiner Vollmacht zur Sakramentenverwaltung her zu entfalten ist, sondern der Episkopat jetzt wieder selbst zum Konstruktionspunkt des Amtes wurde, werden auch solche kirchliche Ämter denkbar, die in unterschiedlicher Weise am Weiheamt partizipieren, ohne ipso facto am Priestertum Anteil zu haben. Hier setzten die Konzilsväter mit der Wiederbelebung des männlichen Diakonats selbst ein Zeichen. So werden den

Diakonen die Hände „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“ [14] aufgelegt, wodurch ausgedrückt sein soll, daß der Diakon, obgleich er doch zum Stand der sakramental Geweihten gehört, keine eucharistisch-konsekrierenden Vollmachten im Sinn der vorkonziliaren Ämterlehre besitzt. Das spezifisch Amtliche des Diakons äußert sich demnach weniger in seiner Weihegewalt als vielmehr in der Weihegnade (AG 16; LG 29), die ihn dazu stärkt, ein geeigneter Diener Jesu Christi zu sein (DH 1326).

In nachkonziliarer Zeit kam es unter Berufung auf LG 33, wonach Christgläubige „die Befähigung dazu (haben), von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen“, zur Schaffung neuer kirchlicher Laienberufe. Daß ihnen zunehmend nicht nur solche traditionell priesterlichen Dienste und Aufgaben übertragen werden, welche Laien aufgrund ihrer Taufe und Firmung prinzipiell auszuüben vermögen, ist der Anlaß für die jüngste Instruktion. Als solche greift sie in eine seit zwanzig Jahren andauernde Diskussion um die theologische Deutung der neuen kirchlichen Laienämter ein. Durch disziplinäre Verordnungen wird in ihr eine scharfe Grenze zwischen Klerikern und Nichtklerikern gezogen, letztere werden, samt den neuen Laienämtern, ausschließlich auf den Weltdienst festgelegt – eine Grenzziehung, die keineswegs zu überzeugen vermag. Denn zum einen leitet LG 31 das Laienapostolat nicht vom Weltcharakter der Gläubigen her, und zum andern greifen laikale und priesterliche Dienste mittlerweile so ineinander, daß es wenig Sinn macht, ein und denselben Dienst das eine Mal als geistlichen und das andere Mal als weltlichen zu bezeichnen, je nachdem, wer ihn gerade ausübt. Zudem geschah die Aufnahme in den Klerus vor den konziliaren Reformen schon durch die Tonsur, und auch durch die Wiederbelebung des Diakonats auf dem Zweiten Vatikanum wurde die traditionelle Differenzierung zwischen Klerus und Laien relativiert: Der Diakon kann verheiratet sein und einen Zivilberuf ausüben, er nimmt neben spezifisch caritativen Aufgaben auch liturgische Funktionen wahr, ohne jedoch dem Priestertum anzugehören.

Die Trennung zwischen Welt- und Heilsdienst kann nicht Grund dafür sein, daß Laien vom kirchlichen Heils- und Leitungsdienst grundsätzlich ausgeschlossen bleiben müssen, sondern allein jener theologische Tatbestand, auf den das kirchliche Lehramt in seiner Instruktion zu Recht hinweist: Nur sakramental Ordinierte vermögen mit kirchlicher Vollmacht zu handeln. Da Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen aufgrund des drängenden Priestermangels de facto jedoch bereits solche Funktionen im Bereich der Leitung und der Sakramente wahrnehmen, die vormals allein Priestern zustanden, müßten anstelle des bloßen Aussprechens von Verboten jene Vorschläge neu bedacht werden, die Ende der 70er Jahre diskutiert wurden und die darauf hinzielen, kirchenamtlich das einzuholen, was sich in der pastoralen Praxis bereits vollzogen hat: Laientheologen in das kirchliche Amt einzugliedern [15].

Solchen Überlegungen ist eine gewisse theologische Plausibilität nicht abzusprechen. Denn zum einen räumt die konziliare Ämtertheologie prinzipielle Differenzen innerhalb des Weihesakraments bzw. der einen, im Weihesakrament vermittelten und von den Bischöfen in vollem Umfang ausgeübten Sendung der Apostel ein und damit die Möglichkeit, Ämter zu schaffen, die zwar am Weiheamt, nicht aber unmittelbar am Priestertum partizipieren und insofern auch nicht den derzeitigen Zugangsbedingungen zum priesterlichen Amt unterliegen. Zum andern belegt die Kirchengeschichte, daß die Kirche sehr wohl die Vollmacht besitzt, das göttlich eingesetzte Amt entsprechend den geschichtlichen Erfordernissen jeweils zu ordnen und zu strukturieren: Außer dem weiblichen Diakonat schuf die Kirche auch solche Ämter, die, wie Subdiakonat und vier niedere Weihen, allesamt auf das Weiheamt hingeordnet waren, und sie nahm für sich das Recht in Anspruch, diese Ämter auch wieder abzuschaffen. Dem geschichtlichen Charakter der hierarchischen Aufgliederung des kirchlichen Amts trug das Zweite Vatikanische Konzil insofern Rechnung, als es davon absah, die traditionelle Dreigliederung des sakramentalen Amts – Bischöfe, Priester, Diakone – definitiv festzuschreiben (LG 28).

Eine gestufte Eingliederung der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen in das kirchliche Amt würde zwar zur theologischen Deutung und Fundierung ihres Amts beitragen, sie wäre letztlich jedoch keine Lösung im Blick auf die kirchliche Notsituation. Denn bei einer Neuordnung des Ordo in Form der Aufspaltung des Weiheamts in „geweihte" Teilbereiche könnte es sich im letzten nicht um eine jurisdiktionelle Übertragung der Gemeindeleitung handeln, da die Bevollmächtigung zur Gemeindeleitung (CIC c. 129, 1; c. 150) wie auch zum Eucharistievorsitz (SC 7; LG 28; DH 4541, 4723; CIC c. 899–900) die volle sakramentale Ordination voraussetzt. Eine Einbeziehung von Laien bzw. Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen in das Weiheamt wäre kein Beitrag zur Linderung des Mangels an Gemeindeleitern und der wachsenden Anzahl eucharistieloser Sonntagsgottesdienste, höchstens zur theologischen Begründung der Delegation spezifisch presbyteraler Dienste an Laien, wie etwa der Tauf- und Begräbnisliturgie, der Krankensalbung oder der Homilie in der Eucharistiefeier[16]. So wird einmal mehr deutlich: Eine Auffächerung des sakramentalen Amts würde vielleicht helfen, praktizierte Notlösungen theologisch zu fundieren, nicht aber die Notlage selbst zu überwinden. Laien, selbst wenn sie in das kirchliche Amt eingegliedert würden, vermögen eben den Mangel an Priestern nicht zu beheben: „Fehlende Priester sind nur durch Priester zu ersetzen."[17] Laien können die Amtskrise nicht beheben; allein eine Modifikation der Zugangsbedingungen zum Weiheamt, eine Fortschreibung der Lehre vom sakramentalen Amt könnte Abhilfe schaffen.

Eine wirkliche Lösung der gravierenden Ämterkrise ist nur in einer theologisch als unproblematisch zu bewertenden Modifikation kirchlich vorgeschriebener

Zugangsbedingungen zum sakramentalen Weiheamt zu erblicken. Würde in der Ämtertheologie zwischen göttlicher Einsetzung und kirchlichen Satzungen differenziert, so würde der Blick für den eigentlichen Heilsdienst des kirchlichen Amts wieder frei und disziplinäre und kanonistische Fragen würden sich als sekundär erweisen. Aus theologischer Sicht scheint der gegenwärtige Traditionsbruch (priesterlose Gemeinden, Verzicht auf sonntägliche Eucharistiefeiern) jedenfalls weitaus bedenklicher als die Zulassung von Frauen zum Diakonat bzw. Presbyterat oder die Aufhebung des Zölibats.

Erwähnenswert ist außerdem jener Vorschlag, der bereits vor dem Zweiten Vatikanum und dann auf vielerlei Synoden, auch der Würzburger Synode, diskutiert wurde: Weihe von „Viri probati". Männern, die im Namen der Kirche amtliche Funktionen im Bereich der Seelsorge und der Gemeindeleitung wahrnehmen, sich in Ehe und Beruf bewährt haben und amtsspezifische Eignungen mitbringen, könnte die Ordination gespendet und ihnen so eine Teilhabe am priesterlichen Amt und damit die Gemeindeleitung und der Eucharistievorsitz übertragen werden[18]. So könnte die dem sakramentalem Amtsverständnis offenkundig widersprechende Klerikalisierung des Laien, bis hin zum Gemeindeleiter, aufgehoben, den in presbyteralen Funktionen bewährten Männern ein im theologischen Sinn angemessener Ort innerhalb der Kirche zugedacht und ihnen in der sakramentalen Ordination die sakramentale Gnade als Stärkung für ihren kirchlichen Dienst verliehen werden.

Ausblick

Denen, die in der Kirche die Leitung innehaben, obliegt es in besonderer Weise, das kirchliche Amt, das seit alters gestuft übertragen wird, dem jeweiligen geschichtlichen Kontext gemäß auszugestalten. Geschieht dies nicht, so hat der Episkopat zusammen mit seinem primatialen Haupt, dem Papst, nicht nur den Reformstau, sondern auch die aus ihm resultierenden theologisch problematischen Praktiken mit zu verantworten. Der Aufschub von Entscheidungen bedeutet nicht zuletzt, Unklarheiten und Unsicherheit zu schüren und dem Gottesvolk und seinen Seelsorgern ein hohes Maß an Geduld abzufordern.

Wie lange werden es die Gemeinden noch hinnehmen, daß infolge des fatalen Priestermangels haupt- und ehrenamtlich tätige Laien immer mehr in presbyterale Funktionen hineinwachsen, ihnen aber gleichzeitig die kirchliche Bevollmächtigung und die geistlich-sakramentale Gnade für ihren Dienst vorenthalten und so die Gemeinden in ihrem rechtmäßigen Verlangen nach einem geordneten sakramentalen Heilsdienst beschnitten werden? Wie lange kann Rom noch im Widerspruch zum Zweiten Vatikanum (LG 11; 26; CD 30, 2; SC 5) leichtfertig priesterlose Gemeinden hinnehmen und der besorgniserregenden Verflüchtigung der sa-

kramentalen Verfaßtheit der Kirche tatenlos zusehen, anstatt Laien, die bereits im Rahmen amtlicher Struktur seelsorgerliche Aufgaben übertragen bekommen haben, Zugangswege zur sakramentalen Ordination zu eröffnen? Wie lange können sich Bischöfe und Diözesanleitungen mit der bloßen Verwaltung des Priestermangels, mit dem Mitversorgen von immer mehr Gemeinden durch immer weniger Priester zufriedengeben, anstatt in Ausübung episkopaler Leitungsverantwortung die Amtsfrage offen zu stellen, auf eine Veränderung der Zulassungsbedingungen zum Weiheamt bzw. auf eine Neugestaltung des kirchlichen Amts einmütig zu drängen, damit gemäß der sakramentalen Kirchenstruktur das Amt auch künftig die Gemeinden für ihren geistlichen Dienst zuzurüsten vermag?

Durch die theologische Schieflage mancher pastoraler Notlösungen alarmiert, zielt das kirchliche Lehramt in seiner Instruktion darauf ab, Laien auf ihr Laie-Sein juridisch festzuschreiben – einschließlich der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen, denen tatsächlich auf dem Hintergrund der sakramentalen Verfaßtheit der Kirche „theoretisch das meiste von dem abgesprochen werden muß, wozu man sie in der Praxis beauftragt“ [19]. Zwar möchte die Instruktion gegen solche pastoralen Notlösungen angehen, die sich bei genauerem Zusehen als Fehllösungen entpuppen, doch vermag sie allein durch ihre Mahnung zur kirchlichen Disziplin kein Lösungskonzept für jene Notlage anzubieten, die eben diese „mißbräuchlichen Praktiken“ freigesetzt hat. So wird die treffende Analyse von Herbert Haag wohl auch zukünftig uneingeschränkte Gültigkeit besitzen: „Die Krise des römisch-katholischen Priesteramtes ist offenkundig. Was immer auch die Amtskirche bisher unternommen hat, um ihr zu begegnen, ist wirkungslos geblieben.“ [20]

Weiterführende Antworten auf die immer dringender werdende und darum nicht länger zu tabuisierende Amtsfrage sucht man in den Äußerungen des kirchlichen Lehramts vergebens. Wenn sich jedoch das primatiale Haupt der Kirche gegenüber jeglichen Reformen des Weiheamts verschließt, wäre es dann nicht Aufgabe und Pflicht des Episkopats, auf dem Hintergrund der pastoralen Notsituation in ihren jeweiligen Ortskirchen, welche sie letztlich zu verantworten haben, eine solche Reformbewegung zu initiieren, und müßten nationale Bischofskonferenzen nicht auf solche Lösungen drängen, die nicht nur praktisch hilfreich, sondern auch theologisch sinnvoll wären (Viri probati, Diakonat der Frau etc.)? Je länger das Beharren auf traditionellen Amtsstrukturen leitender Gedanke kirchlicher Hierarchie ist anstelle der eigentlichen Heilssorge, und anstehende Reformen nicht zuletzt aufgrund machtpolitischer Interessen verschleppt werden, desto dramatischer wird die kirchliche Notsituation und desto unterschiedlicher werden die experimentierenden Praktiken einzelner Ortskirchen. So ist absehbar, daß bei einem andauernden Reformunwillen der kirchlichen Hierarchie in bezug auf das Weiheamt aus der Amtskrise schon bald eine wirkliche Traditions- bzw. Verfassungskrise der Kirche erwächst – allen disziplinären Appellen zum Trotz.

ANMERKUNGEN

[1] Kirchl. Amtsbl. f. d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart (1997) 567–579. [2] Ebd. 570.
[3] D. Wiederkehr, Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde Handlungslogik in d. kirchl. Ämterfrage, in: Diak 28 (1997) 174–179; H. Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche? (Freiburg 1997); B. Häring, Meine Hoffnung für d. Kirche. Ermutigungen (Freiburg 1997).
[4] Chr. Böttigheimer, Apostol. Amtssukzession in ökum. Perspektive. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung d. Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft, in: Cath (M) 51 (1997) 304 f., 309 f.
[5] P. Hünermann, Eucharistie – Gemeinde – Amt. Dogmat. Reflexionen zur ggw.en Problemlage, in: Das Recht d. Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit v. Wort u. Sakrament (Trier 1978) 37 f.
[6] Augustinus, Sermo 340, 1, zit. in LG 32.
[7] GSyn 1, 628. Beschluß: Dienste u. Ämter 5. 4. 6.
[8] H. Czarkowski, Die Personalsituation d. Kirche. Daten, Trends, Verlagerungen, in: HK 44 (1990) 431–436; J. Kerkhofs, Der Priestermangel in Europa, in: ders., P. M. Zulehner, Europa ohne Priester (Düsseldorf 1995) 11–61.
[9] Zur Ordnung d. pastoralen Dienste, 28. 3. 1977 (Dt. Bf. 11) 6 f.
[10] R. Kaczynski, Wenn beauftragte Laien segnen … Zu einer Inkonsequenz in d. liturg Büchern, in: Gd 29 (1995) 65–72.
[11] Ch. Böttigheimer, Mysterium Christi u. sakramentales Amt. Zur Problematik von Gemeinden ohne sonntägl. Eucharistiefeier, in dieser Zs. 215 (1997) 117–128.
[12] Ders., Der Diakonat der Frau, in: MThZ 47 (1996) 253–266.
[13] J. Ratzinger, in: RhM 13. 2. 1987, 22, zit. bei M. Seybold, in: Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern u. Diensten, hg. v. B. Mayer, M. Seybold (Eichstätt 1987) 87 A. 54.
[14] LG 29 mit Verweis auf Cons. Eccl. Aegyp. III, 2. Gemäß der Apostol. Tradition soll bei der Weihe des Diakons allein der Bf. die Hände auflegen, weil dieser nicht zum Presbyter geweiht wird, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt: LThK. E 1, 258.
[15] K. Rahner, Pastorale Dienste u. Gemeindeleitung, in dieser Zs. 195 (1977) 733–743; P. Hünermann, Ordo in neuer Ordnung? Dogmat. Überlegungen zur Frage d. Ämter u. Dienste in d. Kirche heute, in: Der Priestermangel u. seine Konsequenzen, hg. v. F. Klostermann (Düsseldorf 1977) 58–94.
[16] GSyn 1, 175. Beschluß: Laienverkündigung 2. 3. 3; Beschlüsse d. Diözesansyn. Rottenburg-Stuttgart 1985/86 (Stuttgart 1986) 186 f. Im Ggs. dazu ist die Instruktion der Ansicht, daß die Homilie einzig dem Amt vorbehalten sei (Art. 3, s. A. 1, 573 f.).
[17] A. 9, 8.
[18] A. 7, 5. 4. 6; 628; J. Kerkhofs, P. M. Zulehner, Wohin geht die Entwicklung? Mögl. Lösungswege, in: Europa ohne Priester (A. 8) 264.
[19] P. Neuner, Das kirchl. Amt: Identität im Wandel, ebd. 204. [20] Haag (A. 3) 7.

UMSCHAU

Wege suchen im Gespräch

Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg

Die großen geistlichen Impulse der sechziger und siebziger Jahre – das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) und die Würzburger Synode (1972–1975) – versuchten die deutschen Diözesen auf je unterschiedliche Weise innovativ und kritisch aufzunehmen. Einzelne Diözesen optierten für Diözesansynoden, wie Rottenburg-Stuttgart (1985–1986), Augsburg (1984–1990), Hildesheim (1989–1990), andere hielten ein diözesanes oder pastorales Forum ab, wie Freiburg (1990–1992), Regensburg (1993–1995), München (1991–1994), oder sie setzten ein Pastoralgespräch in Gang, wie Köln (1993–1996), Bamberg (ab 1996[1]) und Berlin (ab 1998). Die Diözese Würzburg wählte die kirchenrechtlich offenere Form eines pastoralen Dialogs. Zwar war die Absicht bei allen diesen Versammlungen die gleiche, aber die Form war jeweils eine andere, sei es was den Verlauf anging, sei es was die kirchenrechtliche Verbindlichkeit der Beschlüsse betraf. Man kann feststellen, daß mit fortschreitenden Jahren die weniger kirchenrechtlich geregelten Formen zunahmen. Fürchteten manche Bischöfe, daß sie in diesen auch von Laien mitbestimmten synodalen Prozessen um ihre Leitungs- und Entscheidungsvollmacht gebracht würden?

Der jüngste pastorale Dialog wurde also im Bistum Würzburg nach drei Jahren im Oktober 1996 abgeschlossen. Bischof Paul Werner Scheele legte als Ergebnis einen umfangreichen Text mit dem Titel „Unser Weg – Orientierungshilfen für das Bistum Würzburg" vor. Im Unterschied zu anderen Bistümern sind die Ergebnisse in 23 kleinen Broschüren greifbar[2]. Ergänzend dazu treten die Ergebnisse des Kleinen Diözesanjugendforums vom 3. Oktober 1995 mit dem Abschlußtext „Die sieben jugendpastoralen Akzente".

Es ist sinnvoll, die Darstellung des ganzen Projekts mit diesem Text zu beginnen; denn neuestens fällt den Jugendlichen in der Kirche die Aufgabe zu, ihre Anfragen und Wünsche an die Kirche deutlich im Stil und radikal in der Sache vorzubringen. So heißen die sieben jugendpastoralen Akzente: 1. Dialog und Mitverantwortung auf Pfarrebene, 2. Dialog und Mitverantwortung auf überregionaler Ebene, 3. Sexualmoral, 4. Stärkung der Jugendarbeit vor Ort, 5. Offene Jugendarbeit, 6. Jugend und Jugendliturgie, 7. Frauen in der Kirche. Da an diesem Jugendforum auch die Vertreter der Bistumsleitung teilnahmen, schlagen sich in den Texten – zumindest in den jeweiligen Schlußabstimmungen – auch die Konflikte nieder.

Die Grundstimmung des ganzen Unternehmens verraten bereits die Forderungen des Jugendforums. Etwa diese: In den Pfarreien sollen ein Jugendbeirat und ein Pfarrjugendparlament errichtet werden. Eine jugendgemäße Sprache soll sich in Verkündigung und Liturgie durchsetzen. Die kirchlichen Normen für die voreheliche Sexualität und die Homosexualität sollen revidiert werden. Zur Stärkung der kirchlichen Jugendarbeit soll sich die Option für die Jugendarbeit in einer „Schwerpunktsetzung des Bischofs" äußern (was der Bischof auch vornahm). Offene Jugendarbeit soll gefördert werden, auch durch ausreichende Information der Verantwortlichen über die Jugendsituation. Die Bedürfnisse von Kindern und Jugendlichen sollen in der Liturgie respektiert werden. Das Diakonat und das Priestertum der Frau sollen angestrebt werden. Auch die geistliche Leitung in den Verbänden und die Beteiligung in der Bistumsleitung sollen Frauen zugänglich gemacht werden.

Damit sind Vorgaben festgemacht, die sich in den Texten des pastoralen Dialogs in ähnlicher Weise finden. Die meisten anderen deutschen diözesanen Treffen nennen vergleichbare Forderungen: nach dem Diakonat der Frau, nach der Freigabe des Zölibats, nach mehr Spendern der

Krankensalbung, nach einem „barmherzigeren Umgang" mit den wiederverheirateten Geschiedenen, nach einem aktiveren ökumenischen Engagement, nach einer größeren Verantwortung für alte Menschen und für Arbeitslose.

Daß das Würzburger Gespräch auch eigene Texte zu den Themen „Umgang miteinander und im Konflikt", „Kultur der Mitbestimmung in der Kirche", „Image der Kirche – Fragen an ihre Glaubwürdigkeit" vorlegte, weist auf, daß man sowohl die alltägliche innere Situation wie die öffentliche Akzeptanz von Kirche als reformbedürftig einschätzte, weithin mit sehr realistischen Vorschlägen. Der umfangreichste und detaillierteste Text ist jener über „Ehe- und Familienpastoral", gefolgt vom Text „Die Liturgie im Leben der Kirche". Beide Prioritäten spiegeln vor allem die Sorge der Christen, wie sie sich in den Stellungnahmen aus den Pfarrgemeinden niederschlug.

Gewiß läßt sich nicht übersehen, daß bei der Analyse der jeweiligen Situation sowohl eine progressive als auch eine konservative Optik dargestellt wird. Dennoch sind die Handlungsanweisungen eher auf Veränderung und Reform ausgerichtet, was allein schon die große Übereinstimmung zwischen den sieben jugendpastoralen Akzenten mit dem Beschlußtext „Jugend und Jugendarbeit" beweist. Somit zeigte sich eine durchgehende Öffnung auf Zukunft hin, die sich nicht zuletzt in den Bitten an den Bischof und an die Deutsche Bischofskonferenz niederschlägt, etwa in der Hinaufsetzung des Firmalters, in der Generalabsolution bei gemeinsamen Bußgottesdiensten, in der Ausweitung der Spender der Krankensalbung, in der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern.

Im abschließenden Wort des Bischofs an die 900 000 Katholiken in 615 Gemeinden wird der Schwerpunkt auf eine „kooperative Pastoral" gelegt. Sie artikuliert nicht nur die mühsame Abhilfe in den schwierigen Situationen aufgrund des nicht mehr zu bestreitenden Priestermangels, sondern entspricht auch der Notwendigkeit einer optimalen Vernetzung der vielfältigen Tätigkeiten in der Diözese und den Pfarreien. Vorausgesetzt wird die Partizipation der Laien (jeden Alters und Geschlechts) in Mitbestimmung und Mitverantwortung; denn angesichts der Herausforderung der Gegenwart kann es sich die Kirche nicht (mehr!) leisten, aneinander vorbei oder gar gegeneinander zu arbeiten.

Diese „kooperative Pastoral" wird vor allem greifbar bei den folgenden Themen: „Unsere Verantwortung für alle, die Hilfe brauchen", „Einsatz für weltweite Gerechtigkeit und Frieden", „Bewahrung der Schöpfung", „Arbeit – Arbeitswelt, Arbeitslosigkeit". Bei diesen aktuellen und brisanten Themen werden jene Aufgaben herausgearbeitet, denen sich die Christen im Feld der Weltverantwortung zu stellen haben.

Die handlichen und an der Praxis orientierten Texte, die auch durch die aktive Mitarbeit von 30 000 Gläubigen zustande kamen, werden gewiß leichter den Weg zum „Endverbraucher" an der Basis finden als umfangreiche Bücher, die – zumal theologisch geschönte – Beschlüsse vortragen. Die 23 Texte – durchweg nach dem Prinzip „Sehen – urteilen – handeln" aufgebaut und mit vielen Zitaten aus dem Zweiten Vatikanum und aus der Würzburger Synode belegt – enthalten auch herausfordernde Ideen und Impulse, die erfreulicherweise nicht geglättet wurden. Auch deshalb wird ein Dialog der weiteren Klärung und der praktischen Aneignung weitergehen müssen. Nicht ohne Grund optiert der Bischof, auch im Hinblick auf die Verantwortung der Christen gegenüber der Gesellschaft, am Ende seines Schlußworts für eine „Kirche voller Hoffnung" und präzisiert: eine wissende, tätige, fröhliche Hoffnung. Man kann nur wünschen, daß aufgrund des pastoralen Dialogs auch eine ansteckende Hoffnung die Runde macht. Die inzwischen veröffentlichten Informationsdienste (1997) zur Ehe- und Familienpastoral und zur Krankenpastoral versuchen auf ihre Weise, diese Hoffnung konkret umzusetzen. Weitere Texte zum Religionsunterricht, zur Schulpastoral, zur Firmung, zur Arbeitslosigkeit und die Leitlinien für die Jugendpastoral sollen als Hoffnungsimpulse folgen. *Roman Bleistein SJ*

[1] O. Fuchs, Gemeinsam den Aufbruch wagen. Das Bamberger Pastoralgespräch, in dieser Zs. 215 (1997) 331–345.

[2] Wir sind Kirche. Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg. Gespräche, Ergebnisse, Aufgaben (Würzburg 1996).

BESPRECHUNGEN

Ethik

RÖMELT, Josef: *Freiheit, die mehr ist als Willkür.* Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung. Lebensgestaltung, Krankheit und Tod. Regensburg: Pustet 1997. 320 S. (Handbuch der Moraltheologie. 2.) Kart. 48,–.

Nachdem der Erfurter Moraltheologe schon 1996 die moraltheologische Handbuchrenaissance mit einer „Allgemeinen Moraltheologie" bereichert hat, legte er 1997 den zweiten Band seines Handbuchs und damit den ersten Band einer speziellen Moraltheologie vor; ein weiterer Band mit den Themen Umweltethik, soziale Gerechtigkeit und Frieden soll folgen.

Das vorliegende Buch, das der „theologischen Deutung der individualethischen Konflikte heute nachgehen" möchte, umfaßt fünf Teile mit zehn Kapiteln und behandelt im ersten Teil und ersten Kapitel (21–28) unter der Überschrift „Lebensentwurf und Verantwortung" den Standpunkt, die Zielsetzung und die Aufgaben der speziellen Moraltheologie: „Theologische Reflexion der Individualethik fragt, im Sinne der Suche nach einer realistischen Authentizität des Menschen im Kontext komplexer Wirklichkeitserfahrung, nach der Verantwortung des Menschen in der Gestaltung seines persönlichen Lebens, in seiner persönlichen Lebensplanung, der materiellen Absicherung seiner Existenz, dem Aufbau seines Berufslebens, der Ordnung seiner Beziehungen und dem Umgang mit seiner Gesundheit." (21) Hierbei geht es theologischer Ethik nicht wie einer rein innerweltlichen Ethik um die bloße Balance von Belastungen, sondern sie versucht zu zeigen, wo der Mensch die Spannungen seines Lebens verändern und wo er sie übernehmen muß. So ersetzt sie die eindimensionale Strategie der Vermeidung durch die ganzheitliche Mehrdimensionalität von Kreativität und Leiden. Der christliche Lebensentwurf besteht nicht in bloßen inhaltlichen, kasuistischen Vorgaben, sondern in der Ermutigung und Verantwortung für eine realistische und reife Lebenskultur (27 f.).

In den nachfolgenden Teilen kann Römelt dann seinen solchermaßen bezogenen theologisch-ethischen Standpunkt entfalten. Im zweiten Teil (31–113) „Liebe als gelingende Intimität" spannt er den Bogen von dem „ganz normalen Chaos der Liebe" bis zur Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen. Hier werden u. a. folgende Themen behandelt: Heterosexualität und Homosexualität, sexueller Mißbrauch von Kindern, voreheliche Beziehungen, das Sakrament der Ehe, Scheidung, Wiederheirat und Wiederzulassung zu den Sakramenten. Im dritten Teil (117–195) „Lebensgestaltung und Gemeinschaft" wird in einem ersten Kapitel das „Wagnis der Familie" erörtert. Es geht hier u. a. um folgende Themen: Beruf und Familie, verantwortete Elternschaft, Beginn menschlichen Lebens, Schwangerschaftskonflikte, Gewalt in der Familie. Ein weiteres Kapitel befaßt sich mit den ethischen Aspekten der Freizeit, während das letzte Kapitel dieses Teils den geistlichen Gemeinschaften gewidmet ist. Der vierte und umfangreichste Teil (199–280) „Zwischen Gesundheit und Krankheit" ist der medizinischen Ethik gewidmet. In drei Kapiteln werden die wichtigsten medizinethischen Fragen und Probleme behandelt, so z. B. Gentechnik, Organtransplantation, Sterbehilfe, Suizid, Sucht. Das letzte und kürzeste Kapitel (283–287) handelt von der Kraft des Gebets und schließt als fünfter Teil das Handbuch ab.

Kennzeichnend für den vorliegenden Band der speziellen Moral ist das Bemühen des Autors, das christliche Ethos korrelativ auf die heutigen kulturellen Bedingungen zu beziehen, indem er ganzheitlich-personale Verantwortung aus dem Geist christlichen Glaubens innerhalb „gegenwärtiger komplexer Wirklichkeitserfahrung" aufweist und beschreibt. Daß Römelt dabei die breite Palette der Humanwissenschaften (z. B. Soziologie, Psychologie, Medizin) nicht nur berücksichtigt, sondern sich auch konstruktiv mit ihnen auseinandersetzt, braucht eigentlich nicht

betont zu werden. Wenn Römelt die Begriffe Freiheit, Autonomie, Individuation, Selbstverwirklichung weniger akzentuiert ins Spiel bringt, als dies die bisherige theologische Ethik getan hat, ist dies wohl weniger mit deren Geringschätzung zu erklären, sondern eher mit einer Revision damit verbundener Einseitigkeiten. In der gesamten Darstellung zeugen die Fußnoten und das beigefügte Literaturverzeichnis davon, daß eine umfangreiche philosophische, theologische, natur- und humanwissenschaftliche Literatur aufgearbeitet wurde. Bei einer weiteren Auflage sollte allerdings das zum Teil über zehn Jahre alte statistische Zahlenmaterial auf den neuesten Stand gebracht werden. Studierende täten sich leichter, und es täte dem wissenschaftlichen Anspruch des Buchs keinen Abbruch, wenn der Verfasser einen leichter verständlichen Stil gewählt hätte. Wer sich Römelts Handbuch aus Neigung oder Pflicht zuwendet, erhält nicht nur eine insgesamt solide, wissenschaftlich exakte und auf dem gegenwärtigen Erkenntnisstand beruhende Auskunft über die Themen der speziellen Moral, sondern auch klar herausgearbeitete, überzeugende, auf jeden Fall aber zum Nachdenken zwingende Antworten zur Lösung individualethischer Konflikte auf der Grundlage christlicher Glaubenskultur. *Johannes Reiter*

Schmitz, Philipp: *Fortschritt ohne Grenzen?* Christliche Ethik und technische Allmacht. Freiburg: Herder 1997. 256 S. (Quaestiones disputatae. 164.) Kart. 48,–.

Technik erscheint heute vielen als Bedrohung von Mensch, Gesellschaft und Natur. Technikfeindlichkeit macht sich breit, die nun ihrerseits zur Bedrohung wird, bedenkt man, daß Technik untrennbar mit der Evolution der Menschheit verbunden ist. Was aber ist Technik, und was ist ihr Sinn und ihre Aufgabe? Das ist die Frage, die sich der Autor stellt, Moraltheologe an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Er begreift die Frage von Anfang an als ethische Frage, da die Antwort darauf so oder so unseren Umgang mit Technik und damit unser Handeln bestimmen wird.

Teil I (17–46) handelt von den ethischen Grenzen der Technik. Sie liegen dort, wo die Technik die Selbständigkeit des einzelnen wie die Solidarität der Gesellschaft und/oder die materiellen und biologischen Voraussetzungen des technischen Tuns bedroht. Teil II (47–67) fragt, wie es zu einer Entscheidung für oder gegen (eine bestimmte) Technik kommt. Viele, wenn nicht die meisten, orientieren sich am erhofften Nutzen, andere an einem Absolutum (Natur oder Wille Gottes). Im Blick auf die säkularisierte Welt gibt der Autor einer „kommunikativen Vernunftethik" den Vorzug, dem ständigen Bemühen um eine Abstimmung von Sachverhalten und (auseinanderstrebenden) Wertpositionen. Er nennt eine Reihe von Voraussetzungen, u. a. Kenntnis der Tatsachen, Besinnung auf die eigene Wertposition, Bereitschaft zum Umdenken und nicht zuletzt zum Verzicht „ohne Einbuße an Menschlichkeit".

Teil III (68–104) untersucht das Motivationsgefüge hinter technisch-ethischen Entscheidungen. Sind bestimmte Forderungen (Autonomie, gesellschaftliche Stabilität, Respekt vor der Natur, das Wohl kommender Generationen) erfüllt, darf man mit dem Ja nicht zurückhalten.

Natur ist Ziel der Technik, insofern es immer um Nutzung und Gestaltung von Natur geht. Gleichzeitig ist Natur auch Voraussetzung und sogar Norm der Technik, insofern diese naturgerecht sein soll, was in Teil IV (105–139) behandelt wird. Natur ist allerdings nicht Quelle konkreter Normen, die die Vernunft nur zu rezipieren hätte; diese bleibt normensetzende Vernunft. Natur ist darüber hinaus auch Schöpfung Gottes. Eine Besinnung darauf wäre der Garant gegen eine hemmungslose Inanspruchnahme der Erde. Der Autor widerspricht damit jenen, die in den zwei Schöpfungsberichten der Genesis die Charta der Umweltzerstörung sehen wollen. Technik soll nicht nur naturgerecht, sondern auch menschengerecht sein (Teil V, 140–164). Technische Erfindungen haben immer wieder das Bewußtsein des Menschen erweitert, neue Bedürfnisse geweckt, aber auch Befürchtungen, zumal Nutzen und Kosten der Technik höchst ungleich verteilt sind. Der VI. und letzte Teil (165–240) bringt so etwas wie einen Praxistest der Theorie: Anwendung des Dargelegten auf Gentechnik, Reproduktionsmedizin, Energieproduktion und -verbrauch (besonders Kernenergie) und schließlich Informations- und Kommunikationstechnik.

Ein Ethiker, der von der Ebene der Prinzipien auf die Ebene der konkreten Anwendung herabsteigt, muß zahllose naturwissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Sachverhalte kennen. Daß ihm dabei Ungenauigkeiten und Fehler unterlaufen, ist unvermeidlich. Aber die Mängel sind nirgends so groß, daß sie seine Überlegungen zum Einsturz brächten. Mancher Leser wird erwarten, daß der Autor bisher erarbeitete Prinzipien und Methoden so anwendet, daß das herauskommt, was er selber forderte: ein Ja oder Nein, dem die Zustimmung nicht mehr versagt werden könne. Die Abwägungen im letzten Teil gelangen aber nicht bis zu diesem Punkt. Das hängt u. a. damit zusammen, daß der Autor aus Platzgründen die Sachverhalte gar nicht in der dazu nötigen Breite und Tiefe entfalten kann, um zu einem eindeutigen Ja oder Nein zu gelangen. Wer dagegen darauf aus ist, zu erfahren, was es an Aspekten und Perspektiven, an Zusammenhängen und Meinungen zum Thema Technik gibt, wird sehr gut bedient. Der Verfasser hat eine Respekt abnötigende Menge von Literatur verarbeitet. Davon zeugen weit über 300 Literaturzitate und -hinweise.

Paul Erbrich SJ

Evolution

Schmitz-Moormann, Karl: *Materie – Leben – Geist.* Evolution als Schöpfung Gottes. Mainz: Grünewald 1997. 198 S. Kart. 42,–.

Der wohl bekannteste, 1996 plötzlich verstorbene Teilhard de Chardin-Forscher legt hier die Summe seiner Lebensarbeit vor. Von der großen Spannweite seines naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens geben die Seiten dieses posthum erschienenen Buchs beredtes Zeugnis. Es ist entstanden aus einer Vorlesungsreihe in den USA und auch dort in Englisch erschienen.

Der Hauptgedanke von der Welt als einem evolutiven Prozeß wird in fünf Kapiteln entfaltet. In Kap. 1 „Das Universum als Werdeprozeß: Gottes Schöpfung" wird besonders herausgearbeitet, daß der quantitative Aspekt zur Erklärung nicht ausreicht, sondern daß das Einswerden das allgemeine Merkmal des evolutiven Geschehens ist. Der Mensch besitzt durch seinen Geist den Schlüssel zum Verstehen des Einswerdens. Auch das Schöpfertum Gottes besteht darin, daß er die einzelnen Elemente vereinigt. Kap. 2 widmet sich dem Bewußtsein im Universum. Das Werden ist gerichtet auf das menschliche Bewußtsein als der höchsten Stufe des Evolutionsprozesses. Die Schöpfung insgesamt ist auf dem Weg, Gott zu begegnen. Weil alles nach Gott als Urbild geschaffen ist, trägt die ganze Schöpfung etwas zum Bewußtsein in sich. Nach Kap. 3 ist Information ein weiteres Merkmal der Schöpfung Gottes. Der Verfasser betont den Unterschied von Bits und Bedeutung, von Informationsträger und Information in sich.

Kap. 4 kreist um die Evolution der Freiheit in Gottes Schöpfung. Die Freiheit von Tier und Mensch wird verglichen. Wenn ein Lebewesen z. B. nicht mehr an das Leben im Wasser gebunden ist, wie etwa die Frösche im Unterschied zu den Fischen, so könnte man das Freiheit nennen. Wenn der Philosoph aber von der Freiheit des Menschen redet, dann ist damit vor allem die Entscheidungsfreiheit gemeint und nicht primär die Handlungsfreiheit. Da aber der Verfasser besonders auf die Übereinstimmungen hinweist, sind die notwendigen Differenzierungen nach meiner Meinung zu kurz gekommen. Das Kap. 5 versucht, die Summe zu ziehen und Gott als Schöpfer des evolvierenden Universums darzustellen. Der Verfasser distanziert sich von der bisherigen Interpretation von Evolution und Schöpfung, die von Gottes Seite ein Creatio continua und einen Concursus divinus annimmt. Damit ist nicht ein „Bewahren der Schöpfung" (157) gemeint, wie der Verfasser schreibt, sondern ein Erhalten im Sein als Möglichkeitsbedingung für Evolution.

Überhaupt ist der Seinsbegriff wirklich mißverstanden. Wenn etwas Sein zukommt, ist damit keineswegs ein unveränderliches Sein gemeint, wie der Verfasser uns weismachen will. Ob das Sein einem Seienden in veränderlicher oder in unveränderlicher Weise (wie bei Gott) zukommt, ist eine zweite zu klärende Frage. Daß innerwelt-

liches Sein uns immer als werdendes begegnet, ist offensichtlich. Eine Trennung der Schöpfung in zwei Akte – eine Creatio originalis und eine Creatio continua – ist von keinem mir bekannten Theologen so vertreten worden. Es ist der eine Akt Gottes, der nur menschlich begrifflich in zwei Aspekte differenziert wird. Der wandelbare Gott wird angeblich damit „bewiesen", daß die Erkenntnis, die das Volk Israel von Gott hatte, zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich war. Die Behauptung (160), es sei ein Wandel von einer Seinswelt zu einer Werdewelt eingetreten, impliziert wieder das eingeengte und falsche Verständnis des Seinsbegriffs. Nikolaus von Cues spricht nicht von einer Complexio oppositorum (Vereinigung der Gegensätze) in Gott (87), sondern von einer „Coincidentia oppositorum", einem Zusammenfallen der Gegensätze. In den Anmerkungen hätte man sinnvoller statt Scientific American die deutsche Ausgabe (= Spektrum) zitiert. S. 84/85 wird die Vorstellung von Ewigkeit verwechselt mit der Möglichkeit, diese zu denken. Eine zeitlose Ewigkeit Gottes kann man sich nicht vorstellen, aber man kann sie denken. Trotz der Einwände ist das Buch ein bedeutender Entwurf und Anstoß zur Diskussion für die Theologie und für viele suchende Menschen.

Rainer Koltermann SJ

Lüke, Ulrich: *Bio-Theologie.* Als Anfang schuf Gott ... Zeit – Evolution – Hominisation. Paderborn: Schöningh 1997. 349 S., 20 Abb. Kart. 78,–.

Bio-Theologie – dieser Titel ist Programm. Naturwissenschaftliche Erkenntnis und theologisch begründeter Glaube stehen im Denken Ulrich Lükes gleichberechtigt nebeneinander und sind miteinander verbunden. Beide zusammen sind der methodische Schlüssel, mit dem er in seiner Habilitationsschrift drei Grundfragen der Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie nachgeht. Wie dies aussieht, wird bereits aus den Kapitelüberschriften „Zeit und Ewigkeit" (Teil 2), „Evolution und Schöpfung" (Teil 3), „Hominisation und Erschaffung des Menschen" (Teil 4) deutlich.

Chaostheoretische, physiologische und physikalische Überlegungen zum Phänomen der Zeit führen Lüke zunächst zu dem Befund, daß Gegenwart nur noch ein mathematischer Trennpunkt ohne Dauer zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Er zieht die Konsequenz, „die Suche nach einem objektiven Zeitquant aufzugeben und sich mit dem subjektiven Zeitquant als letzter Referenzgröße für die Gegenwart zufriedenzugeben". (103) Im Gegensatz zur horizontal sich erstreckenden, aber nicht nachweisbaren Gegenwart nennt er diese Form der Gegenwart „strenge Gegenwart". Dieser Begriff bildet die Basis für alle weiteren Überlegungen, denn die strenge Gegenwart ist für Lüke „der Einbruch von Ewigkeit in die Zeit. Und der eher ahnungsvolle Ausblick der Zeit auf die Ewigkeit" (108) dient damit als Schnittstelle, an der sich transzendentale in kategoriale Kausalität verwandelt. Diese transzendentale Kausalität ist nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer kategorialen Konsequenz für die Physik erreichbar. Mit Hilfe der Vorstellung von der strengen Gegenwart gelingt es Lüke auch, das Verhältnis von Evolution und Schöpfung bzw. von Hominisation und der Erschaffung des Menschen zu umschreiben.

Die Stärke von Lükes Arbeit liegt in dem geglückten Versuch, zentrale theologische Fragestellungen zum gegenwärtigen, naturwissenschaftlich geprägten Weltbild kompatibel zu machen. Er baut seine Vorstellungen systematisch aufeinander auf, so daß ein eigenes, homogenes Gerüst entsteht.

Kleinere Schönheitsfehler können diese Leistung nicht mindern: Obgleich die wissenschaftlichen Analysen immer präzise sind, läßt sich über die teilweise bildreiche, rhetorische Sprache streiten. Auch hätte man sich manchmal eine Vertiefung in die theologischen und biophilosophischen Autoren gewünscht. Führt man sich allerdings die Vielzahl der behandelten Positionen vor Augen (aus Philosophie und Theologie werden ausdrücklich behandelt: Bergold, Rahner, Scheffczyk, Hengstenberg, Volk, Theißen, Weissmahr, Koltermann, Altner, Moltmann, Metz, Ganoczy, Schmitz-Moormann, Teilhard de Chardin, Feuerbach, Hemminger; bei den Naturwissenschaftlern: Vollmer, Löbsack, Wilson, Sommer, Schmidt, Rensch, von Ditfurth, Track, Haeckel, Darwin) und vergegenwärtigt man sich, daß diese Arbeit neben der Theologie anspruchsvolle physikalische, biologische und paläontologische

Erkenntnisse auf dem neuesten Stand der Forschung berücksichtigt, so besticht vor allem die ausgezeichnete Übersichtlichkeit.

Ein wirkliches Desiderat betrifft das Verhältnis von Lükes Bio-Theologie zur natürlichen Theologie und zur Philosophie. Aber warum alles auf einmal? Der Autor steht erst am Anfang einer Entwicklung, die neue, hoffnungsvolle Ansätze und Anregungen für das interdisziplinäre Gespräch erkennen läßt. *Caspar Söling*

Gesellschaft

Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann. Hg. v. Karl Gabriel, Alois Herlth, Klaus Peter Strohmeier. Freiburg: Herder 1997. 402 S. Lw. 78,–.

Die Festschrift für den einflußreichen Professor für Sozialpolitik und Soziologie an der Universität Bielefeld, Franz Xaver Kaufmann, stellt unter den vielen Festschriften eher eine rühmliche Ausnahme dar; denn sie bietet keine Sammlung von Beiträgen zu willkürlichen Themen, sondern vereint in drei großen Kapiteln – Zukunft der Familie, Religion und Modernität, die Modernisierung des Sozialstaates – siebzehn Aufsätze, die sich mit den Forschungsschwerpunkten Kaufmanns befassen.

Die Sicht des Themas „Modernität und Solidarität" wird in der Einführung der Herausgeber offengelegt. Ihre These lautet: „Individualisierung untergräbt nicht nur herkömmliche Solidarbezüge, sondern führt auch zu einem Wandel der Solidarformen" (21). Dieser These entsprechend wird bei diesem sozialen Wandel die positive Sicht herausgearbeitet. Die Solidarität hat etwa den Raum der Nachbarschaft überschritten und fühlt sich weltweit in Pflicht genommen. Angesichts der Gefährdungen (Umweltkatastrophe) entwickelt sich eine weltweite Verbundenheit. Dazu tritt, daß Solidarität heute durch die freie Entscheidung gewählt werden muß. Neue Formen von Solidarität entstehen, in denen der Steuerungstyp „solidarisches Verhalten" wirksam wird. Dieses hinwiederum ruht in seiner Abrufbarkeit auf lebensweltlichen Voraussetzungen wie Vertrauen, Identifikation, Zugehörigkeit. Darin werden auch Erwartungen an die „noch verfügbaren traditionellen Bindungs- und Identifikationsformen (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde", 25) realisiert. Diese böten zwar keine „Garantie", aber vielleicht die einzige „Chance". „Sie erst schaffen die Voraussetzungen, daß Menschen aus der Privatsphäre heraus in den Raum der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit treten, um sich über die sie gemeinsam betreffenden Angelegenheiten zu verständigen" (26). Diese Erwartung greift damit allerdings in eine vormoderne Gesellschaft zurück.

Aus dem Kapitel „Religion und Modernität" seien nur die beiden ausgezeichneten Beiträge hervorgehoben: Hermann J. Pottmeyer, Katholizismus im Umbruch zur „Post"-Moderne. Von der eingeschränkten zur entfalteten Solidarität, und Michael N. Ebertz, „Was steht ihr da und schaut zum Himmel ...?" Die Geburt der Sozialkirche aus dem Geist der Sozialpolitik. Wer bei der Beantwortung jener Fragen, die die Modernisierung stellt, auf der Höhe der Diskussion bleiben will, kommt an dieser Festschrift nicht vorbei, die durch eine Auswahlbibliographie Kaufmanns und durch zwei ausführliche Register einen weiteren Wert erhält. *Roman Bleistein SJ*

Kirchenasyl. Probleme, Konzepte, Erfahrungen. Hg. v. Hans-Jürgen Guth und Monika Rappenecker. Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag 1996. 136 S. (Sammlung kritisches Wissen.) Kart. 28,–.

Seit der Einführung des neuen Asylrechts im Juli 1993 hat die Praxis evangelischer und katholischer Kirchengemeinden, Asylsuchenden Schutz in Kirchenräumen zu gewähren – das sogenannte Kirchenasyl –, an Bedeutung gewonnen. Die Diskussion darum reißt nicht ab, zumal die staatliche Asylgewährungspraxis an Restriktivität zunimmt. Der vorliegende Band dokumentiert eine Tagung in der katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg am 28. Oktober 1995, die Kirchenasylerfahrungen und die damit zusammenhängenden rechtlichen, theologischen und ethischen Aspekte zum Thema hatte.

In seinem Beitrag über Asyl im Alten Testament zeigt Winfried Bader, daß alttestamentliche Texte über Asylgewährung nicht in den modernen Zusammenhang der Kirchenasylgewährung zu übertragen sind. Bader arbeitet das hermeneutische Problem deutlich heraus und legt dar, daß eine biblische Motivierung von Kirchenasyl heute beim biblischen Gottesbild und dem daraus erwachsenden Gerechtigkeitsanspruch einsetzen muß, wenn eine biblizistische Vereinnahmung vermieden werden soll. Hans-Jürgen Guth verfolgt die Behandlung des kirchlichen Asyls im kanonischen Recht. Seinen Darlegungen zufolge ist nach geltendem Kirchenrecht (CIC 1983) eine Legitimation des Kirchenasyls trotz Streichung des einschlägigen Paragraphen möglich. Er macht jedoch deutlich, daß eine solche Legitimation eine moralische, und nicht im strengen Sinn eine rechtliche sein kann.

Dieter Kraus diskutiert Kirchenasyl im Kontext der staatlichen Grundrechtsordnung und wählt damit einen Zugang zur profanrechtlichen Beurteilung des Kirchenasyls, die nicht vom Strafrecht ausgeht, sondern die Konkurrenz von Grundrechten – das Recht auf Asyl und die Grundrechte der „Asyl" gewährenden natürlichen und juristischen Personen (z.B. Recht auf Religionsfreiheit) – zum Gegenstand hat. Damit überwindet er eine apodiktische Ablehnung des Kirchenasyls aus rechtlicher Sicht und plädiert für die Notwendigkeit einer Güterabwägung im Einzelfall.

Einen Blick über die Grenzen erlaubt der Beitrag von Marianne Burkhard OSB zum kirchlichen Asyl in den USA. Sie stellt die „Underground-Railroad" – eine vorwiegend von Christen getragene, aber nicht im eigentlichen Sinn als Kirchenasyl zu bewertende Hilfsorganisation zur Befreiung und Unterstützung flüchtiger Sklaven zwischen 1790 und 1860 – dem Sanctuary Movememt gegenüber, das in den 80er Jahren dieses Jahrhunderts der Hilfe für mittelamerikanische Flüchtlinge in den USA gewidmet ist und ausdrücklich mit dem Mittel des Kirchenasyls arbeitet.

Ansätze einer ethischen Begründung von Kirchenasyl stellt Dietmar Mieth vor. Ausgehend von der Kontrasterfahrung, die zum helfenden Handeln motiviert, entwickelt er Begründungen aus dem Gerechtigkeitsprinzip sowie aus den religiösen Traditionen. Anschließend diskutiert er die Anwendbarkeit der Kategorie „ziviler Ungehorsam" auf die Kirchenasylpraxis.

Der Band zeigt eindrücklich die Notwendigkeit einer ethischen und rechtsethischen Begleitung der Kirchenasylpraxis und legt einen besonderen Schwerpunkt auf die Notwendigkeit sorgfältiger Güterabwägung, um zu einem verantwortlichen Handeln in dem brisanten Feld des kirchlichen Asyls zu gelangen.

Marianne Heimbach-Steins

Kirche

Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Hg. v. Peter Hünermann u. a. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 420 S. Kart. 36,–.

Der vorliegende Band geht zurück auf den von den Herausgebern organisierten internationalen Fachkongreß zum Diakonat der Frau vom 1. bis 4. April 1997 in Stuttgart. Er dokumentiert die Hauptvorträge, die Statements aus den Arbeitsgruppen und einzelne Beiträge aus den Abendforen; eingefügt ist ebenfalls die von dem Kongreß verabschiedete Schlußresolution, in der die deutschen Bischöfe um die Erwirkung eines Indults gebeten werden, einer Ausnahmeregelung von der kirchenrechtlichen Vorschrift, nach der lediglich Männer die Diakonatsweihe empfangen können.

Der Band ist ein neues, wichtiges Wegzeichen für die Diskussion zum Thema Diakonat der Frau. Seit dem Zweiten Vatikanum wird das Thema immer wieder auf die Tagesordnung von Synoden, Diözesantagen usw. gesetzt. Historische und soziologische Studien zu Ämtern und Diensten der Frauen vor allem in der frühen Kirche haben die unterschiedliche Ausgestaltung des Diakonats in der Ost- und Westkirche aufgearbeitet, die Existenz eines sakramentalen Amtes in der Kirche des Ostens, eines nichtordinierten

Dienstes an den Frauen im Westen; es wird auf die soziokulturelle Bedingtheit der Zurückdrängung der Frauen aus den Ämtern verwiesen (vgl. die Beiträge von A. Jensen, R. Nürnberg, G. Muschiol). Bei aller Wichtigkeit exakter historischer Forschung wird deutlich:

1. Es muß im Blick auf den Diakonat der Frau eine „dogmatische Grundentscheidung" (St. Spendel, 79) getroffen werden: Geht es um ein – sicher auf dem Hintergrund der Tradition – neu zu schaffendes eigenständiges (sakramentales) Amt für Frauen? Geht es um ein am sakramentalen Diakonat angelehntes, d. h. in die Weiheordnung zu integrierendes Amt für Frauen? Vor allem die „Einheit des Amtes" ist neu zu durchdenken, wird doch gerade die Einheit des Ordo als eines der Haupthindernisse für ein sakramentales Amt der Frauen angeführt (H. Jorissen, 87). P. Hünermann geht „vom eigenen Sinn und eigenständigen Dienst jedes der drei sakramentalen Ämter" aus (119), deren Einheit vom „Mitvollzug der Heilssendung Jesu Christi" zu bestimmen ist (123). J. Hilberath setzt bei den Lebensvollzügen der sich als Communio verstehenden Gemeinde an: Im „Miteinander der gemeinsamen Berufung und Sendung" (213) vollzieht sich die sakramentale Repräsentation.

2. Die dogmatische Entscheidung hängt mit der Aufwertung der „diakonischen Grunddimension" der Kirche (M. Heimbach-Steins, 14) zusammen. Erst dann ist es möglich, die Verengung des Amtes auf den Priester als das „maßgebliche Subjekt der Kirche" (160) aufzusprengen und die Gefahr auszuschließen, daß das Diakonat zu einem „Quasi-Priesteramt" wird (161).

3. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Arbeiten am „Profil" des Diakonats, dies vor allem im Kontext der „gegenwärtig anstehenden Neuordnung und Profilierung der pastoralen Dienste" (P. Hünermann, 11). Ein Blick über die konfessionellen Grenzen ist hier hilfreich.

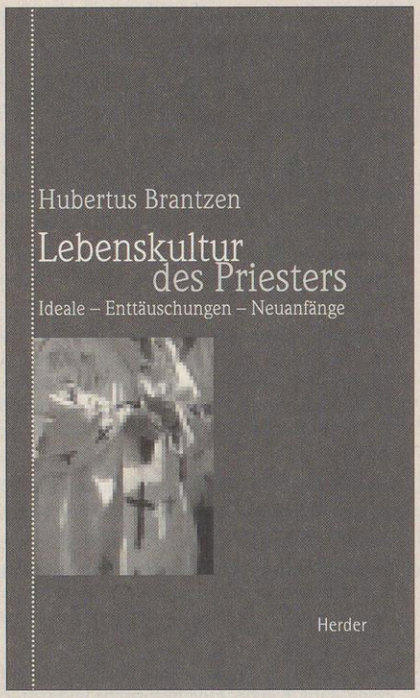
4. In allen Beiträgen wird deutlich, daß es um mehr als um die Frage nach einem Amt für Frauen geht. Es geht um die Zukunft der Kirche: Fragen nach der Gleichberechtigung der Frau, nach Frauenrolle und Frauenbild in der Kirche – Themen, um die in der feministischen Theologie lange gerungen worden ist – können in der theologischen Diskussion nicht mehr ausgeklammert werden. Die Frauenfrage ist eines der wesentlichen „Zeichen der Zeit", ihre Nichtbeachtung hieße in der von Johannes Paul II. angeprangerten „strukturellen Sünde" gefangen bleiben (vgl. Heimbach-Steins, Spendel, Hünermann, Laurien). Die Frage nach einem „frauengerechten" Amt muß in diesen Kontext gestellt werden.

Über die Kongreßdokumentation hinaus ist der vorliegende Band ein wichtiges Werkbuch für alle an der Thematik Interessierten und in ihr Engagierten. Im Anhang sind hilfreiche Übersichten über katholische Initiativen zum Diakonat der Frau vor und nach dem Konzil aufgeführt sowie für den Diakonat relevante Texte aus der Tradition (v. a. Patristik) und lehramtliche Dokumente. Eine Bibliographie mit wichtiger neuerer Literatur zur Thematik schließt den Band ab. *Margit Eckholt*

Ebertz, Michael N.: *Kirche im Gegenwind.* Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Herder 1997. 188 S. Kart. 26,80.

Michael N. Ebertz, Professor für Soziologie an der katholischen Fachhochschule Freiburg i. Br., erhebt in der Analyse demoskopischer Studien die Herkunft jener krisenhaften Gestalt von Kirche, wie sie sich heute in Deutschland aufdrängt. Die allgemeinen Prozesse der Individualisierung schlagen sich auch im kirchlichen Bereich nieder. So macht Ebertz in der Terminierung der Jahre drei große Entwicklungsschritte aus: 1956–1965, 1965–1979, 1979–1989 und benennt die folgenden Entwicklungen: Die Entkonfessionalisierung führte zur Entkirchlichung, und am Ende blieb eine Kirche übrig, die weniger eine Glaubensüberzeugung forderte und aufbaute, als vielmehr Dienste im sozialen Bereich (Sozialkirche) und an den Lebenswenden (Passageriten) anbot. Damit wird zwar Kirche noch gefordert, aber ihre eigentliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes (wer ist Jesus Christus?) scheint nur noch als anonyme Nachricht oder als wortloser Dienst in den vielen Nöten einer modernen Gesellschaft übrigzubleiben. Je mehr diese Prozesse – trotz der Professionalisierung im kirchlichen und sozialen Dienst – als schrittweiser Rückzug in ein Getto gesehen werden, um so mehr bringen sie auch jene Gefühle der Vergeblichkeit hervor, die die kirchliche Landschaft bestimmen.

Wie das Leben als Priester gelingen kann



NEU

286 Seiten, Paperback,
DM 34,– /öS 248,– /SFr 32.–
ISBN 3-451-26381-5

Wie kann priesterliche Existenz gelebt werden? Wie läßt sich menschlich erfüllend eine Lebenskultur als Priester gestalten, persönlich wie beruflich? Worum geht es bei einer solchen Lebenskultur? Jenseits der Diskussion um Zölibat, Priesteramt der Frau u.ä. begegnet dieses Buch dem Priester als Mensch und Person. Dabei zeichnet Brantzen klare Orientierungslinien, lebensnah, konkret. Aus seiner Erfahrung als Theologe und Berater schöpfend, spricht aus diesem Buch große Sympathie für die priesterliche Existenz als individuell menschliche, als soziale und spirituelle Lebensform.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim
Freiburger BuchVersand Habsburgerstraße 116
79104 Freiburg
Tel. 0761 / 2717-328 - Fax 0761 / 2717-360

HERDER

Erlebnisgesellschaft

Die kultursoziologische Theorie von der „Erlebnisgesellschaft" wurde 1993 von Gerhard Schulze ins Gespräch gebracht und löste jene Zugänge zum Verständnis der heutigen Gesellschaft ab, die sich an der Industrie, am Wohlstand oder an der Freizeit orientiert hatten. „Erlebnis" hieß fortan das neue Schlüsselwort.

Nicht wenig wird man erstaunt sein, daß das Erlebnis erst im letzten Jahrhundert den Rang eines philosophischen Begriffs gewann. Das Wort wird erstmals beim Dichter Ludwig Tieck gefunden. Dann gingen die Philosophen Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl und Hans-Georg Gadamer diesem zutiefst menschlichen Phänomen nach. Bei ihnen stand die Unmittelbarkeit dieser Erkenntnisart im Zentrum des Interesses. Man brauchte bei ihr weder eine fremde Beglaubigung noch eine vermittelte Deutung. Erlebtes war immer das Selbsterlebte, das sich vom Objektiven und von Normen ablöst.

Man mag es für eine naheliegende Konsequenz halten, wenn sich gerade heute die Theorie von der Erlebnisgesellschaft entwickelt hat, also in einer Zeit, in der die Individualisierung ein weiteres Charakteristikum in der Deutung der Gesellschaft ausmacht. Schulze wehrt zwar das Mißverständnis ab, die heutige Gesellschaft sei ausschließlich eine Erlebnisgesellschaft, fügt dann aber doch an: „Sie ist es mehr als andere, und zwar in einem Ausmaß, daß es sich lohnt, ihre soziologische Analyse auf diesen Aspekt zu fokussieren."

Wie Schulze herausarbeitet, tritt bei der Erlebnisorientierung der Gebrauchswert der Dinge hinter ihren Erlebniswert zurück. Man kauft kein Auto, sondern Freiheit. Damit wird die Erlebnisorientierung zur „unmittelbarsten Form der Suche nach Glück". Eine in die Zukunft verschobene Erfüllung dieses Glücks wird nicht mehr akzeptiert. Man möchte mit der Investition in Geld, Zeit und Aktivität sofort den Gegenwert, also Glück, haben. Schulze warnt: „Mit dem Projekt ‚etwas erleben' stellt sich der Mensch allerdings eine Aufgabe, an der er leicht scheitern kann, und dies um so mehr, je intensiver er sich diesem Projekt widmet und je mehr er damit den Sinn seines Lebens überhaupt verbindet."

Hier schließen sich zwei typische Probleme der Erlebnisorientierung an. Das erste Problem ist die Konkretisierung der Erlebnisabsicht: Was wollen wir eigentlich? Wollen wir das, was wir zunächst zu wollen glaubten, auch wirklich? Ratlosigkeit und Unsicherheit treten am Beginn auf. Das zweite Problem ist das Enttäuschungsrisiko. Die hohen Erwartungen auf den Gegenwert werden nicht sofort erfüllt. Gerhard Schulze zieht diesen Schluß: „Beide Probleme stabilisieren sich gegenseitig: Versucht man, das eine zu reduzieren, verschärft man das andere. Es ist deshalb weder erstaunlich, daß unsere Gesellschaft nicht glücklich scheint,

noch ist der steigende Aufwand unerklärlich, mit dem sie nach Glück sucht. Der Homo ludens spielt mit zunehmender Verbissenheit."

Diese Deutung klärt zumindest ein wenig den lauernden Unmut in unserer Gesellschaft, das große Reservoir an Unlust und Feindseligkeit. Das Unglück wirkt ansteckend, der Mißmut ebenso. Eine solche Gesellschaft bleibt anfällig für populistische Vokabeln, die das schnelle Glück versprechen. Gefährliche Zeiten für eine Demokratie. Diese Gesellschaft könnte man zwar in die verschiedenen Erlebnismilieus aufteilen, in denen aber die eine Grundorientierung festzustellen ist: eine innenorientierte Lebensauffassung hin auf das eigene Glück.

Damit ergeben sich Rückfragen an die Erlebnisgesellschaft. Ist sie nicht blind für die Risiken, die sie eingeht? Man denke nur an den weltweiten Tourismus, der zugleich die „letzten Paradiese" und sozial geschlossenen Volksgruppen zerstört. Verliert sie nicht den Kontakt zu ihrer eigenen Geschichte? Man denke an die Fixierung auf den einmaligen Augenblick, an den Traum vom Anfang am Nullpunkt und an den Glauben an eine strahlende Zukunft. Sind deshalb Fun und Spaß die nächstbesten Möglichkeiten, die an sich unüberhörbaren Anfragen zu verdrängen? Ist es jene lebenswerte Zukunft, wie sie Friedhelm Böpple und Ralf Knüfer in „XTC-Generation" (lies: Ekstatik-Generation) beschreiben: „Die körperliche und spirituelle Ekstase der Tanzenden muß mit einem Click der Musik und der Droge zeitlich zusammenfallen, ob es körpereigene Substanzen oder Fremdsubstanzen sind, spielt dabei keine Rolle. Raum und Zeit verschwinden ... Nur so, mit dieser Gewißheit kann man sich seine eigene Welt schaffen." Ohne Zweifel das Endspiel des Hedonismus.

Da gerade junge Menschen erlebnisorientiert sind, fordert die Erlebnisgesellschaft die heutige Erziehung heraus. Was kann man tun, damit junge Menschen nicht im Sog von Erlebnis, Neugierde und Aktualität verschlungen werden? Gerhard Schulze gibt drei Antworten, die beherzigenswert sind:

1. „Definiere Ziele, die außerhalb deiner selbst liegen, und arbeite daran." Ein Imperativ, der das geschlossene System einer Erlebnisgesellschaft auf Transzendenz hin aufbricht, also auch auf eine Erfahrung des Religiösen hin. 2. „Übe Rituale ein, bekämpfe Wiederholungen nicht, sondern genieße ihren Wert." Gewiß verfremden Rituale die Unmittelbarkeit jedes Erlebens, aber sie geben zugleich Sicherheit und das Gefühl, in einer höheren Ordnung geborgen zu sein. Zugehörigkeit läßt sich auch in einer solchen Übereinstimmung mit anderen finden. 3. „Lerne die Einfachheit lieben, entdecke den Reichtum der Armut." Ein Plädoyer für Askese und Verzicht, um dem Diktat der Glücksoptimierung zu entkommen und ein freier Mensch zu werden, nicht ein auf das nächste Erlebnis hin Getriebener. Der alltägliche Widerstand gegen den Terror der Erlebnisorientierung könnte auf solche Weise eingeübt werden. Besser noch wäre es, junge Menschen könnten an Erwachsenen, an Bürgern und Christen, ablesen, wie ein Leben in der Erlebnisgesellschaft gelingt: souverän, befreit und sozial verantwortlich. Das eigentliche Erlebnis wäre die Wahrheit und die Schönheit eines solchen Lebens. *Roman Bleistein SJ*

Hans Waldenfels SJ

Theologie der Religionen

Problemstellung und Aufgabe

Am 30. September 1996 wurde in Rom mit ausdrücklicher Billigung des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, ein Dokument der Internationalen Theologenkommission zum Thema „Das Christentum und die Religionen" veröffentlicht[1]. Dem Dokument ist – ähnlich wie seinerzeit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „Nostra aetate" – bislang wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Doch wie heute niemand mehr an „Nostra aetate" mit seiner horizonteröffnenden Problemansage vorbeikommt, so dürfte auch diesem Dokument in der Theologie eine zukunftweisende Bedeutung zukommen.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang an folgendes: Als sich 1976 bei der Neubesetzung des fundamentaltheologischen Lehrstuhls in Bonn herausstellte, daß es für Heimo Dolch keinen Nachfolger gab, der die Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaften fortführen konnte, schlug er selbst den Wechsel zu einer Theologie der nichtchristlichen Religionen vor. Das Thema war in den Tagen theologisch noch eher marginal. Zwanzig Jahre später rückt es in die Mitte der theologischen Arbeit und fordert entsprechende Neuorientierung innerhalb der Theologie als ganzer. Die Bonner Fakultät hat diese bei der Bestellung meines eigenen Nachfolgers mit einer kleinen Nuancierung deutlich gemacht. Sie hat das „nichtchristlich" in der Umschreibung des fundamentaltheologischen Lehrstuhls gestrichen und spricht nun neben Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie von „Theologie der Religionen". Damit ist gesagt: Diese Theologie wird nicht nur christlicherseits getrieben, sondern fügt das Christentum selbst ein in das vielstimmige Konzert der Religionen[2]. Anders gesagt: In der zu entfaltenden Theologie der Religionen ist das Christentum nicht nur Subjekt, sondern Objekt zugleich. Das meint im übrigen auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission, obwohl es in seiner Titulatur vom Christentum und den Religionen spricht.

Anliegen des Dokuments ist es aber dann, einen Beitrag zur Klärung des Status quaestionis zu leisten, den eigenen Standpunkt angesichts des am Ende des Jahrtausends voll durchschlagenden Pluralismus auch der Religionen zu skizzieren und auf „Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen" aufmerksam zu machen. Vor dem Hintergrund dieses Versuchs seien zunächst einige Anmerkungen zur Situation und dann zur gestellten Aufgabe gemacht.

Die Situation

1. *Kontextbewußtsein.* Unbestritten ist heute, daß Theologie immer die Zeit und den Ort berücksichtigen muß, in der bzw. an dem sie betrieben wird. Die Pluralität gesellschaftlicher Situationen in der Welt, die sich dank des Ausbaus eines weltweiten medialen Netzes wie nie zuvor dem Bewußtsein der Menschen aufdrängt, fordert zu ihrer Beachtung heraus. Programmwort ist in diesem Zusammenhang die Kontextualität geworden. Jede Theologie muß heute eine kontextuelle Theologie sein, das heißt: Sie muß für ihre Texte und deren Übersetzungen die vielfältigen Kontexte beachten, in denen die Texte stehen bzw. in die sie neu eintreten. Das ist hier nicht im einzelnen zu erläutern[3]. Wohl aber muß die Theologie sich immer wieder klar machen, wie es um das Verhältnis von Text und Kontext bestellt ist, inzwischen auch, welches wirklich ihr Text ist.

Im Artikel „Kontextuelle Theologie" des neuen „Lexikons für Theologie und Kirche" (VI 328) heißt es deskriptiv ohne bewertenden Kommentar:

> „Kontextuelle Theologie arbeitet weitgehend interdisziplinär und deshalb mit verschiedenen Methoden, deren Auswahl von der Problemstellung und den verfolgten theologischen Interessen abhängt. Neben Gesellschaftsanalysen, die mit Hilfe eines den Human- und Sozialwissenschaften entliehenen Instrumentars erstellt werden, finden sich Kulturanalysen, in denen Kulturanthropologie und Religionswissenschaft stärkeres Gewicht haben. Damit ist insofern eine Veränderung des Theologietreibens verbunden, als nicht von der Schrift oder der kirchlichen Lehre, sondern den Hoffnungen und Ängsten des Volkes (vgl. GS 1) ausgegangen wird."

In dieser Darstellung wird völlig übersehen, daß – im Sinn von „Gaudium et spes" – eine wahrhaft christlich-kontextuelle Theologie stets in einem elliptischen Spannungsverhältnis steht, wobei die „Zeichen der Zeit" sich dem „Licht des Evangeliums" stellen[4]. Die Ausschaltung des unaufgebbaren kirchlichen Grundinteresses jeder Theologie bzw. deren Einebnung unter die „verfolgten theologischen Interessen" muß als eine Gefährdung der christlichen Theologie selbst erkannt werden. Gerhard Sauter hat wiederholt seinen Einwand dahingehend formuliert, daß kontextuelle Theologien dieser Art in der Gefahr stehen, den grundlegenden Text der Theologie, die Rückbindung an das in Jesus Christus ergangene Wort Gottes, durch Kontextualisierung aufzuheben[5].

2. *Religiöser Pluralismus.* Was ganz allgemein gilt, gilt auch für die religiöse Szene, die heute in Europa immer deutlicher durch die Präsenz und Wirksamkeit zahlreicher Religionen bzw. religiöser Gruppen gekennzeichnet ist. Ihre Gegenwart ruft nach sachgerechter Wahrnehmung, nach entsprechendem Umgang der Christen mit den Anhängern anderer Religionen, schließlich sowohl nach der Bewertung der anderen Religionen als auch nach einer Überprüfung der Selbsteinschätzung des Christentums angesichts der Religionen. Das römische Dokument macht sich hier die heute vielzitierten Bewertungs- und Einstellungskategorien in der dreifachen Unterscheidung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus zu eigen, denen

dann im Christentum die Dreiheit von Ekklesiozentrik, Christozentrik und Theozentrik an die Seite tritt – letztere freilich angesichts der Tatsache, daß zahlreiche asiatische Religionen keinen Gott kennen, aufgehoben in einer Soteriozentrik.

Wer sich eingehender mit den verschiedenen Ansätzen befaßt, wird bald zweierlei erkennen: 1. Die zentrale Frage richtet sich heute auf die Einschätzung der Christozentrik bzw. die Bestimmung der christlichen Identität. 2. Gar mancher, der in das interreligiöse Gespräch einsteigt, möchte die Frage nach dem eigenen Ansatzpunkt gerne zunächst zurückstellen, gibt sich aber über die Konsequenzen kaum richtig Rechenschaft. Die Frage wird nicht leichter, wenn wir auf das Zerbrechen der einen Philosophie achten und hier vom vielfältigen „Abschied vom Prinzipiellen" (Odo Marquard) hören.

3. *Zwei Grundtendenzen.* Zwei Grundtendenzen sind heute erkennbar. Die Mehrzahl der zu den sogenannten Pluralisten zu zählenden Theologen neigt – wie gesagt – dazu, zunächst unter Zurückstellung, nicht unbedingt unter Leugnung ihres konfessionellen Standpunkts einen für die verschiedenen Religionen gleichen und verbindlichen Standpunkt zu finden. Das führt dahin, daß entweder das Verständnis des Menschseins im allgemeinen zum Ausgangspunkt gewählt wird oder konkret nach dem Heil und der Vollendung des Menschen und der Menschheit gefragt wird oder auch im Sinn einer gemeinsamen Bewältigung der gestellten menschheitlichen Weltaufgaben ein „Weltethos" (Hans Küng) gefordert wird. Bei all diesen Ansätzen steht am Anfang und im Vordergrund das menschliche Fragen. Genaugenommen ist der dabei gewonnene Standpunkt zunächst ein philosophischer und nur, insofern der religiöse Herkunftsstandpunkt nicht radikal in Frage gestellt wird, bedingt auch noch theologisch zu nennen.

Der wahrhaft theologische Standpunkt tritt dann zutage, wenn die wie immer beschriebene Vorgabe menschlich-welthafter Existenz – der Umgang Gottes oder des Göttlichen mit Welt und Menschheit, die Offenbarung, das Wort Gottes, das göttliche Gesetz, „dharma" oder „tao" – zur Sprache kommt. Konkret heißt das für das Christentum: Das christliche Selbstverständnis, aus Gottes radikaler Selbstmitteilung in Jesus Christus zu existieren, wird von den Christen als wegweisend in den Diskurs mit Andersgläubigen und die theologische Reflexion dieses Diskurses, also die Theologie der Religionen, eingebracht. Dabei reicht es nicht aus, dieses Verständnis als relativ gültig, das heißt: zunächst und allein für die Christen selbst in den Diskurs einzubringen. Jede Religion, die sich als Weltreligion versteht, erkennt in ihrem Selbstverständnis ein Angebot an jeden Menschen in der Welt, vertritt somit einen universalen Anspruch bzw. ein universales Angebot. Das ist der Fall, auch wenn sich dann jede Religion befragen lassen muß, was sie konkret zu den unaufgebbaren und somit verbindlichen Elementen ihres Selbstverständnisses zählt und wie sie es begründet, und wie sie jene Menschen einschätzt, die sich wissentlich dem Anspruch verweigern.

4. *Das Grundproblem.* Auch wenn die beiden Ansatzpunkte, die ich der Ein-

fachheit halber als den „philosophischen" und den „theologischen" bezeichnen möchte, nicht nur als unterschiedliche, sondern als gegenläufige vorgestellt werden, darf nicht übersehen werden, daß Theologie und Philosophie sich dennoch nicht einfach trennen lassen. Die Grundfrage dreht sich denn auch – genauer gesagt – um das Verhältnis von Universalität und Konkretheit. In der (philosophischen) Frage geht es um das, was die Menschen miteinander verbindet und was damit universal verbindlich wird. Hier aber stehen wir angesichts der pluralen Sichtweisen und Weltanschauungen vor der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Ist nicht alles nur perspektivisch wahr? Wie kommen wir zu einem universal gültigen Einverständnis in der Wahrheitsfrage? Armin Kreiner hat in seiner Habilitationsschrift die Frage auf den Punkt gebracht, wenn er gar fragt: „Ende der Wahrheit?"[6] Nun ist diese Frage angesichts der Ängste und Unsicherheiten der Menschen längst nicht mehr eine rein theoretische, sondern zugleich eine eminent praktische Frage, die in letzter Instanz zur Frage nach dem Überleben und schon in diesem Sinn zur Frage nach Heil und Rettung wird.

Der theologische Ansatz, bei dem wir uns bewußt auf das Christentum beschränken, erregt insofern Widerspruch, als das Christentum nicht mit der Frage, sondern mit dem Bekenntnis zu Jesus dem Christus beginnt und dem diesem Bekenntnis zugrunde liegenden konkreten Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, also in der Geschichte, universalgeschichtliche Bedeutung zumißt und das Heil der Welt an die Person Christi bindet. Die Leugnung dieses Ansatzes ebenso wie seine Relativierung gehören zu den kritischen Punkten, die gerade im Rahmen einer Theologie der Religionen neue Brisanz erhalten.

5. *Das Spektrum.* Was problemorientiert in Kürze vorgestellt wird, läßt sich an einem Spektrum von Repräsentanten illustrieren. Dieses beweist zugleich, daß die Frage der Religionen heute zu einem wichtigen Sektor der Theologie wird. Dabei ist es keineswegs mehr die Fundamentaltheologie allein, in der die Fragen der Theologie der Religionen ventiliert werden, sondern auch die Dogmatik ist gefordert, wo ihre traditionellen Positionen in Frage gestellt werden.

a) *Aus der Mitte:* Drei systematische Veröffentlichungen seien exemplarisch für die bewußte Einbindung der Fragestellung in die systematische Theologie genannt: die Habilitationsschrift des Trierer Dogmatikers Bertram Stubenrauch „Dialogisches Dogma"[7], Gisbert Greshakes Versuch einer trinitarischen Theologie[8] und Eugen Bisers „Einweisung ins Christentum"[9].

Stubenrauch reflektiert – zwar im Hinblick auf die Religionen, doch unter Außerachtlassung ihrer konkreten Gestalten – die dogmatischen Traktate auf ihre Dialogfähigkeit hin. Dabei bedient er sich – zwar in Unkenntnis der Tatsache, daß die Kategorie seit langem in der Systematik beheimatet ist und heute vor allem im buddhistisch-christlichen Dialog eine zentrale Rolle spielt[10] – der Kategorie des Kenotischen, die dialogisch – verbal wie real – zur „Mit-Teilung" und Selbstübereignung dient.

Greshake kommt im Teil III.3 (499–522) seines monumentalen Werks – nach kritischen Anmerkungen zur Pluralismusthese, der er in letzter Konsequenz eine Dialogabsage nachsagt (vgl. 503) – zu seinem Vorschlag, es mit der christlichen Trinitätslehre als Basistheorie für den interreligiösen Dialog zu versuchen (505). Damit plädiert er im Blick auf die drei verwendeten Beurteilungs- bzw. Einstellungskategorien für einen – wechselseitig – inklusiven Standpunkt, zumal dieser entgegen dem Verdacht der Pluralisten keineswegs die Lernfähigkeit ausschließt oder verhindert. Im übrigen nennt Greshake wichtige Felder, die eine Theologie der Religionen zu bedenken hätte, die aber bei ihm unbeachtet bleiben: eine eingehende Erörterung der Pluralismussituation, die Klärung des Religionsbegriffs und die Beschäftigung mit den dogmatischen Entwürfen zur Sache.

Bisers synthetisches Werk ist eine eingehende Diskussion der christlichen Identität angesichts der erkennbaren Identitätskrise, in der sich das Christentum auf mehrfache Weise befindet. Von der Integrationsmitte, der Auferstehung Jesu, her entwickelt er – letztlich im Blick auf Paulus – die notwendige, weil allein therapeutisch wirksame, Heil bringende Konzentration auf den lebendigen Christus Jesus. Dem entspricht die an verschiedenen Stellen nachdrücklich geäußerte Abwehr der Marginalisierung des Auferstehungsereignisses durch Gerhard Lüdemann und seine katholischen Parteigänger. Von seinem Jesusverständnis her kritisiert Biser die Asketisierung und Moralisierung des Christentums genauso wie dessen Reduzierung auf eine Schriftreligion erster Ordnung. War es einerseits eine konsequente Entwicklung, daß „der Botschafter des Gottesreiches zur Botschaft, der Wegbereiter des Glaubens zu dessen Inhalt und der Lehrer der Seinen zum Inbegriff der Lehre" wurde (307), so sieht Biser andererseits den eindeutigen Auftrag darin, darauf hinzuwirken, daß die Einheit von Botschaft und Botschafter, Weg und Wegbereiter, Lehre und Lehrer in der Gegenwart in einer mystisch zu nennenden bzw. in einer Inversion vollzogenen Vergegenwärtigung lebendig wird. In dieser Verlebendigung würde dann auch die Lebensleistung Jesu voll zum Tragen kommen, die Biser aus der Mitte der Auferstehung heraus in der Vermittlung eines neuen Gottesbildes sieht, in dessen Wirkungsgeschichte wir uns heute auf vielfache Weise wiederfinden.

In den drei genannten Werken kommt übereinstimmend der Christologie die zentrale Stellung zu, und zwar einer Christologie, die – in der Sprache des römischen Dokuments gesagt – „normativ" ist. Für die weitere Diskussion ist aber dann zu beachten, daß es inzwischen auch Theologen gibt, die glauben, mit einer nicht-normativen bzw. einer lediglich relativ-normativen Christologie in den interreligiösen Diskurs eintreten zu können.

b) *Auf relativ-normative oder nicht-normative Weise:* Daß es ohne Christusbeziehung keine christliche Identität gibt, ist allen sich christlich nennenden Theologen bewußt. Die Frage ist nur, welche Bedeutung ihr zugemessen wird. Unübersehbar erscheint die christologische Fragestellung bei der Mehrzahl der Ver-

treter der pluralistischen Religionentheologie marginalisiert. Wir bleiben auch hier im katholischen Kontext und verweisen auf Paul Knitters Aufsatzband „Horizonte der Befreiung“ [11] sowie auf die Habilitationsschrift Perry Schmidt-Leukels „Theologie der Religionen“ [12].

Knitters Buch zeichnet in der Abfolge seiner im Lauf von rund 30 Jahren erschienenen Aufsätze seinen Weg, den er von einem traditionell erzogenen und für den missionarischen Einsatz vorbereiteten amerikanischen Steyler Missionar über die Zeit des Konzils hinweg mit den Anregungen von Karl Rahner und anderen bis zum Schritt über den „theologischen Rubikon“ (167ff.) – wie er selbst es nennt – in die pluralistische Religionstheologie gegangen ist. Am Ende hat er einen Standpunkt erreicht, auf dem er nicht nur Christen und Buddhisten, sondern Jesus und Buddha ins Gespräch bringt (356–375). Die Einladung an Hans Küng, den Rubikon zu überschreiten (167–173), blieb freilich unerfüllt. So sehr dieser auch im „Projekt Weltethos“ [13] um eine gemeinsame Gesprächsbasis zwischen den Religionen bemüht ist, so wenig läßt er sich auf den Weg einer nichtnormativen Christologie locken. Für Knitter aber gilt:

„Die christliche Sicht von „soteria“ wird nicht – wie Jesus Christus in der Vergangenheit – als die einzige oder endgültige oder normative Auffassung dessen verstanden, was Menschen sind oder sein können. Christus bleibt eine universal normative, eine äußerst wichtige Manifestation dessen, was Menschsein bedeuten kann, aber er muß nicht die einzige sein. So folgen wir Christen ihm mit voller, aber offener Hingabe. Unser Absolutes ist nicht Christus, noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung, besonders für diejenigen, die wegen der herrschenden Ungerechtigkeit das Heil besonders nötig brauchen“ (212).

Schmidt-Leukels „Theologie der Religionen“ wirkt auf den ersten Blick wie ein umfassendes Programm, das freilich später in seinem plakativen Anspruch relativiert wird (vgl. 5). Aufschlußreich ist das Vorwort, mit dem Heinrich Döring und Armin Kreiner die von ihnen herausgegebene neue Reihe eröffnen. Dort heißt es zum Verhältnis von Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie:

„Je deutlicher sich Fundamentaltheologie als Reflexion des Glaubens aus der Innenperspektive heraus versteht und je weniger sie den Schritt zu einer zumindest methodischen Selbstdistanzierung und Außenbetrachtung vollzieht, desto weiter driften beide Disziplinen auseinander, desto geringer fällt auch der theologischerseits erbrachte Beitrag zum religionsphilosophischen Diskurs aus … Religionsphilosophie, die diesen Namen wirklich verdient, kann in Zukunft nicht mehr nur als ‚Philosophie des Christentums‘ vollzogen werden, was im Hinblick auf die abendländische Tradition weitestgehend der Fall war. Um immer mehr zu einer wirklichen ‚Philosophie der Religion‘ zu werden, müssen die nicht-christlichen Religionen angemessen berücksichtigt werden, was wiederum nur auf dem Wege des interreligiösen Dialogs praktikabel ist. Ähnliches gilt für die Fundamentaltheologie, in der die ‚Theologie der Religionen‘ derzeit eine immer wichtigere Rolle zu spielen beginnt“ (V).

Schmidt-Leukel benennt dann fünf Problemfelder einer Theologie der Religionen: 1. Das dogmatische Problem: Gibt es eine Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen? 2. Das praktische Problem: Wie anderen Religionen begegnen? 3. Das kriteriologische Problem: Wie andere Religionen beurteilen? 4. Das apologe-

tische Problem: Widerlegen sich die Religionen durch ihre Vielfalt selbst? 5. Das hermeneutische Problem: Lassen sich andere Religionen richtig verstehen?

Das Werk führt dann in der bekannten Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle über Exklusivismus und Inklusivismus zu einem intensiven Plädoyer für die pluralistische Hypothese, die vor allem im Anschluß an John Hick entfaltet wird. Daß es hier unvermeidlich zu einer Schieflage kommen muß, zeigt sich vor allem daran, daß die christologische Frage am Ende des Pluralismuskapitels vordringlich unter der Rücksicht geprüft wird, ob eine pluralistische Religionstheologie ihr standhalten kann oder nicht. Das wiederum geschieht mit Hilfe der Unterscheidung zwischen einer substantialistischen und einer nichtsubstantialistischen, das heißt gradualistischen oder funktionalistischen Christologie, eine Unterscheidung, die an dieser Stelle nur genannt werden kann. Es kommt aber dann unweigerlich zur Rückfrage nach der Normativität des Christusereignisses. Hier sympathisiert auch Schmidt-Leukel am Ende deutlich mit einer Lösung, in der „Jesus Christus als eine einzigartige, aber eben nicht als die einzige normative Gestalt zu verstehen" ist (576).

Die in Kürze angesprochenen Konzeptionen zeigen, daß die heutige Pluralismusproblematik und der theologische Versuch einer pluralistischen Religionstheologie das Ganze der Theologie herausfordert. Entsprechend ist die Aufgabenstellung einer Theologie der Religionen zu erläutern.

Die Aufgabe

1. *Philosophische Voraussetzungen.* Schon im Hinblick auf die in jedem Dialog sich ereignende Kommunikation ist auf jeden Fall die Frage nach der Wahrheit zu stellen. Denn ohne einen Konsens darüber, daß Wahrheitserkenntnis möglich, vermittelbar und für alle am Dialog Beteiligten nachvollziehbar und akzeptabel ist, ist jeder Dialog von Anfang an zum Scheitern verurteilt. In diesem Sinn enthält jede wirkliche Wahrheitsvermittlung, auch jede partielle Wahrheitserkenntnis, stets den Anspruch auf universale Geltung. Was Karl-Heinz Menke in bezug auf die Sinnfrage in ihrem Verhältnis von Sinn an sich und Sinn für mich erarbeitet hat[14], gilt auch für die Frage nach der Wahrheit: Eine Wahrheit, die nur für mich, aber nicht an sich gilt, ist dialogisch wertlos. Allerdings sollte auch bedacht werden, daß es zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen legitime Arbeitsteilungen gibt. So kann sich die Fundamentaltheologie nicht so sehr an die Philosophie verlieren, daß die theologische Arbeit am Ende konturenlos wird.

An dieser Stelle sei angemerkt, daß das römische Dokument im übrigen den vor allem auch von Anhängern der Pluralismushypothese erhobenen Vorwurf des Überlegenheitsanspruchs zu Recht zurückweist. Es stellt fest: „Die Wahrheit ist als Wahrheit immer ‚überlegen'." Im Blick auf Jesus Christus heißt es dann:

„Aber die Wahrheit Jesu Christi in der Klarheit ihres Anspruchs ist immer Dienst am Menschen; sie ist die Wahrheit desjenigen, der sein Leben für die Menschen gibt, um sie endgültig in die Liebe Gottes hineinzuführen" (104).

2. *„Religion."* Wer von „Religionen" sprechen will, muß – immer noch im Vorfeld – sich Klarheit über seinen Religionsbegriff verschaffen. Das ist freilich, wie die Fülle von Versuchen zum Begriff deutlich zeigt, ein nicht ganz leichtes Unterfangen. Denn einmal zeigt die Begriffsgeschichte, daß der Singular „Religion" im Sinn eines auf vielerlei Gruppen, Institutionen und Organisationen anwendbaren Allgemeinbegriffs ein relativ später abendländischer Begriff ist. Sodann ist nicht zu übersehen, daß es angesichts der konkreten Geschichte der Religionen nicht selten auf die Entscheidung hinausläuft, ob man tunlichst vielerlei religionsförmige Phänomene unter einem Allgemeinbegriff versammelt oder aber auf eine Subsumierung verzichtet. Schließlich kommt es darauf an, wer den Religionsbegriff bestimmt, die Religionswissenschaft, die Soziologie, die Philosophie oder die Theologie und analoge Wissenschaften. Jedenfalls kann die Theologie bei aller Verpflichtung auf rationale Kommunikabilität nicht auf einen ihr angemessenen Religionsbegriff verzichten, der dann nicht vom Gottesbezug absieht.

Anstatt sich einseitig in allgemeinen bzw. abstrakten Erörterungen über den Religionsbegriff zu verlieren und angesichts der Tatsache, daß die Teilnehmer eines wahrhaft interreligiösen Dialogs Anhänger von Religionen sind, die aus ihrer religiösen Überzeugung heraus in diesen eintreten, stehen neben dem Projekt „Theologie der Religionen" immer auch Projekte, die auf eine bestimmte Religion abzielen wie die „Theologie des Judentums" oder „des Islam". Hier aber zeigt sich sehr bald, daß eine vom eigenen religiösen Standpunkt absehende und dafür eine Metabasis suchende Haltung der Religionsbegegnung eine typisch neuzeitlich-abendländische Einstellung ist. Der entsprechende Vorwurf kann folglich auch den Sympathisanten eines pluralistischen Einstiegs nicht erspart werden. Bei aller Fähigkeit zu perspektivischem Denken kann niemand mehrere sich widersprechende Standpunkte zugleich einnehmen, ohne seinen eigenen Standpunkt in Frage zu stellen und seine Identität zu gefährden.

Es kommt hinzu, daß das Christentum selbst erläutern muß, wie es sich als Religion versteht. An dieser Stelle hat Max Seckler eine „religionenbezogene Theorie des Christentums" als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen gefordert[15]. Das Postulat deckt sich mit meinem eigenen Ruf nach einer Klärung der christlichen Identität.

3. *Die christliche Identität.* Für eine christliche Theologie der Religionen vertrete ich somit gegen anderslautende Positionen, daß sie aus der christlichen Identität heraus auf die anderen Religionen zugehen muß. Dieser Ansatz schließt weder die Entdeckung von Parallelitäten und Kreuzungspunkten, also Gemeinsamkeiten unterschiedlichster Art aus, noch die Bereitschaft, von anderen Religionen zu lernen und sich zu verändern. Wohl bleibt – in einem recht verstandenen mis-

siologischen Verständnis – auch der Wille, andere an dem, was uns selbst kostbar und wertvoll ist, teilhaben zu lassen. Eine solche Einstellung hat nichts mit einem Überlegenheitsgefühl zu tun, zumal im Grunde alle Religionen von ihrer Einzigartigkeit, vielleicht auch ihrer Einzigkeit überzeugt sind und, weil sie ihr Wertvollstes bei anderen vermissen, diese daran partizipieren lassen wollen.

Christlich aber gilt dann: Niemand kann Christ sein an der Person Jesu Christi vorbei. Folglich kann auch die Christozentrik nicht auf eine Theo- bzw. Soteriozentrik hin aufgebrochen bzw. aufgehoben werden, in der Jesus Christus nur noch eine nachgeordnete Rolle spielt. Freilich sollte die zentrale Mittlerstellung Jesu dann nicht mehr allein bibel- und lehramtspositivistisch begründet werden, wie es das römische Dokument leider tut (vgl. nn. 32–48).

Daß Christen lernfähig sind, zeigt aber erfreulicherweise der Umgang des römischen Dokuments mit der Ekklesiozentrik und dem jahrhundertelang als Lehrsatz verkündeten „Extra Ecclesiam nulla salus" – „Außerhalb der Kirche kein Heil" (64–70). Dieser für viele anstößige Satz wird am Ende im Sinn des „Extra Christum nulla salus" reinterpretiert. Was Joseph Ratzinger vor Jahrzehnten in Studien zur Sache vorgetragen hat[16], daß es sich nämlich an den ältesten Fundorten des Satzes bei Origenes und Cyprian um paränetische und keineswegs um lehrhafte Texte handelte, wird übernommen. Doch das Eingeständnis der Fehlentwicklung, die zu den bekannten Sätzen des Konzils von Florenz im Dekret für die Jakobiten (vgl. DH 1351) führte, fehlt. Hier hätte sich die Gelegenheit zu einem ehrlichen Bekenntnis von Versagen ergeben. Statt dessen wird angesichts des neueren Verständnisses die Heilsnotwendigkeit der Kirche im Sinn von Kirchenzugehörigkeit auf diejenigen beschränkt, die an Jesus glauben, und als „Heilsnotwendigkeit des Dienstes der Kirche, die in Gottes Auftrag der Ankunft des Reiches Gottes zu dienen hat", verstanden (65). „Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage" (81; vgl. 63). Dafür tritt die gestufte Hinordnung der Welt, der Religionen und der Kulturen auf das österliche Geheimnis in den Blick (68.71 ff.), wie umgekehrt die Kirche im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil als das „universale Heilssakrament" vorgestellt wird (74–79).

4. *Die neue Gottesfrage.* Wir sprechen von der „Theologie der Religionen". Hier stellt sich die Frage, ob die einmal mit dem christlichen Spannungsfeld von Theozentrik und Anthropozentrik, sodann aber auch mit der anthropozentrischen Wende gegebene Verlagerung der Aufmerksamkeit auf die Heilsfrage nicht im Grunde eine Blickverengung darstellt. Eine Theologie, die nicht von Gott spricht, ist keine Theologie. Es kommt hinzu, daß etwa der Islam keineswegs die Heilsfrage in den Mittelpunkt des Interesses stellt, sondern eben den Islam, die Unterwerfung unter die Hoheit und den Willen Gottes. Auch wenn die Gottesfrage im Bewußtsein vieler Zeitgenossen marginalisiert erscheint, kann ihr nicht ausgewichen werden, zumal alle Religionen zumindest darin übereinkommen,

daß sie den Menschen in seinem innersten Wesen aufschließen für das Heilige, für das Nicht-Menschliche im Sinn des Übermenschlichen bzw. eine vom Menschen selbst nicht auslotbare, sich seiner Verfügung entziehende Transzendenz.

Eine christliche Theologie der Religionen tut gut daran, bei aller Konzentration auf die eigenen Denkmöglichkeiten und Denkwege nicht zu übersehen, daß fremde Religionen oft gerade deshalb Fremdreligionen sind, weil sie uns fremde Einsichten, auch fremde Frage- und Antwortraster und andere Umgangsformen mit dem Heiligen und Göttlichen anbieten. Wir haben uns deshalb vor voreiligen Einordnungen zu hüten. Gerade weil das so ist, dürfen Christen aber darauf bestehen, daß auch sie es in ihrer Mitte mit einem Ereignis zu tun haben, das nicht einzuordnen ist. Wenn Theologen geneigt sind, die Unvergleichlichkeit und Einzigkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zur Disposition zu stellen, stehen sie in der Gefahr, ihre Mitte preiszugeben. Genau vor diese Frage zieht die Theologie der Religionen heute die ganze christliche Theologie.

5. *Anspruch – Zuspruch – Dialog.* Zu den vielbestrittenen Angriffspunkten des Christentums gehört die Rede vom Absolutheitsanspruch des Christentums[17]. Dabei wird nicht selten übersehen, daß schon Gustav Mensching auf seine Weise diesen Angriffen damit die Spitze genommen hat, daß er für alle Weltreligionen einen Absolutheitsanspruch konstatiert[18]. Bei der Diskussion des Begriffs geht dann zudem vielfach der zentrale Gesichtspunkt unter. Es ist die Rede von einem „Anspruch", das heißt: Es geht darum, daß uns jemand anspricht und darin anfordert. Das Überspielen des uns ansprechenden Subjekts, das christlicherseits letztendlich der lebendige Gott ist, ist aber insofern bedenklich, als damit das eigentümlich jüdisch-christliche Selbstverständnis, vom lebendigen Gott angesprochen und in Anspruch genommen worden zu sein, aus dem Blickfeld gerät.

Eugen Biser bemerkt in seiner „Einweisung ins Christentum", daß der von der christlichen Theologie zu erarbeitenden Hermeneutik „der zu erkundende Gegenstand nicht nach Art von etwas Vorfindlichem gegeben, sondern im Modus des Zugesprochenseins vorgegeben ist", so daß sie „niemals über ihn verfügen, sondern ihn immer nur dankbar entgegennehmen kann" (149). Eine Hermeneutik des Zugesprochenseins dürfte sich aber dann vielleicht als ein eigener christlicher Beitrag zum heute vielgeforderten Dialog der Religionen erweisen, zumal der Dialog christlicherseits gar als Selbstvollzug der Kirche angesagt ist[19]. Es geht also darum, daß der Mensch sich in seinem Bemühen um Verstehen weniger in einer Welt vorfindet, die ihn schweigend umgibt, sondern daß er in der Geschichte dieser Welt unweigerlich auch auf das Faktum stößt, daß zumindest Juden und Christen, dann auch Muslime und andere sich vor einem Gott finden, der sie anspricht und sich ihnen zuspricht. Leider haben wir weithin verlernt, was Juden einst aufjauchzen ließ: „Unser Gott schweigt nicht" (Ps 50, 3)[20]. Theologisch heißt aber dieser Satz: Weil Gott spricht, haben Menschen sich etwas zu sagen. Christliches Reden beginnt mit der bekennenden Einsicht:

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen und durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn." (Hebr 1. 1 f.)

Und dann: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott. Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." (Joh 1, 1.14)

Ich schließe mit einer Beobachtung: Das Verhältnis der Religionen zueinander ist bis in unsere Tage vielfach als ein Streit der Religionen angesehen worden. Beschworen wird der "Clash of Civilizations" (S. P. Huntington). Entsprechend laut klingt der Appell Hans Küngs: „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede"[21]. Sollten wir Christen nicht entschiedener von dem Anspruch und Zuspruch sprechen, mit dem das Leben und die Wahrnehmungen der Menschen beginnen? Schließlich sind wir alle angesprochen, ehe daß wir selbst sprechen. Auch sind uns Leben und Lebensraum zugesprochen, eher daß wir zu laufen beginnen und uns auf den Weg machen.

Wenn das römische Dokument über das Christentum und die Religionen davon spricht, daß diese aufgrund des göttlichen Geisteswirkens „eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, daß sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen" (84), dann ist das ein Zeichen für die wachsende Überzeugung, daß die Botschaft von Gottes Zuspruch wirklich umfassend Geltung hat. Es ist das Ja zu diesem Zuspruch Gottes, das die Menschen aus allen Zungen und Nationen, Kulturen und Religionen in Zukunft erst in vollem Maß dialogfähig macht und zu einem friedenschaffenden Dialog führen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Arbeitshilfen 136, zit. nach Nummern.

[2] H Waldenfels, Phänomen Chr.tum. Eine Weltreligion in der Welt d. Religionen (Freiburg 1994).

[3] Vgl. das Themenh. v. ThGl 86 ([2]1996), darin u. a. meinen Beitr.: Kontextuelle Fundamentaltheol. Zum Anspruch eines Programms (146–156).

[4] Vgl. dazu meine: Kontextuelle Fundamentaltheol. (Paderborn 1988).

[5] Vgl. zuletzt: Die Wahrheit im Kontext d. Redens von Gott. Zum Stellenwert von „Kontexten" in d. systemat. Theologie, in: ThGl 86 (1996) 157–166.

[6] A. Kreiner, Ende d. Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philos. u. Theol. (Freiburg 1992).

[7] B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der chr. Auftrag zur interrel. Begegnung (Freiburg 1995).

[8] Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitar. Theol. (Freiburg 1997).

[9] Düsseldorf 1997.

[10] H. Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Theol. Versuche II (Bonn 1997) 204–220 u. ö.

[11] P. F. Knitter, Horizonte d. Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralist. Theol. d. Religionen (Frankfurt 1997).

[12] P. Schmidt-Leukel, Theol. d. Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Neuried 1997).

[13] München 1990.

[14] K.-H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont d. Sinnfrage (Einsiedeln 1995).

[15] M. Seckler, Theol. d. Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände d. Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung (Freiburg 1988) 50–70, v. a. 55 ff.

[16] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. (Düsseldorf 1969) 339–361; auch H. Waldenfels (A. 4) 394 f.

[17] Vgl. dazu: Absolutheitsanspruch des Ch.tums (H. Waldenfels) in: LThK[3] I 80–82.

[18] G. Mensching, Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander (Stuttgart 1974) 28–31.

[19] P. Neuner, Das Dialogmotiv in der Lehre d. Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 47–70.

[20] H. Waldenfels, An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost u. West (München 1988) 88–108.

[21] H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990).

Franz Gruber

Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott

Was immer auch die Geburt der Neuzeit auslöste, begleitet war das Werden dieser Epoche von einer optischen Revolution: die Welt wurde neu und anders gesehen als es bisher der Fall war[1]. Einem ihrer Geburtshelfer, Galileo Galilei, naturwissenschaftlicher Vater des modernen Weltbilds, verdanken wir die erste moderne Synthese von optischer Naturbetrachtung und mathematisch-logischer Welterschließung. Als er 1604 die Bewegungsgesetze formulierte, wurde die tradierte Auffassung, die Natur sei neben der Schrift das zweite Buch Gottes, obsolet. Mit seinem Blick durchs Linsenfernrohr im Winter 1609/10, das die Phasenbewegung der Venus erstmals dem menschlichen Auge preisgab, hat der geozentrische Kosmos auch empirisch seine Wahrheit verloren. Das theoretische heliozentrische System eines Kopernikus und Galileis bestätigender Blick durchs Fernrohr haben letzten Endes das antik-mittelalterliche Weltbild aus den Angeln gehoben[2] – und mit ihm die christliche Schöpfungslehre. An die Stelle der vollkommenen Sphären, umfangen und zusammengehalten von den Engeln Gottes, tritt fortan der Blick in die unendlichen Tiefen eines entzauberten Weltalls.

Aber selbst nach dem 400jährigen Siegeszug der Naturwissenschaften gilt nach wie vor: Das Ganze der Wirklichkeit ist mit den Mitteln unserer technologisch gewordenen Rationalität unauslotbar. Denn für die Orientierung in den Universen des Sinns bedarf es einer anderen Logik als jener, die die Wissenschaften zur Verfügung stellen. Deshalb konnten auch sie die theologische Rede von der Natur als Schöpfung nicht wegrationalisieren. Erst recht ist die Frage, was es bedeute, daß es uns in diesem Weltall gibt, nicht erloschen. Die Klärung der Frage nach dem Wie aller Naturzusammenhänge hat die Frage nach dem Warum nicht verdrängt. Ja, es werden sogar wieder mehr denn je Antworten unterschiedlichster Art und Qualität auf diese Fragen versucht: Je zielloser und indifferenter unsere Kultur wird, um so verlockender wird die ambulante Versorgung mit Sinn durch pseudowissenschaftliche und -religiöse Instanzen. Deshalb ist vorweg zu betonen, daß die Entflechtung von religiöser und naturwissenschaftlicher Rede ein Fortschritt für Glauben und Wissen ist. Die Gottesidee darf nicht wieder als Lückenbüßerin für unerklärte Bereiche in der Kette der Naturprozesse eingesetzt werden.

Worin besteht dann die behauptete Relevanz des Glaubens an einen Schöpfergott? Ist es ein Glaube, der mit der Rationalität unseres auf wissenschaftliche Erkenntnis gründenden Weltbilds nichts mehr zu tun hat, nur noch Geltung beansprucht für den Glauben der einzelnen? Ist der Schöpfungsglaube im Kern doch

nur Ausdruck eines Gefühls der absoluten Abhängigkeit des Menschen gegenüber einem unendlich machtvollen Urgrund, wie man mit Schleiermacher formulieren könnte? Ist er die mythisch-religiöse Übersetzung einer tiefverwurzelten Erfahrung, irdisches Dasein habe nicht in sich seinen Grund? Ist Schöpfung die in die Totalität geweitete symbolische Sinnordnung der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit, um mit Peter L. Berger zu sprechen? Oder ist es das noch nicht begriffene Verständnis einer Naturerfahrung, die in sich selbst göttlich ist, wie der dem Holismus nahestehende Naturwissenschaftler Erich Jantsch[3] meint?

So sehr in diesen Interpretationen bedenkenswerte Aspekte des christlichen Schöpfungsglaubens angesprochen sind, ein entscheidendes Moment kommt darin ungenügend zur Sprache: Der Glaube, daß Natur Gottes Schöpfung ist, ist ein symbolisch vermittelter Vorgriff auf das Ganze der Wirklichkeit. Dadurch steht der Mensch mit seinem rationalen Verstehen und mit dem noch größeren Teil des Nichtverstandenen der Wirklichkeit vor einer letzten Sinninstanz. Die religiöse Rede von Schöpfung ist nicht erklärende Darstellung, sondern praktisch wirksame Einstellung. Die bleibende Ambivalenz der Natur als lebensschaffender und -vernichtender Prozeß wird auf diese Weise nochmals umfangen vom Bekenntnis, daß Schöpfung ein freier Akt eines personalen, unbedingt guten Gottes ist. Dadurch kann die grundsätzliche Kontingenz unseres Seins in Freiheit und Kreativität angenommen werden. Doch dieses Modell hat zwei große Hypotheken:

1. Es verschärft sogar nochmals die Kontingenzerfahrung. Angesichts naturbedingten, schuldlosen Leidens stellt sich die Frage, ob der Schöpfer wahrlich gut ist. Der christliche Glaube reagiert darauf mit dem Bekenntnis, daß Jesus der Weg zum Vertrauen ins Ganze der Wirklichkeit ist. Wie könnte dann theologisch diese Brücke von Christologie und Schöpfungstheologie geschlagen werden?

2. Die geschichtstheologische Struktur im jüdisch-christlichen Schöpfungsbekenntnis konnte die evolutionäre Arbeit der Natur an der Hervorbringung von Leben nicht würdigen. Darum konnte das Christentum keine kulturprägende ökologische Einstellung zur Natur entwickeln. Heute ist aber die Einbeziehung der Natur Voraussetzung für die Möglichkeit einer zukünftigen Geschichte der Menschheit in weltbürgerlicher Absicht. Zu fragen ist dann, welche Brücke zwischen Religion und Wissenschaft geschlagen werden müßte, damit die Ehrfurcht vor dem Leben als eine global wirksame Grundhaltung verankert werden kann.

Die Leben-Tod-Logik der Natur und die Rationalisierungen des Weltbilds

Es gibt kein Bild der Natur, das nicht Abbild der jeweiligen Kultur, ihrer Erkenntnisweisen und grundlegenden Wertorientierungen ist. So unterschiedlich die Naturkonzeptionen in den Kulturen auch sind, eine Konstante ist die Beobachtung, daß die Natur als ambivalente Macht erfahren wird. Natur bringt Leben

hervor und vernichtet es. Das gilt im großen Maßstab des Kosmos und im unvorstellbar kleinen Maßstab des genetischen Codes, worin das organische Leben verschlüsselt ist. Unsere kosmische Heimat, das Planetensystem unserer Sonne, am Rand der Milchstraße gelegen, verdankt das Dasein dem Tod eines früheren Sterns. Aus der Asche seiner verbrannten Elemente hat sich unsere Sonne kondensiert und mit ihr die im kosmischen Maßstab scheinbar bedeutungslosen Staubkörnchen, von denen eines unsere Erde ist. Dieser Heimat des Lebens ist eine definitive Frist gesetzt. Nachdem unser Stern seinen Wasserstoff verbrannt hat, wird er sich zu einem gigantischen Feuerball aufblähen, der auch die Erde in sich verschlucken wird. Schließlich bleibt ein hochverdichteter Materieklumpen übrig. Aus der Asche dieses kleinen kosmischen Weltbrandes kann später wieder ein Stern werden, und vielleicht wird er wieder Leben ermöglichen.

Auch der Evolution des organischen Lebens ist die Leben-Tod-Dialektik eingeschrieben. Nur ein quasi-unsterbliches Element kennt die Biosphäre: den genetischen Code aller noch lebenden Arten. Trotzdem „trauert" die Natur nicht über einzelne Verluste, über alle fehlgeschlagenen Versuche und mißlungenen Kopien des Erbguts. Im Gegenteil: Nur indem Lebendiges stirbt und selektiert wird, gibt es Platz für neues, an veränderte Umweltbedingungen angepaßteres Leben. Die natürlichen Systeme können nur existieren, wenn ein ununterbrochener Austausch der einzelnen Lebewesen stattfindet. Die organische Natur kann nur intakt bleiben, wenn sie zugleich Lebendiges sterben läßt. Ewigkeit ist kein Programm der Natur, sondern Aufbau und Zerstörung, Werden und Vergehen.

Das ist Naturwissen der Gegenwart. Davon unterscheidet sich das mythische Weltbild der Antike, für die Natur noch eine sakrale Wirklichkeit darstellte. Ihr übermächtiger, numinoser Eindruck kann aber selbst heute noch geahnt werden. Um ein markantes Beispiel zu erwähnen: Wer einige Tage zu Fuß durch die Wüste wandert, kann die Erfahrung machen, wie angesichts des übermächtigen Natureindrucks die trennende Distanz des modernen Naturverständnisses gegenüber dem antiken verschwindet. Draußen in der Wüste, wo sich seit Jahrtausenden die Landschaft in ihrer archaischen Gestalt kaum verändert hat, scheint der numinose Kosmos noch als Echo dem modernen Betrachter nachzuhallen.

Auf diesem Hintergrund erscheint Israels Schöpfungsglaube, wie er uns in den biblischen Schriften zugänglich ist, als eine epochale Revolution in der Einstellung zur Natur. Nicht die Naturerfahrung als solche, sondern die Geschichtserfahrung eines kleinen, immer wieder mit Auslöschung bedrohten Volkes wurde zur Grundstruktur der Transzendenzerfahrung und somit auch des Schöpfungsglaubens. Israel kam zu diesem Glauben durch Distanzierung. Es negierte die mythische Unmittelbarkeit von Naturmächten und göttlichen Mächten und führte eine neue Differenz ein: Gott schafft Welt aus seinem souveränen Wort als Wirklichkeit, die sich in bleibender Differenz zu ihrem Grund verhält. Damit tritt die Gottheit bzw. das Göttliche aus der Vermischung mit dem kosmogonischen

Prozeß bzw. mit dem natürlichen Kausalzusammenhang der Dinge (griechische Philosophie) heraus. Der biblische Gott setzt selbst die unüberschreitbare Grenze zwischen ihm und der geschaffenen Welt. Darin liegt für den Glauben Israels die bedingte Souveränität und Freiheit des Menschen begründet.

Weil Freiheit für Israel nicht im Naturgeschehen abzulesen war, sondern im geschichtlichen Handeln, konnte die Geschichtserfahrung der Freiheit zur Grammatik der Schöpfungstheologie werden. Darum ist – wie die Exegese sagt – die biblische Schöpfungslehre eine theologische Funktion und Anwendung des Erlösungsglaubens, der seinen Grund in der gedeuteten Exoduserfahrung und in der Hoffnung auf einen zweiten Exodus aus Babylon hatte. Der erste Schöpfungsbericht, auf der Oberflächenstruktur eine Erzählung des Anfangs der Welt, gewoben mit dem Naturwissen des Orients, ist in der Tiefenstruktur eine Erzählung der Freiheit des Menschengeschlechts. Es ist diese Struktur, warum später die Christologie schöpfungstheologisch reformuliert wird. Weil der Christusglaube sich als Rede von den Möglichkeitsbedingungen vollendeten Heils versteht, darum ist er impliziter Schöpfungsglaube.

Es ist der Theologie bis zur Neuzeit immer wieder gelungen, diese Konzeption mit dem antik-mittelalterlichen Weltbild zu verschmelzen. Mit der kopernikanischen Revolution und in ihrer Folge mit Newtons physikalisch-mathematischer Beschreibung der Naturvorgänge wurde eine zweite Revolution eingeläutet, die der christliche Schöpfungsglaube nicht mehr integrieren konnte. Denn mit ihr wurde Naturwissen formulierbar, ohne Theologie und platonische oder aristotelische Philosophie zu Hilfe zu nehmen. Nach der Überwindung des mechanistischen Naturverständnisses ist unsere heutige Sicht der Natur geprägt von ihrer Interpretation als kosmologische und biologische Evolution, die den Kosmos und das Leben selbst schafft und hervorbringt. Schon im subatomaren Zustand ist Natur nicht tote Materie, sondern das unendliche Spiel von Ordnung bildender Information – eine hochkomplexe, hochsensible Information. Das relativistische, quantenmechanische Weltbild und die evolutionstheoretische Sicht der Entwicklung des Lebens zeigen einen Kosmos, der auf einem Drahtseil balanciert: Denn es ist physikalisch viel wahrscheinlicher, daß es den Kosmos nicht gibt, als daß es ihn gibt. An der Grenze zu dieser Erfahrung öffnet sich – nun aus der Naturwissenschaft heraus – die klassische Fragestellung, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Die Kette der Erklärung scheint immanent schließbar, aber die Glieder am Anfang und am Ende bleiben offen.

Die Theologisierung des Kosmos und die Gleichgültigkeit der Natur

Der Abschied vom mechanistischen Weltbild hat Grundlagenforscher wieder näher an ein religiös aufgeladenes Naturverständnis herangeführt. Die „Theologi-

sierung" unseres Weltbilds hat besonders im vergangenen Jahrzehnt immens zugenommen, und zwar nicht durch zweitklassige Physiker oder mit der Esoterik liebäugelnde Wissenschaftsjournalisten, sondern durch prominente Astrophysiker und Evolutionstheoretiker. Wenn auch nicht Isaac Newtons Theorem der Allgegenwart Gottes im Universum für die Stabilisierung der gigantischen kosmischen Massen bemüht wird, so neigen Wissenschaftler heute doch dazu, die Anfangsbedingungen des Lebens und der Naturgesetze mit physikotheologischer Sprache zu deuten. Die unglaublich fein abgestimmten Verhältnisse in den Naturkonstanten, die extrem unwahrscheinlichen Bedingungen für organisches Leben haben die Interpretation gefördert, daß die Information, die in den physikalisch-chemischen Prozessen gespeichert ist und zu intelligenten Lebensformen geführt hat, auf eine transzendente Ursache schließen läßt. Als Beispiel soll der berühmteste Quantenphysiker der Gegenwart, Stephen Hawking, zu Wort kommen:

„Unter Umständen gibt es nur einige wenige Gesetze, die in sich schlüssig sind und zu so komplizierten Wesen wie uns führen, die nach dem Wesen Gottes fragen können. Und selbst wenn es nur einen einzigen Kodex möglicher Gesetze gibt, so ist es doch nur ein Kodex von Gleichungen. Was haucht ihnen Leben ein und liefert ihnen ein Universum, dessen Abläufe sie bestimmen können? ... Auch wenn die Wissenschaft möglicherweise das Problem zu lösen vermag, wie das Universum begonnen hat, nicht beantworten kann sie die Frage: Warum macht sich das Universum die Mühe zu existieren? Ich kenne die Antwort nicht." Später sagt der Kosmologe dann aber doch: „Wenn Sie wollen, können Sie Gott als die Antwort auf diese Frage definieren."[4]

Wer Hawkings Argument nicht genau liest, könnte meinen, hier werde wieder Physikotheologie getrieben. Das mag sympathisch klingen. Tatsächlich bedeutet das aber einen erkenntnistheoretischen Rückschritt dann, wenn der grundsätzliche Ebenenwechsel von der Empirie zu transzendentalen Ideen, zur Hermeneutik des Sinns vernebelt wird. Seit Kants Widerlegung des teleologischen Gottesbeweises müssen Wissenschaft und Religion differenzierter von ihrem Gegenstandsbereich sprechen, als es bis Newton der Fall war. Hawkings Kollege John Barrow deutet in diese Richtung, wenn er Wittgensteins Diktum auf seinen Fachbereich folgendermaßen auslegt: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. Das ist das abschließende Urteil über die Naturgesetze."[5] An solchen Grenzgängen und Überschreitungen wird aber noch etwas anderes sichtbar, was bislang von den Naturwissenschaften beharrlich zurückgewiesen wurde:

„Was immer die wissenschaftliche Theorie sonst noch für eine Bedeutung haben mag, so hat sie jedenfalls die eines kosmologischen Mythos in unserer Gesellschaft, was man daran sehen kann, wie die ‚Ursprünge' in den Schulen unterrichtet werden, und der Popularität, die die Darstellung fundamentaler Naturwissenschaft wie Physik oder Biologie in den Medien genießt."[6]

Das heißt: Naturwissenschaft selbst erzeugt mit dem Mittel der Erzählung von der Einheit der Natur Sinn. Damit wird sie zur kryptischen Geisteswissenschaft. Gegen solche „Sinnproduktionen" müßten die Geisteswissenschaften nicht nur aus erkenntnistheoretischen Gründen Vorsicht walten lassen; schließlich steht gegen eine solche narrative Beheimatung im Kosmos die Behauptung: Der Kosmos

als solcher sei gleichgültig gegenüber der aus dem Naturzusammenhang herausgehobenen menschlichen Lebensform[7]. An dieser Stelle springt die Aktualität von Ps 103, 14f. buchstäblich ins Auge: „Wir sind nur Staub. Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr." Sanft und schön, aber auch gewaltsam und unbarmherzig verschwinden Lebewesen im Schoß der Natur. Sie hat kein Gedächtnis und kein Gewissen für die Einmaligkeit des einzelnen. Das einzelne Exemplar, das Individuum ist der Natur das Element für die Existenz und Erhaltung der Gattung.

Der raumzeitliche Kosmos als naturaler Gesamtzusammenhang ist höchster Ausdruck von Kontingenz. Er muß nicht sein. Als nichtnotwendige Geschöpfe, als Wimpernschlag des Kosmos erfahren wir uns eingespannt zwischen Einmaligkeit und Nichtigkeit. Demgegenüber besteht der Anspruch des biblischen Schöpfungsglaubens darin, sich in einer anderen Wirklichkeit als im Ganzen der Natur zu gründen. Diese Wirklichkeit trägt den Namen „Gott", der im 1. Artikel des Glaubensbekenntnisses als „Schöpfer des Himmels und der Erde" bekannt wird.

Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde

Was heißt es, Gott als den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu bekennen? Es heißt zunächst, mit Karl Rahner gesprochen, uns in ein transzendentales, nicht kausales Verhältnis zum Grund der Wirklichkeit zu stellen[8]. Kausal sind wir endliche Geschöpfe der Natur, transzendental sind wir offene Wesen auf den Grund aller Wirklichkeit. Die Welt als geschaffene zu betrachten heißt, sie als Relationalität zu sehen. Martin Buber hat den ersten Satz der Genesis mit dem Wort paraphrasiert: „Im Anfang war Beziehung." Das ist eine glückliche Umschreibung des biblischen Schöpfungsglaubens. Aber wird nicht dadurch das Problem der Kontingenz erst recht nochmals gesteigert? Ist nicht die Figur der Beziehung das Bild des unberechenbaren Risikos, des Wagnisses, der Möglichkeit von Willkür und unerträglicher Zumutung? So ist es. Aber nur in der Beziehung wird die Möglichkeit von Freiheit gestiftet, nur im Geschehen der Beziehung kann das Problem der Kontingenz, des Nichtnotwendigseins unserer Existenz und des Seins der Welt getragen werden. Nur in Beziehungen kann ich vertrauen, auch dem Ganzen der Wirklichkeit[9].

Die Schöpfung der Wirklichkeit aus dem souveränen guten Wort Gottes ist nicht problemlos. Beziehung ist nur denkbar als Freiheitsvollzug, als Anerkennungsgeschehen. Das öffnet die Frage nach dem Warum und Vonwoher des Negativen. Es bringt das unlösbare Problem der Theodizee hervor, das weder die monistischen östlichen Deutungssysteme haben noch in der griechischen Vorstellung eines göttlichen Kosmos auftreten kann. Bekanntlich findet sich in der Bibel

selbst eine der radikalsten Infragestellungen von Gottes Gerechtigkeit, nämlich im Buch Ijob. In seinem unverstandenen Elend wird Ijob sein Geschöpfsein zur Zumutung: „Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin?" (7, 20) „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Mann ist empfangen." (3, 3) Das ist die Aufkündigung der Geschöpflichkeit, des Ja zur Schöpfung als wohlwollender Beziehung. Hier wird erst die Zumutung des biblischen Schöpfungsmodells sichtbar: An äußersten Grenzerfahrungen wie im sinnlosen, ungerechten Leiden der Geschöpfe Gottes zeigt sich, daß der Schöpfungsglaube keine unverwundbare Seite hat.

Erst recht bezeugt die moderne Literatur mit düsterem Nachdruck, daß die Schöpfung nicht als Ausdruck eines göttlichen Wohlwollens, sondern eines Skandals (Emile Cioran) zu sehen ist. Von Georg Büchner, Fjodor Dostojewski, Albert Camus, Gottfried Benn, Reinhold Schneider bis zu Max Frisch und Emile Cioran baut sich wie ein Bollwerk ein immer unerbittlicheres Mißtrauen gegenüber einem affirmativen Schöpfungsglauben auf[10]. Diese Wucht des Neins zur Schöpfung kommt aus einer schockartigen Einsicht: Die basale Logik der Welt ist nichts als ein sinnloser, ewiger Kampf ums Überleben, ein Leiden, eine nackte, gnadenlose Gewalt in Evolution und Zivilisation. Büchner sagt in seinem Schauspiel „Dantons Tod": „Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten."[11]

Die Zumutung des Bekenntnisses Gottes als des Schöpfers liegt darin, daß die Logik der Natur – und Geschichte – von Leben und Tod in die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf hineingenommen werden muß. Es gibt hier keine stoische Tröstungsmöglichkeit, keine dualistische Abschiebung der Welt als in sich böser, keine monistische Ent-Spannung durch Indifferenz. Das Symbol des Vaters (auch das der Mutter änderte nichts daran), des Schöpfers des Himmels und der Erde, zeigt damit auf die tiefste Wunde menschlicher Existenzerfahrung. Läßt sich da noch so leicht der Glaube an den Schöpfergott bekennen?

Trotz der Verweigerung einer Antwort auf das Leiden Ijobs zeigt die Bibel Modelle der theologischen und existentiellen Bewältigung. Es ist alttestamentlich zum Beispiel die Radikalisierung des Schöpfungsglaubens auf eine neue Schöpfung im Tritojesaja oder die Vermittlung von Gott und Welt durch Gottes Weisheit; es ist neutestamentlich die Rede von Schöpfung in und durch den Christus-Logos. In dieser Formel ist die Christuserfahrung zu einer Schöpfungserfahrung weiterentwickelt. Paradigmatisch ist der Johannesprolog: Er ist Neuaufnahme und Erweiterung des dualen „Schöpfungsmythos" („Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde") zu einem dreistufigen: „Im Anfang war – schon – der Logos"; in ihm und durch ihn ist alles geschaffen worden[12]. Gewiß: Daß Gott den Sohn „zum Erben des Alls eingesetzt" und durch ihn auch „die Welt erschaffen hat" und „das All durch sein machtvolles Wort trägt" (Hebr 1, 2f.), all das ist schon „Christologie von oben". Die Geschichte der christlichen Theologie zeigt, daß

der charismatische Zimmermann aus Nazareth bald zum kosmischen Pantokrator verwandelt wurde. Darum die Frage, was ein Blick auf Jesus selbst einträgt für den Schöpfungsglauben [13].

Was Jesus dem Schöpfungsglauben einträgt, ist die Weise, wie er als menschliches Geschöpf die Beziehung zum personalen Grund aller Wirklichkeit, zu Gott lebte. Das läßt sich, wenigstens skizzenhaft, rekonstruieren: Jesus zeigt uns in seinem Leben eine äußerste, einmalige, bis zum Sterben durchgetragene Nähe zu Gott. Er ist der Mensch des unbedingten Vertrauens in Gott. Jesus lebt aus einer Intensität zu ihm, daß er sich von ihm als unbedingte Macht der Liebe ergriffen weiß. Diese Unmittelbarkeit im Glauben hat Jesus keineswegs mehr Macht über sein eigenes Leben und das der anderen gegeben. Sein Glaube und sein Vertrauen zum Vater haben auch nicht die Differenz, die radikale Andersheit Gottes zur geschaffenen Wirklichkeit aufgehoben. Und dennoch lebt er zugleich in gewagtester Unmittelbarkeit zu den Nächsten. Sein Verhältnis zu Gott bedeutet nicht die Abwertung des Verhältnisses zu den Mitmenschen.

Die Wirkung Jesu auf die Menschen gründet in der Sicherheit, mit der er Gott als Liebe, als fürsorgende und versöhnende Macht verkündet und vergegenwärtigt. Er hebt sich von den Menschen seiner Zeit als jener ab, dessen Glaube von keinem Schatten der Ängstlichkeit gegenüber dem Schöpfer getrübt ist. Jesus ist der, der Gott als den einzig Guten (Lk 18, 19) glaubt und aus der intensiven Gegenwart seines Gutseins lebt. Er hält diesen Glauben auch durch, als seine Predigt abgelehnt und er mit dem Tod bedroht wird. Noch in der Situation der Gewalt gegen ihn ringt er um dieses Vertrauen. Sein Kreuzesschrei, der die höchste Not und Verzweiflung menschlicher Existenz hinausruft, bleibt noch an den gerichtet, von dem her er alles gewagt, vorbehaltlos geliebt hat.

Jesus ist der Mensch, der sich ohne Bedingung auf den Grund aller Wirklichkeit eingelassen hat. Der Auferstehungsglaube bezieht seine zeitübergreifende Überzeugungskraft gerade von seiner Korrelation zu Jesu Gottvertrauen. Darum streicht die Rede vom Auferstandenen, die Rede vom Logos, in existentieller Hinsicht nichts von jener auch uns zugemuteten Radikalität, die Jesus selbst schon eingebracht hat in seine Existenz, Gott als den einzig Guten zu glauben. Der Auferstehungsglaube behauptet nur eine alles entscheidende Aussage mehr: daß sich die Ambivalenz der Natur nicht nochmals in Gott selbst spiegelt, daß Gott in Jesus Christus nicht als Ja und Nein, sondern als Ja verwirklicht ist (2 Kor 1, 19). Darin liegt die „Integration" des Scheiterns und Leidens Jesu in das Gottesverhältnis. Mit dem Auferstehungsglauben will Gott als wohlwollender Schöpfer behauptet sein, der sich das Geschick der Welt zu eigen macht.

Was ergibt sich aus dem Weg bereitenden Glauben Jesu für die Frage nach der Schöpfung? Die Jesusgeschichte hebt die Rätselhaftigkeit, auch den von der Literatur artikulierten Skandal des natürlichen Lebens und seiner Gesetze keineswegs auf. Die Liebe Gottes im Zeugnis Jesu erhebt uns auch nicht über unsere Natur.

Aber sie sagt, daß die Kontingenz unseres Daseins, die Einmaligkeit unseres Wesens, sogar die moralischen Abgründe im Gutsein Gottes gesichert und geheilt sind. Mit Jesus kann Gott als Schöpfer, der aus Liebe schafft, geglaubt werden. Das ist ein Glaube, eine Hoffnung, der die Sinnhaftigkeit des Ganzen nicht beweist; aber er ermöglicht, daß wir das Leben aus der praktisch wirksamen Kraft des Vertrauens wagen. Daraus können wir die Fähigkeit zum Mit-Leiden, zum Trauern, zur Solidarität und Kritik entwickeln.

Dieser Glaube kann und darf nicht dazu aufgeboten werden, Büchners oder Camus' Protest das Schweigen zu gebieten. Wohl aber kann er jene Hoffnung sein, die an Kühnheit grenzt, daß der auferstandene Gekreuzigte das Bild der Verwandlung der ganzen Schöpfung ist (2 Kor 3, 18; Röm 8, 24). Darum sind die Bilder des kosmischen Logos Hoffnungsbilder – nicht die Genialität der Evolution kann für sie bürgen, sondern die kontrafaktische Utopie des Christusglaubens.

Die Einbeziehung der Natur

Die zweite Hypothek des Schöpfungsglaubens ist seine ökologische Schwäche. Sie ist heute besonders sichtbar und sogar starker Kritik unterzogen. Lösungsperspektiven lassen sich hier nur andeuten. Wir wissen, daß unser Planet vor einem möglichen ökologischen Desaster steht. Dieses Mal ist es nicht ein Meteorit wie vor 65 Millionen Jahren, dem Schätzungen zufolge 75 Prozent aller damals lebenden Arten zum Opfer fielen, sondern die ökologisch unsensible Lebensform von Menschen. Der Wahnsinn dieser zerstörerischen Zivilisationsform wird erst sichtbar, wenn man in den Zeiträumen der Natur denkt, die Tausende und Millionen von Jahren braucht, um das hochsensible Ökosystem klimatisch und biotopisch auszubalancieren. Wir leben in einer Nische des Lebens und sind drauf und dran, die Erde in ein dereguliertes Chaos zurückzuführen.

Demgegenüber hilft nur eine beschleunigte Korrektur unseres Verhältnisses zur Natur. Das geht nur über eine veränderte Auffassung von Natur, und zwar nicht durch Resakralisierung, sondern durch Radikalisierung unseres naturwissenschaftlichen Wissens: Wir müssen Natur durchaus systemtheoretisch als vernetztes, hochkomplexes, das heißt eigen-sinniges Lebenssystem begreifen und ihr von hier aus die Stellung eines Quasi-Rechtssubjekts zuerkennen. Nur so wird der Natur zuerkannt, was nur der neuzeitliche Mensch juridisch zugesichert erhielt: Würde. Früher konnte die religiöse Tradition noch auf Symbole zurückgreifen, die diese Würde der Natur anzeigten, wie die dem Menschen unerreichbare Weisheit der Schöpfungsordnung oder der Logos als göttliches Prinzip des Kosmos (Stoa). Beide Perspektiven motivierten die Einstellung der Ehrfurcht vor der Natur. Ehrfurcht ist die Anerkennung der nicht zu verdinglichenden Eigentümlichkeit und Würde des anderen. Mit der Freisetzung der Naturerkenntnis vom

theologischen Hintergrund, wodurch Natur erst in ihrer Organisationsweise erkennbar wurde, zeigte sich, daß das Christentum keine ökologisch wirksame Ethik entwickelt hatte. Die erlösungstheologische Mitte seiner Schöpfungstheologie, die Symbolik der gefallenen und begnadeten Natur wirkte nur anthropologisch, nicht ökologisch. Die Sorge galt vorrangig der sündhaften Seele bzw. der geknechteten Würde der Menschen, nicht so sehr der Natur.

Nun ist aber jüdisch-christlicher Schöpfungsglaube Freisetzung und Einbeziehung von Natur. Die Hoffnung auf den neuen Himmel war immer auch eine Hoffnung auf die neue Erde. Eine solche Einbeziehung der Natur läßt sich etwa in der biblischen Rede von der „schechina", der Einwohnung Gottes in der Schöpfung belegen[14]. Aber auch inkarnatorische Christologie ist ihrem Wesen nach Einbeziehung der Natur als des anderen in der zweiten göttlichen Person. Diese Einbeziehung läßt sich dogmengeschichtlich an der durchgehaltenen Ablehnung gegenüber leib- und naturfeindlichen Strömungen (Gnosis, Manichäismus) zeigen, auch wenn das Christentum doch wesentlich verantwortlich ist für ein pathologisches Verhältnis zur natürlich-leiblichen Wirklichkeit. In einer nachchristlichen Kultur müßte die Würde der Natur durch die Anerkennung ihrer milliardenjährigen Geschichte begründet werden.

Gegenüber dem einfachen Bild des belebten, mit Gottes Odem gefüllten Stück Lehms aus dem zweiten Schöpfungsbericht zeigt uns die moderne Naturwissenschaft die ganze Arbeit der Natur von Milliarden Jahren, damit bewußtes Leben entstehen konnte. Trotz der Kälte und Gleichgültigkeit des Weltalls sitzt der Homo sapiens auf der Spitze von unbeherrschbaren Bedingungen, die gegeben und vorausgesetzt sein müssen, damit er als Geschöpf überhaupt zur Welt kommen und Mitschöpfer werden konnte. Das zutreffende Bild der kosmischen Natur ist nicht die Mechanik, sondern die in Naturgesetzen gebundene Kreativität. Als solche ist Natur wechselwirkende, offene Beziehung. Wir sind bis in die letzte Faser Teil dieser Geschichte des Lebens. Der Vergleichspunkt der Analogie, die zwischen dem kreativen Universum und dem kreativen Verhältnis der Schöpfer-Geschöpf-Beziehung besteht, ist das Symbol sich selbst transzendierenden Lebens.

So kann also das Bekenntnis zum schöpferischen Gott als Grund unserer Freiheit in Zukunft ohne ökologische Dimension, ohne praktische Einbeziehung der Natur nicht mehr gedacht werden. Auch wenn wir uns nur durch Kultur, durch geschichtliches Handeln zur Natur verhalten können, gilt: Es kann keine sinnvolle Solidarität zu Leidenden mehr geben, die nicht zugleich Solidarität mit der unter der technologisch globalisierten Menschheit leidenden Natur ist[15]. Die Ausformulierung und Praktizierung dieser Grundhaltung ist dringende Aufgabe.

Die kommunikative Einbeziehung der Natur hat eine weitere Konsequenz: Sie kann Religion und Naturwissenschaft wieder miteinander ins Gespräch bringen. Bisher konnten Versuche, das Gespräch von Naturwissenschaft und Theologie auf der Basis einer restaurierten Physikotheologie zu etablieren, nicht überzeu-

gen. Es muß auf einer anderen Gemeinsamkeit gründen: auf dem ursprünglichen Staunen über das Dasein des Kosmos, des Lebens überhaupt. Das ist im Grunde eine mystische Erfahrung. Religion und Wissenschaft sind unterschiedliche Ausleuchtungen von Wirklichkeit. Wenn wir wechselseitig besser nachvollziehen könnten, warum wir staunen, könnten wir besser unsere ganz verschiedenen Sprachen verstehen. Als Theologen könnten wir vielleicht einen Kosmologen wie Stephen Hawking besser verstehen, wenn er vor seiner Tafel mit vollgeschriebenen Formeln darüber sinniert, warum schon bei 10^{-35} sec nach dem Urknall, als der Kosmos noch eine Gesamtdichte von 10^{90} g/cm^{-3} hatte, entschieden war, ob es das Weltall geben wird oder nicht. Und vielleicht könnten die Naturwissenschaftler verstehen, warum der Akt des Vertrauens zum transzendenten Grund aller Wirklichkeit auch ein besonderer Ausdruck menschlicher Rationalität ist.

Mit einem Zitat von Hans Blumenberg, dem Philosophen, dem der menschliche Ausblick ins All zeitlebens zu denken gab, soll diese kleine Skizze geschlossen werden: „Die kosmische Oase, auf der der Mensch lebt, dieses Wunder von Ausnahme, der blaue Eigenplanet inmitten der enttäuschenden Himmelswüste, ist nicht mehr ‚auch ein Stern', sondern der einzige, der diesen Namen zu verdienen scheint. Nur als Erfahrung einer Rückwendung wird akzeptiert werden, daß es für den Menschen keine Alternative zur Erde gibt wie keine Alternativen der Vernunft zur menschlichen." [16] In dieser Vernunft ist die religiöse Vernunft inbegriffen: Denn die sich selbst organisierende Natur schließt den glaubenden Menschen an einen schöpferischen Gott nicht aus, sondern ermöglicht ihn erst.

ANMERKUNGEN

[1] H. Blumenberg, Die Genesis d. kopernik. Welt (Frankfurt 1975); U. Schulz, Scheibe, Kugel, Schwarzes Loch. Die wiss. Eroberung d. Kosmos (München 1990).

[2] Daß Nikolaus von Kues gut 150 Jahre zuvor schon von der Grenzen- und Zentrumslosigkeit des Weltalls sprach, hatte metaphysische, nicht naturwiss. Gründe.

[3] E. Jantsch, Die Selbstorganisation d. Universums. Vom Urknall zum menschl. Geist (München 1979).

[4] St. Hawking, Einsteins Traum. Expeditionen an die Grenzen d. Raumzeit (Reinbek 1994) 96, 177.

[5] J. D. Barrow, Die Natur d. Natur. Wissen an d. Grenzen von Raum u. Zeit (Reinbek 1996) 561.

[6] M. Hesse, Kosmologie als Mythos, in: Conc 19 (1985) 452.

[7] Auch der Hinweis, daß in der Evolution immer schon das Prinzip Solidarität wirksam sei, daß die Materie eine mit Geist informierte Wirklichkeit sei und zur Selbsttranszendenz neige und daß der Planet Erde mit seinem Ökosystem einer Oase in der gigantischen Galaxienwüste gleiche, ändert daran nichts. Es bleibt eine Tatsache, daß der Mensch in der Natur letztlich unbehaust ist.

[8] K. Rahner, Naturwiss. u. vernünftiger Glaube, in: Rahner S 15, 24–62.

[9] G. Bachl, Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: Grammatik d. Glaubens, hg. v. H. Bogensberger, R. Kögeler (St. Pölten 1985) 77–89.

[10] K.-J. Kuschel, Schöpfung im Spiegel moderner Literatur, in: Im Anfang schuf Gott Himmel u. Erde, hg. v. P. Gordan (Graz 1991) 105–141.

[11] G. Büchner, Werke u. Briefe (München ^{7}1973) 40.

[12] F. Wagner, Gott – Der Schöpfer d. Welt? Eine philos.-theol. Grundbesinnung, in: ders., Zur ggw. Lage d. Protestantismus (Gütersloh 1995) 89–113.

[13] Zu Folgendem s. auch Bachl (A. 9).

[14] J. Moltmann, Gott in d. Schöpfung. Ökolog. Schöpfungslehre (München 1985).

[15] L. Boff, Unser Haus, die Erde. Den Schrei d. Unterdrückten hören (Düsseldorf 1996).

[16] Blumenberg (A. 1) 793 f.

Wolfgang Beinert

Dialog und Gehorsam in der Kirche

Man vermag sich kaum gegensätzlichere Wirklichkeiten zu denken als jene, die mit den Begriffen „Dialog" und „Gehorsam" beschrieben werden. Jedenfalls beim ersten Blick. *Dialog* ist die herrschaftsfreie sprachliche Kommunikation von Personen mit unterschiedlichen Überzeugungen zum Zweck der gemeinsamen Klärung von Wahrheitsansprüchen. Er dient der Suche nach der Erkenntnis der Wahrheit und geht von der Voraussetzung aus, daß diese bei Dialogbeginn noch nicht zweifelsfrei festgestellt ist. Sie kann in diesem Moment bei der Behauptung eines oder keines oder teils bei der Behauptung des einen, teils des anderen Partners liegen – im Diskurs wird festgestellt, was der Fall ist. So gibt es beim Dialog, wenn er gelingt, weder Sieger noch Besiegte, sondern nur der Wahrheit gegenüber Veränderte[1].

Völlig anders steht es beim *Gehorsam*. Darunter wird das Handeln einer Person verstanden, welche dazu bestimmt wird durch eine andere Person, Instanz oder Regel. Anstelle des eigenen Willens tritt ein fremder als grundsätzlich frei übernommenes Aktionsprinzip, das sich gewöhnlich in einem Befehl artikuliert. Vorausgesetzt ist mithin ein hierarchisches und nicht mehr herrschaftsfreies Verhältnis zwischen Oberem und Untertan. Es geht auch nicht um Erkenntnis, sondern um Vollzug des Wahren oder Richtigen, dessen der Obere bereits versichert ist. Der Gehorchende ist im Fall des Gehorsams der Gefügige, Verzichtende, sich Unterwerfende. Er hat eine Änderung erfahren, der Befehlende mitnichten.

Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings: So konträr sind die Wirklichkeiten gar nicht, um die es geht. Vielmehr gehören sie der gleichen Ebene an. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um ein Geschehen der Kommunikation. Zwischen Personen wird etwas (gewöhnlich) verbal mitgeteilt zum Zweck einer Handlung – der Zustimmung zur Wahrheit beim Dialog, zum Befehl beim Gehorsam. Gemeinsam ist auch die Voraussetzung echter Einsicht für den Vollzug. Dort ist es die Einsicht in die Stimmigkeit der Argumentation, hier in die der Legitimität des Gehorchens. Sie muß sich nicht in jedem Fall auf den Befehl richten, wohl aber wenigstens auf die Rechtmäßigkeit und Kompetenz der befehlenden Autorität.

Damit ist in beiden Fällen Verantwortung im Spiel: Man darf im Dialog die Zustimmung nur dann geben, wenn man sich der Richtigkeit der Argumente kritisch versichert hat; man darf nur dann gehorsam sein, wenn das Befohlene sittlich gut, wahrheitskonform und gerechtermaßen auferlegt ist. Das Scheitern des Dialogs,

der Diskursabbruch, und des Gehorsams, der Ungehorsam, muß also nicht unbedingt verwerflich, sondern kann ebensogut Ausdruck hohen ethischen Verhaltens sein. Es geht beim Dialog wie beim Gehorsam um Tugend und um tugendhaftes Verhalten. Schließlich kann man darauf hinweisen, daß beim Dialog immer ein Stück Gehorchen dabei ist: Man muß sich gegebenenfalls der gar nicht sehr angenehmen Ansicht des anderen beugen. Ebenso ist beim Gehorsam stets ein dialogisches Moment gegeben: Der Befehlende muß wenigstens ansatzweise argumentativ begründen, weshalb er jetzt und in diesem Fall gerade diesen Befehl gibt. Sonst setzt er sich dem Verdacht tyrannischer Willkür aus, der der Befehlsempfänger nicht gehorchen, sondern höchstens nachgeben kann.

Wenigstens diese Beobachtung zeigt: Dialog und Gehorsam sind wider den ersten Augenschein keine Antagonismen; ganz im Gegenteil besteht zwischen ihnen eine eigenartige Korrelation. Ein Dialog ist unmöglich, bei dem die Partner auf absoluter Autonomie beharren; Gehorsam ist unsittlich, bei welchem Argumentation ausgeschlossen ist nach dem Motto: „Sit pro ratione voluntas" – „Anstelle eines Grundes gelte mein Wille" (Juvenal). Die Rezeption des Befehls, die im Prinzip ein dialogischer Vorgang ist, gehört zum Gelingen des Befehlsvorgangs dazu. Wenn es also eine Spannung gibt (was augenscheinlich ist), dann ist sie nicht Kampf zweier Systeme, sondern Polarität innerhalb desselben Systems.

Die Gegenprobe ist übrigens leicht zu machen. Eine Gemeinschaft könnte nicht bestehen und ihre Aufgaben erfüllen, wenn es nicht Entscheidungsstrukturen gäbe, die ihr zum Erreichen ihres Zwecks verhülfen. Ein schrankenloser und unbegrenzter Dialog ist eine Art Regreß ins Unendliche, der nicht angängig ist. Er muß seine Geltungsansprüche einlösen oder abgebrochen werden. Das kann auch durch eine autoritative Entscheidung geschehen, mit der das weitere Vorgehen garantiert wird. Es gibt keine menschliche Gemeinschaft, in der nicht dementsprechende Regelungen vorgesehen sind.

Christenschmuck Gehorsam

Betritt das eben umrissene Areal ein Angehöriger der römisch-katholischen Kirche mit auch nur bescheidener Kenntnis von deren Geschichte und Problemen, ist ihm sofort bewußt, daß und wie vermint es sich darbietet. Man muß schon eine relativ hohe theologische Erudition mitbringen, um überhaupt zu wissen, daß *Dialog* im kirchlichen Sprachschatz ein wichtiges Wort ist. Erst kürzlich bezeichnete ein promovierter Religionslehrer und Pfarrer in Regensburg die Begriffe Toleranz, Dialog und Freiheit als „unbedachte Waber- und Laberfloskeln", mittels deren die Wahrheitsfrage abgeschafft werde[2]. Dagegen weiß jeder, wenn auch vielleicht nicht mehr in Kenntnis der Quelle: „Mut zeiget auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck; ... der Pflichten schwerste zu erfüllen,

zu bändigen den eignen Willen." Friedrich Schiller, aus dessen Ballade „Der Kampf mit dem Drachen" (1798) das altbekannte Zitat stammt, meinte, sicher nicht zu Unrecht, damit den christlichen Geist überhaupt richtig getroffen zu haben[3]. In Erinnerung muß gerufen werden, daß das Motiv des jungen Ritters, den Kampf ungeachtet der Untersagung durch den Orden zu wagen, die Nächstenliebe, das höchste christliche Gebot, gewesen war. Gehorsam, so die Lehre des Meisters, steht noch höher.

Er faßt in der Tat eine lange Tradition in Worte, die in den religiösen Gemeinschaften besonders hochgehalten, aber stets allen Christen als Ideal vorgestellt wurde. Gehorsam ist, so die maßgebende These Augustins, für die vernünftige Kreatur „Mutter und Hüterin aller Tugenden"[4]. Für Ignatius von Loyola ist es rechte Haltung, „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt"[5]. In unseren Tagen empfiehlt Josemaria Escrivá de Balaguer, der Gründer des „Opus Dei": „Sich wie der Gelähmte führen lassen: Gehorsam, innere Unterwerfung!"[6] Vor solchen Sätzen verblaßt jede Konnotation von Dialog, vor allem die Realität der Korrelation zum Gehorsam. Dieser beherrscht, so sieht es aus, allein das Kirchenareal.

Nun sind mit der ganzen Problematik derzeit keineswegs nur der Christ und die Christin konfrontiert, die sich in besonders enger Weise an die Institution Kirche gebunden haben, also etwa deren Bedienstete oder die Mitglieder geistlicher Gemeinschaften. Die Spannung von Dialog und Gehorsam hat in den letzten beiden Jahrzehnten universale Dimensionen angenommen, weil die offiziellen Stellungnahmen der kirchlichen Autoritäten zwar auf der einen Seite unermüdlich vom Dialog reden, aber ebenso beharrlich auf dem Gehorsam nicht nur im traditionellen Rahmen bestehen, sondern die Gehorsamsverpflichtung gegenüber dem Lehramt in bis jetzt nicht gekanntem Maß ausgeweitet und eingeschärft haben, und zwar in Lebensbereichen, die jeden Katholiken betreffen. Deswegen ist es auch zu einem ebenfalls nahezu universalen Protest aus allen Ebenen und Regionen der Kirche gekommen, der inzwischen, etwa in der Form der verschiedenen Kirchenvolksbegehren, „in offenem Widerspruch zur kirchlichen Disziplin" steht und „Anlaß zu großer Sorge" gibt, wie Kardinal Joseph Ratzinger gegenüber den österreichischen Bischöfen in zwei Stellungnahmen 1997 geäußert hat, die erst im Januar 1998 bekannt geworden sind[7].

Näherhin geht es um Folgendes. Es ist innerhalb der römisch-katholischen Kirche unbestritten, daß universale lehramtliche Weisungen grundsätzlich in zwei Gruppen, und zwar erschöpfend, einzuordnen sind. Sie können unter bestimmten Bedingungen irrtumsfrei oder unfehlbar sein. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, sind sie möglicherweise nicht irrtumsfrei oder fehlbar. Nach den Regeln der Logik handelt es sich bei dieser Feststellung um eine vollständige Disjunktion: Etwas Drittes ist nicht denkbar. Bekanntlich hat das Erste Vatikanische Konzil 1870 die Tatsache und die Bedingungen der Unfehlbarkeit des universalen, das

heißt des päpstlichen Lehramts dogmatisch definiert; diese Definition steht heute nicht mehr grundsätzlich in Diskussion. Da jedoch die von der konziliaren Festlegung betroffenen Äußerungen höchst selten, die nicht davon erfaßten päpstlichen Lehraussagen aber außerordentlich häufig sind, ergab sich mehr und mehr die Paradoxie, daß sie kritisch hinterfragt, relativiert oder nicht ernstgenommen werden – und je öfter der Papst spricht, um so gängiger wird diese Haltung. Es geht ja, so sagt man, nicht um wirklich verbindliche Weisungen. Dagegen hat das universale Lehramt in der jüngsten Zeit seinerseits scharfen Protest erhoben und Gehorsam auch gegenüber seinen nicht unfehlbaren Auslassungen strikt eingefordert.

Das Problem Dialog–Gehorsam hat damit eine kaum mehr überbietbare Zuspitzung erfahren, die zu Spaltungserscheinungen in der heutigen Kirche führt, die niemand gutheißen kann, der sich dieser Kirche verbunden und verpflichtet fühlt. Das ruft uns auf, Wege zu suchen, die diese Gefahr beheben, so gut es irgend geht, so weit irgend unsere Möglichkeiten reichen. Unsere Überlegungen, die einleuchtenderweise in diesem Rahmen das gesamte Spannungsfeld auch nicht näherungsweise abschreiten können, befassen sich somit nur mit dem eben skizzierten Sektor der Thematik. Nach einem Überblick über die neueren Sachäußerungen des universalen Lehramts selber zu den Stichworten Dialog und Lehramt beabsichtigen wir die theologischen Dimensionen herauszuarbeiten, die beiden Wirklichkeiten zur christlichen Gestalt verhelfen, um endlich Möglichkeiten der Vermittlung aufzuzeigen.

Dialog in der Kirche

Das Wort kommt nicht vor, sehr wohl aber die Sache: Die ganze Heilsgeschichte ist gemäß dem Duktus der biblischen Schriften ein durch die Errichtung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, zu dem wenigstens seit Christus alle Menschen berufen sind, institutionalisiertes Gespräch, in dem das Wort, „der Spruch des Herrn" – so der stehende alttestamentliche Ausdruck –, ergeht und die Angehörigen des Bundesvolks zur Antwort auffordert. Diese ist nicht einfaches Jasagen, schlichtes Gehorchen, sondern kann bei aller Anerkennung der Hoheit Gottes ein echter Diskurs mit ihm sein, wie nicht nur das Buch Ijob zeigt. In seiner seelischen Bedrängnis spricht Jeremia zu Jahwe: „Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich streite; dennoch muß ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?" (Jer 12, 1; vgl. Ijob 13, 21; 19 u. ö.)

Jesus von Nazareth als vollkommener Träger der Offenbarung nimmt diese Grundstruktur in seiner Mission auf. Sie ist als dialogische Verkündigung zu kennzeichnen. Die Synoptiker berichten argumentative Gespräche mit Gegnern

wie Jüngern (vgl. z.B. Mk 2, 16f. 24–28; 4, 13–20; u. ö.); Johannes überliefert die nächtliche Unterredung mit Nikodemus (Joh 3, 1–13). Dabei kann es sehr hart zugehen, denken wir an den Schlagabtausch zwischen Jesus und der Syrophönizierin (Mk 7, 25–29 par.), mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4, 8–47) oder gar mit der eigenen Mutter in Kana (Joh 2, 4). Er geht in jedem Fall zwar „gut" aus, aber nicht ohne jene, vielleicht sogar wegen dieser Diskurse. Hinter dem biblischen Dialogverständnis steht als letzte Basis die Liebe des menschenfreundlichen Gottes, der damit ganz offensichtlich die personale Würde seiner Kreaturen respektiert und zur vollen Ausbildung bringt: Person sein heißt Selbstand und Freiheit, Einsicht und Verstehen besitzen und ausüben können.

Das Beispiel Jesu wird ganz fraglos von der jungen Kirche übernommen. Der 1. Korintherbrief des Apostels Paulus ist Bestandteil einer großen innerkirchlichen Debatte um dogmatische und ethische Inhalte, deren Auslöser uns zwar dokumentarisch nicht mehr erhalten, aber ohne sonderliche Mühe zu erschließen sind. Im 2. Jahrhundert greifen Männer wie der Martyrerphilosoph Justin die literarische Form des Dialogs auf, um christliche Inhalte darzulegen[8]. Die außerordentlich bedeutsame Schrift „Über den Heiligen Geist" des Basilius geht zu Teilen auf ein Gesprächsprotokoll mit Eustathius von Sebaste aus dem Jahr 372 zurück[9].

Dialogisch durch und durch ist die scholastische Methode des hohen Mittelalters. Die vielen hundert Articuli der „Summa theologiae" des Thomas von Aquin sind nichts anderes als stilisierte Dialoge. Sie beginnen samt und sonders mit einer Frage, lassen unterschiedliche Standpunkte zur Geltung kommen, treffen die Klärung nach den Regeln der Vernunft und suchen noch in der Zurückweisung der Gegenargumente dem Anliegen des Partners gerecht zu werden. Vom Geist des Dialogs geprägt sind auch die verfassungsrechtlichen Bildungen der Alten Kirche. Es seien nur die Stichworte „Synodalstruktur" und „Bischofsbestellung" aufgerufen, zu denen in den letzten Jahren aus gegebenen Anlässen viel Material zusammengetragen worden ist[10]. Nach Cyprian von Karthago gehören folgende Momente zur Wahl eines Bischofs: göttlicher Spruch, Wahl des Volkes, Übereinstimmung der Mitbischöfe (iudicium divinum, populi suffragium, coepiscoporum consensus)[11].

Ausdrücklich thematisiert in breitem Maß wird freilich das Thema erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Papst Paul VI. widmete ihm seine Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam" vom 6. August 1964[12]. Er nennt mit einem sehr schönen Wort Dialog den „inneren Antrieb der Liebe, die danach strebt, sich zur äußeren Gabe der Liebe zu machen"[13]. Natürlich ist diese Verlautbarung im Kontext des damals gerade wiederaufgenommenen Zweiten Vatikanischen Konzils zu lesen, von dem der Papst nähere Erläuterungen erwartet[14]. Es hat sie in reichem Maß geliefert. Wenigstens acht seiner insgesamt 16 Dokumente kommen an mindestens 45 Stellen auf Dialog und Gespräch zu reden[15]. Die Spitzenaussage lautet:

„Die Wahrheit muß ... auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen" (DH 3).

Seitdem bleibt „Dialog" ein Grundwort der universalen kirchlichen Lehrverkündigung. Man kann ein ganzes Buch mit Texten füllen, die allein unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. erschienen sind[16]. Greifen wir, wiederum nur als Exempel, die offiziellen Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls für 1986 heraus, so weist uns das Register 136 Referenzstellen für das Wort „Dialog" nach. Als Adressaten erscheinen fast alle Gruppen und Bereiche des menschlichen Zusammenlebens: die eigenen Glaubensgenossen[17], die nichtkatholischen Mitchristen, die Sekten, die Menschen anderen Glaubens, die gesamte Menschenfamilie, die Kultur, die Wissenschaft. Gott, Wahrheit, Gebet, Versöhnung werden als spirituelle Ermächtigung zu solchem Gespräch genannt. Als dessen Charakteristika werden bezeichnet Brüderlichkeit, der Geist der Liebe, Vorurteilslosigkeit, Spiritualität. Dialog wird als einzige Alternative der Kirche wie auch als theologisches Erfordernis beschrieben[18].

1995 schrieb der Papst in seiner Enzyklika „Ut unum sint", er könne die „ungeheuere Aufgabe" des primatialen Amtes „allein nicht zu Ende" bringen. „Könnte die zwischen uns allen bereits bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben?"[19] Dieser Text ist in unserem Kontext besonders interessant, weil er zugleich, wenn auch indirekt, die Gehorsamsproblematik anspricht: Der eigentliche Referenzpunkt des Gehorchens ist der Wille Christi, den das gemeinsame Gespräch erheben will und soll, und damit auch die Wahrheit. Der schon zitierte Satz aus der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" des Zweiten Vatikanischen Konzils klingt nach, daß Dialog Instrument der Wahrheitsfindung ist.

In etwa haben diese Einsichten auch einen Niederschlag im Codex Iuris Canonici von 1983 gefunden. Unter den Grundrechten der Gläubigen werden Rede- und Meinungsfreiheit, die Freiheit der theologischen Forschung, die Geltendmachung dieser Rechte in einem ki•chlichen Gerichtsverfahren eigens erwähnt[20]. Auch da läßt sich ein Spitzensatz ausfindig machen. Can. 212 §3 erklärt der Gesetzgeber: „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen

Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und der Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun."

Das ist eindeutig dialogische Gesinnung und Aufforderung zum Dialog. Aber der Satz bildet den dritten Paragraphen eines Kanons, dessen erster lautet: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen." Liest man die vielen Dialogtexte der päpstlichen und anderen universalkirchlichen Verlautbarungen aufmerksam durch, dann trifft man fast ständig auf den nämlichen Sachverhalt: Das Stichwort Dialog wird fast allenthalben konterkariert durch das Stichwort Gehorsam. Nach einem Wort Johannes Pauls II. von 1990 ist das kirchliche Lehramt „kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität die einzige Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes"[21]. Ihm ist also Gehorsam entgegenzubringen. Wie reimt sich das damit zusammen, daß laut Zweitem Vatikanischen Konzil Lehramt *und* Gespräch Instanzen der Wahrheitsfindung sind, offensichtlich auf gleicher Ebene zusammen mit anderen? Sind Dialog und Gehorsam – in der römisch-katholischen Kirche allermindestens binnenkirchlich – doch Antagonisten, Gegenspieler, unversöhnbare Kontrahenten?

Kirche und Gehorsam

Ein wenigstens kursorischer Rückblick in die Geschichte bleibt uns zum Verstehen der gegenwärtigen Situation auch zu Beginn dieses Kapitels nicht erspart. Während die ausdrückliche Reflexion über die Kategorie Dialog neuzeitlich ist, ist die Thematisierung des Gehorsams wenigstens so alt wie die biblisch-christliche Religion. Rund vier ganz eng bedruckte Spalten nehmen die entsprechenden Belege aus dem Wortfeld in der „Zürcher Bibel-Konkordanz" ein[22]. Selbstverständlich ist die erste Adresse für diese Haltung Gott – und zwar nicht nur in dem Sinn, daß quantitativ der Gehorsam gegenüber Jahwe/Gott den obersten Rang einnimmt, sondern auch qualitativ ist er der Quell- und Bezugspunkt dieser Tugend. Wo eine an sich unbestrittene menschliche Autorität das vergißt, begibt sie sich im gleichen Moment ihrer Legitimität. Das muß David aus dem Mund des Propheten Natan nach seiner Schurkerei gegenüber Urija schmerzhaft erfahren (2 Sam 12, 1–25). Gehorsam ist also kein Wert schlechthin, sondern eine auf Gott ausgerichtete Haltung, wie sie im Neuen Testament klassischen Ausdruck im Petruswort findet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 29).

Wenn dabei schon, wie angezeigt, das Verhältnis Gottes und der Menschen auf der Grundlage dialogischen Umgangs basiert, dann hat das erst recht vom zwischenmenschlichen Verhältnis, gerade unter der Perspektive von Befehl und Gehorsam, zu gelten. Wir müssen in Erinnerung rufen, daß die fundamentale Grundlage biblisch geprägter Theologie und Anthropologie die Liebe Gottes ist, die sich in der Nächstenliebe, so deutlich Jesus, erfüllt. Die Evangelien zeigen dies, indem sie die Begrifflichkeit des Gehorchens kaum gegenüber Menschen, sondern gegenüber Dämonen und Naturgewalten verwenden. Sie gehorchen dem Herrn (Mk 1, 27; 4, 41); Menschen dagegen hören, bewahren, tun, was Gott in Jesus ihnen kundmacht (vgl. Mk 9, 7; Mt 7, 24; Lk 11, 28). Sie sind als Personen angesprochen und personal reagieren sie.

Sehr schön zeigt dies das bekannte Sämannsgleichnis, das im dritten Evangelium ausdrücklich in den Kontext richtigen Hörens als Ausdruck echter Jüngerschaft zu Jesus gesetzt ist (Lk 8, 4–21 mit dem Kontrast „gehorchen" 22–25). Der Erfolg der Botschaft vom Reich Gottes wird nicht vom Funktionieren autoritärer Strukturen abhängig gemacht, sondern von der Bereitschaft des Erdbodens, das heißt der personalen Haltung der Adressaten. Das Heil hängt nicht vom untertänigen Gehorchen, sondern vom freien Hören des Wortes Gottes und vom verantworteten Handeln ab, das es bewirken will (Lk 8, 21). Gehorsam hat mithin eine dialogische Bauform. Er kann nur gefordert werden, wenn er das Wohl des Subjekts fördert: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat" (Mk 2, 27 f.).

Dieser Horizont begegnet uns noch in den echten Paulusbriefen. Gehorsam ist Christusliebe, Christusförmigkeit, Christusnachfolge mit allen Fasern der eigenen Existenz. „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht", mahnt der Philipperbrief und illustriert: „Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich ... Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod" (Phil 2, 5.7 f.). So gesehen ist Gehorsam als „Glaubensgehorsam" ein Strukturmoment des Christusglaubens selber – nicht des christlichen Glaubens schlechthin, sondern der Liebe zum Herrn (Röm 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5 f.), aus der sich dann auch Gehorsam gegenüber den Christusboten ergibt (2 Kor 7, 15). Voraussetzung von allem ist wieder, wie bei Lukas, das richtige Hören, nicht die richtige Untertanenhaltung (Röm 10, 13–15). Dem entspricht in der lukanisch-paulinischen Geist atmenden Apostelgeschichte eine Gemeindestruktur, welche dialogisch ihre Aufgaben erfüllt. Am sichtbarsten wird das in der Schilderung des Jerusalemer „Konzils" (Apg 15), aber auch in der Wahl des Matthias (1, 15–26) und der Einrichtung des Diakonats (6, 1–6): Immer sind alle Gemeindemitglieder in gestufter Funktion am Zustandekommen der jeweiligen Entscheidungen beteiligt.

Das ändert sich nachhaltig in der letzten Generation, die im Neuen Testament auftritt. In den Pastoralbriefen begegnet uns eine Gemeindeordnung mit strenger

Über- und Unterordnung[23] und mit dem autoritären Befehls-Gehorsams-Prinzip. Die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden führt der Verfasser nicht mehr mit Gründen, sondern mit Verurteilungen, die sich nicht bloß auf deren Anschauungen (2 Tim 2, 15), sondern auch auf das sittliche Verhalten erstrecken (1 Tim 1, 9 f.; 6, 3–10; 2 Tim 2, 165–18; 3, 1–9; Tit 1, 10–16). Dieser Modus hat sich sehr schnell durchgesetzt. Er ist für eine Form des Vorgehens verantwortlich, die erst seit den Pastoralbriefen wirklich als „amtskirchlich" etikettiert werden zwar nicht sollte, aber kann, und bis heute maßstäblich geblieben ist.

Was ist da geschehen? Während für Paulus die Gemeinde ein dynamisches, durch die allen je gegebenen Charismen gegliedertes Beziehungsgeflecht nach Art eines vitalen Leibes ist, bilden die Pastoralbriefe sie ab in der Analogie zum antiken Hauswesen mit dessen stark hierarchischer Struktur (vgl. 1 Tim 3, 4 f. 12.15; Tit 1, 7). Spricht der Apostel vom „Haus", so denkt er an den Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3, 16 f.; 2 Kor 6, 16), reden seine Schüler davon, bleiben sie in der griechischen Ordo-Schematik stecken, bei der der Hausvorsteher eine fast totale Verfügungsgewalt über die Hausgenossen innehat.

Dabei bleibt es in der Folgezeit im wesentlichen. Schon im 1. Clemensbrief wird der kirchliche Gehorsam motiviert aus den Analogien des stoischen Ordnungsdenkens: Wie im Kosmos, im Leib, im Heer und im Staat, so muß auch in der Gemeinde Ordnung herrschen; und Gehorsam ist das Agens solcher Ordnung[24]. Wir verstehen nun auch die so rigide anmutenden Äußerungen zum Gehorsam, die in der Einleitung wiedergegeben wurden: Wo Ungehorsam herrscht, herrscht das Chaos, bricht Gemeinde zusammen, geht Kirche unter. Er ist die satanische Perversion par excellence; Gehorsam muß darum Leitgesetz in der Kirche sein. Knapp und klar resümiert Thomas von Aquin das Strukturprinzip: „Dem Oberen zu gehorchen, ist ein Erfordernis, das den Dingen nach Gottes Ordnung eingegeben ist", nicht zu gehorchen Todsünde[25].

Diese Ordnung ist unveränderlich, aber auch leicht zu erkennen. Entsprechend dem sich ausbildenden instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell schälte sich die Ansicht heraus, Gott habe alle seine Weisungen für Welt und Kirche in klaren, eindeutigen Sätzen manifestiert. Möglicherweise kann sie nicht jeder gleich in ihrem Inhalt erfassen, aber dafür gibt es, von Gott selbst installiert, das kirchliche Lehramt, dem Kompetenz und Autorität der letztverbindlichen Entscheidung zukommen, denen auf seiten der Nichtlehramtsträger Gehorsam entspricht. Wie stark das antike Familienschema maßgebend bleibt, das zu diesem Modell geführt hat, sieht man leicht aus der traditionellen Terminologie von der *Mutter* Kirche und ihren *Kindern,* vom Heiligen *Vater* und von der Rückkehr der Getrennten in den *Schoß* der Kirche[26]. Sie begegnet uns selbst noch im letzten Konzil. In seinen Ausführungen über die Empfängnisregelung sprechen die – auch das ist gängige Sprache — „Konzils*väter*" über die „Tugend ehelicher Keuschheit", also über etwas, das doch wohl erwachsene Leute betrifft. Dann sa-

gen sie: „Von diesen Prinzipien her ist es den *Kindern* der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Ausübung des göttlichen Gesetzes verwirft" (GS 51).

Die Neuzeit brachte den nachhaltigen Zusammenbruch dieser autoritär-patriarchalischen Vorstellungen in großen Kreisen der westlichen Gesellschaften. Daran Schuld hatten nicht allein die Aufklärung im Gefolge der philosophischen Erkenntnisse über die Bedeutung des Subjekts beim Erkennen und Urteilen, die Demokratisierungsprozesse oder die Herausbildung dialogischer Strukturen; eine wesentliche Ursache liegt in der Geschichte des 20. Jahrhunderts mit den bösen Erfahrungen aus den totalitären Gehorsamsansprüchen der diktatorischen Gewaltsysteme wie auch der permanenten Überforderung durch die wachsende Komplexität heutiger Wahrheitsfindungs- und Entscheidungsvorgänge. Die Menschen, auch die Christen, wurden allergisch gegen die überlieferten Obertanen-Untertanen-Systeme und verließen sich lieber auf ihr eigenes Gewissen als letzte und höchste Norm erkenntnisgeleiteten Handelns, auch bezüglich der Weisungen der Kirche, die vielen von ihnen aus gegensätzlichen Gründen (den einen dünkten sie zu lasch, den anderen zu rigid) als lebensfremd und lebensfern erschienen.

Das universale Lehramt reagierte aufgrund der eingeschliffenen Vorstellungen in doppelter Weise: Einmal wurde die Lehre von der absoluten Souveränität des römischen Papstes mit der Zuspitzung im Unfehlbarkeitsdogma von 1870 zu ihrer denkbaren Reife entwickelt, zum anderen wurde mit immer neuen Präzisionsversuchen die Doktrin vom vollkommenen Gehorsam gegenüber allen Lehrweisungen überhaupt ausgebildet. Dieser zweite Vorgang hat in den letzten Jahren eine kaum mehr überbietbare Höchstform erreicht. Er kann nachfolgend nur stark verkürzt dargestellt werden. Das ist zu verantworten, seit man auf die 1997 erschienene fast 600 Seiten starke Habilitationsschrift von Norbert Lüdecke über „Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität" rekurrieren kann[27]. In kanonistischer Nüchternheit werden die modernen Dokumente analysiert. Ihr Ergebnis deutet sich schon bei einem Blick ins Register an: Das Begriffsfeld Gehorsam ist einhundertzwanzigmal vermerkt, Dialog hat Fehlanzeige.

Die Verschärfung der Gehorsamslehre beginnt mit Pius IX., der im Brief „Tuas libenter" von 1863 an den Münchener Erzbischof die Unterwerfung auch unter das nicht unfehlbare Lehramt anmahnte; der Kerngehalt wurde in den Syllabus von 1864 als Satz 22 aufgenommen[28]. Aufgrund dieser Theorie kam es um die letzte Jahrhundertwende zur ersten Antimodernismuswelle mit scharfen Disziplinierungsmaßnahmen auch bei leisestem Verdacht der Abweichung[29]. Eine neue Einschärfung erfolgte unter Pius XII., vor allem durch die Enzyklika „Humani generis" (1950); sie führte zu einem weiteren Antimodernismussyndrom Roms, das mit dem Begriff „Nouvelle théologie" verbunden ist[30].

Das Zweite Vatikanische Konzil übernahm diese Anschauungen einschließlich der von den Theologen entwickelten Interpretationen in die Kirchenkonstitution „Lumen gentium". In Nr. 25 lesen wir: „Die Gläubigen ... müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht." Ein entsprechender Kriterienkatalog folgt. Die Communio-Ekklesiologie der gleichen Konstitution mit ihrer Betonung des Dialogs als Wahrheitsfindungsinstanz und der Geistbegabung aller Christgläubigen führte nach dem Konzil zur Hinterfragung der eben referierten Position.

1983 erschien das neue kirchliche Gesetzbuch. In Buch III wird vom Verkündigungsdienst der Kirche gehandelt. Nach der Besprechung der Unfehlbarkeit regelt der Codex in can. 752 das Verhalten der Gläubigen gegenüber nicht unfehlbaren Lehren: „Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht." Nach can. 1371 wird jeder Verstoß gegen can. 752 (Nr. 1), ja jeglicher Ungehorsam gegenüber Papst oder Bischof (Nr. 2) „mit einer gerechten Strafe" belegt – was immer damit genau gemeint sein mag.

Damit wird etwas vorher nicht Gekanntes kanonistisch festgeschrieben, nämlich die strafbewehrte Rechtspflicht zu einer positiven Haltung gegenüber grundsätzlich fehl- und revidierbaren, aber authentisch vorgetragenen Lehren des bischöflichen bzw. päpstlichen Amtes. Der Katholik darf also nicht nur solchen Äußerungen nicht widersprechen, wie im Fall der Glaubensaussagen unmittelbar vorher in can. 750 bestimmt wird, er ist bei Strafe verpflichtet, sie zu bejahen („meiden, was ihr nicht entspricht"). Da diese Haltung religiös begründet ist, bedarf es keiner Einsicht mehr in den Inhalt und Gehalt der vorgetragenen Weisung. „Eine Berufung auf die eigene persönliche fachliche Kompetenz", kommentiert Lüdecke[31], „auf Forscherverantwortung oder auf die Rolle der Theologen ist von vornherein verfehlt." Insgesamt gilt: „Auf diese Weise werden nicht-definitive Lehren disproportional durch eine weiterreichende Vermeidungspflicht geschützt als definitive Glaubenswahrheiten." Lüdecke befindet sich da im Konsens mit den Fachkollegen[32].

Diese Rechtssatzung wurde inzwischen durch die sogenannte „Professio fidei" und den Treueid („Iusiurandum fidelitatis") von 1989 ergänzt, durch die Instruk-

tionen der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen („Donum veritatis") von 1990 und über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel aus dem Jahr 1992 verschärft. Es hatte sich für Rom herausgestellt, daß die Disziplinierungsmaßnahmen nicht gegriffen hatten, ungeachtet vieler Verfahren gegen Theologen, die an eine dritte Antimodernismusbewegung denken lassen.

Nach dem 3. Zusatz zur „Professio fidei" ist der Gehorsam nach can. 752 auf alle Lehren des authentischen Lehramts ausgedehnt, also nicht mehr auf die Glaubens- und Sittenmaterie beschränkt[33]. Was immer also Rom verlautbart, ist umschweifelos zu befolgen. Das gilt nach dem Wortlaut des „Treueids" auch für alle Zukunft[34]: Er stellt einen Blankoscheck dar, der keine Vorbehalte inskünftig ermöglicht.

Die Instruktion „Donum veritatis" vom 24. Mai 1990 setzt noch einmal neu an. Die Glaubenskongregation ruft wiederum „Lumen gentium" Nr. 25 und can. 752 CIC in Erinnerung und zeigt damit zuerst einmal, daß für die Theologen nicht mehr und nicht weniger als für alle anderen Gläubigen gilt; dann sagt sie weiter: Die Willens- und Verstandeszustimmung (die Reihenfolge gegenüber can. 752 ist umgedreht) „darf nicht rein äußerlich und disziplinär bleiben, sondern muß sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen"[35]. Glaubenszustimmung und religiöser Gehorsam, im Codex noch begrifflich unterschieden, wenn auch faktisch verwischt, werden jetzt so stark verknüpft, daß „der qualitative Unterschied zwischen beiden nahezu schwindet"[36]. Es ist also unvermeidlich anzunehmen, daß nach Auffassung des Dokuments gegenüber jedweder Lehräußerung des universalen Lehramts, gegebenenfalls auch in der Form von solchen römischer Dikasterien, die gleiche Haltung wie etwa einem Dogma, einem in der Heiligen Schrift ausdrücklich oder einschlußweise enthaltenen Glaubenssatz, entgegenzubringen ist: der Gehorsam des Glaubens.

Zwar rechnet die Instruktion auch mit der Möglichkeit des Dissenses seitens des Theologen. In diesem Kontext fällt sogar das Wort „Dialog"[37]. Er besteht aber praktisch nur in einem unterwürfigen Vortrag der eigenen Schwierigkeiten gegenüber der Autorität, der unter keinen Umständen öffentlich erfolgen darf, und endet schlimmstenfalls in „schweigendem Gehorsam" (silentium obsequiosum). Das ist zwar, konzediert das Papier, „gewiß eine schwere Prüfung", aber es ist zu sehen: „Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt."[38] Das ist allerdings in der Systematik aller dieser Texte nur so möglich, daß das Lehramt spontane Erleuchtungen und Einsichten in und aus sich selber hat – oder sich solchen neuen Erkenntnissen von außen beugt, wie etwa solchen der Naturwissenschaften. Von innerhalb der Kirche kann eigentlich unterhalb der Lehramtsebene keine neue Ansicht eingebracht werden: Sie wäre in jedem Fall abweichend von der des Amtes und somit illegitim und als Ungehor-

sam strafbar. Die Glaubensbezeugung geschieht also nur auf einem einzigen exklusiven Weg: durch das universale Lehramt, solo magisterio.

Ein Blick auf die tatsächliche Situation zeigt freilich, daß die Absicht eben dieses Lehramts nicht erreicht worden ist, gegen die Erosionen des kirchlichen Gehorsams einen sicheren Damm aufzuschütten. „Es gibt", formuliert Norbert Lüdecke am Ende seiner Untersuchung mit höchst zurückhaltender Vornehmheit, „Anzeichen für die Dysfunktionalität und die Kontraproduktivität der vom Gesetzgeber gewählten Mittel."[39] Die Tatsachen sprechen eine viel härtere Sprache. Die römischen Versuche zur Wahrung seiner Autorität sind proportional zu deren Verlust. Das hat sich in bislang nicht gekannter Schärfe in der Diskussion um die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom 15. August 1997 erwiesen. Sie hätte gar nicht stattfinden dürfen – nicht nur überhaupt, sondern besonders wegen des Auffahrens schwersten Geschützes in erst- und einmaliger Form: Neben 16 Unterschriften von Bischöfen aller Rangstufen wird die ausdrückliche päpstliche Billigung „in forma specifica" bekundet. Geholfen hat das wenig: Selbst Bischöfe haben remonstriert.

Ist das alles nur Zeichen antirömischer Affekte, Nachweis des Eindringens böser Mächte und Gewalten ins Heiligtum, Signal des Zerfalls, Perversion aller Tradition oder Indikator dafür, daß die Spannung zwischen Gehorsam und Dialog wider alle eigene Bekundung der Kirche zerbrochen ist in einen nun wirklich unheilvollen Antagonismus?

Ekklesiologische Hintergründe

Der Kanonist Lüdecke hat zweifellos recht, wenn er hinter der gegenwärtigen Gehorsamslehre der obersten kirchlichen Autorität nicht allein fraglos ebenfalls vorhandene Angstreaktionen und ein für die kirchliche Neuzeit typisches Sicherheitsverlangen sieht, sondern nicht weniger auch eine ekklesiologische Grundposition konstatiert, die er als „hierarchologisch" qualifiziert[40]. Der Dogmatiker wird sie genauer als „christomonistisch" bezeichnen; sie entspricht dem mittelalterlich-tridentinischen Kirchenbild, das im Zweiten Vatikanischen Konzil zwar durch den Communio-Gedanken ergänzt, aber nicht aufgehoben worden ist[41]. Sein Grundgedanke liegt darin, daß die Kirche als pyramidales Gebilde vorgestellt wird, das seinen Ausgangspunkt vom Haupt nimmt; dessen Lebensströme gehen einbahnig in die einzelnen Glieder. An sich ist dieses Haupt der verherrlichte Christus, aber in der Zeit bis zu seiner Wiederkunft wird er repräsentiert durch die Amtsträger – besonders und in dichtester Darstellung durch den römischen Papst. Bezeichnend dafür ist die Umdeutung des (ursprünglich auch anderen Bischöfen gegebenen) Titels „Vicarius Christi" von einer sakramental-funktionalen Bezeichnung (Christus *wirkt durch* seinen Stellvertreter) zu

einem kanonistischen Vollmachtsterminus: Der Stellvertreter *ist* Christus auf Erden[42].

Hierarchie und Kirche sind damit praktisch gleichgesetzt. Dann aber folgen alle anderen Charakteristika des Kirchenbilds mit logischer Stringenz: An die Stelle fruchtbarer Polarität von Universal- und Ortskirche, von monarchischen und kollegialen Amtsstrukturen, von Amt und Charisma, von Einheit und Katholizität treten der *Universalismus*, weil die Universalkirche wichtiger als die Ortskirche ist, der *Zentralismus*, weil monarchische Einheit wichtiger ist als kollegiale Pluralität, der *Klerikalismus*, weil das Amt strukturelle Sicherheit gewährleistet, Charismen Unordnung verheißen, und die Forderung strikter *Unterwerfung der Nichtamtsträger* unter das Amt, weil nur dadurch die Gottesordnung durchsetzbar erscheint.

Man kann das auch erkenntnistheoretisch ausdrücken. Seit dem 16. Jahrhundert (Melchior Cano) hat sich gezeigt, daß die Glaubenswahrheit durch die Analyse der fünf Bezeugungsinstanzen („loci") Bibel, Tradition, Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen („sensus fidelium") erhoben werden kann und muß. Diese stehen im Verhältnis der Interaktion zueinander und besitzen eine je eigenständige, von den anderen nicht ersetzbare Aufgabe im Vollzug des Glaubens der Kirche[43]. Im christomonistisch-hierarchologischen Kirchenmodell wird nun aber das Glaubensgeschehen seiner ursprünglichen auf der personalen Freiheit basierenden pluridimensionalen Wort-Antwort-Gestalt entkleidet und auf einen einbahnigen Befehl-Gehorsam-Ablauf von der nur noch lehrenden zur nur noch hörenden Kirche reduziert, in dem mit Ausnahme des Lehramts alle anderen Instanzen bedeutungslos geworden sind. Faktische und praktische Glaubensnorm („norma proxima", sagte die Neuscholastik) ist das universale Lehramt.

Das ist insofern irritierend, weil das gleiche Lehramt, das die genannten Reduktionen mit nicht mehr überbietbarer Deutlichkeit einschärft, sich mit gleichfalls nicht zu bestreitender Klarheit seit und auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso für die kommunionale Kirchenstruktur ausgesprochen hat – also auch für die angeführten Polaritäten und Pluridimensionalitäten in der Gestalt von Kirche und Glauben[44]. Die oben wiedergegebenen amtlichen Aussagen zu Dialog wie zu Gehorsam nebeneinandergestellt führen zur Perplexität. Das Kirchenproblem heute erweist sich also, obschon die es auslösenden Momente ethischer Art sind, schlußendlich doch als ein dogmatisches, nicht ethisches Problem, dessen Ursache primär in der theologischen Unsicherheit der Lehrverkündigung selbst besteht und nicht in der Gehorsamsverweigerung – so sehr diese sekundär auch eine Rolle (aber weshalb?!) spielen mag.

Der Grund: Im christomonistischen Modell kommt der Heilige Geist zu kurz. Natürlich wissen dessen Anhänger, daß die Kirche ihren Ort im dritten Artikel, in den Geist-Aussagen der altchristlichen Bekenntnisse hat, also auch pneumato-

logisch bedacht werden muß. Das passiert aber lediglich in der Weise, daß der Heilige Geist faktisch als im Lehramt und durch das Lehramt *allein* wirksam gesehen wird[45]. Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein, aber dabei bedient er sich ausschließlich der amtskirchlichen Vermittlungsbahnen. Daraus erklärt sich nun auch die oben erhobene Tendenz zur „schleichenden Infallibilisierung" seiner Verlautbarungen. In der Schematik der Leibvorstellung könnte man formulieren: Der Heilige Geist ist im sichtbaren Haupt der Kirche, welches das Amt, vor allem das primatiale, symbolisiert, das Gehirn, von dem her alle anderen Organe vermöge der Tätigkeit des Hauptes über die Nervenbahnen (Bischöfe, Klerus) geleitet werden. Er ist damit letztlich ein Organ unter anderen.

In der traditionellen Symbolik dagegen erscheint der Geist als die „Seele" des Leibes Christi, das heißt als das in allen Organen gleichermaßen gegenwärtige und ursprünglich wirkende kirchliche Lebensprinzip, das Organisator, aber nicht Organ unter anderen Organen ist. Dahinter steht die seit der Pfingstpredigt des hl. Petrus im Bewußtsein der Kirche verankerte Glaubensüberzeugung, daß das Pneuma allen Christen durch die Taufe (und Firmung) gegeben ist (vgl. Apg 2, 16–18. 38), daß, johanneisch gesprochen (1 Joh 2, 20. 27), alle die Salbung vom Heiligen (Geist) besitzen[46]. Das Neue Testament kennt gleichen Ranges und gleicher Bedeutung das Wirken Christi und das des Geistes, welch letzteres der Sendung des Herrn vorausgeht, sie ermöglicht und begleitet und nach der Auferstehung durch Christi Sendung sich in die Gesamtkirche hinein fortsetzt.

Wir müssen uns nochmals beschränken und spitzen die Überlegungen auf die Frage zu, welche Folgerungen daraus sich für unsere Problematik Dialog–Gehorsam ergeben. Das geschieht in einem eigenen Beitrag[47].

ANMERKUNGEN

[1] K. Lüthi, Theol. als Dialog in d. Welt von heute (Freiburg 1972) 21.

[2] K.-H. Tillmann in: Regensburger Bistumsbl. 24 (1997) 5.

[3] Vgl. d. Kmtr. v. U. Wasmer zur Ballade „Der Kampf mit dem Drachen" in: Die dt. Ballade, hg. v. K. Bräutigam (Frankfurt [4]1969) 70–72; die Äußerung Schillers steht in einem Brief an Goethe v. 4. 9. 1798.

[4] De civ. Dei XIV, 2 (dt. Perl II, 358).

[5] Geistl. Übungen, hg. v. P. Knauer (Leipzig 1978) N. 356, S. 152.

[6] Josemaría Escrivá (de Balaguer), Im Feuer der Schmiede (Köln [2]1989) N. 231, S. 62; vgl. auch ders., Der Weg (Köln [9]1983) N. 614–629 (S. 137–139), v. a. N. 617 (S. 137): „Gehorcht, wie ein Werkzeug in der Hand des Künstlers gehorcht, das nicht danach fragt, warum es dies oder jenes tut. Seid überzeugt, daß man euch nie etwas auftragen wird, das nicht gut ist und nicht zur Ehre Gottes gereicht."

[7] Mittelbayer. Ztg. 13. 1. 1998; vgl. auch KNA, Aktueller Dienst Inland 14. 1. 1998, N. 433.

[8] Justin, dial., dt. BKV 33 (München 1917). [9] Basilius, spir. (FC 12).

[10] Unter dem Aspekt unserer Fragestellung vgl. v. a. W. Geerlings, Dialog. Strukturen in d. Alten Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 71–99. [11] Cyprian, ep. 59,5; 67,5.

[12] Paul VI., „Ecclesiam suam". Die Wege d. Kirche (Recklinghausen 1964).

[13] Ebd. 27. [14] So am Ende d. Dokuments.
[15] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kl. Konzilskompendium (Freiburg [15]1981) 691 f. („Dialog"), 703 f. („Gespräch").
[16] Meine Schülerin B. Fuchs stellt für ihre Diplomarb. die Texte ab „Ecclesiam suam" zusammen.
[17] Was P. Neuner, Das Dialogmotiv in d. Lehre d. Kirche, in: Dialog (A. 10) 61 schreibt, trifft nicht zu: „Dialog im Konzil" bleibe „eine Sache der Außenbeziehungen".
[18] Der Apost. Stuhl 1986 (Köln o. J.) 1506. [19] 19. N. 96.
[20] CIC 1983, cann. 212 § 2; 218; 221 § 1.2; 227.
[21] Der Apost. Stuhl 1990, 1431.
[22] Hg. v. K. Huber, H. H. Schmid (Zürich 1969) Bd. 1, 701–703.
[23] A. Weiser, Kommunikation in d. Urkirche. Orientierung für heute, in: Dialog in d. Kirche, hg. v. dems., E. Leuninger (Limburg 1992) 9–34.
[24] 1 Clem 20, 1–12; 37, 2.5; 61, 1; zur Gesamtthematik: S. Frank, Griech. u. chr. Gehorsam, in: TThZ 79 (1970) 129–143; ders., Gehorsam, in: RAC 9, 390–430.
[25] S. th. II II, 104, 2 r. d.
[26] Zum ekklesiolog. Hintergrund ausführlich J. Werbick, Kirche (Freiburg 1994) 238–253; zur psycholog. Seite A. Bucher, Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Rel. Reifung contra kirchl. Infantilisierung (München 1997).
[27] Würzburg 1997. Auf dieses Werk stützt sich die folg. Darstellung. [28] DH 2875–2880; 2922.
[29] O. Weiss, Der Modernismus in Dtl. Ein Beitr. zur Theol.gesch. (Regensburg 1995); K. Hausberger, Thaddäus Engert (1875–1945). Leben u. Streben eines dt. „Modernisten" (Regensburg 1996).
[30] H. de Lubac, Meine Schr. im Überblick (Freiburg 1996).
[31] Lüdecke (A. 27) 328.
[32] Ebd. 330 mit A. 380.
[33] G. Thils, Th. Schneider, Glaubensbekenntnis u. Treueid. Klarstellungen zu den „neuen" röm. Formeln für kirchl. Amtsträger (Mainz 1990) 18.
[34] Ebd. 19.
[35] Streitgespr. um Theol. u. Lehramt. Die Instr. über d. kirchl. Berufung des Theol. in d. Diskussion, hg. v. P. Hünermann, D. Mieth (Frankfurt 1991) N. 23, S. 42.
[36] Lüdecke (A. 27) 477. [37] Streitgespr. (A. 35) N. 26, 40, S. 44, 68.
[38] Ebd. N. 31, S. 48. [39] A. a. O. (A. 27) 541. [40] Ebd. 534.
[41] Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1995).
[42] A. K. Ruf, Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines dialog. Gehorsams (München 1974) 83 f.; vgl. auch can. 331 CIC 1983.
[43] Vgl. das Dokument „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" d. Bilateralen Arbeitsgruppe d. DBK u. d. Kirchenleitung d. VELKD v. 1997, N. 42–73.
[44] Aus der reichen Lit.: O. Saier, „Communio" in d. Lehre d. Zweiten Vat. Konzils. Eine rechtsbegriffl. Unters. (Bamberg 1973); W. Kasper, Kirche als communio. Zur ekklesiolog. Leitidee d. Zweiten Vat. Konzils, in: F. König, Die bleibende Bedeutung d. Zweiten Vat. Konzils (Düsseldorf 1986) 62–84; J. Meyer zu Schlochtern, Ist d. Kirche Subjekt od. Communio? Anm. zu einem ekklesiolog. Begriffskonflikt, in: Kirche sein (FS Pottmeyer, Freiburg 1994) 221–239; vgl. auch A. Wolff, Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung (Frankfurt 1996) 153–175.
[45] H. J. Pottmeyer, Die pneumatolog. Dimension d. Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol d. Kirchenleitung, in: Diakonia 21 (1990) 170–174.
[46] LG 12. [47] In dieser Zs. 216 (1998) H. 6.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Zivilgesellschaft

Kommunitaristische Romantik oder sozialethisches Konzept?

Das Sozialwort der katholischen und evangelischen Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" fordert im Kontext der Überlegungen zur Lösung der anstehenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme eine „erneuerte Sozialkultur". Dabei hat es „gesellschaftliche Gruppen und Institutionen" im Blick, die – so heißt es dort – „weder dem Staat noch dem Bereich des Marktes zuzuordnen sind, (und die) einen eigenständigen Beitrag zur Erhöhung der gesellschaftlichen Wohlfahrt leisten (können). Hierzu gehören in erster Linie die Familien (Haushalte und Verwandtennetze), aber auch die gemeinnützigen Einrichtungen, Formen assoziativer Selbsthilfe – beispielsweise in Kirchen, Gewerkschaften oder Vereinen – und Formen wechselseitiger Hilfe – etwa im Bereich von Nachbarschaften oder sonstigen Bekanntschaftsbeziehungen. Das gemeinsame Moment dieser unterschiedlichen Formen der Förderung des Gemeinwohls besteht in der ihnen zugrunde liegenden Solidarität der Beteiligten" (156).

Das Sozialwort selbst bringt hierfür den Begriff der Zivilgesellschaft ins Spiel: Genauerhin ist die Rede von „sozialen und zivilgesellschaftlichen Netzwerken, ohne die Wirtschaft und Gesellschaft nicht existieren können". Es wird „eine neue Besinnung auf die Sozialkultur" angemahnt. „In ihr liegt", so führt das Sozialwort aus, „ein großes Potential für soziale Phantasie und Engagement. Den vorhandenen ethischen und sozialen Ressourcen in der Gesellschaft muß mehr Aufmerksamkeit und Anerkennung geschenkt werden. Dies betrifft vor allem soziale Netzwerke und Dienste, lokale Beschäftigungsinitiativen, ehrenamtliches Engagement und Selbsthilfegruppen" (221).

Gegen diesen Ansatz des Sozialworts wurde in der Diskussion verschiedentlich der Vorwurf der Sozialromantik erhoben. Dieser ist durchaus dann ernsthaft zu bedenken, wenn unter Zivilgesellschaft vor allem die unkritische Verherrlichung der charakteristischen kleinen Assoziationen und Vereinigungen verstanden wird. Solche Idealisierung kann nämlich dazu führen, daß man – und damit ist der erste Aspekt des Sozialromantikvorwurfs genannt – es bei einem gutgemeinten, hehren Appell an die Solidarität der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen beläßt, ohne zumindest exemplarisch strukturelle und institutionelle Konsequenzen aus der Idee der Zivilgesellschaft zu ziehen.

Darüber hinaus bleibt zweitens bei solcher sozialromantisch wirkenden Ver-

herrlichung von Gemeinschaft und Assoziationen die entscheidende Frage ungeklärt, „auf welcher Grundlage die einzelnen Assoziationen eine große staatliche Gemeinschaft bilden können" (Albers, 41). Fundamentaler müßte noch gefragt werden, wie die einzelnen Assoziationen das Ganze des Gemeinwesens, klassisch sozialethisch gesprochen: das Gemeinwohl, bei allen Detailproblemen im Blick behalten können. Der verherrlichende Rekurs auf den Gemeinschaftsaspekt von Zivilgesellschaft wird damit leicht zur Aufforderung, der „großen Politik" und den „großen Strukturen" den Rücken zu kehren; diese Tendenz zum „Small-is-beautiful" wird zwar zum Politikum, macht aber gemeinwohlorientierte Politik unmöglich. Eine ähnliche Einschätzung bringt auch etwa Heide Simonis zum Ausdruck: „Auch wenn prinzipiell das Engagement der Bürgerinitiativen hoch zu achten ist, kann ich mich über eine manchmal anzutreffende unpolitische Attitüde erregen, die das Biotop vor der eigenen Haustür zum Mittelpunkt der Welt stilisiert. Der Mensch lebt aber nicht vom Biotop allein" (Simonis 1997, 97).

Um beurteilen zu können, ob die Kirchen mit Recht und Sinn das Stichwort der Zivilgesellschaft in die aktuelle Debatte eingebracht haben, ob also das Zivilgesellschaftskonzept für unsere gegenwärtige gesellschaftliche und soziale Situation fruchtbar gemacht werden kann, gilt es, zunächst einmal zumindest in Grundzügen zu skizzieren, was in der politisch-philosophischen Debatte unter dem Begriff der Zivilgesellschaft zu verstehen ist. Weiter ist zu zeigen, welche Strukturelemente konstitutiv sind für ein sozialethisch rekonstruiertes Konzept der Zivilgesellschaft, bevor dann aufgewiesen werden kann, inwiefern eine solche Konzeption eine faktische Relevanz für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme besitzt und einen entscheidenden Beitrag zu ihrer Lösung leisten kann.

Systematische Klärung: Konzeptionen von Zivilgesellschaft

Das Zivilgesellschaftskonzept wird zumeist mit dem Kommunitarismus in Verbindung gebracht, der ursprünglich in Amerika als Gegenbewegung zum Liberalismus entstanden ist. Das rührt daher, daß die in sich noch einmal sehr differenzierte kommunitaristische Theoriebildung ihren entscheidenden Ausgangspunkt bei dem Bezug auf Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit nimmt, so daß sogar häufig die Konzeptionen der Zivilgesellschaft und des Kommunitarismus als dekkungsgleich angesehen werden. Zwar ist es der liberale Ralf Dahrendorf gewesen, der den Begriff der Bürgergesellschaft/Zivilgesellschaft in die deutschsprachige Debatte eingeführt hat. Da er aber für seine eigene Konzeption in klassisch liberaler Weise gerade nicht den Zugang über die Gemeinschaft wählt, wird sein Ansatz im folgenden nicht weiter behandelt.

Die Konzeptionen von Zivilgesellschaft der hier wohl wichtigsten amerikanischen Autoren, der Philosophen Charles Taylor und Michael Walzer, basieren –

ganz entsprechend der kommunitaristischen Betonung von Gemeinschaft – wesentlich auf der Idee der Rekonstruktion von Gesellschaft als eigenständiger Größe.

1. *Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit.* In einem ersten, sehr allgemeinen Ansatz versteht der kanadische Sozialphilosoph *Charles Taylor* Zivilgesellschaft als „Netz selbständiger, vom Staat unabhängiger Vereinigungen, ... die Auswirkungen auf die Politik haben" (1991, 54). Darüber hinaus kennt er noch zwei speziellere Bestimmungen: Zum einen gibt es Zivilgesellschaft nur dort, wo die Gesellschaft als ganze sich durch Vereinigungen, die nicht von der Staatsmacht bevormundet werden, strukturieren und ihre Handlungen koordinieren kann. Alternativ oder ergänzend zu dieser Bedeutung können wir von Zivilgesellschaft zum anderen immer dort sprechen, „wo die Gesamtheit der Vereinigungen den Gang der staatlichen Politik signifikant bestimmen oder modulieren kann" (1991, 57).

Im Blick auf das für die Zivilgesellschaft charakteristische Bemühen um die „Herausarbeitung einer Auffassung der Gesellschaft", „die ihr Eigengewicht als außerpolitische Realität unterstreicht" (1991, 68), nennt Taylor die Ökonomie im Sinn von Marktwirtschaft und die Öffentlichkeit als Weisen, wo „die Gesellschaft als Ganzes außerhalb der staatlichen Sphäre wirksam sein kann" (1993, 23).

Letzteres, nämlich die „Entwicklung einer autonomen Öffentlichkeit mit eigener ‚Meinung'" (1991, 69) erweist sich nach Taylor zur Herausbildung des spezifisch neuzeitlichen Begriffs von Zivilgesellschaft als äußerst bedeutsam. In Anlehnung an Jürgen Habermas bezeichnet er die Öffentlichkeit „als einen gemeinsamen Raum ..., in dem die Mitglieder der Gesellschaft durch eine Vielzahl von Medien ... oder auch unmittelbar zusammenkommen, um Themen von allgemeinem Interesse zu erörtern und auf diese Weise in der Lage zu sein, sich eine allgemeine Meinung zu bilden" (1993, 24).

Diese öffentliche Meinung bildet sich durch eine Reihe von „gemeinschaftlichen Handlungen", mithin ganz außerhalb der Strukturen und Räume der Politik und jeglicher Autorität. Damit konkretisiert also dieses Verständnis von öffentlicher Meinung die Idee von der Autonomie der Gesellschaft und einer eigenen gesellschaftlichen Identität.

Der Öffentlichkeit kommt normativer Rang zu, der – in einer allerdings sehr idealisierenden Sichtweise – dadurch entsteht, daß sich in einer kritischen Debatte eine von allen geteilte gemeinsame Ansicht herausgebildet hat, auf die zu hören die Regierung gehalten ist, aus Gründen der Klugheit sowie der moralischen Verpflichtung. Um nun bei der Macht auch entsprechendes Gehör zu finden, erweist sich der außerpolitische Status der Öffentlichkeit als äußerst wichtig: „Die Macht soll zwar auf die Öffentlichkeit hören, doch diese übt selbst keine Macht aus" (1993, 31).

2. *Zivilgesellschaft, Pluralismus und das Verhältnis zum Staat.* Auch der amerikanische Politikwissenschaftler und Philosoph *Michael Walzer* setzt mit seiner

Konzeption der Zivilgesellschaft deutlich bei dem kommunitaristischen Anliegen an, die Gesellschaft als eigenständige Größe zu rekonstruieren und stark zu machen. Dabei bringt er vor allem die Dimension des Pluralismus als Ausfluß der Freiheit verstärkt ins Spiel. In seiner Konzeption der Zivilgesellschaft artikuliert sich ein „Bild von Menschen ..., die sich freiwillig vereinigen und miteinander kommunizieren, die allerlei Gruppen bilden und umbilden, nicht um irgendeiner besonderen Gestaltung halber, sondern um der Geselligkeit selbst willen" (1995, 55).

Die Bürger der von ihm beschriebenen Zivilgesellschaft sind „Männer und Frauen, die Staatsbürger, Produzenten, Konsumenten, Mitglieder einer Nation und noch vieles andere sind ... Das Leben innerhalb der freiwilligen Vereinigungen der zivilen Gesellschaft ist der wirkliche Boden, auf dem alle Spielarten des Guten ausgearbeitet und geprüft werden" (1995, 55 f.).

Walzer bringt sein Verständnis von Zivilgesellschaft auf die Formel: „Idealerweise ist die zivile Gesellschaft ein Handlungsraum von Handlungsräumen: alle sind aufgenommen, keiner bevorzugt" (1995, 56). Alle Formen wirtschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Aktivität sind als Einlösung der Freiheit, Vereinigungen zu bilden, zu verstehen. Die in der Walzerschen Theorie der Zivilgesellschaft eingenommene pluralistische Perspektive macht es dabei unmöglich, das Leben als aktiver Staatsbürger oder als am Markt Teilnehmender gegenüber den übrigen „Rollen" zu isolieren und damit zu verabsolutieren. Dennoch sind die Bürger in diesem Konzept weitaus mehr als nur „Zuschauer", die in relativ großen Zeitabständen wählen dürfen und sich ansonsten vom Staat bedienen lassen. Aus der Perspektive der Zivilgesellschaft kommt Walzer zu einer anderen Bewertung der politischen Möglichkeiten der Bürger: „In den vernetzten Vereinigungen der zivilen Gesellschaft, in Gewerkschaften, Parteien, Bewegungen, Interessengruppen und so fort treffen dieselben Leute viele kleine Entscheidungen und gestalten bis zu einem gewissen Grad die weiter weg liegenden Beschlüsse in Staat und Wirtschaft" (1995, 57 f.).

Vor diesem Hintergrund erscheint eine Verhältnisbestimmung zwischen einer so konzipierten Zivilgesellschaft und Politik bzw. – konkreter – zwischen Zivilgesellschaft und Staat als wesentlich. Walzer geht davon aus, daß das „Netzwerk der Vereinigungen ... staatliche Machtinstanzen" einschließt, aber „nicht auf sie verzichten (kann)" (1995, 63). Das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft ist in gewisser Weise paradox: Staatsbürger zu sein ist eine der vielen Rollen, die die Bürger in der Zivilgesellschaft spielen, aber der Staat ist nicht nur eine Vereinigung wie alle anderen auch. Der demokratische Staat mit all seinen Institutionen steht im Dienst der Zivilgesellschaft. Er greift auch ein in die konkrete Gestaltung des Lebens, er ist eben Teil und zugleich Stütze der gesamten Vernetzung.

Wenn darum auch der Rolle als Staatsbürger ein gewisser Vorrang gebührt, müssen die Mitglieder der Zivilgesellschaft doch nicht permanent als Staatsbürger

agieren und nicht in ihrer Rolle als Staatsbürger ihren Lebenssinn finden. Aber die Demokratie macht es erforderlich, daß zumindest hin und wieder engagierte Bürger in Teilbereichen Verantwortung übernehmen. „Die zivile Gesellschaft wird daran gemessen, ob sie fähig ist, Bürger hervorzubringen, die wenigstens manchmal Interessen verfolgen, die über ihre eigenen und diejenigen ihrer Genossen hinausgehen und die über das politische Gemeinwesen wachen, das die Netzwerke der Vereinigungen fördert und schätzt" (1995, 66).

Das engagierte Handeln in der Zivilgesellschaft ist nicht primär durch Macht zu erreichen; das staatliche, politische Handeln muß ergänzt werden durch „ein Verständnis des zivilisierten Umgangs miteinander" (1995, 68). Scheinbar „ist es ein grundlegendes Erfordernis der sozialen Demokratie, daß es eine Gesellschaft lebendiger, engagierter und einsatzbereiter Männer und Frauen gibt – eine Gesellschaft, in der die Ehre zu ‚handeln' den vielen, nicht den wenigen zukommt" (1995, 68).

3. *Ein sozialethisch rekonstruierter Begriff von Zivilgesellschaft.* Aus dem notgedrungen kurzen Rekurs auf ausgewählte wichtige Aspekte aktueller politisch-philosophischer Konzeptionen von Zivilgesellschaft lassen sich nun zusammenfassend wichtige Strukturelemente eines sozialethisch rekonstruierten Begriffs von Zivilgesellschaft entwickeln, von dem her zugleich der Vorwurf der Sozialromantik bzw. Wirkungslosigkeit beurteilt werden kann:

Dieser sozialethisch rekonstruierte Begriff von Zivilgesellschaft nimmt – anthropologisch gesehen – seinen Ausgangspunkt bei der sozialen Dimension menschlichen Personseins, ethisch gesehen bei der personalen Freiheit und sozialen Verbundenheit, der Solidarität, als deren Realisierung, Ausfaltung und Konkretisierung die Idee der Zivilgesellschaft zu verstehen ist. Daß in diesem Konzept der Pluralismus keinesfalls nur eine wertneutrale soziologisch-empirische Größe zur Feststellung der Koexistenz verschiedener Gruppierungen und Wertungen ist, sondern zu einer positiv konnotierten sozialethischen Größe wird, zu einer „Errungenschaft, die – einmal erworben – nicht mehr ohne Verlust an humaner Substanz preisgegeben werden kann" (Schwan 1992, 78), das liegt auf der Hand.

Eine so verstandene Zivilgesellschaft ist, was ihre Gestalt angeht, strukturiert durch eine Vielfalt, genauer durch ein Netzwerk von freien Assoziationen und Vereinigungen, die sich durch die nicht nur marginale Sphäre der Öffentlichkeit entscheidend von Zusammenschlüssen rein privat geselliger Natur unterscheiden. Nur auf diesem Weg ist es der Zivilgesellschaft möglich, einerseits mit ihrer Programmatik Einfluß auf die Politik des Staates zu nehmen und so andererseits die Gesellschaft selbst zu stabilisieren und zu erweitern (Habermas, 447). In dieser Konzeption besteht das unterscheidende Charakteristikum von Zivilgesellschaft in deren Eigenständigkeit, Gesellschaft ist einerseits mehr als nur die Summe der in ihr verbundenen Individuen, andererseits anderes als der Staat und eindeutig von ihm zu unterscheiden, jedoch nicht von ihm zu trennen. Der Staat wird in

diesem Verständnis behandelt wie eine der zahlreichen Institutionen der Gesellschaft; zugleich aber ist er eine Institution, der durchaus eine besondere, unverzichtbare Rolle zukommt.

Die Funktionen der Zivilgesellschaft lassen sich folgendermaßen umschreiben: 1. Sie hat *sensitive* Funktion, indem sie durch ihre kleinen Assoziationen nahe an den Lebenswelten der Menschen ist und so deren Probleme und Erfahrungen sozialer Ungerechtigkeiten wahrnimmt. 2. Sie hat *demonstrative* Funktion, indem sie die Probleme artikuliert und so für sie Öffentlichkeit herstellt. 3. Sie hat *Problemlösungsfunktion,* da durch das Öffentlichmachen der Probleme wenigstens teilweise Lösungen auf der Ebene der kleinen Assoziationen, weit unterhalb des Staates, gefunden werden können. 4. Sie hat *Kontrollfunktion* für die Lösung der Probleme, die sie an den Staat hat weiterleiten müssen. Daß die Zivilgesellschaft damit insgesamt dem klassischen sozialethischen Prinzip der Subsidiarität Gestalt gibt, sei an dieser Stelle nur erwähnt.

Sozialethisch-praktische Konsequenzen: Das Konzept der Zivilgesellschaft als sozialethische Erfordernis

Wir haben den letzten Schritt unserer Überlegungen erreicht und müssen dafür noch einmal auf die eingangs gestellte Frage zurückkommen: Ist die Idee der Zivilgesellschaft kommunitaristische Sozialromantik und damit bedeutungslos für die Gegenwartsprobleme oder ist sie eine für die westlichen Demokratien tatsächlich überzeugende sozialethische Konzeption, die sich sogar zur Lösung der anstehenden politischen und sozialen Fragen als notwendige Erfordernis erweist? Um die Antwort, die sich aus den bisherigen Ausführungen bereits nahelegt, hier thesenartig vorwegzunehmen: Eine bestimmte Konzeption von Zivilgesellschaft ist ein realistisches, wenngleich – angesichts des Zustands unserer Gesellschaft – ein durchaus ehrgeiziges Projekt. Hierzu sollen mit Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen, sozialen und politischen Probleme noch einige Punkte angesprochen werden.

1. *Zivilgesellschaft als sozialethische Erfordernis angesichts der Demokratieproblematik.* Zunächst ist festzuhalten, daß die Forderung nach dem Aufbau einer zivilgesellschaftlichen Kultur dem Verständnis von Demokratie als derjenigen Regierungsform korrespondiert, die der Idee der Würde des Menschen und der daraus resultierenden Rechte und Pflichten der Menschen in besonderer Weise entspricht. Die allenthalben laut werdende Aufforderung zur zivilgesellschaftlichen Initiative erscheint darüber hinaus noch aus einem weiteren Grund zwingend: Wenn Aufklärung Kant zufolge den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bedeutet, dann haben die Menschen diesen Schritt nicht verstanden und vollzogen, wenn sie als bloß kritisierende und mehr

oder minder weinerlich klagende Bürger trauernd und aus der Ferne zuschauend den Verfall der Demokratie und der demokratischen Kultur abwarten.

Betrachtet man die allenthalben behauptete Politikverdrossenheit, die sich vielfach auch festmacht an der Parteienverdrossenheit und Parteienkritik, so scheint die Chance der Konzeption der Zivilgesellschaft darin zu liegen, daß sie die festgefahrene Parteiendemokratie aufbrechen kann. Dazu ist allerdings zunächst ein Perspektivenwechsel vorzunehmen: gibt man gegebenenfalls auch die Berechtigung der allgemein geführten Klage über die Parteien zu, so erhärtet sich doch der Eindruck, daß sich hier ein großes Maß an Selbstgerechtigkeit der Bürger breit macht, denn de facto bleibt „in der Abrechnung des politischen Bankrotts ... der Bürger, das sakrosankte Wesen, unverdient geschont. Doch die Hand, mit der das Volk anklagend oder drohend auf die da oben zeigt, weist auf den verdrossenen Souverän selbst zurück" (Leggewie 1992, 83).

Alle Parteienschelte läßt also auch zugleich einen Rückschluß auf die Verfassung unserer Gesellschaft und ihrer einzelnen Bürger zu: Es fehlt an Bürgersinn, Zivilcourage und engagiertem Einsatz für das Bonum commune. Das Volk moralisiert, ohne selbst Verantwortung übernehmen zu wollen, es schaut bei allen anstehenden öffentlichen Problemen erwartungsvoll auf den Staat, ohne selbst einen eigenen Beitrag leisten zu wollen. Parteien- und „Politikverdrossenheit ist also zugleich Volksverdrossenheit, eine weitgehend geheime Verdrossenheit des Volkes über die eigene Unzulänglichkeit. Der demokratische Souverän liegt mit sich selbst im Hader, denn ... Volkes Wille und Volkes Stimme sind voller Widersprüche ... Sie wollen radikale Demokratie, Mitbestimmung und Teilhabe, und sie wollen den perfekten Service der Politik, der es ihnen auch inmitten epochaler Zeitenbrüche und historisch einmaliger Herausforderungen erlaubt, das ganz private Glück zu finden und nach je eigener Fasson selig zu werden" (Mohr 1993, 154).

In unserer pluralistischen Gesellschaft kann die Suche nach Abhilfe in dieser mißlichen Situation nicht die „Restauration eines starken Zentrums, eines leistungsfähigen und repräsentativen Leviathans" (Leggewie 1992, 88) bedeuten. Um den überfälligen Erneuerungsprozeß wirksam in Gang zu bringen, bedarf es der demokratischen und aktiven Zivilgesellschaft, denn angesichts der immer komplexer werdenden Strukturen unserer heutigen Gesellschaft, angesichts auch des geänderten Verständnisses von Politik hat sich auch der „Charakter der intermediären Ebene, bisher von den Parteien monopolisiert, mitverändert" (Leggewie 1993, 12, A. 54).

Bei dem Verweis auf die Zivilgesellschaft kann es sicherlich nicht um eine Abschaffung der traditionellen Parteien gehen, denn diese gehören wesentlich und unverzichtbar zur Demokratie hinzu, wohl aber um eine Ergänzung, die wiederum zu einer Hilfe für die Erneuerung des Parteienwesens werden kann. Es bedarf geradezu der zu- und vorarbeitenden Hilfe für die Parteien, damit politische Führung wieder möglich wird.

Befürchtungen einer sozialromantischen Idealisierung von Zivilgesellschaft sind also weithin unbegründet: Es geht um einen unpathetischen Begriff, der sich schlichtweg orientiert an der „unscheinbaren Wirklichkeit funktionierenden Gemeinsinns ..., wie er in der politischen Kultur des Westens, vor allem in angelsächsischen Ländern, zu beobachten ist" (Leggewie 1993, 13). Nicht also Utopie oder romantische Idylle steht hinter diesen Überlegungen, sondern es geht darum, daß sich das durchaus (noch) vorhandene deutsche Vereins- und Verbandsleben, sofern es in seiner Zielsetzung und Struktur über reine Geselligkeitsveranstaltungen hinausgeht, sowie die neu entstehenden Bürgerinitiativen und -bewegungen auf Ziele im politischen Bereich ausrichten.

So verstanden würden in einer demokratischen Zivilgesellschaft nicht mehr ausschließlich die Parteien in alle Winkel der Gesellschaft hineinwirken, (nur) um Wählerschaft zu sammeln, sondern es würden gesellschaftliche Kräfte gebündelt und auf das Gemeinwohl ausgerichtet. Könnte diese Ausrichtung und Intention der Zivilgesellschaft eventuell ein Argument darstellen für die neuerdings wieder diskutierte Änderung des bundesrepublikanischen Wahlrechts in ein Mehrheitswahlrecht? Gerade den aktiven und bürgernahen zivilgesellschaftlichen Kräften könnte es gelingen, engagierte Persönlichkeiten für die Politik hervorzubringen, auf die ein Mehrheitswahlrechtssystem angewiesen ist, die dann aber den jeweiligen Gruppierungen sehr viel näher stünden als den Parteien. Derart starke Kräfte und gute Köpfe der Gesellschaft könnten und müßten jedenfalls auf die etablierten Kräfte der staatlichen Politik einwirken, ihnen Probleme deutlich vor Augen führen, ihnen Lösungsansätze nahebringen und ihre Aktivitäten in gewisser Weise kontrollieren und immer wieder rückbinden an die eigentlich anstehenden Probleme.

So basiert die Zivilgesellschaft vor aller unterschiedlichen Orientierung in Einzelfragen zunächst einmal auf der allen gemeinsamen „Sorge und Mitverantwortung für die Funktionsfähigkeit, das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der demokratischen Staats- und Gesellschaftsform" (Hamm-Brücher 1992, 195). Damit setzt die Idee der Zivilgesellschaft einen notwendigen Entwicklungsprozeß von einer Zuschauerdemokratie zu einer „Mitmachgesellschaft" in Gang, die Entwicklung von – wie ein Projekt freiwilliger sozialer Dienste in Boston formuliert – „big government" hin zu „big citizenship" (Pajevic 1998, 13). Der Bürger soll sich nicht länger als passiver, empfangender Klient, sondern als aktiver, solidarischer Bürger begreifen. Ehrenamtliches Engagement wie überhaupt der Bereich des Supererogatorischen, des Überverdienstlichen, das nicht zur Pflicht gemacht werden kann, sind Wegmarken dieses Prozesses.

Solche für das Verständnis von Zivilgesellschaft charakteristische notwendige Aktivierung aller verfügbaren Kräfte aller Bürger scheint aus drei Gründen notwendig: zum einen, weil solche Arbeit und öffentliche Diskussion unverzichtbarer Bestandteil der politischen Kultur der pluralistischen Demokratie ist zum

anderen, weil auf diesem Weg für anstehende Probleme ganz andere Elemente einer Lösung gefunden werden können als verhärtete, eingefahrene politische und wirtschaftliche Strukturen zulassen würden, und schließlich ist diese Form der Zivilgesellschaft um der Menschen willen nötig, geht es doch bei solcher Aktivierung letztlich um die Entfaltung der Freiheit des Menschen als Bürger.

2. *Zivilgesellschaft als sozialethische Erfordernis angesichts der Sozialstaatsdebatte.* Die Aufforderung zu zivilgesellschaftlichem Engagement erfährt am Ende des 20. Jahrhunderts noch einmal besonderen Nachdruck angesichts der Erkenntnis, daß im Sozialstaat „die ärmsten Bürger, die Arbeitslosen und die Hilflosen, nicht in entscheidendem Maße unabhängiger oder verantwortungsbewußter oder fähiger geworden (sind), ihr eigenes Leben zu gestalten und zu gemeinsamer Arbeit der Bürgerschaft beizutragen". Offensichtlich ist auch das Versprechen des Sozialstaats der frühen Jahre nicht eingelöst, nämlich „die Menschen aus ihrer nicht selbst verschuldeten Unmündigkeit in die sichere Freiheit einer sozialen Demokratie zu führen" (Dettling 1995, 194). Die Probleme unseres Sozialstaats wie unserer gesamten demokratischen Kultur sind folglich nicht von oben, vom Staat her zu lösen, sondern machen es offensichtlich unumgänglich, die Gesellschaft als eigenständige Größe mehr zu aktivieren.

„Soziale Gerechtigkeit in der Praxis" – so schlußfolgert der amerikanische Theologe und Sozialwissenschaftler Michael Novak – „bedeutet nicht notwendig, den Staat auszuweiten; im Gegenteil, es bedeutet, die Zivilgesellschaft zu stärken" (Novak 1996, 99 f.). Nicht länger darf der Staat in sozialethisch unverantwortbarer Weise der alleinige verantwortliche Akteur bei der Realisierung der sozialen Gerechtigkeit sein, sondern vorrangig sollen dazu die humanen Ressourcen der Gesellschaft optimal gefördert und genutzt werden. Unter den Bedingungen der Moderne scheint es allerdings schwieriger geworden zu sein, „das soziale und kulturelle Kapital, auf das eine zivilisierte Gesellschaft angewiesen ist, zu bewahren und zu erneuern" (Dettling 1995, 194). Dennoch muß dieser Versuch gemacht werden um der Menschen, um des Verständnisses von Sozialpolitik und um des Sozialstaats willen.

Als Lösung bleibt angesichts der gegenwärtigen Situation und auch angesichts der Aufgabe, das den Menschen und ihrer Würde Gemäße zu tun, nur die Möglichkeit, diese Ressourcen der Gesellschaft zu mobilisieren und zu aktivieren, um dann wirklich die öffentlichen Angelegenheiten zurückzuführen „aus der Hand des Staates in die zahlreichen selbstorganisierten Hände der Gesellschaft" (Dettling 1995, 14), also eine der zivilgesellschaftlichen Idee entsprechende Entwicklung vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft in Gang zu setzen und zum Erfolg zu führen.

Dabei geht es keinesfalls darum, bei der Realisierung von sozialer Gerechtigkeit die staatliche Politik in sozialromantischer Weise ganz überflüssig zu machen – was sowohl anthropologisch als auch staatstheoretisch unmöglich wäre –, im

Gegenteil, sie soll sich wieder ihren eigentlichen Aufgaben widmen können, nämlich der „Formulierung gesamtgesellschaftlicher Ziele und ... (dem) Ausgleich unterschiedlicher Interessen hinsichtlich dieser Ziele" (Dettling 1995, 15). Die Regierung soll nach Dettling wieder die Aufgabe des Steuerns und weniger die des Ruderns übernehmen. Der Staat selber soll es nicht länger sein, der „primär ... soziale Dienste und Leistungen zur Verfügung" stellt, sondern seine wichtigste und vorrangigste Aufgabe soll es wieder sein, „die gesellschaftlichen Kräfte und Ressourcen zu mobilisieren" (Dettling 1995, 21).

Das bedeutet nicht, daß das Engagement der Gesellschaft erst vom Staat erlaubt und ermöglicht wird. Vielmehr ist es – ganz entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip – das ureigenste Recht und zugleich die ureigenste Pflicht der Gesellschaft, aus eigener Kraft aktiv zu werden. Die Funktion des Staates kann nur subsidiär gesehen werden (vgl. Spieker 1993). Damit diese lange verschüttete Sichtweise der Gesellschaft als eigenständige Größe in ihr selbst wieder bewußtgemacht wird, bedarf es noch in gewisser Weise einer „Entwicklungshilfe" durch den Staat, der deutlich machen muß, daß er nicht derjenige ist, der großzügig Räume schafft für die Zivilgesellschaft, sondern daß und inwiefern er tatsächlich auf eine solche aktive Gesellschaft angewiesen ist.

Sozialpolitik ließe sich so, ganz im Sinn der sozialethischen Zivilgesellschaftskonzeption, zunächst und primär als Feld gesellschaftlichen Tuns verstehen; hier wird das Leitbild des politisch aktiven Bürgers in den sozialen Bereich übertragen. Nicht länger soll der Staat für den einzelnen Bürger sein jeweiliges Problem lösen, sondern „der politische Ehrgeiz (geht) dahin, die Menschen zu ‚ermächtigen', etwas für sich und für andere zu tun" (Dettling 1995, 76). Sozialpolitik bezieht sich mithin nicht mehr nur auf Randgruppen der Gesellschaft und ihre problematische Lage, sondern sie definiert sich über die aktiven Bürger, die einen jeweils eigenen Beitrag zum Gemeinwesen leisten können. Nicht mehr Betreuung ist das entscheidende Prinzip, sondern Engagement und Mitverantwortung. Dabei wird dem Bemühen um die Eigenverantwortung nicht nur und nicht einmal vorrangig einzelner für sich selber – das wäre ein zutiefst paläoliberales Verständnis –, sondern der Verantwortung der Gesellschaft im Blick auf die soziale Gerechtigkeit Rechnung getragen.

Solche Wahrnehmung ihrer Verantwortung wird allerdings – dies gilt speziell für die Situation in Deutschland – der Gesellschaft dort erschwert, wo der Bereich der Tarifpolitik tangiert ist. Hier ist es nicht einmal der Staat, der die Gesellschaft als eigenständige Größe nicht agieren läßt, sondern es sind die Tarifparteien, die in ihrer verfestigten Struktur zivilgesellschaftliche Elemente nahezu verunmöglichen: Wenn im Einzelhandel die zusätzlichen Öffnungszeiten im Herbst 1996 durch einen Zuschlag von 20 Prozent mit Überstunden statt mit Neueinstellungen ausgeglichen werden, wenn die IG Metall auf Absetzung eines Betriebsrats klagte, der in Absprache mit der Belegschaft bereit war, ohne Lohnausgleich

pro Woche eineinhalb Stunden mehr zu arbeiten, damit so in Deutschland und nicht in Tschechien 250 neue Arbeitsplätze errichtet werden könnten, dann offenbaren sich hier Züge eines „Tarifkartells", das strukturell durch das Konzept einer Zivilgesellschaft aufgebrochen werden muß – um der Arbeitslosen willen (vgl. Roos 1996, 15). Daß ein Teil der Tarifpartner in den letzten Monaten bereits „zivilgesellschaftlich" dazugelernt hat, zeigt ein Tarifvertrag im Bereich der chemischen Industrie. Dieser Tarifvertrag erlaubt es, daß in Not geratene Unternehmer durch eine Betriebsvereinbarung bis zu 10 Prozent unter Tarif zahlen, und verpflichtet sie umgekehrt in „guten Zeiten" zu einer angemessenen Gewinnbeteiligung der Mitarbeiter.

3. *Zivilgesellschaft als sozialethische Erfordernis angesichts der Wertedebatte.* Betrachtet man die Realität der gegenwärtigen Gesellschaft, so erkennt man, daß die Frage nach dem Wertekonsens, der die freiheitliche pluralistische Gesellschaft zusammenhält, auch zugleich die entscheidende Krise dieser Gesellschaft offenbart: Die liberale Gesellschaft „ist in eine Krise geraten, weil die Bestände eines überkommenen Gemeinsinns, von denen sie für Jahrhunderte zehren konnte, deutliche Zeichen von Erschöpfung zeigen" (Dubiel 1996, 79). Die moralische Basis des demokratischen Verfassungsstaats ist zunehmend von Erosion bedroht. Auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, daß die „soziotechnische Illusion" sich immer weiter und deutlicher verbreitet, der zufolge „eine reiche und sichere Gesellschaft ... eine Sache der politisch-gesellschaftlichen Superstrukturen (sei), die ihre Leistungen erbringen, ohne daß man ein entsprechendes persönliches Ethos aufbringen muß" (Roos 1997, 81).

Das heißt, die gegenwärtige Gesellschaft ist – bezogen auf die Dimensionen des Rechtsstaats und des Sozialstaats – zur Zeit noch institutionell sehr viel „moralischer" und christlicher, als sie es habituell ist. Nur bedarf es dringend eines neuen Wertebewußtseins, weil ansonsten auch die demokratischen und sozialstaatlichen Institutionen ihres Sinns beraubt sind und nicht mehr rekonstruiert werden können.

Die „Kommunitaristen" nun sind angetreten mit dem Anliegen, dieser Frage nach dem, was die Gesellschaft im Innersten zusammenhält, zu einer positiven Antwort zu verhelfen: An die Stelle des stets nur bedauernden, aber hilflosen Verweises auf die – so die Bundestagsvizepräsidentin Antje Vollmer – „Society der explodierenden Egos" setzen sie eine „Anleitung zu einer politisch-philosophischen Rückbesinnung auf die Wirklichkeit des Basiskonsenses, der die notwendige Grundlage pluralistischer Gesellschaften bildet" (Reese-Schäfer 1994, 10). Das vom Kommunitarismus betriebene Starkmachen der einzelnen Communities, der Gemeinschaften, die Orte der Identitätsbildung und damit auch der Ethosbildung und -vermittlung darstellen, wird der wachsenden Atomisierung und Isolierung der Individuen im Kontext der Pluralität entgegengesetzt.

Die Theorie der Zivilgesellschaft, die durchaus enge Verbindungen mit diesem

Anliegen aufweist, impliziert, wie deutlich gemacht werden konnte, als eine wesentliche Dimension den Appell an das Moralempfinden und -bewußtsein der Bürger, an die Zivilität, an den Bürgersinn. In einem sehr allgemeinen Sinn sind damit Bürgerstolz, Toleranz, Teilnahme, zivilisiertes Verhalten, Zivilcourage, kurz: entsprechende – im spezifischen Sinn -„bürgerliche" Tugenden gemeint, ohne die die Zivilgesellschaft nicht möglich ist. Bürgersinn bedeutet also, daß der Bürger selbst in die Pflicht und Verantwortung für die Gemeinschaft und Gesellschaft genommen wird. Demzufolge fragt er nicht – in Abwandlung eines Wortes John F. Kennedys –, „was andere, insbesondere der Staat, für ihn tun können, sondern tut selbst etwas" (Dahrendorf 1994, 70).

Zugleich aber haben die Ausführungen zur Zivilgesellschaft gezeigt, daß Ethik nicht nur auf die Tugend der Bürger, des Bürgersinns, sondern zugleich auf die entsprechenden Strukturen bauen muß, die für die Kontinuität und Verläßlichkeit moralisch-ethischer Errungenschaften sorgen und freiheitssichernde Funktion haben. Im Blick auf die Wertedebatte bedarf es mithin der Konzeption der Zivilgesellschaft um der individuellen Gemeinschaftsverpflichtung der Bürger im Sinn eines individuellen Ethos des Sozialen willen und um intelligenter institutioneller und rechtlicher Regelungen willen, die notwendig in ein neues Verhältnis zu der Gemeinschaftsverpflichtung treten: Auf der einen Seite ist sicherlich in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich Verlaß auf die Ethospotentiale der Bürger; entsprechende Verantwortungsbereitschaft ist auch nicht durch Institutionen zu erzeugen; wohl aber können und müssen genau diese Institutionen sich immer wieder daraufhin überprüfen und befragen lassen, „ob sie verantwortungsethisches und solidarisches Handeln von Bürgern ermutigen oder entmutigen ... ob sie die latente Solidaritätsbereitschaft der Bürger abrufen können oder ob sie sie systematisch verfehlen" (Dubiel 1996, 87). Unter dieser Rücksicht wäre sowohl unser Steuerrecht als auch unser Sozialversicherungssystem einer kritischen Analyse zu unterziehen.

Zivilgesellschaft – ein überzeugendes Konzept

Damit hat sich das Konzept der Zivilgesellschaft als tatsächlich überzeugender sozialethischer Ansatz für die Lösung gegenwärtig anstehender sozialer und gesellschaftlicher Probleme erwiesen. Nicht Sozialromatik ist mit dem Stichwort der Zivilgesellschaft gemeint, sondern vielmehr eine Wendung hin zum angemessenen und differenzierteren Verständnis von Freiheit und damit Selbstverantwortung der menschlichen Person und der Gesellschaft. Wenngleich kein Zweifel besteht, daß unsere Gesellschaft erst auf dem Weg ist, eine Zivilgesellschaft zu werden, wenngleich die Idee der Zivilgesellschaft eine regulative Idee bleibt, die motivierend und leitend die Richtung des Weges weist, ohne in Vollkommenheit

selbst Realität zu werden, so bleibt sie dennoch bzw. gerade deswegen ein Projekt, das letztlich um der Menschen willen heute wieder neu anzugehen ist.

Ein letzter Aspekt sei hier noch angefügt: Angesichts gegenwärtig auch vorhandener Tendenzen des Schwindens des Freiheitsbewußtseins, der Verabschiedung des Subjekts und der tödlichen Gefährdung durch die anonym gewordene Geschichte (vgl. Pröpper 1995, 91) wird es zur Gewissensverpflichtung speziell der theologischen Sozialethik, an dieser letztlich das Depositum fidei berührenden Freiheitsthematik festzuhalten, das damit eng zusammenhängende Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person wachzuhalten und als unverzichtbaren Maßstab in die aktuelle auch politisch-gesellschaftliche Diskussion einzubringen sowie dessen unbedingte Beachtung einzufordern und deswegen den Weg zu weisen zu einer adäquaten Realisierung des Konzepts der Zivilgesellschaft. Nicht die Lösung von gesellschaftlichen oder politischen Detailproblemen ist vorrangige Aufgabe und primäres Anliegen einer christlichen Sozialethik, sondern die Verteidigung und Förderung der Würde der menschlichen Person und einer dementsprechenden Gesellschaftsform ist ihr genuiner Beitrag. Und diesen Beitrag muß sie auch in der Debatte um die Zivilgesellschaft leisten.

Allerdings betrifft die Kirche die Zivilgesellschaftsdebatte nicht nur, insofern sie theologische Sozialethik betreibt, sondern auch, insofern sie selbst eine entscheidende Größe in dieser Zivilgesellschaft darstellt. Aus dieser Perspektive stellt sich zum Beispiel die Frage, ob die Kirche in Deutschland – wie die Gesellschaft insgesamt – sich nicht allzu sehr daran gewöhnt hat, sich die Wahrnehmung ihrer Aufgaben durch den Staat und die Kommunen zahlen zu lassen, sich also auch in gewisser Weise ihrer eigenen zivilgesellschaftlichen Aufgaben entzogen hat; verwiesen sei hier nur auf den Erziehungs- und Bildungsbereich. Das aber ist wiederum nicht zu beurteilen ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß die Gesellschaft angesichts der sowieso schon hohen Steuerlast kaum noch in der Lage ist, zusätzliche Aufgaben zu finanzieren. Wie ist es, um ein anderes Beispiel zu nennen, in diesem Zusammenhang zu werten, wenn die Kirche in ihrem eigenen Arbeitsrecht bisher stets die gewerkschaftlichen Lohnabschlüsse des öffentlichen Dienstes übernimmt? Vielleicht könnte die Kirche von ihrer eigenen theologischen Sozialethik lernen, was es heißt, Mitglied dieser Gesellschaft zu sein und als solches auch an der Eigenständigkeit und Selbstverantwortung dieser Gesellschaft zu partizipieren und entsprechend sinnvolle Strukturveränderungen bei sich selber auszuprägen. Ein solcher Weg beispielhaften eigenverantwortlichen Verhaltens der Kirche in der Zivilgesellschaft könnte dann auch wiederum deren Sozialethik zu mehr Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit verhelfen. Aber auch hier gilt: „Die Kirche" als Großinstitution bedarf des zivilgesellschaftlichen Engagements ihrer Glieder, um solches leisten zu können.

Literatur: I. Albers, „Kunst d. Freiheit". Kommunitarist. Anleihen bei Tocqueville, in: Kommunitarismus in d. Diskussion, hg. v. C. Zahlmann (Berlin 1994) 35–41; R. Dahrendorf, Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik d. Freiheit (München [1]1994); W. Dettling, Politik u. Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsges. (Gütersloh 1995); H. Dubiel, Von welchen Ressourcen leben wir?, in: Was hält die moderne Ges. zusammen, hg. v. E. Teufel (Frankfurt 1996) 79–88; J. Habermas, Faktizität u. Geltung. Beitr. zur Diskurstheorie d. Rechts u. d. demokrat. Rechtsstaats (Frankfurt 1992); H. Hamm-Brücher, Bürgerges. versus Parteiendemokratie, in: G. Hoffmann, W. A. Perger, Die Kontroverse. Weizsäckers Parteienkritik in d. Diskussion (Frankfurt 1992) 187–197; C. Leggewie, Im Zweifel für den Angeklagten. Fünf Thesen zur polit. Klasse, in: Hofmann, Perger (1992) 82–91; ders., Die Kritik d. Polit. Klasse u. d. Bürgerges. Muß d. Bundesrepublik neugegründet werden?, in: Aus Politik u. Zeitgesch. B 31/93 (30. 7. 1993) 7–13; R. Mohr, Politikverdrossenheit als Volkssport, in: H. Wallow, R. v. Weizsäcker in d. Diskussion. Die verdrossene Ges. (Düsseldorf 1993) 138–154; A. Pajevic in: FAZ, 12. 1. 1998, 13; Th. Pröpper, Autonomie u. Solidarität. Begründungsprobleme sozialeth. Verpflichtung, in: JCSW 36 (1995) 11–26; W. Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus? (Frankfurt 1994); L. Roos in: FAZ 1. 11. 1996, 15; ders., Die Zukunft d. Sozialstaats in sozialeth. Perspektive, in: H. Pompey, Caritas im Spannungsfeld von Wirtschaftlichkeit u. Menschlichkeit (Würzburg 1997) 73–97; A. Schwan, Ethos d. Demokratie (Paderborn 1992); H. Simonis, Kein Blatt vorm Mund. Für eine aktive Bürgerges. (Hamburg 1997); M. Spieker, Menschenbild u. Sozialstaat, in: A. Rauscher, Chr. Menschenbild u. soz. Orientierung (Köln 1993) 95–120; A. Vollmer, in: FAZ 23. 1. 1993.

Der Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung der öffentlichen Antrittsvorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Gerhard Schmied

„Fremde Heimat Kirche"

Zur 3. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD

Im Jahr 1969 betrug die Zahl der Kirchenaustritte aus der Evangelischen Kirche in Deutschland 112 000, das war gegenüber 1968 (61 000 Austritte) nahezu eine Verdoppelung. Dieses Faktum hoher und von Jahr zu Jahr dramatisch zunehmender Austritte bewog die Kirchenleitungen, 1972 eine repräsentative Befragung von Protestanten in Auftrag zu geben, in der die Austrittsneigung und im weitesten Sinn Austrittsgründe erfaßt werden sollten. „Im weitesten Sinn" bedeutet, daß die Vorstellungen der Befragten zur Funktion von Religion und Kirche generell und im eigenen Leben oder zur Finanzierung kirchlicher Aufgaben zu den erhobenen Gegenständen zählten. Publiziert wurden diese Resultate 1974 unter einem Titel, in dem der Anlaß der Untersuchung anklang: „Wie stabil ist die Kirche?" [1]

Mit den Resultaten dieser Erhebung war ein Grundstock an elementaren Basisdaten geschaffen worden. Denn neben den Punkten, die man direkt in Beziehung zum Kirchenaustritt setzen konnte, waren natürlich die Sozialdaten sowie die Teilnahme am kirchlichen Leben erfaßt worden. So war auch ein Impuls zur Bildung einer wissenschaftlichen Perspektive gegeben, die nach und nach immer deutlicher neben die pastorale und kirchenpolitische trat. Diese Perspektive kam sehr deutlich zum Tragen, als zehn Jahre später die Untersuchung wiederholt wurde und die Ergebnisse 1984 unter einem Titel publiziert wurden, aus dem tiefe Besorgnis sprach: „Was wird aus der Kirche?" [2] Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive war wichtig, daß den Befragten 1982 die gleichen, meist auch im Wortlaut identischen Fragen wie im Jahr 1972 gestellt worden waren. Denn nun war die Möglichkeit gegeben, Vergleiche anzustellen und Wandel zu erfassen. Und so war es nahezu selbstverständlich, daß auch 1992 wieder Daten für eine EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung erhoben wurden, und wieder wurden nahezu alle Fragen von 1972 und 1982 gestellt.

Und doch unterschied sich die Untersuchung von 1992 in zweierlei Hinsicht von den beiden vorangegangenen. Zunächst wurde der befragte Personenkreis ausgeweitet. Zum ersten Mal war es möglich geworden, Kirchenmitglieder in Ostdeutschland zu befragen. Vor allem die große Zahl von Konfessionslosen in Ostdeutschland war der Grund dafür, auch Personen, die keiner Religionsgemeinschaft angehörten, in die Untersuchungsgesamtheit einzubeziehen. Mindestens ebenso wichtig wie die Ausweitung des Befragtenkreises war die Erweite-

rung des Untersuchungsansatzes. Zwar wurde die Repräsentativbefragung mit den von einem Expertenteam formulierten Fragen beibehalten; aber daneben trat nun eine Intensivbefragung von 34 Personen[3], die sich im Rahmen von sogenannten Erzählinterviews zu den Leitbegriffen „Kirche, Glauben, Religion, Christentum" weitgehend frei äußern sollten. Im Jargon der empirischen Sozialforschung: die quantitative Vorgehensweise wurde durch eine qualitative ergänzt.

Schon im Bericht von 1984 war die Selbstkritik formuliert worden: „Die Mehrheit der Befragten kann sich in dem größten Teil der Bestimmungsgründe nicht wiedererkennen. Ihr Verständnis von Kirchenmitgliedschaft kommt darin nicht angemessen zum Ausdruck."[4] Die Einbeziehung eines qualitativen Verfahrens bedeutete, daß die Befragten und nicht die den Fragebogen formulierenden Wissenschaftler die Experten ihrer Vorstellung von Religion und Kirche wurden. Der Verzicht auf Repräsentativität, der mit diesem Verfahren verbunden ist, in das stets nur relativ wenige Personen einbezogen werden können, wird durch Lebensnähe und Komplexität der Aussagen sowie durch Aspekte, die außerhalb der Perspektive der Fragenbogenkonstrukteure stehen, ohne weiteres kompensiert. Gerade dieser letzte Gesichtspunkt wird sich in unserer Darstellung der Resultate als besonders ertragreich erweisen.

Die Aufwendigkeit des Vorgehens bestand nicht nur in der Ausweitung des Ansatzes, sondern auch im Auswertungsverfahren. Die quantitativen Daten, die mittels der Repräsentativbefragung gewonnen worden waren, ließen sich mit Hilfe der immer effektiver werdenden Elektronik relativ schnell aufbereiten. Und so konnte auch bereits 1993 ein (mit Karikaturen pfiffig aufgemachter) Vorbericht „Fremde Heimat Kirche"[5] erscheinen, der vornehmlich die Ergebnisse der Repräsentativbefragung enthielt. Als eigentliche Crux der Auswertung erwiesen sich die Intensivinterviews, zumal deren Auswertung nicht durch Einzelpersonen, sondern durch ein Team durchgeführt wurde. Diese Art des Auswertungsverfahrens war der Hauptgrund dafür, daß der eigentliche Untersuchungsbericht, wieder unter dem Titel „Fremde Heimat Kirche", erst Ende 1997 erscheinen konnte[6]. Die Veröffentlichung von fünf Jahre alten Daten war der Preis für die Durchführung eines ehrgeizigen Projekts, in dem durch Methodenmix ein möglichst umfassendes Bild der Mitgliedschaft der EKD gewonnen werden sollte. Und die Publikation der Ergebnisse ist noch nicht abgeschlossen; 1998 sollen auf rund 1100 Seiten unter dem Titel „Quellen religiöser Selbst- und Weltdeutung" die Texte der Erzählinterviews publiziert werden.

Zur Übertragbarkeit der Resultate in den katholischen Raum

Wenn nun einige Resultate der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für den Bereich des deutschen Katholizismus vorge-

stellt und erläutert werden sollen, so erscheint das auf den ersten Blick paradox. Denn man kann mit Fug und Recht behaupten, daß in der Untersuchung um die Katholiken direkt eine Art „Bogen" gemacht wird. Es kann natürlich nicht erwartet werden, daß direkt Katholiken in die Untersuchung einbezogen werden. Aber auch bei den Konfessionslosen war darauf geachtet worden, daß diese entweder eine protestantische Tradition abgebrochen hatten oder ihre Konfessionslosigkeit „ererbt" hatten. Wie dieser eben genannte „Bogen" aussah, soll an einem Beispiel illustriert werden.

„In diesem Sinne stellte sich z. B. während eines Interviews, nachdem die Interviewpartnerin etwa eine halbe Stunde lang von ihren Erfahrungen mit ‚der Kirche' erzählt hatte, ganz nebenbei heraus, daß ihr Mann und ihr Kind zwar evangelisch seien, sie selbst allerdings ‚eigentlich' Mitglied der katholischen Kirche sei... Die Interviewerin traf diese Randbemerkung wie ein Blitz. Ihr war klar, daß damit das Interview für die Auswertung nicht mehr in Frage käme, denn es entsprach damit nicht den eingangs genannten Auswahlkriterien. Sie führte das Gespräch dennoch weiter, um die so engagiert erzählende Frau nicht durch einen plötzlichen Abbruch zu kränken, und es wurde ein gutes Interview – dennoch mußten wir es aussortieren." [7]

Trotz dieser Strategie der Vermeidung alles Katholischen im Untersuchungsmaterial kann angenommen werden, daß verschiedene Ergebnisse auch im Rahmen des Katholizismus diskutiert werden können, weil sie übertragbar sind. Diese Übertragbarkeit soll nicht aus der bisweilen getroffenen Feststellung abgeleitet werden, daß die Vorstellungen engagierter Katholiken eher denen engagierter Protestanten ähnelten als denen distanzierter Mitglieder der eigenen Konfession. Dieses Kriterium kann schon deswegen nicht zum Einsatz kommen, weil zumindest die Personen, die für die Erzählinterviews ausgewählt worden waren, „von sich selbst behaupten, wenig oder gar nichts mit der Kirche zu tun zu haben" [8]. Die Übertragbarkeit soll über eine innere Plausibilität gewonnen werden, die ihrerseits entweder in einer Katholiken wie Protestanten gemeinsamen Lebenswelt oder in einer generell menschlichen Befindlichkeit verankert ist. Das letztere soll an einem ersten Resultat demonstriert werden.

Kinder als „religiöser Faktor"

Nach einer in der Religionssoziologie oft zitierten Definition des Amerikaners J. Milton Yinger ist Religion dadurch charakterisiert, daß sie ein „System von Glaubensvorstellungen und Hoffnungen" darstellt, „mit dem eine Gruppe von Menschen den letzten Problemen des menschlichen Lebens begegnen will" [9]. Was immer man unter diese „letzten Probleme" subsumiert, der Tod gehört in der Regel dazu. Auch in den Erzählinterviews trat dieses Phänomen zutage. Der Tod von nahen Angehörigen brachte sowohl über den die Beisetzungsfeier vornehmenden Pastor den institutionellen Bezug zur Kirche wie die religiös fundierte

allgemeine Reflexion über Sterben und Tod mit sich. Schon in den ersten beiden Interviews nimmt Sterben und Tod, in diesem Fall von Eltern, einen größeren Raum ein[10]. Was aber überraschenderweise von den als Experten fungierenden Erzählpartnern plausibel herausgearbeitet wurde, war, daß auch der entgegengesetzte Lebenspol, nämlich die Geburt eines Kindes, erhebliches religiöses Reflexionspotential mobilisieren kann, das weit über die Frage hinausgeht: Soll das Kind getauft werden?

Um die Plausibilität dieses Aufweises zu verdeutlichen, soll zunächst auf eine andere Gruppe von soziologischen Definitionen der Religion rekurriert werden. Danach hält Religion nach Peter L. Berger die menschliche Gesellschaft „angesichts des allgegenwärtigen Chaos“[11] zusammen, und nach Niklas Luhmann soll Religion „Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares“[12] transformieren. Versetzen wir uns in die Situation von Eltern eines Neugeborenen: Da wurde – den folgenden Ausdruck ganz neutral, ohne den üblichen negativen Beigeschmack verwendet – „ein Kind in die Welt gesetzt“, und zwar heutzutage oft sehr bewußt, ja geplant. Da liegt es zerbrechlich, hilflos, das Gemüt zutiefst anrührend. Es hat eine Zukunft vor sich, die voller Gefahren sein kann, die ungewiß ist, eben im Luhmannschen Sinn „unbestimmbar“, und in dieser Unbestimmbarkeit und Undurchdringlichkeit durchaus als Chaos erscheinen kann. Wer kann dieses hilflose Wesen schützen? Die Eltern werden sich im Gedankenspiel ihrer begrenzten Möglichkeiten bewußt, und der Gedanke an das Transzendente, an einen – wie es wieder Peter L. Berger formuliert hat – „heiligen Baldachin“[13] über dem Leben des Kindes scheint sich aufzudrängen. In der Sprache einer der „Erzählerinnen“:

„Ich denke, ich neige auch dazu, daß ich, äh, ph, manchmal mich irgendwo unbeschützt gefühlt habe, nicht. Ohne das emotional ganz tief zu loten, aber manchmal kommen einem schon solche Gedanken. Und zum Beispiel dem Kind gegenüber, man kann als Eltern bis zum gewissen Grad sein Kind beschützen, und dann gibt es irgendwo so einen Punkt, wo man weiß, da kannst du nicht mehr die Hand darüberhalten. Und, da denke ich schon, daß es so ganz gut war, das so zu machen, oder ich habe es zumindest auch so empfunden, daß es eine ganz richtige Entscheidung war, das Kind taufen zu lassen.“[14]

Nur kurz soll angedeutet werden, was dieses aus der allgemein-menschlichen Situation heraus plausible Datum im Rahmen der katholischen Kirche pastoral bedeuten könnte: sicher nicht Taufverweigerung oder -aufschub, die einen religiösen „Faden“ schnell abschneiden könnten. Es könnte ein Verstärken des Fadens im Taufgespräch sein, und die Bereitstellung von Möglichkeiten, Religion im Kontext der Eltern-Kind-Beziehung zu praktizieren. Die derzeit in größeren Gemeinden gefeierten Gottesdienste mit Kleinkindern sind eine angemessene Reaktion auf dieses Resultat.

Wurde die religiöse Dimension der Geburt eines Kindes aus Erzählinterviews, also aus dem qualitativen Teil der Erhebung, abgeleitet, so ist ein weiteres Resul-

tat, in dem ebenfalls das Kind ein wichtiger „Faktor" ist, aus der verfeinerten quantitativen Analyse gewonnen. Es gehört schon zur soziologischen Kleinmünze, daß sich berufstätige Frauen in ihren Einstellungen stark denen der (in der Regel berufstätigen) Männer angleichen und sich in dieser Hinsicht stark von denen der früher als Nur-Hausfrauen bezeichneten, heute häufig Familienfrauen genannten Geschlechtsgenossinnen unterscheiden. Das würde in bezug auf Religion und Kirche bedeuten, daß Berufstätige, vor allem vollberufstätige Frauen diesen distanzierter gegenüberstehen als Familienfrauen. Entsprechend fällt zunächst auch das Ergebnis in der 3. EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung aus:

„Die sog. Hausfrauen und ... auch die teilzeitbeschäftigten Frauen empfinden ihrerseits eine deutlich größere Nähe zur Kirche als ihre vollberufstätigen Geschlechtsgenossinnen." [15]

Doch eine Verfeinerung der Analyse durch die Trennung der berufstätigen Frauen mit Kindern von denen ohne Kinder erbrachte ein erstaunliches Resultat: „Die erwerbstätigen Mütter haben sich bei vielen Fragen als eher kirchen- und glaubensnahe Gruppe erwiesen." [16]

Es gibt eine Reihe von Daten, die dieses Fazit rechtfertigen. Vollerwerbstätige Mütter fühlen sich im gleichen Maß wie die Familienfrauen ihrer Kirche verbunden, wobei dieses Maß den Prozentsatz der berufstätigen Frauen ohne Kinder deutlich übersteigt. [17] Sie sehen häufiger als Familienfrauen und berufstätige Frauen ohne Kinder eine Verknüpfung von Taufe und christlicher Erziehung. [18] Und der am deutlichsten christlich formulierten Gottesvorstellung („Ich glaube, daß es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat") stimmen die (Vollzeit-)berufstätigen Mütter zu 43 Prozent zu, die Familienfrauen zu 36 Prozent und die berufstätigen Frauen ohne Kinder zu 32 Prozent [19]. Die Sozialisation von Kindern erbringt also viele Anknüpfungspunkte zur Begegnung mit Kirche und Religion, die die Kräfte des Arbeitslebens die von Religion und Kirche abzuziehen scheinen, mehr als kompensieren.

Diese „aus kirchlicher Sicht ... durchaus positiven Wirkungen" dürfen „nicht zum Anlaß genommen werden, sich hinsichtlich der künftigen Entwicklungen gelassen zurückzulehnen. Wenn nämlich – umgekehrt – die Eingebundenheit in familiale Bezüge fehlt, gibt es nur wenig kirchliche Berührungen. Und für eine steigende Zahl – nicht nur – von Frauen ist die Gründung einer eigenen Familie zur Entscheidungsfrage geworden." [20]

Diese Bemerkung, die wieder überhaupt nicht konfessionsspezifisch erscheint, ist in sich logisch, aber sie stellt den Schluß des Frauenkapitels der 3. Mitgliedschaftsuntersuchung dar. Auf weitergehende Folgerungen oder gar Empfehlungen mit profamilistischer oder pronatalistischer Stoßrichtung wird nämlich verzichtet. Hier hätte man auch mit einer öffentlichen Meinung in Konflikt geraten können, die solche Postulate als Eingriff in die Privatsphäre oder als Einschränkung des auf das Individuum zentrierten Lebensentwurfs wertet. Und damit ist auch schon eine Brücke zu dem nächsten Ergebniskomplex geschlagen.

Die Bedeutung der Biographie

Im Rahmen der qualitativen Sozialforschung gehört die sogenannte biographische Methode zu den wichtigsten Vorgehensweisen. Konkret besteht sie darin, daß man im Einleitungsimpuls Befragte bittet, ihre Lebensgeschichte im Hinblick auf die konkrete Fragestellung der betreffenden Untersuchung zu erzählen. Demgegenüber war der Impuls bei den Erzählinterviews der 3. EKD-Studie allgemeiner gehalten: „Erzählen Sie mir bitte, was Ihnen zu den großen Themen Glaube, Kirche, Christentum und Religion einfällt."[21] Trotz dieser Art von Einleitung, die im Prinzip viele Gestaltungsmöglichkeiten offen ließ, realisierten nahezu alle Befragten ihre Erzählung in Form einer Biographie[22]. Das kann auch als Auswirkung unserer gegenwärtigen sozialen Situation begriffen werden. Einerseits werden Normalbiographien durch Brüche wie räumliche und berufliche Mobilität sowie wechselnde Partnerschaften immer seltener. Andererseits können Individuen nicht mehr auf Normalbiographien verpflichtet werden; ihnen sind in vielen Lebensbereichen Spiel- und Gestaltungsräume gegeben, die allerdings „irgendwie" gefüllt werden müssen; neben die Entscheidungsfreiheit tritt der Entscheidungszwang. Das ist von einer ständigen Reflexion begleitet. Die Autoren zitieren Ulrich Beck, den Soziologen, dessen Name am engsten mit der sogenannten derzeitigen Individualisierungsdebatte verbunden ist.

„Das reflexive Ich ist der Detektiv seiner selbst, der, so muß man genauer sagen: der ewige Detektiv, der nicht aufhören kann, über sich zu ermitteln und zu berichten ... Aber gerade dieser unauslöschlich detektivische Zwang, mit dem das Ich das Ich begleitet, ihm hinterherfragt und vorwegäugt, seine Spuren und Perspektiven sammelt, verbürgt die Einheit des eigenen Lebens."[23]

Diese Reflexion kann auch Ausdruck der Unsicherheit sein. Wenn vieles möglich ist, fehlt vielfach die Orientierung. Wendepunkte im Leben wie Geburten, Mündigwerden der Kinder und Heiraten werden wichtig; obwohl zur Normalbiographie gehörend, sind sie Marksteine in einem Leben, das nicht mehr den hergekommenen Ordnungen entspricht. Die religiöse Feier dieser Wendepunkte wird sehr wichtig genommen. Die Taufbereitschaft, also die Aussage, daß man ein Kind taufen lassen würde, nahm in jeder Befragungswelle zu: von 82 Prozent der Befragten im Jahr 1972 über 88 Prozent, im Jahr 1982 auf 93 Prozent im Jahr 1992[24]. Dabei ist folgender Trend zu erkennen: „Das Verständnis der Taufe als eines lebens- und familiengeschichtlichen Wendepunktes hat im Bewußtsein der Kirchenmitglieder stark zugenommen."[25] Indikator ist eine gegenüber 1972 wie 1982 um mehr als 50 Prozent höhere Zustimmung zur Aussage: „Die Taufe ist vor allem eine Familienfeier."[26] Ähnliches gilt für die Konfirmation[27]. Und auch der Aussage „Ich bin in der Kirche, weil ich auf kirchliche Trauung und Beerdigung nicht verzichten möchte", wird 1992 deutlich häufiger zugestimmt als in den Jahren 1972 und 1982.

Man kann annehmen, daß auch für Katholiken die kirchlichen Passageriten

sehr wichtig sind. Die Hochschätzung dieser Riten war in der unter meiner Leitung durchgeführten Intensivbefragung von Personen, die aus der katholischen Kirche ausgetreten waren, deutlich hervorgetreten, und die Versagung war in mehreren Fällen der unmittelbare Anlaß für das Verlassen der Kirche[28]. Dieser Hochschätzung der Feiern an den Wendepunkten des Lebens steht ein deutliches und immer noch nicht abgeschlossenes Nachlassen der „normalen", etwa allsonntäglichen Praxis des Gottesdienstbesuchs gegenüber. Theoretisch abgehoben könnte man formulieren: Der zeitliche Rhythmus öffentlicher religiöser Praxis ist auch im Katholizismus in hohem Maß nicht mehr der Wochenrhythmus, sondern der Rhythmus der hohen Feste oder gar der Feier der großen Lebensereignisse des einzelnen Kirchenmitglieds oder seiner nahen Angehörigen[29]. Und von diesem Trend her könnte auch für den Katholizismus der Titel des Untersuchungsberichts „Fremde Heimat Kirche" eine zutreffende Beschreibung werden. Wer in Taufgottesdiensten im Rahmen des Gemeindegottesdienstes oder bei Totenmessen einmal das Verhalten der Angehörigen des Täuflings oder des Verstorbenen genauer beobachtet, wird oft die große Unsicherheit im Verhalten, was zum Beispiel in den verschiedenen Situationen zu tun sei, auffallen.

Perspektivik

Zu den Resultaten, über die die Autoren überrascht waren, gehörte auch, daß in den Erzählinterviews mit weiblichen Probanden die Frauenfrage kaum zur Sprache kam und daß trotz Nachfrage seitens der Interviewer die Befragten nicht die Benachteiligung der Frau in der Kirche thematisierten. Auch in der Repräsentativbefragung wurde die Aussage „Die evangelische Kirche ist frauenfeindlich" nicht zu den wichtigen Kritikpunkten gezählt[30]. Die Autoren fragen:

„Muß hieraus gefolgert werden, daß die innerkirchliche Diskussion um die patriarchalen Strukturen der Kirche an den Sichtweisen und Bedürfnissen der weiblichen Kirchenmitglieder vorbeigeht, daß den emanzipativen Forderungen nur aus Sicht einer kleinen feministisch orientierten Minderheit eine hohe Priorität zukommt?" [31]

Es ist riskant, den Bogen zur katholischen Seite zu spannen, sind doch hier die patriarchalen Strukturen bis an die Grenzen eines Kommunikationsverbots viel deutlicher. Auch kommt die Repräsentativbefragung von Katholikinnen „Frauen und Kirche" (Bonn 1993) zu anderen Ergebnissen als die evangelische Studie.

Eine zweite unterschiedliche Perspektive besteht im Stellenwert, der dem Pastor generell wie in der Gemeindearbeit zugemessen wird. Wenn sich die Befragten etwa an den Konfirmandenunterricht zurückerinnern, so wird als häufigste Erfahrung genannt: „Den Pfarrer (Pastor) bzw. die Pfarrerin (Pastorin), der bzw. die den Konfirmandenuntericht hielt, habe ich in positiver Erinnerung." [32] Inhalte werden deutlich seltener zu den Erfahrungen gezählt. Und nach den Eltern wer-

den Pfarrer und Pfarrerin als diejenigen genannt, die die religiöse Einstellung besonders beeinflußt haben; anderen Verwandten, Lehrern, Freunden oder Jugendgruppenleitern wird ein viel geringerer Einfluß zugesprochen[33]. Deutlich mehr als die Hälfte der Befragten gibt an, mit dem Pfarrer ihrer Kirchengemeinde schon einmal gesprochen zu haben[34], und es könnte ermutigend für diese Seelsorger sein, wenn ihnen von rund 90 Prozent der Interviewten attestiert wird, sie hätten einen sehr guten oder guten Eindruck bei ihnen hinterlassen[35]. Schon im Rahmen der Interpretation eines Erzählinterviews schrieben die Autoren: „Der Kontakt zur Religion, aber auch der Kontakt zum Gemeindeleben hängen entscheidend von der Person des Pfarrers ab."[36] Und Udo Hahn stellt in seiner Rezension von „Fremde Heimat Kirche" pointiert fest:

„Demnach ist die landläufig anzutreffende Meinung falsch, die evangelische Kirche werde von den Laien beherrscht, auch wenn diese die Synoden dominieren. In der Einschätzung der Gemeindeglieder ist die evangelische Kirche nach wie vor eine Pastorenkirche. Ob man das will oder nicht."[37]

Wenn wir nun die katholische Position reflektieren, so ist mit der gegenüber der protestantischen Ordination viel gewichtiger angesehenen Weihe des katholischen Priesters schon ein höherer Stellenwert des letzteren gegeben. In der Theologie des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, die seit dem Zweiten Vatikanum ihren Durchbruch fand, ist bewußt ein Stück dieses Stellenwerts zugunsten der Würde aller Gläubigen aufgegeben worden; die pastoralen Tätigkeiten, die Laien verrichten dürfen, sind die praktische Seite dieses Trends. Geht man auf die Ebene der Empirie zurück, relativieren sich die theologischen Postulate wie die Bedeutung der Laiendienste in der Wahrnehmung vieler Kirchenmitglieder. Im Rahmen einer räumlich eng begrenzten Untersuchung im Bistum Mainz, in die auch hauptamtlich tätige Laien einbezogen waren, ließ sich deutlich diese überragende Bedeutung des Pfarrers im Gemeindeleben feststellen. In der Zusammenfassung der Untersuchung wurde ausgeführt:

„Andererseits steht der Pfarrer im Mittelpunkt der Wahrnehmung von Hauptberuflichen, und selbst viele Aufgaben, die er ihrer Natur nach an Nichtgeweihte delegieren könnte, werden als nicht ‚vollwertig' erbracht betrachtet, wenn er sie nicht persönlich ausführt; theologische Einsichten werden anscheinend an nur sich langsam wandelnden Mentalitäten gebrochen. Wenn ein pathetisches Fazit erlaubt ist: Auf dem Pfarrer ruht alle Last, aber auch alle Erwartung, vielleicht auch Hoffnung."[38]

Diese Tendenz zeigt sich auch in ihren negativen Konsequenzen: Wenn Personen, die aus der Kirche austraten, an Kirchenvertretern Anstoß nahmen, waren dies in erster Linie die Pfarrer; Laien kamen so gut wie nicht vor[39].

Sozialforschung im kirchlichen Raum

In den vorangehenden Abschnitten konnte nur ein kleiner Teil der immensen Datenmasse aus der 3. EKD-Umfrage zur Sprache gebracht werden. Wichtige The-

men, über die überhaupt nichts gesagt wurde, sind die Befunde über die ostdeutschen Protestanten und die Konfessionslosen. Der Stolz, der aus der Feststellung der Herausgeber spricht, mit den drei Untersuchungen liege „ein weltweit einzigartiger kohärenter Datenbestand über die Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft in Querschnitten und in der Zeitreihe vor"[40], erscheint berechtigt.

Es war – wie anfangs gezeigt – eine drohende Bestandskrise, die die Untersuchungen auslöste. Diese Bestandskrise ist nicht beseitigt, die Kirchenaustrittszahlen liegen immer noch hoch, und sie sind immer noch höher als die in der katholischen Kirche (1995: 296 782 Austritte aus der evangelischen und 168 244 aus der katholischen Kirche[41]). Und zugegebenermaßen lassen sich aus Resultaten der empirischen Sozialforschung keine direkten Handlungskonsequenzen ableiten[42]. Aber aus der Dienstleistungsperspektive können die „Kundenwünsche und -klagen" herausgefunden und zumindest teilweise in der Praxis der Seelsorge berücksichtigt werden. Und all dies geschieht vor der interessierten Öffentlichkeit, denn die Berichte sind allgemein zugänglich, über sie wird in den Medien berichtet, die Ergebnisse werden auf breiter Basis diskutiert.

Wenn man im katholischen Raum zu den Mitgliedschaftsuntersuchungen der EKD Vergleichbares sucht, wird man bis zu den schon legendär gewordenen sogenannten Synodenumfragen zurückgehen müssen, die 1972 und 1973 publiziert wurden[43]. Es ist nicht so, daß seitdem im katholischen Raum keine empirische Sozialforschung mehr stattfand. Aber es gibt zwei Unterschiede zum Protestantismus. Federführend bei der Erstellung der EKD-Untersuchungen war die mit Theologen und Sozialwissenschaftlern besetzte „Studien- und Planungsgruppe" innerhalb des Kirchenamts der EKD in Hannover. Im katholischen Raum werden größere Untersuchungen nicht durch eigene Institutionen durchgeführt, sondern sie werden bei kommerziellen Instituten (vornehmlich beim Institut für Demoskopie Allensbach) in Auftrag gegeben; die eigenen Institutionen sind „ausgetrocknet"[44]. Natürlich können auch von dritter Seite erstellte Analysen ihre Vorzüge haben. Da ist vor allem der „Blick von außen" zu nennen, der bei hauseigenen Produktionen fehlen kann; und die Studien- und Planungsgruppe der EKD stand im Zusammenspiel mit Kirchenleitungen und einer wissenschaftlichen Beratergruppe, was einer zügigen Bearbeitung nicht gerade förderlich ist.

Der zweite Unterschied ist die Diskussion der Ergebnisse von Untersuchungen, die katholischerseits kaum in die Öffentlichkeit gelangen. Man hat bisweilen den Eindruck, daß die Forschungsberichte geheime Verschlußsachen sind, wie ich das im Fall einer international vergleichenden Wertestudie tatsächlich so erlebt habe, in die ich unter dem Eindruck, daß hier etwas Illegales vorgehe, zeitlich eng begrenzten Einblick nehmen durfte. Kommen in diesen Unterschieden konfessionsspezifische Mentalitäten zum Ausdruck?

Wie gesagt: In offiziellem Auftrag wie aus der Initiative einzelner Forscher

wird auch im katholischen Raum empirische Sozialforschung betrieben, aber den beiden letzten EKD-Untersuchungen vergleichbare umfassende Analysen gibt es für das katholische Deutschland nicht[45]. Doch das heißt nicht, daß im Protestantismus durch die Dominanz der EKD-Umfragen andere Initiativen niedergehalten würden. Die beiden ebenfalls im Jahr 1997 veröffentlichten empirischen Untersuchungen von Klaus-Peter Jörns[46] und der evangelischen Wochenzeitung „Das Sonntagsblatt"[47] zeigen, daß im Schatten der Großanalyse noch anderes gedeihen kann. Und schlußendlich: Ist die Zurückhaltung der Verantwortlichen in der katholischen Kirche auch ein Ausdruck des Bewußtseins, daß man im großen und ganzen mit der jetzigen Situation zufrieden sein kann und ein genauerer Befund (noch) nicht notwendig ist? Und vielleicht sollte ferner noch der Gedanke nicht als obsolet abgetan werden, der in der Reflexion der Ergebnisse der 3. Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD zu finden ist, nämlich daß „äußere und innere Zuwendung zu den Mitgliedern ... nicht zuletzt auch in der kirchensoziologischen Forschung"[48] geschieht.

ANMERKUNGEN

[1] Wie stabil ist die Kirche?, hg. v. H. Hild (Gelnhausen 1974).
[2] Was wird aus der Kirche?, hg. v. J. Hanselmann, H. Hild, E. Lohse (Gütersloh 1984).
[3] Ausgewertet wurden schließlich 28 Interviews. [4] A. 1, 40.
[5] Fremde Heimat Kirche, hg. v. EKD, Studien- u. Planungsgruppe (Hannover 1993).
[6] Fremde Heimat Kirche, hg. v. K. Engelhardt, H. v. Loewenich, P. Steinacker (Gütersloh 1997), zit. EKD III.
[7] EKD III 43 f. [8] Ebd. 51.
[9] Zit. n. G. Kehrer, Religionssoziologie (Berlin 1968) 8. [10] Vgl. EKD III 69 ff., 78 ff.
[11] P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion u. Ges. (Frankfurt 1973) 50.
[12] N. Luhmann, Funktion d. Religion (Frankfurt 1977) 33.
[13] Dieser Begriff geht auf den engl. Titel „The Sacred Canopy" (S. A. 11) zurück.
[14] EDK III 226 f. Zur rel. Dimension d. Elternschaft ebd. 61 f.; 80, 235 f., 241.
[15] Ebd. 210. [16] Ebd. 241. [17] Ebd. 221. [18] Ebd. 225. [19] Ebd. 237. [20] Ebd. 242.
[21] Ebd. 147. [22] Ebd. 61 f. [23] Nach ebd. 164.
[24] Ebd. 41; die Zahlen für 1993 beziehen sich aus Gründen der Vergleichbarkeit nur auf den Westen Dtls.
[25] Ebd. 44 (im Original hervorgeh.) [26] Ebd. 43. [27] Ebd. 44 f.
[28] G. Schmied, Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch (Mainz 1994) 28 ff.
[29] Vgl. auch A. 1, 18. [30] EKD III 230. [31] Ebd. 231. [32] Ebd. 106. [33] Ebd. 90.
[34] Ebd. 383. [35] Ebd. 384. [36] Ebd. 81. [37] RhM 26. 12. 1997, 3.
[38] G. Schmied, B. Euler, Befragung im Rahmen d. Projekts „Seelsorge im Lebensraum AKK", hg. v. Bfl. Ordinariat Mainz (MS Mainz 1993) 400. [39] Schmied (A. 27) 12 ff. [40] EKD III 9.
[41] St. Jb. 1997 für d. BR Dtl. (Stuttgart 1997) 97 f.
[42] Dieser Meinung sind auch die Autoren der 3. Mitgliedschaftsunters.; vgl. EKD III 345.
[43] G. Schmidtchen, Zw. Kirche u. Ges. (Freiburg 1972); ders., Priester in Dtl. (Freiburg 1973).
[44] Ein gutes Beispiel: Inst. f. Kirchl. Sozialforschung des Btm. Essen (IKSE), das aus einem einzigen Mitarbeiter besteht, der übrigens regelmäßig sehr interessante Untersuchungsergebnisse vorlegt.
[45] Es wurde bewußt auf Dtl. abgehoben, denn in Österreich und der Schweiz ist das Verhältnis zur Sozialforschung anders, und es gibt auch gewichtigere eigene Institutionen der kath. Kirche.
[46] K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes (München 1997).
[47] Was glauben die Deutschen?, hg. v. Das Sonntagsblatt (Hamburg 1997). [48] EKD III 358.

UMSCHAU

Paul Celan

Dichter nach dem Holocaust

Die beiden bedeutendsten jüdischen Dichter deutscher Zunge sind aus der ersten Jahrhunderthälfte Franz Kafka, aus der zweiten Paul Celan. Beide stammen aus deutschsprachigen Randgebieten der ehemaligen österreichischen Monarchie, Kafka aus Prag, Celan aus dem rumänischen Czernowitz. Der Prager Bürgersohn war nicht mehr verwurzelt im orthodoxen Judentum, der Ostjude Celan nicht mehr (wie z. B. Elie Wiesel) durchdringend vom jüdischen Glauben geprägt. Gegenüber ihren Vätern fühlten sich beide schuldig, Kafka als schwächlicher Traummensch gegen den vitalen Vater, Celan wegen unterlassener Hilfe, als die Eltern ins Arbeitslager deportiert wurden. Beide Autoren sind tief Verletzte. Kafka thematisiert die extreme Ich- und Du-Suche des aus seinen Traditionen und jedem Urvertrauen herausgefallenen Menschen, der im zwanzigsten Jahrhundert die existentielle Moderne bestimmt. Der den Holocaust überlebende Celan stirbt an dem ihn überwältigenden Totengedenken und an seiner ausweglosen Einsamkeit. Traditionsbruch bedrängt seit dem neunzehnten Jahrhundert alle jüdischen deutschen Autoren, Totengedenken verstört die Überlebenden nach dem Zweiten Weltkrieg.

Kafka und Celan schufen formstrenge poetische Werke. Sie gehören zu den enigmatischsten und deshalb am meisten interpretierten Dichtern des Jahrhunderts. Beide waren nicht nur bedürftig, sondern auch süchtig nach dem Wort, weil dieses allein ihrem Bewußtsein Existenz gewährte. Poetisch-individuelle Worterkundung treibt sie an in einer Welt, die Gott verlassen hat oder zumindest nicht mehr erfahrbar werden läßt. Einen zuinnerst jüdischen Antrieb notierte Kafka in seinen Aufzeichnungen: „Schreiben als Form des Gebets". Für den Exiljuden Celan war Schreiben eine pneumatische Form des Überlebens.

Paul Antschel überlebte die Vernichtung der Juden in einem Arbeitslager. Seine arbeitsunfähige Mutter wurde 1942 erschossen, der Vater starb im gleichen Jahr im Lager an Typhus. Nach der Besetzung von Czernowitz durch die Russen floh Paul Antschel, der sich jetzt (anagrammatisch) Celan nannte, 1947 nach Wien. Weil er in der russisch besetzten österreichischen Stadt nicht leben konnte, floh er weiter nach Paris. Er kannte die Seine-Stadt aus seiner Studienzeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Hier fristete er sein Leben als Sprachlehrer und Übersetzer. Er heiratete 1950 die Graphikerin Gisèle Lestrange. Beide waren künstlerisch hoch gespannt; in den mittleren sechziger Jahren konnten sie ihre eheliche Gemeinsamkeit nicht mehr ertragen. Der in Depression gedrückte, in Einsamkeit versinkende Dichter mußte sich seitdem wiederholt in psychiatrische Behandlung begeben. Paul Celan wurde in der Bundesrepublik früh erkannt (1952 Gast bei der Gruppe 47 in Niendorf) und hoch geachtet, ausgezeichnet mit dem Bremer Literatur-Preis (1958) und dem Büchner-Preis in Darmstadt (1960). Dennoch fühlte er sich von Antisemitismus bedroht, von Geringachtung bedrückt. In Frankreich blieb Celan als Dichter zeitlebens fast unbekannt. Er endete sein Leben am 20. April 1970 durch einen Sprung in die Seine.

Celans Gedichte verlangen den intensiv bewußten und aufmerksamen Leser. Seine ins Metaphysische ausgreifenden Verstexte gehören zu den schwierigsten und anspruchsvollsten nach 1945. Objektiv und subjektiv Erlittenes mußte er in der Muttersprache des Feindes aussprechen. Die Schmerzen der Shoah und die Wehen des Exilierten sind poetisch verschmolzen. Zwei umfassende neue Arbeiten über Celan erhellen Werk und Leben. Aus Amerika kommt eine umfassende Biographie von John Felstiner. In Deutsch-

land untersuchte die junge katholische Theologin und Germanistin Lydia Koelle Celans schwierige Beziehung zum orthodox geschwundenen, rassistisch verfolgten, religiös gebrochenen, immer noch leuchtenden Judentum[1].

John Felstiner, Professor für englische und hebräische Literatur in Stanford, deutsch-jüdischer Abstammung, richtet seit Jahren sein Forschungsinteresse auf den deutschen Dichter der Shoah im Pariser Exil. In der deutschen Übersetzung heißt die Biographie einfach „Paul Celan", wodurch die Erwartung einer umfassenden Biographie geweckt wird, die nicht eingelöst wird. Der amerikanische Originaltitel heißt „Paul Celan: Poet, Survivor, Jew". Er bezeichnet die Richtung des biographischen Interesses. Die Überschriften der drei Buchteile heißen „Wund" (erster Teil), „Suchend" (zweiter Teil), „Wirklichkeit" (dritter Teil): „Wund" – eine subjektive Kennzeichnung – war Celan immer, „suchend" auch, „Wirklichkeit" liegt als gesellschaftlich und ästhetisch komplexer Begriff in einem anderen, begrifflichen Bezugsfeld. Wirklichkeit verfolgte Celan als Ereignisgeschichte lebenslang, zugleich war sie ästhetischer Bezugspunkt surrealer Ausdrucksmittel mit extrem metaphorischen Bildern.

Felstiner bedenkt das schwierige Bezugsfeld des Begriffs nicht. In seiner Biographie verbindet er die Lebensdaten und Beziehungen des jüdischen Überlebenden mit Einzelinterpretationen von Gedichten und der Selbstinterpretation des Dichters in seinen Preisreden von Bremen und Darmstadt. Felstiners Mitteilung autobiographischer Fakten trägt viel Erhellendes zum Verständnis von Person und Werk bei. Ausführlich dargestellt wird die Begegnung und Freundschaft mit Nelly Sachs, auch die ärgerliche Auseinandersetzung mit Claire Golls Plagiatsvorwürfen zur „Todesfuge". Dargelegt wird Celans lebensnotwendige Entgegensetzung zu Adornos Verdikt „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch" (1955). Wer sollte des Holocaust gedenken, wenn nicht der Überlebende, wer erinnern, wenn nicht der Dichter?

Zu Celans wichtigsten Begegnungen, die ins literarische Werk eingingen, gehören nach Felstiner die mit den Schriften des russischen Dichters Ossip Mandelstam (1891–1938) und dem in Berlin geborenen, in Jerusalem lebenden Gershom Scholem. In Mandelstam erkannte Celan einen Schicksals- und Geistverwandten, bei Scholem begegnet er der großen Tradition jüdischer Mystik. Felstiner betont die starke Mutterbindung Mandelstams und Celans. Gegenüber dem religiös und ethnisch Angestammten notiert er ihre „ambivalente Haltung zum Judentum" infolge der gestörten Vaterbeziehung. Celan hat den von Stalin nach Sibirien verbannten „Bruder" Mandelstam anhaltend übersetzt. In Georg Büchners „Lenz" und in Ossip Mandelstam erkennt Celan den „Ewigen Juden", heimatlos, verfolgt, unruhig schweifend übers „Gebirg". Projektion und Identifikation sind nicht zu überlesen.

Der emanzipierte Ostjude Celan las Bubers „Chassidische Geschichten". Mit Gershom Scholem führte er im Paris der fünfziger Jahre und später in Jerusalem (1969) persönliche Gespräche. Wenig erfährt der Leser über Celans frühe Freundschaft mit Ingeborg Bachmann in Wien, nichts über den Besuch der aus Amerika zurückgekehrten Czernowitzer Landsfrau Rose Ausländer in Paris (1957). Mit Elie Wiesel scheint es in Paris keinen Kontakt gegeben zu haben. Ein umfassendes Kapitel zu Celans Pariser Kontakten und Bekannten wird noch geraume Zeit auf sich warten lassen. Die Darstellung der Abfolge der Gedichtbände Celans und der in ihnen focussierten Thematik liest jeder Celan-Freund mit Gewinn. Der Lebensanfang allerdings in der Czernowitzer Familie und das Lebensende durch Selbsttod bleiben weiterhin im Dunkel, geschützt von Nichtwissen und Pietät.

Über die lebensbedrohende Trennungsgeschichte zwischen den Künstler-Eheleuten erfahren wir nur: „Er war letztlich doch ein kranker Mann, mitunter gewalttätig und sogar suicidgefährdet. Er und seine Frau hatten beschlossen, getrennt zu leben." Der im Sommer 1967 aus Bukarest zurückkehrende Landsmann Petre Solomon fand den 46jährigen Celan „stark verändert, vorzeitig gealtert, wortkarg, mürrisch". Lydia Koelle schreibt in ihrer Celan-Untersuchung: „Nach seinem Aufenthalt in Berlin vom 16.–29. Dezember 1967 war Celans Seelenverfassung aus den Fugen geraten." Das ist merkwürdig vage und metaphorisch gesprochen in einer wissenschaftlichen Arbeit. Felstiner kommt bei aller

biographischen Werkkenntnis zu keinem Resümee. Am Ende von vierhundert Seiten flieht er in eine vierseitige Reihung poetischer Verse aus dem Werk des Dichters. Die Zitate mit chiffrierten Bildern anstelle von Darstellung können als Abschluß nicht befriedigen.

Celan litt lebenslang am Eingebundensein des Überlebenden in die jüdische Shoah. Aber er litt auch an sich selbst, an seiner Beinah-Unberührbarkeit (von Felstiner nicht angesprochen). Er litt an bohrenden religiösen Fragen, denen kein „Stern der Erlösung" (Rosenzweig) schien. Und er litt an seinem Drang, wahrscheinlich Zwang zum Absoluten. Absolut heißt hier auch losgelöst von lebensnotwendigen Beziehungen. Die Suche nach sich selbst und die Suche nach dem Du trieb seine poetische Bewußtseins- und Formarbeit an. Das Du war das der Toten, nächster Menschen, nicht zuletzt das nie verblichene Du eines durch die Shoah gegangenen Gottes. „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele", hatte er früh bei Malebranche gelesen. Poesie als fortgesetzte Existenzbegründung verzehrte Celans Lebenskraft. Den späten Jerusalembesucher (1969) trafen Vorwürfe, wo bei ihm thematisch das Jüdische bleibe, warum er als „Halbverdeckter" (Jude) auftrete. Gershom Schocken, dem Herausgeber der israelischen Tageszeitung „Haaretz", antwortete Celan am 5. Februar 1970: „Für mich, zumal im Gedicht, ist das Jüdische mitunter nicht so sehr eine thematische als vielmehr eine pneumatische Angelegenheit."

Dieses Bekenntnis ist Ausgangspunkt für *Lydia Koelles* literaturtheologische Untersuchung. Lydia Koelle will Celans nicht mehr themengebundenes, jedoch eindringlich „pneumatisches Judentum" darstellen. Thematisch haben Else Lasker-Schüler oder Nelly Sachs „Hebräische Balladen" geschrieben. Eine solche thematische Ausrichtung wird im Jüdischen (wie im Christlichen) literarisch immer seltener. Koelle bezieht sich in ihrer Untersuchung auf wichtige poetische Texte Celans und auf seine (im Literaturarchiv in Marbach aufbewahrte) Bibliothek. Celans Bücher enthalten aufschlußreiche Unterstreichungen und Anmerkungen zur Lektüre. Ein ungewöhnlich kenntnisreicher, manchmal etwas ausufernder Anmerkungsapparat belegt nicht nur die Ausführungen, sondern verweist auf den vielschichtigen Hintergrund. In den „Bekenntnissen" von Augustinus unterstrich Celan den bekannten, ihn offenbar stimulierenden Satz: „weil du uns schufst zu dir hin".

Celan hat Gustav Landauer und Martin Buber in den fünfziger Jahren kennengelernt. Er liest seit den sechziger Jahren die Schriften deutschstämmiger Juden, vor allem Hugo Bergmann, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem. Aus dem christlichen Bereich hat ihn die Licht-und-Nichts-Mystik von Meister Eckhart nachhaltig beeinflußt. Auf dem Hintergrund der Shoah beeindruckt Celan die Vorstellung von der Zurücknahme und Selbstbegrenzung Gottes („Zimzum"). Sie wurde bereits in der Kabbala ausgesprochen. Nach Auschwitz erhielt dieser Gedanke eine breite philosophisch-theologische Reflexion (zuletzt bei Hans Jonas). Gott begibt sich seiner Allmacht, er liefert sich den Menschen aus. Die Gottesgeschichte muß durch die verantwortliche Geschichte der Menschen geradezu erlöst werden.

Der späte Celan (wenn man den Ausdruck für einen nicht Fünfzigjährigen gebrauchen darf) inspiriert und reibt sich an den Aussagen zu Gottes Ohnmacht und Untätigkeit in der Welt. In der „Neuen Zürcher Zeitung" veröffentlicht er am 11. November 1967 seine Übertragung von Jules Supervielles (gest. 1960 in Paris) Gedicht „Tristesse de Dieu". „Auch der Gott von Supervielles Gottestrauer", schreibt Koelle, „ist ein machtloser, an die Menschen ausgelieferter Gott, der seine Schöpfung ganz den Menschen übergeben hat. Es ist ein leidender Gott, der hilflos inmitten des Unglücks anwesend ist, ohne tröstend eingreifen zu können." Celans Jerusalemreise 1969 und seine Jerusalemgedichte zeigen eine tiefe Sehnsucht nach einer geistigen Heimat. Lydia Koelle spricht von der „Umorientierung" seiner Dichtung in Richtung auf die jüdische „Traditionsgemeinschaft". Vielleicht endete Celans Leben auch deshalb so ausweglos, weil er eine rück- oder umkehrende Eingliederung in die jüdische Gemeinschaft nicht gefunden hat.

Lydia Koelles Untersuchung ist außerordentlich textkundig, materialreich, profund denkerisch, literarisch wie theologisch äußerst anregend. Ihr Umgang mit der Materialfülle beein-

druckt. Die übliche Zusammenfassung ist ihr am Ende der Untersuchung im Spannungsfeld poetischer Texte und literarischer Existenz nicht möglich. Die dargestellten Textbewegungen, die poetische Erinnerungs-, Bewußtseins- und Gottesarbeit kann nicht in ein Fazit nach Art historischer oder analytischer Untersuchungen münden. Wenn die Autorin fragt, ob es „einen direkten Weg von der Dichtung Celans zur Theologie der Gegenwart gibt" (397), muß der kritische Leser die Direktanfrage verneinen. Gelegentlich setzt sie Begriffe etwas vollmundig. Als Folge der Shoah spricht sie von einem „Moratorium vertrauter Begriffe und theologischer Denkstrukturen", die anzeigen, „daß die sprachliche Konsistenz der Gott-Rede eine versehrte ist". Die enthusiastische Identifikation mit Celans Aussagen verhindert manche poetologische und auch biographische Frage. Über sein „Metapherngestöber", den mitunter manierierten Zeilenbruch, über die eigenwillige Chiffrierung der Verse, die Zitate und fremdsprachlichen Worte des Dichters, über die hermetische Verschleißung seiner poetischen Mitteilungen (und das wollen sie doch sein) könnte kritischer nachgedacht werden. Signalisieren vielleicht die Gedichte einen gewissen Absolutismus und eine Isolierung des Sprechers auch und schon im Formalen? Gegen Ende bekennt Koelle etwas gefühlvoll: „Celans Dichtung lehrt uns die Treue zu den eigenen Zweifeln." Zu bedauern ist, daß das materialreiche, an Interpretation, theologischem Denken und lierarischen Details so beeindruckende Buch kein Namensverzeichnis und kein Verzeichnis der interpretierten Texte enthält.

Die Biographie über Paul Celan ist auch nach Felstiner noch nicht geschrieben. Die Untersuchung der theologischen Relevanz seiner Texte ist durch Lydia Koelle weit fortgeschritten. Der biographische und poetische Paul Celan bleibt ein erregendes, aber unwegsames Gebirge. Aus literaturgeschichtlicher Sicht wäre auch zu fragen, welcher Ort Celan gebührt im Kontext der deutschen Nachkriegsliteratur, im Betriebsgelände der gesellschaftskritischen, programmatisch „nicht metaphysischen" Texte der Gruppe 47, die ihn und die er, der jüdische Existenz-Dichter mit Berührung Heideggers, nicht mochte? *Paul Konrad Kurz*

[1] John Felstiner, Paul Celan. Eine Biographie. München: Beck 1997; Lydia Koelle, Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah. Mainz: Matthias Grünewald 1997.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

HÖPFL, Bernhard: *Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern: Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945.* Paderborn: Schöningh 1997. 359 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B. 78.) Lw. 48,–.

Bernhard Höpfl greift in seiner Dissertation (im WS 1994/1995 an der Universität Passau angenommen) ein wichtiges Thema auf: Die Frage nach dem Verhalten der katholischen Laien während der Zeit des Nationalsozialismus. Die Frage drängt sich angesichts zweier Tatsachen auf. 1. Der Widerstand des katholischen Klerus wird inzwischen durch zwei stattliche Bände dokumentiert (vgl. diese Zs. 215, 1997, 425f.). Doch wie läßt sich das (zumal kirchliche!) Verhalten der Laien, im Kontakt und in Abhängigkeit vom Klerus, festhalten? 2. Die pauschale These, daß „Klerus und Kirchenvolk, eben die katholische Kirche, dem Dritten Reich, abgesehen von der nationalsozialistischen Kirchenpolitik, loyal gegenüberstanden" (322), bedarf einer kritischen Prüfung.

Die Quellenlage, um das Verhalten des einfachen Katholiken zu erforschen und in einer Art „Kollektiv-Biographie" (9) darzustellen, ist schwieriger als beim Klerus. Es gibt zwar die bekannten und edierten „Berichte der Regierungspräsidenten" und viele Vorgänge und Urteile vor den Sondergerichten. Aus all dem läßt sich vieles zum Thema erheben, wie Michael Broszat und andere bereits in ihren sechs Bänden „Bayern in der NS-Zeit" (München 1977–1983) aufgewiesen haben. Auf deren Spuren bewegt sich der Verfasser. Zusätzlich hat er alles für ihn auffindbare Material zu seinem Thema gesammelt, wie aus den „ungedruckten Quellen" (323–327) zu entnehmen ist. Allerdings ebnet er den Unterschied zwischen den Jahren ein und verdeckt damit zugleich die einzelnen Phasen in der Entwicklung des Kirchenkampfs.

Was Höpfl gegen die zweite These in den 400 Einzelschicksalen vorbringt, zeugt von seinem Fleiß und beeindruckt. Leider nimmt er nur zwei besondere Bevölkerungsgruppen in den Blick: die Mitglieder und Anhänger der Bayerischen Volkspartei und die katholische Lehrerschaft (178–196). Besonders bei letzterer gelingt es dem Autor, das soziale Umfeld der Lehrer und ihre sozialpolitische Herkunft genauer darzustellen. Vergleichbare sozialgeschichtliche Details fehlen bei den anderen Berufen und sozialen Schichten. Damit entsteht insgesamt der Eindruck, daß einzelne Fälle und Lebensschicksale aneinandergereiht werden, die, da ihre Repräsentativität nicht feststeht, quantitativ nicht evaluiert werden können. Auch qualitativ sind sie schwer zu werten, weil ein weiter Widerstandsbegriff (vgl. Martin Broszat), also von Resistenz über Nonkonformismus bis zu direkten Aktivitäten gegen den Nationalsozialismus, zugrunde gelegt wird. Dieser Begriff fördert bei all seiner deskriptiven Nützlichkeit eine Konturlosigkeit des Verhaltens.

Gewiß dürfen gerade aufgrund dieser fleißigen Arbeit die unzähligen Formen des Widerstands ebensowenig geringgeschätzt werden wie die vielfältigen Weisen nationalsozialistischer Repression. Situationen, in denen gerade kleine SA-Leute in Dörfern „die Macht ergriffen" und sich wie absolutistische Erfüllungsgehilfen aufführten, sind fortan nicht mehr zu übersehen. Dennoch bleibt die eigentliche Frage unbeantwortet: Sind die 400 Fälle die Ausnahme von der Regel oder stehen sie für das ganze katholische Milieu? Rein methodisch wünschte man sich – wie es bislang bei der Edition der „blauen Bände" üblich gewesen war – ausführliche biographische Anmerkungen; denn sonst bleiben die Personen konturlos. Die Hinweise auf Nachschlagwerke verärgern nicht nur den wissenschaftlich interessierten Leser. Im übrigen: Daß die drei Jesuiten in München, Augustinus Rösch, Lothar König und Alfred Delp, zum „Sperrkreis" zählten (17), ist unrichtig. Wahr dagegen ist: P. Delp stellte

zwischen dem „Kreisauer Kreis", dem alle drei angehörten, und dem „Sperrkreis" eine Verbindung her. Insgesamt eine Studie, die bei etwas mehr Präzision zur Klärung der angeschnittenen Frage hätte beitragen können, zumal wenn sie jeden triumphalistischen Unterton vermeidet.

Roman Bleistein SJ

Enzyklopädie des Nationalsozialismus. Hg. v. Wolfgang Benz, Hermann Graml, Hermann Weiss. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1997. 900 S., Abb., Ktn. (dtv. 33009) Kart. 39,–.

Der von drei sachkundigen Autoren herausgegebene Band stellt eine editorische Meisterleistung dar. In drei großen Teilen wird der Nationalsozialismus dargestellt. Der erste Teil, „Handbuch", bietet in 26 kompakten Beiträgen von jeweils 10 bis 15 Seiten einen präzisen Einblick in das jeweilige Thema, etwa: Ideologie, Wehrmacht, Sozialpolitik, Jugend, Frauen, Verfolgung, Widerstand, Weltkrieg 1939–1945. Einige Literaturangaben laden zum Weiterstudium ein; Bilder vertiefen den Eindruck. Der zweite Teil, „Lexikon", enthält etwa 1000 Beiträge, im Umfang von einer halben Spalte bis zu einigen Seiten, zu jenen Stichwörtern, die einer Erklärung bedürfen. So kommen beispielhaft zur Sprache: Alte Kämpfer, Deutsche Arbeitsfront, Ferntrauung, Hitler-Jugend, Juden, NS-Frauenschaft, Reichswerke „Hermann Göring", Spanienkämpfer, Todesmärsche, Völkischer Beobachter, Wannsee-Konferenz. In diesem Lexikon ist eine Fülle von Informationen gesammelt, deren Wert durch Verweise zu anderen Stichwörtern und durch Literaturangaben erhöht wird und nicht zuletzt durch Karten und Tabellen an Anschaulichkeit gewinnt. Der dritte Teil, „Register", bietet kurze Texte zu Personen, die im Dritten Reich eine Rolle spielten; Lebensdaten und Funktionen werden angeführt. Das Übermaß an Information und sachlichem Urteil besticht den Leser und verführt ihn immer wieder dazu, von einem Teil zum anderen zu wechseln, um weitere Klärungen und Präzisierungen zu finden.

Von besonderem Interesse waren für den Rezensenten die Texte zur katholischen Kirche. Der ausführliche Artikel „Kirchen und Religion" (187–202) wurde von Kurt Nowak, Professor für evangelische Kirchengeschichte an der Universität Leipzig, verfaßt. Er beschreibt treffend und begründet die schwierige Rolle der beiden Kirchen im Dritten Reich. Dazu darf man anmerken: Vielleicht wird dabei die Bedeutung der „Deutschen Christen" ein wenig unterschätzt; denn Nowak schrieb in seiner „Geschichte des Christentums in Deutschland", daß die „braune Kirchenrevolution" von den 23 Landeskirchen nur drei „intakt" beließ. Ebenso wird der unter Einfluß Martin Bormanns 1941 inszenierte Klostersturm gegen die katholische Kirche nicht ausreichend gewürdigt. Immerhin wurde der Jesuitenorden bis in die Jahre 1944/1945 verfolgt. Einen Beweis für die tatsächliche Situation kann man verschlüsselt aus der kurzen Notiz über Dachau entnehmen: „Die Zahl der während des Krieges in das KZ Dachau eingelieferten deutschen Geistlichen wird mit 447 beziffert (92 % katholisch, 8 % evangelisch)" (198).

Angesichts der Datenfülle sind Fehler wohl nicht zu vermeiden. Manche allerdings verraten eine gewisse Unkenntnis des katholischen Milieus. Etwa diese: Augustinus Rösch war Provinzial, nicht Prinzipal der Oberdeutschen Jesuitenprovinz (875). Kardinal Michael Faulhaber wurde in Klosterheidenfeld, nicht Heidenfeld geboren (843). Und die Zahl von 40 Mitgliedern des Kreisauer Kreises übertreibt; es waren nach dem Aufweis der Forschung 23 (552).

Diese kleinen Korrekturen beeinträchtigen nicht den Wert des preiswerten Bandes, der in der Tat ein Standardwerk über den Nationalsozialismus darstellt und für den seinen Herausgebern und ihren Mitarbeitern zu danken ist.

Roman Bleistein SJ

Kirche und Gesellschaft

Der Tag des Herrn. Kulturgeschichte des Sonntags. Hg. v. Rudolf Weiler. Köln: Böhlau 1998. 273 S. Lw.

Die Aktualität des Themas kann nicht bestritten werden; denn der Sonntag gerät zunehmend unter die Sachzwänge der modernen Gesell-

schaft, die sich als Industrie-, Freizeit- und Wohlstandsgesellschaft mit allen ihren Konsequenzen entfaltet. Doch die Bedeutung des Bandes, der Aufsätze aus einer früheren Tagung (der Termin wird nicht genannt) sammelt, liegt eher in den langen kulturgeschichtlichen Überblicken zum Thema. So wird die Herkunft des Sonntags aus den monotheistischen Religionen dargelegt, wird das Gebot der Sonntagsheiligung, vor allem in der wöchentlichen Arbeitsruhe, besprochen, werden die Versuche, den Sonntag abzuschaffen (in der Französischen Revolution und in der Sowjetunion etwa), aus der Geschichte hergeholt. Endlich wird die Rolle der Gewerkschaften beim Kampf um die Sonntagsruhe angemessen gewürdigt, und ein Arzt erhält das Wort, um seine fragmentarischen Reflexionen zu Feierabend und Sonntag vorzutragen.

Das alles ist interessant und aufschlußreich, aber einen Weg aus der Misere des heutigen Sonntags und seiner Feier weist es nicht, vor allem deshalb nicht, weil durchweg die Einstellung zur Freizeit eher negativ ist. Daraus resultieren auch die defensiven Ratschläge der Freizeit gegenüber; eher nicht kritisch bedachte humanistische Kriterien schlagen dabei zu Buch.

Eine neue Sonntagskultur wird sich nur im Respekt vor dem Freiheitsverlangen des modernen Menschen und vor der bekannten Individualisierung entwerfen lassen. Solange aber die zugrunde gelegten Ergebnisse der Freizeitforschung aus den achtziger Jahren stammen, wird die ambivalente Situation der neunziger Jahre nicht in den Blick kommen. Der Sonntag wird nur dann der Tag einer christlichen Feier bleiben, wenn die einen ihn als „Sinntag" der Woche zu entdecken verstehen, auch in den vielen Weisen Sinn zu erfahren, wie er heute von den Menschen kreativ und spielerisch vollzogen wird, und wenn die anderen, die Christen, ihren „Herrentag" nicht nur subjektiv hochschätzen, sondern auch gegen alle modische oder ökonomische Überwältigung verteidigen. Am Ende bleibt in der Aufsatzsammlung die Frage leider unbeantwortet, was sich für den heutigen Menschen konkret und praktisch aus der langen Geschichte des Sonntags und der Sonntagsruhe lernen läßt.

Roman Bleistein SJ

Sekten

Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten. Hg. v. Hans Casper und Friederike Valentin. Freiburg: Herder 1997. 256 S. (Herder Spektrum. 4522.) Kart. 19,80.

Nicht nur bei extremen Gruppen wie dem Sonnentemplerorden, aus dessen Reihen seit 1994 74 Personen gewaltsam getötet wurden, sondern auch bei etablierten Gemeinschaften wie den Mormonen, den Zeugen Jehovas und den Siebten-Tags-Adventisten spielen Weltuntergangsvorstellungen und Endzeithoffnungen eine bedeutende Rolle, die mit dem Näherrücken des Jahres 2000 noch stärker werden kann. Die elf Beiträge dieses Buchs spannen den Bogen vom frühchristlichen Chiliasmus bis zu Welterneuerungshoffnungen der Neuzeit, von biblisch inspirierten Sekten bis zu asiatisch-synkretistischen Bewegungen (Vereinigungskriche, AUM Shinrikyo), von marianisch ausgerichteten Visionen (La Salette, Fatima) bis zu Nachwirkungen des Nostradamus und Swedenborgs sowie völkischer Esoterik im Umfeld der Nazi-Ideologie. Ausdruck von Befürchtungen, Geschäft mit der Angst oder Angstbewältigung durch aktivierte Hoffnungsbilder? Die Beiträge informieren nicht nur über die zahlreichen Bewegungen und Varianten apokalyptischen Denkens, sondern weisen auch auf gesellschaftlich bedingte Ursachen von Angst hin und arbeiten den Unterschied heraus, der zwischen einem chiliastischen und einem theologisch verantworteten Umgang mit Katastrophenängsten besteht. Eine gelungene Teamarbeit.

Bernhard Grom SJ

Voltz, Tom: *Scientology.* Ein Insider packt aus. Hintergründe – Fakten – Dokumente. Freiburg: Herder 1997. 287 S. (Herder Spektrum. 4572.) Kart. 19,80.

Aussteigerberichte sind manchmal auf irritierende Weise ressentimentgeladen. Nicht der des Unternehmensberaters Tom Voltz. Er schildert, was ihn in seiner jugendlichen Drogenkrise zur

Scientology hingezogen, dann zu 20jähriger Mitarbeit auf höchstem Ausbildungsniveau motiviert und ihn schließlich in einem mehrjährigen Enttäuschungsprozeß entfremdet hat. Sein Buch enthält neben persönlichen Erlebnissen Korrekturen an der offiziellen Hubbard-Biographie und eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Scientology, eine religiöse Philosophie und Kirche zu sein. Am aufschlußreichsten sind die gut dokumentierten Einblicke in das World Institute of Scientology Enterprises (WISE), das Unternehmenberatungsgeschäft, das die Organisation in den letzten Jahren besonders offensiv betrieben hat. Hier beleuchtet er detailreich Arbeitsweise, Infiltrationsversuche, Pressions- und Überwachungsmethoden, Verkaufsabschlußtechniken und die Fragwürdigkeit des vielgebrauchten Persönlichkeitstests. Die psychotherapeutischen Ansprüche und Risiken der Auditing-Behandlung scheinen ihn nicht zu interessieren. Er fordert auch kein Verbot von Scientology, sondern schließt mit zwölf Empfehlungen zu einem grundlegenden Wandel. Fast eine Innenperspektive. *Bernhard Grom SJ*

ZU DIESEM HEFT

Im Anschluß an das Dokument der Internationalen Theologenkommission von 1996 „Das Christentum und die Religionen" gibt Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, einen Überblick über die derzeitige Situation der Theologie der Religionen und skizziert ihre zukünftigen Aufgaben.

Der Glaube an Gott als Schöpfer der Welt scheint nach wie vor in Spannung zu stehen zu den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, zumal diese die Natur selbst als kreative Kraft der Hervorbringung des Lebens sehen. Franz Gruber, Dozent für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Theologischen Hochschule Linz, versucht einen neuen Brückenschlag.

In den neueren Äußerungen des kirchlichen Lehramts wird dem Gehorsam eine weit größere Bedeutung zugemessen als dem Dialog, der in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine herausragende Rolle spielt. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, analysiert diese Aussagen und fragt nach dem Kirchenmodell, das ihnen zugrunde liegt.

Das Sozialwort der Kirchen von 1997 gebraucht in seiner Forderung nach einer „neuen Sozialkultur" auch den Begriff „Zivilgesellschaft". Ursula Nothelle-Wildfeuer, Privatdozentin für christliche Gesellschaftslehre an der Universität Bonn, untersucht dieses Konzept und fragt, welchen Beitrag es zur Lösung der Probleme leisten kann.

Ende 1997 erschien unter dem Titel „Fremde Heimat Kirche" der umfassende Bericht über die Dritte Mitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gerhard Schmied, Professor für Soziologie an der Universität Mainz, skizziert die Ergebnisse und fragt nach ihrer Übertragbarkeit in den katholischen Raum.

Begegnung der Kulturen

Kulturtheorien sind höchst konjunkturabhängig, zumal wenn sie wirtschaftliche Entwicklungen erklären sollen. Die Debatte um den Einfluß „asiatischer Werte" auf die aktuelle Wirtschaftskrise in Ost- und Südostasien zeigt dies einmal mehr. Lange Zeit galten die asiatischen Kulturen als ein Hindernis ökonomischer Entwicklung, ganz in der Tradition von Max Weber, der ihnen in seinen religionssoziologischen Studien Anfang dieses Jahrhunderts wenig Modernisierungspotential zuerkannte, da die Tradition der dortigen Religionen kein dem „Geist des Kapitalismus" vergleichbares Wirtschaftsethos kenne.

Diese These wurde erst in den siebziger Jahren nicht mehr haltbar, als zunächst die „asiatischen Tiger" (konfuzianischer Kulturkreis) und etwas später auch buddhistisch und islamisch geprägte Länder (Thailand, Malaysia, Indonesien) einen unerwarteten wirtschaftlichen Aufschwung erlebten. Plötzlich galt vor allem die konfuzianische Kultur sogar als Motor dieser Entwicklung. Die verheerende Wirtschaftskrise seit Mitte 1997 hat zu einer erneuten Kehrtwende geführt und kulturellen Erklärungen von Unterentwicklung wieder Aufwind gegeben. Vor allem die Kritiker der „asiatischen Werte" vermerken dies nicht ohne eine gewisse Schadenfreude.

Wie läßt sich dieser auf den ersten Blick recht verwirrende Tatbestand verstehen? Und inwieweit ist Kultur mehr als ein beliebiges Paradigma, mit dem sich alles und darum eben nichts erklären läßt?

Ein erster Grund für die Unergiebigkeit mancher kultureller Erklärungen ist einfach darin zu suchen, daß sie komplexe Phänomene eindimensional erklären wollen. Entwicklungen wie das „asiatische Wunder" oder die „asiatische Krise" haben stets mannigfache und vielschichtige Ursachen. Ohne genaue Analysen lassen sich bestenfalls oberflächliche Erkenntnisse gewinnen, zumal wenn es um kulturelle Faktoren geht. Häufig sind auch politische Interessen und Medienwirksamkeit mitverantwortlich für allzu pauschale Vereinfachungen.

Kulturelle Fehleinschätzungen sind aber häufig auch die Folge eines deterministischen Kulturverständnisses. Man stellt sich die soziokulturellen Rahmenbedingungen so vor, als ob sie mit innerer Notwendigkeit bestimmte Ergebnisse hervorbringen würden. Kulturen sind aber höchst vielschichtige Realitäten, die in einem langen geschichtlichen Prozeß entstanden und stetigem Wandel unterworfen sind. Sie sind nicht mehr – aber auch nicht weniger – als Orientierungsrahmen, die dem Leben der Menschen Sinn verleihen und ihrem Handeln die Richtung weisen. Kulturen sind auch nicht völlig unsichtbare Realitäten, sondern sie sind sichtbar in den Verhaltensweisen der Menschen, in den sozialen Strukturen und

in zahllosen Institutionen, die das menschliche Zusammenleben regeln und zugleich entlasten, wie Sprache, Symbole, Rituale. In diesem Sinn sind Kulturen offene Systeme, die viel Handlungsspielraum bieten und ganz unterschiedliche und sogar gegenläufige Entwicklungen hervorbringen können, wie sich in Asien gezeigt hat. Umgekehrt haben gesellschaftliche Prozesse nie nur soziokulturelle, sondern immer auch ökonomische und politische Ursachen.

Schließlich verstellt ein latenter Ethnozentrismus häufig den Blick dafür, daß unter normativer Rücksicht alle Kulturen ambivalent sind. Jede Kultur enthält sowohl positive Elemente, die für ein humanes Zusammenleben unerläßlich sind, wie auch negative Elemente, die ein menschenwürdiges Leben erschweren. Jede Kultur ist darum einerseits unersetzlich und schützenswert, andererseits darf dies nicht zu einer naiven Kulturromantik verleiten, die nur allzuleicht in einen rigiden und unmenschlichen Traditionalismus umschlägt. Die spezifischen Stärken und Schwächen einer Kultur sind meist sogar eng verflochten. So fördert die Betonung der Gemeinschaft in Asien stabile soziale Strukturen, Rücksichtnahme und Solidarität, sie ist aber auch ein Nährboden für Apathie, Nepotismus und Korruption. Umgekehrt begünstigt die Betonung des Individuums im abendländischen Kulturkreis demokratische Strukturen, Initiativfreudigkeit und persönliche Leistungsbereitschaft, sie bietet aber auch viel Raum für Rücksichtslosigkeit, Egoismus und extremen Individualismus.

Angesichts dieser Ambivalenz kann keine Kultur allein universaler Maßstab sein. Dies gilt für die westliche Zivilisation nicht weniger als für die Kulturen in der Dritten Welt. Diese Feststellung ist für die Nord-Süd-Beziehungen von großer Bedeutung, weil sie jede kulturelle Überheblichkeit und Bevormundung verbietet und den Weg ebnet, um von einer asymmetrischen Lehrgemeinschaft zu einer dialogischen Lerngemeinschaft zu gelangen. Folglich gibt es auch keine einfach übertragbaren Leitbilder und Modelle der Entwicklung.

Diese Zusammenhänge sind nicht zuletzt für den Prozeß der Inkulturation des christlichen Glaubens, ein Kernthema der gerade beendeten Bischofssynode für Asien, außerordentlich wichtig. Alle mit diesem Thema verbundenen Probleme und Konflikte wurzeln nämlich in dieser Ambivalenz. Wenn die Botschaft des Evangeliums in andere Kulturen vermittelt wird, so kann sie dort einerseits an viele positive Werte anknüpfen, sie kann und muß andererseits aber auch Fehlentwicklungen anmahnen und ihre eigenen Wertvorstellungen einbringen. Dabei ist man sich allerdings häufig viel zuwenig bewußt, daß die Botschaft des Glaubens selbst immer kulturell geprägt ist. Dies gilt sowohl für die Bibel wie auch für die jeweilige konkrete Gestalt des Christentums. Da auch deren Kulturen zeitbedingt und ambivalent waren und sind, partizipiert die Botschaft des Evangeliums unvermeidlich an der Ambivalenz dieser Kulturen. Um so wichtiger ist es, daß auch die Weltkirche sich immer mehr zu einer wirklichen Lerngemeinschaft entwickelt. *Johannes Müller SJ*

Ladislas Örsy SJ

Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit

Dieser Artikel ist eine vergleichende Studie. Wir blicken zuerst auf den Dienst der Gerechtigkeit in der Lehrtätigkeit der Kirche und dann auf das Ideal der Gerechtigkeit, wie es die heutigen Rechtsstaaten zu verwirklichen suchen. Damit folgen wir einer alten Tradition. Während ihrer langen Geschichte hat die Kirche ihre Rechtskultur immer auch an Normen ihrer Umwelt ausgerichtet; so machte sie das alte römische Recht zur eigentlichen Grundlage des kanonischen Rechts.

Überall in der Welt gibt es heute Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und die nicht nachlassende Forderung nach Beachtung der Menschenrechte. Die Kirche hörte diesen Ruf, antwortete mit feierlichen Erklärungen, und wurde so eine wirkungsvolle Verteidigerin der Menschenwürde. Die Kirche spricht jedoch nicht allein mit Worten, sondern auch durch ihr Verhalten. Sie muß die Frohbotschaft auch mit Zeichen und Symbolen verkündigen, und die rechtlichen Verfahren in der Kirche sind ein Teil solcher Zeichen und Symbole.

Am 29. Juni 1997, dem Fest der heiligen Petrus und Paulus, veröffentlichte die römische Kongregation für die Glaubenslehre neue Verfahrensvorschriften mit dem Titel „Ordnung für die Lehrüberprüfung". Sie ersetzen die 1971 publizierten Normen. In den „Erklärenden Anmerkungen" heißt es: „Nach einer 25jährigen Erfahrung wurde nunmehr... eine neue Ordnung erstellt, die noch besser den heutigen Erfordernissen entsprechen soll."

Die heutigen Erfordernisse – Erfordernisse der Gerechtigkeit natürlich – umfassen auch die Erwartungen der Menschen. Wird das Dokument diesen Erwartungen gerecht? Auf diese Frage soll eine Antwort gesucht werden. Nach einem ersten Teil, der die neue Verfahrensordnung darstellt, soll diese dann mit einigen der wichtigsten Prinzipien des modernen Rechts verglichen werden, im Sinn des Paulusworts: „Was immer wahr, was ehrbar, was gerecht ist, darauf seid bedacht" (Phil 4,8).

Die neue Verfahrensordnung

Wir haben es mit einem verhältnismäßig kurzen Text zu tun, der in 29 „Artikel" eingeteilt ist. Es hat die Autorität eines Dekrets einer Kongregation (geringer also als ein päpstliches Dokument), mit Ausnahme der Artikel 28 und 29, die vom

Papst „speziell" approbiert sind und damit den Rang eines päpstlichen Gesetzes haben.

Das Dokument hat den Titel „Ordnung für die Lehrüberprüfung". Diese Begriffe geben einen ersten Schlüssel für das Verständnis des Inhalts. Das erklärte Objekt der Überprüfung ist eine Lehre, nicht eine Person; in Wirklichkeit führt aber der Prozeß zum Urteil über eine Person und endet damit.

Die einleitenden Bemerkungen nennen den Hauptakteur, die Kongregation für die Glaubenslehre. Ihre erste Aufgabe ist es, „die Glaubens- und Sittenlehre in der ganzen katholischen Kirche zu fördern und zu schützen" und darüber zu wachen, daß dem Volk Gottes das Evangelium authentisch und vollständig verkündet wird.

Die Verfahrensordnung macht darauf aufmerksam, daß in Sachen der Glaubenslehre die Bischöfe der Ortskirchen ebenfalls das Recht und die Pflicht haben, sowohl einzeln wie auch gemeinsam diesen „pastoralen Grundauftrag" wahrzunehmen. Der Heilige Stuhl hat jedoch immer die Möglichkeit zu intervenieren, und das tut er in der Regel, wenn der Glaube durch eine Publikation einer besonders schweren Gefahr ausgesetzt ist und wenn der Einfluß einer Veröffentlichung über die Grenzen einer Bischofskonferenz hinausgeht.

Zum Verständnis der Rolle der verschiedenen Organe und Personen im Prozeß einer solchen Intervention sind einige Grundinformationen über die Struktur und die Vorgehensweise der Kongregation notwendig. Im allgemeinen bezeichnet der Begriff Kongregation eine Behörde (auch Dikasterium genannt) mit ihren Mitarbeitern und Ämtern innerhalb der Verwaltungsstruktur des Heiligen Stuhls. Im streng rechtlichen Sinn bezeichnet das Wort einer Gruppe von Kardinälen und Bischöfen (ausnahmsweise auch Kleriker niedereren Grades), die gemeinsam, als ein kollegiales Organ, die Behörde leiten: Sie sind die Kongregation. Sie treffen sich entweder in einer Vollversammlung (etwa einmal im Jahr), zu der auch die nicht in Rom wohnenden Mitglieder eingeladen werden, oder in der Ordentlichen Versammlung (monatlich oder auch wöchentlich), bei der die Teilnahme der in Rom wohnenden Mitglieder erwartet wird. Jede Kongregation wird geleitet von einem Kardinal als Präfekten mit einem Erzbischof als Sekretär.

Die tägliche Arbeit der Kongregation wird von einem Stab ständiger Mitarbeiter geleistet, dem „Ufficio". Die leitenden Personen der Kongregation (Präfekt, Sekretär, Abteilungsleiter usw.) bilden einen besonderen Rat, den „Kongreß". Seine Hauptaufgabe ist es, die Themen zu prüfen und vorzubereiten, die der Ordentlichen Versammlung der Mitglieder der Kongregation unterbreitet werden sollen. In der Regel stützt sich jede römische Kongregation sehr stark auf die Arbeit von Konsultoren, die nicht dem Stab angehören; sie werden vom Papst ernannt.

Bei der Verfahrensordnung der Glaubenskongregation sind – mit Ausnahme der Vollversammlung – alle genannten Gremien beteiligt. Sie umfaßt folgende Schritte:

1. *Die Vorprüfung* (Art. 3). Hier wird entschieden, ob es einen Grund gibt, eine weitergehende Prüfung in Angriff zu nehmen. Das Ufficio greift einen Fall auf und untersucht ihn, ob es Zeichen für einen Irrtum oder eine Gefahr in der Lehre gibt. Wenn ihm dies klar scheint, unterbreitet er den Fall dem Kongreß. Dieser entscheidet, ob ein gründlicheres Studium durch das Ufficio vorzunehmen ist oder nicht.

2. *Studium durch das Ufficio* (4–7). Hier geht es um die Entscheidung, ob ein formales Verfahren notwendig ist. Das Ufficio muß die fraglichen Schriften prüfen, unter Mitarbeit der Konsultoren und auch anderer Fachleute, wenn dies notwendig sein sollte, und dann dem Kongreß berichten. Dieser hat verschiedene Möglichkeiten: Er kann den Fall abschließen, er kann die Sache dem zuständigen Ordinarius (Bischof oder Ordensoberer) zur weiteren Behandlung übergeben oder er kann einen formalen Prozeß anordnen, entweder in der „ordentlichen" oder in der „dringlichen" Form.

3. *Ordentliches Lehrüberprüfungsverfahren* (8–22). Hier ist zu entscheiden, ob die fraglichen Schriften irrige und/oder gefährliche Lehrmeinungen enthalten. Dieses Verfahren hat zwei Phasen: die erste ist intern und bleibt vollständig geheim; die zweite, externe Phase ermöglicht eine – beschränkte – Öffentlichkeit.

Erste Phase. Der Kongreß beauftragt eine Gruppe von Konsultoren, die fraglichen Schriften zu prüfen und festzustellen, ob die Meinungen des Autors mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Zur Unterstützung dieser Experten ernennt der Kongreß einen „Relator pro auctore". Er hat die Aufgabe, die Interessen des Autors zu vertreten. Er soll darauf achten, daß die Meinungen des Autors korrekt verstanden werden und daß die mit der Prüfung Beauftragten über die „positiven Aspekte" seiner Schriften informiert sind.

Die vom Kongreß beauftragten Konsultoren beenden ihre Untersuchung mit einer formellen Sitzung. Bei der Diskussion des Falls steht ihnen auch der vom Ufficio vorbereitete Bericht zur Verfügung. Der „Relator pro auctore" muß anwesend sein und hat Rederecht. Der Ordinarius des Autors kann zur Teilnahme an der Diskussion eingeladen werden und ist dann an die Schweigepflicht gebunden. Nach Abschluß der Diskussion entscheiden die Konsultoren allein, ob die Schriften des Autors irrige und/oder gefährliche Meinungen enthalten. Die Kriterien zur Feststellung einer Abweichung sind viel weiter als das Nicänische Glaubensbekenntnis; sie umfassen nicht nur spätere feierliche Definitionen und Bestimmungen des ordentlichen Lehramts, sondern auch definitive Lehren der Päpste und des Bischofskollegiums sowie offizielle Verlautbarungen, die nicht beanspruchen, definitiv zu sein.

Es muß in Erinnerung gerufen werden, daß die Formel des Glaubensbekenntnisses, die 1983 von der Kongregation für die Glaubenslehre eingeführt wurde, eine Neuheit enthält: Sie schließt die Annahme jeder Lehre ein, die vom Lehramt als definitiv erklärt wurde, sowie die Unterwerfung unter offzielle Verlautbarun-

gen, die nicht den Anspruch erheben, definitiv zu sein. Es dürfte schwierig sein, in der Kirchengeschichte des Ostens oder des Westens einen Präzedenzfall für die Vorlage eines solchen Glaubensbekenntnisses zu finden.

Das Urteil der Konsultoren wird mit allen Akten und Protokollen der Ordentlichen Versammlung der Kongregation vorgelegt. Ihre Mitglieder haben zu entscheiden, ob man den Autor benachrichtigt – wobei einige Optionen offen bleiben – oder ob man den Autor mit seinen irrigen und/oder gefährlichen Auffassungen konfrontiert. Auf jeden Fall muß die Entscheidung der Kongregation dem Papst vorgelegt werden. Wenn der Papst damit einverstanden ist, eine Beanstandung vorzunehmen, geht der Prozeß weiter. Als erstes werden der Ordinarius des Autors, andere Ordinarien, die von dem Fall betroffen sind, und die zuständigen Behörden des Heiligen Stuhls informiert.

Zweite Phase: Das Objekt des Verfahrens ändert sich: Es richtet sich nun nicht mehr auf den Text, sondern auf die Person. Der Autor wird über seinen Ordinarius informiert und erhält eine Liste der irrigen und/oder gefährlichen Auffassungen in seinen Schriften mit den nötigen Erläuterungen des negativen Urteils. Die Namen der Verfasser dieser Schriftstücke und der Gutachter werden nicht genannt.

Mit dem Einverständnis des Ordinarius kann der Autor einen „Berater" benennen. Dieser Berater ist kein „Anwalt", der das gesetzlich garantierte Recht hätte, den Autor zu verteidigen; er ist nur ein privater Berater, der das Recht hat, an der Seite des Autors anwesend zu sein. Er hat drei Monate Zeit, um zu den Beanstandungen der Kongregation Stellung zu nehmen. Auch der Ordinarius ist aufgefordert, seine Meinung zu äußern.

Der Autor hat kein Recht, vor seinen Richtern zu erscheinen; aber die Kongregation – vermutlich der Präfekt – kann ihm und seinem „Berater" einen Dialog mit Vertretern der Kongregation gestatten. Diese Vertreter werden vom Kongreß benannt. Von dem Gespräch muß ein Protokoll erstellt und von allen Beteiligten unterzeichnet werden.

Die schriftlich und/oder mündlich abgegebene Stellungnahme des Autors geht an den Kongreß – falls dem Autor erlaubt wurde, seinen Fall persönlich der Kongregation darzulegen. Wenn diese Stellungnahme Gründe für eine veränderte Bewertung des Falls enthält, kann ihn der Kongreß erneut den Konsultoren zuleiten. Die Antwort des Autors mit dem Ergebnis eventueller erneuter Beratungen muß schließlich der Ordentlichen Versammlung der Kongregation vorgelegt werden.

Wenn der Autor nicht antwortet, ist dieses Gremium zuständig, eine „entsprechende Entscheidung" zu fällen.

4. *Dringliches Lehrprüfungsverfahren* (23–27). Hier handelt es sich um eine verkürzte Form des eben beschriebenen ordentlichen Prozesses für den Fall, daß Gefahr in Verzug ist. Ein solches „dringliches Verfahren" findet immer dann statt,

wenn die Schriften eines Verfassers offensichtlich und sicher Irrtümer enthalten, die entweder direkt den Glauben des Volkes bedrohen oder bereits Schaden unter den Gläubigen verursacht haben. Dieses Verfahren setzt der Kongreß in Gang. Er informiert die betreffenden Ordinarien und Dikasterien des Heiligen Stuhls. Er ernennt eine Kommission zur Bestimmung der „irrigen und gefährlichen Ansichten". Diese werden dann der Ordentlichen Versammlung der Kongregation unterbreitet, die der Prüfung dieser Frage Vorrang einzuräumen hat. Sofern die Kongregation diese Auffassungen verurteilt, geht die Entscheidung an den Papst.

Wenn der Papst das Urteil approbiert, wird der Autor benachrichtigt und aufgefordert, innerhalb von drei Monaten seine Auffassungen zu berichtigen. Er hat auch die Möglichkeit, um die Erlaubnis zu bitten, eine schriftliche Erklärung einreichen zu dürfen. Ein Urteil darüber steht der Ordentlichen Versammlung zu.

Hier ist eine Anmerkung notwendig; denn die in diesem Teil der Verfahrensordnung findet sich eine – wirkliche oder nur verbale – Unstimmigkeit. Zuerst heißt es, das dringliche Verfahren werde nur angewandt im Fall von „offensichtlichen und sicheren" Irrtümern; dann ist aber nur von „irrigen und gefährlichen Auffassungen" die Rede. Das ist nicht dasselbe.

5. *Maßnahmen* (28–29): Welche Strafen gibt es, wie werden sie verhängt? Wenn der Autor seine Irrtümer nicht „in befriedigender Weise und in angemessener öffentlicher Form" korrigiert hat und die Ordentliche Versammlung zum Schluß kommt, „daß er sich die Straftat der Häresie, der Apostasie oder des Schismas zugezogen hat, schreitet die Kongregation zur Erklärung der ‚latae sententiae' (automatisch, von selbst eintretend) zugezogenen Strafen". Der Hinweis auf Kanon 1364 § 1 des Kirchenrechts macht deutlich, daß es sich bei der Strafe um die Exkommunikation handelt. „Gegen diese Erklärung ist eine Beschwerde nicht zugelassen." Wenn der Verstoß von geringerer Schwere ist, verhängt die Kongregation eine Strafe nach den allgemeinen Normen des Gesetzes.

Die beiden Artikel über die Maßnahmen wurden vom Papst „in forma specifica" approbiert, das heißt, ihnen kommt die höchste Autorität eines päpstlichen Gesetzes zu.

Die Rechtskultur unserer Zeit

Bei der Schilderung der Rechtskultur unserer Zeit und der Reflexion über sie geht es zunächst um Erwartungen; denn nirgendwo in der Welt gibt es ein völlig perfektes Rechtssystem. Es gibt vielmehr konvergierende Erwartungen, die das Beste von dem zum Ausdruck bringen, was man aus der Erfahrung und der Klugheit vieler Nationen lernen kann. Je mehr ein Rechtsverfahren solchen Erwartungen gerecht wird, um so besser wird die Sache der Gerechtigkeit gewahrt.

In den folgenden beiden Abschnitten werde ich zuerst ein allgemeines Prinzip

formulieren, das von der heutigen Rechtsprechung hochgehalten wird und die Menschenrechte schützen soll. Dann soll gefragt werden, ob und inwiefern die Normen der Verfahrensordnung einer solchen Erwartung entsprechen.

1. *Die Gerechtigkeit erfordert die genaue Definition einer Straftat.*

Dieses Prinzip spricht für sich. Je weniger genau eine Straftat definiert ist, desto größer ist die Gefahr der Ungerechtigkeit, weil eine große Zahl von Handlungen unter eine solche Definition subsumiert werden kann. Ein vager Begriff öffnet den Weg für eine große Breite von Beschuldigungen und beschränkt den Spielraum der Verteidigung.

Totalitäre Staaten bevorzugen solche vagen Definitionen von Straftaten (wie „Vergehen gegen den Staat", „subversives Reden" usw.). Die Verfahrensordnung nennt zwei Straftaten (ohne eine präzise Definition zu geben), die eine Prüfung rechtfertigen: „irrige Lehre" und/oder „gefährliche Lehren", soweit sie sich in Veröffentlichungen finden.

„Irrige Lehre" kann im Bereich religiösen Glaubens und religiöser Meinungen Verschiedenes bedeuten. Die katholische Theologie hat immer sorgfältig unterschieden zwischen geoffenbarten Glaubensartikeln, Glaubensinhalten, die mit der Offenbarung – in verschiedenem Grad – verbunden sind, von den Theologen allgemein vertretene Lehren usw. Wenn eine Meinung als irrig beurteilt wird, läßt sich die Schwere des Irrtums nur dann beurteilen, wenn man den Autoritätsgrad der Wahrheit kennt, den diese Meinung zu leugnen scheint. Die Verfahrensordnung zieht diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonte Hierarchie der Wahrheiten nicht in Betracht. Sie ist so formuliert, daß sie Verfahren (und Verurteilungen) gegen den Autor ermöglicht, selbst wenn er der Glaubenslehre voll zustimmt und nur von einer offiziellen „definitiven" oder „nichtdefinitiven" Aussage abweicht.

Der Begriff „gefährliche Lehre" gibt denen, die mit der Prüfung beauftragt sind, einen großen Spielraum. Er kann so breit interpretiert werden, daß er weit über einen Verstoß gegen einen Glaubensartikel hinausreicht. Es ist eigentlich unmöglich, ihm eine klare Grenze zu setzen. Gefahren können in den verschiedensten Gelegenheiten entdeckt werden, Personen und Gruppen kann man auf vielerlei Weise Gefahren ausgesetzt sehen. Die Wahrnehmung einer Gefahr kann subjektiv sein und daher täuschen; vieles hängt ab vom Denken und Meinen des Beobachters. Man braucht nur daran zu erinnern, wie oft beim Zweiten Vatikanischen Konzil vor der endgültigen Approbation der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe ihre Gegner, Kardinäle und Bischöfe, die Absetzung dieser Lehre von der Tagesordnung forderten, weil sie gefährlich sei; sie würde den Primat des Papstes untergraben, warnten sie. Heute sind wir alle überzeugt, daß die Kollegialität zum Kern des katholischen Glaubens gehört. In der Kirchengeschichte finden sich zahlreiche Beispiele, wie von vielen „Gefahr" gerufen wurde, als neue Einsichten auftauchten, die sich aber dann als wahr herausstellten. Ist so etwas

nicht im Fall Galilei geschehen? Wenn man eine – schlecht oder nicht definierte – „Gefahr" zum legalen Grund einer Verurteilung macht, bringt man die Verwirklichung der Gerechtigkeit selbst in Gefahr.

2. *Die Gerechtigkeit wird am besten gewahrt, wenn im Prozeß die Rollen des Richters, des Anklägers und des Verteidigers klar getrennt sind.*

Jedes gerichtliche Verfahren hat das Ziel, dem Richter (oder gegebenenfalls der Jury) zu helfen, zu einem unparteiischen und sachgerechten Urteil zu kommen. Zahllose Erfahrungen von Gerichtshöfen – Erfahrungen, die in den alten Kulturen wurzeln – haben gezeigt, daß die Gerechtigkeit in Gefahr ist, wenn die verschiedenen Rollen nicht deutlich getrennt sind. Der Grund liegt in den Grenzen unserer menschlichen Natur. Die Dynamik der Nachforschungen und der Untersuchung führt den Ankläger (oder den mit der Untersuchung Beauftragten) in eine Richtung, den Verteidiger in eine andere. Wenn einer von beiden auch noch die Rolle des Richters übernimmt, wird das objektive Ergebnis der Untersuchung aufs Spiel gesetzt.

In der Verfahrensordnung wird diese klassische Unterscheidung nicht beachtet. Die völlig gleichen Organe der Kongregation führen die Untersuchung, erheben die Anklage und verkünden das Urteil sowohl über die Schriften wie über den Autor.

3. *Die Gerechtigkeit verlangt, daß jede Partei die gleiche Möglichkeit hat, ihre Sache vor dem Richter vorzutragen.*

Eine Untersuchung ist nichts anderes als eine dialektische Beweisführung, die den Richter – und alle anderen Beteiligten – so nah als möglich an die Wahrheit bringen soll. Die Gerechtigkeit erfordert ein „fair play", das gleiche Maß für beide Seiten. Wenn eine der Parteien nicht ebenso gut und ebenso vollständig wie die andere gehört wird, dann kann dies letztlich bedeuten, daß sie überhaupt nicht gehört wird.

Die Verfahrensordnung behandeln Ankläger und Verteidiger in sehr verschiedenem Maß, weit entfernt von jeder Gleichberechtigung. Während der ersten Phase des ordentlichen Prozesses, in der über den Sinn seiner Schriften eine zentrale Entscheidung gefällt wird, hat der Autor keine Stimme; er weiß noch nicht einmal, daß es ein Verfahren gibt. Seine Auffassung wird von einem Berichterstatter vertreten, der von der Untersuchungsbehörde ernannt wird. (Auf jeden Fall handelt es sich hier um einen Interessenkonflikt.) Wenn das Ergebnis der Untersuchung negativ ist und die Kongregation die Thesen des Autors irrig oder gefährlich findet, werden sein Ordinarius und die zuständigen Dikasterien des Heiligen Stuhls informiert. Mit anderen Worten, die Information über seine Verurteilung wird verbreitet und damit auch sein Ansehen in Gefahr gebracht, ohne daß er über irgendein Problem informiert worden wäre, geschweige denn eine Möglichkeit gehabt hätte, sich zu verteidigen.

Viele Wissenschaftler, Forscher und Schriftsteller leben und arbeiten in einer

Kultur und gebrauchen eine Sprache, die sich erheblich von Kultur und Sprache der römischen Untersuchungsbehörden unterscheidet. Daher ist die Gefahr groß, tiefgreifend mißverstanden zu werden. Dazu sind keine Beweise nötig. Man braucht nur darauf hinzuweisen, wie sich theologische Mißverständnisse zwischen den Griechen und den Lateinern entwickelten, zu gegenseitigen Anklagen und Verurteilungen und schließlich zu der tragischen Kirchentrennung führten. Heute entdecken wir unseren gemeinsamen Glauben hinter den bestrittenen Formulierungen.

Die Kirche hat nichts zu verlieren, aber viel zu gewinnen, wenn sie einen Autor einlädt, persönlich seine Position darzulegen, sobald ein ernsthaftes Problem auftaucht.

4. *Der Richter hat die Pflicht, den Angeklagten als unschuldig anzusehen, bis eindeutig und ohne jeden vernünftigen Zweifel bewiesen ist, daß er schuldig ist.*

Von der Pflicht des Richters zu sprechen, scheint ein etwas ungewöhnlicher Weg zu sein, um das Prinzip der Unschuldsvermutung darzulegen, das in einem entwickelten Rechtssystem ein unverletzlicher Grundsatz jedes Strafprozesses ist; aber es läßt sich auf diese Weise gut darlegen, weil so die Person genannt wird, die die Hauptverantwortung für die Wahrung dieses Prinzips trägt.

Die Unschuldsvermutung ist in der Verfahrensordnung nicht erwähnt. Die erste Phase des ordentlichen Verfahrens befaßt sich mit den Schriften; der Autor ist theoretisch nicht betroffen. Insofern könnte man vielleicht sagen, es gebe bei den für die Untersuchung Zuständigen keine Vermutung im Sinn eines Vorurteils für oder gegen den Autor.

Wenn sie jedoch zu einem negativen Ergebnis im Blick auf die Schriften kommen, müssen sie den Autor mit den Sätzen, die sie bereits als irrig und/oder gefährlich beurteilt haben, in Verbindung bringen. Wie können sie dann noch den Autor für unschuldig halten? Nun gäbe es überhaupt kein Problem, wenn die Untersuchenden lediglich Ankläger wären und ein unabhängiger Richter – oder unabhängige Richter – das Urteil fällen würde. Aber das ist nicht der Fall. Die Untersuchenden – die nun Ankläger sind – sind auch bei der definitiven Entscheidung beteiligt.

Im übrigen gibt es keinen Grund, warum nicht innerhalb der Glaubenskongregation ein System geschaffen werden könnte, in dem die Richter von den Anklägern in jeder Weise unterschieden bleiben. Schließlich schreibt das Kirchenrecht vor, daß es in jedem kirchlichen Gericht neben den Richtern auch den „Promotor justitiae" (Kirchenanwalt) geben muß, der etwa die Aufgabe der Untersuchungsrichter hat. Es ist undenkbar, daß dieselbe Person beide Aufgaben übernehmen könnte. Sollte dies geschehen, ist das Urteil irreparabel null und nichtig.

5. *Alles, was sich auf ein öffentliches Urteil bezieht, müßte in Offenheit geschehen, und dies sollte auch sichtbar werden.*

Die Tugend der Gerechtigkeit – bei den Christen verbunden mit Glaube, Hoff-

nung und Liebe – ist eine mächtige Triebkraft für die Einheit in der Gemeinschaft. Deswegen genügt es nie, daß Gerechtigkeit geschieht; es ist ebenso notwendig, daß die Menschen dies auch sehen. Mit anderen Worten, das gesamte kirchliche Rechtssystem sollte allgemein sichtbar Zeugnis der Gerechtigkeit des Evangeliums geben. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß Klugheit und Diskretion bei manchen Untersuchungen Geheimhaltung erfordern können; es bedeutet aber, daß alles, was mit dem öffentlichen Urteil in Verbindung steht, in Offenheit geschehen muß. Eine Untersuchung bezieht sich nie auf eine einzelne Person allein; der Angeklagte ist Glied einer Gemeinschaft von Gläubigen. Ob er nun schuldig ist oder nicht, die Gemeinschaft trägt ihn und leidet mit ihm. Sie müßte informiert werden, und zwar fair und unparteiisch. Eine solche Offenheit muß nicht in eine Publicity ausarten, die alle Grenzen überschreitet. Es gibt viele Wege einer verantwortungsvollen Information.

Die Verfahrensordnung bleibt überall hinter den Standards einer offenen Untersuchung zurück; vor allem die erste Phase des ordentlichen Verfahrens vollzieht sich in vollkommener Geheimhaltung.

6. *Die Berufungsmöglichkeit ist wesentlicher Teil eines guten Rechtssystems.*

Die Möglichkeit einer Berufung folgt notwendig aus der Tatsache, daß jeder Mensch fehlbar ist – die Richter nicht ausgenommen. Ein Prozeß ohne Berufungsmöglichkeit ist für jeden Juristen ein erschreckender Vorgang, weil er keinen Raum zur Korrektur von Fehlern läßt.

Die Verfahrensordnung legt fest: Wenn einmal die Kongregation erklärt hat, der Autor habe sich die automatisch eintretende Exkommunikation zugezogen, ist „gegen diese Erklärung eine Beschwerde nicht zugelassen". In den Erklärenden Anmerkungen steht als Begründung: Da den ganzen Prozeß hindurch der Papst selbst einbezogen sei, könne es keine Möglichkeit einer Berufung geben.

Es ist schwer denkbar, daß der Papst seine volle apostolische Autorität einsetzen möchte, um in einem ordentlichen Prozeß ein unfehlbares Urteil zu verkünden. Außerdem kann er seine Unfehlbarkeit nicht an die Kongregation delegieren. Es wäre daher geradezu verwegen, die Möglichkeit einer Fehlentscheidung auszuschließen. Wir stoßen hier auf eine grundlegende strukturelle Schwäche in der Verfahrensordnung: Sie hebt die Untersuchung unmittelbar auf die höchste Ebene, indem sie den Papst selbst einbezieht. Wenn solche Verfahren der Gerechtigkeit Rechnung tragen sollen, ist ein Gericht erster Instanz auf einer niedrigeren Ebene zu fordern, von dem aus Berufung an ein Gericht höherer Ebene eingelegt werden kann. In Ehefällen läßt die römische Rota sogar gegen ihre eigenen Urteile Berufung zu. Wieviel klüger wäre es, wenn auch in Lehrverfahren eine Berufung zugelassen wäre.

In der jetzigen Regelung muß der Papst in jede einzelne Lehrprüfung einbezogen werden. Sollte je ein Fehlurteil gefällt werden, würde es unmittelbar ein schlechtes Licht auf das Amt des Papstes selbst werfen.

7. Anmerkungen zur Strafe der automatisch eintretenden Exkommunikation („latae sententiae").

Die Exkommunikation ist die schärfste Strafe in einer christlichen Gemeinschaft. Es ist gleichsam das Abtrennen eines Gliedes vom Leib der Gläubigen. Wie alle Strafen dieser Schärfe trifft sie sowohl den einzelnen wie die Gemeinschaft. Der Betroffene ist vom geistlichen Leben der Gemeinschaft abgeschnitten. Er kann keine Sakramente mehr empfangen. Die Gemeinde leidet unter dem Trauma einer Amputation. Sie verliert die Mitarbeit und die Unterstützung eines ihrer Glieder.

Die automatisch eintretende Exkommunikation ist ein Anachronismus, der gegen jedes heutige Rechtsempfinden verstößt. Sie spielt sich im geheimen ohne Kontrolle ab, und der Beschuldigte wird gleichsam beauftragt, sein eigener Ankläger und Richter zu sein. Er muß sich selbst vom Leib der Kirche abtrennen.

Es ist schwer zu entscheiden, ob die Exkommunikation im Lauf der Geschichte der Kirche mehr Nutzen oder mehr Schaden gebracht hat. Was wir sicher wissen ist, daß einige Exkommunikationen enormen Schaden angerichtet haben; man braucht nur an das voreilige und tragische Verhalten des päpstlichen Legaten Humbert von Silva Candida in Konstantinopel zu erinnern, als er 1054 den Patriarchen exkommunizierte und so zu der bis heute dauernden Trennung zweier Schwesterkirchen beitrug. Man denke auch an die Exkommunikation der Königin Elisabeth I. durch Pius V. im Jahr 1570, die jede Hoffnung auf eine Versöhnung zwischen der englischen Monarchie und dem Heiligen Stuhl definitiv zerstörte.

Die Verfahrensordnung betont, daß die Kongregation die automatisch eintretende Exkommunikation erklären kann, wenn ein Beschuldigter seine Position nicht innerhalb der ihm zugestandenen Zeit korrigiert. Dies kann geschehen, selbst wenn der Autor nie die Möglichkeit hatte, seine Meinung den Richtern darzulegen und zu verteidigen.

Die Verfahrensordnung ignoriert ein zentrales Problem: Die Straftat der Häresie ist eine „beharrliche Leugnung" eines Glaubensartikels (Canon 751). Man entscheidet sich gleichsam für die Unwahrheit, obwohl man das Licht der Wahrheit sieht. Eine solche selbstzerstörerische Tat ist sicher nicht weniger möglich als ein Selbstmord, aber es ist kein gewöhnliches, gewissermaßen alltägliches Geschehen. Selbst wenn klar ist, daß die Schriften eines Autors häretische Sätze enthalten, folgt daraus nicht notwendig, daß er „beharrlich" böse sein will. Die Verhängung eines so extremen Urteils – zuweilen ohne daß man den Autor überhaupt gesehen hat – kann schwerlich Zeichen und Symbol der Gerechtigkeit sein – ganz abgesehen von der christlichen Barmherzigkeit. In den meisten Fällen würde es genügen, autoritativ die katholische Lehre darzulegen, und dann der Zeit, der Gnade und der brüderlichen Korrektur Raum zu lassen, die mehr und auf jeden Fall milder wirken als jede noch so drakonische Strafe.

Viele nachdenkliche Theologen und Kirchenrechtler schlugen bei der letzten

Revision des kirchlichen Rechtsbuchs vor, die automatisch eintretenden Exkommunikationen – ihr Name war Legion – völlig abzuschaffen. Die Revisoren folgten diesen Anregungen und strichen eine ganze Menge, aber schließlich haben sie einige beibehalten. Sie alle aus dem Kirchenrecht zu tilgen, wäre kein Schaden für die Gläubigen – oder für das Ansehen der Kirche.

In unseren Tagen erleben wir einen wachsenden Konsens zwischen Theologen und Historikern, daß das Konzil von Trient in verschiedenen Punkten die Lehren der Reformatoren mißverstand und folglich einige Verurteilungen diese nicht treffen. Die Ökumeniker haben mit großem Einsatz diese Mißverständnisse aufgedeckt, und in dem Maß, in dem die wahren Sachverhalte deutlich werden, häufen sich die Äußerungen des Bedauerns. Wenn solche Mißgeschicke in einem ökumenischen Konzil geschehen konnten, sind sie sicher auch in der normalen Verwaltung der Kirche möglich.

Folgerungen

Eine erste Folgerung heißt ganz einfach: Für jeden, der in der modernen Rechtskultur aufgewachsen ist, entspricht die Verfahrensordnung nicht den Forderungen unserer Zeit. Darüber hinaus ist sie kein Zeichen oder Symbol der Gerechtigkeit. Sie hat ihre Wurzeln in vergangenen Zeiten, die nicht dieselbe Sicht von der Würde der menschlichen Person und nicht denselben Respekt vor einem ehrlichen Gewissen hatten, wie das heute weltweit gefordert wird.

Die Verfahrensordnung erfüllt auch nicht den Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre, wie dieser in ihren eigenen Dokumenten festgelegt ist. Dieser Auftrag geht weit über die Überprüfung, Verfolgung und Bestrafung von Verstößen gegen den Glauben hinaus. Sie hat vor allem „die Glaubens- und Sittenlehre in der ganzen katholischen Kirche zu fördern und zu schützen".

Einer der besten Wege, in der katholischen Welt die Glaubenslehre zu fördern und zu schützen, ist ein Klima des Vertrauens, wo sich der von Anselm von Canterbury beschriebene Prozeß des „fides querens intellectum", des Glaubens, der Verstehen sucht, entfalten kann. Diese Suche ist meist – nicht exklusiv – Sache der professionellen Theologen. Um junge und begabte Menschen anzuregen, theologische Forschung und Reflexion als ihren Beruf zu wählen, um diejenigen, die in dieser Arbeit bereits tätig sind, zu bestärken, und um diejenigen zu ermutigen, die sich mit den schwierigen Problemen unserer Zeit auseinandersetzen, ist ein Klima der Freiheit und des Vertrauens absolut notwendig. Ein solches Klima kann nicht wachsen, wenn geheime Untersuchungen, Anklagen und sogar Verurteilungen erlaubt sind.

Kreative Denker, die die göttlichen Geheimnisse erforschen und uns eine Sprache vermitteln, in der wir uns darüber verständigen können, müssen stets wissen,

daß die Kirche ihnen vertraut und sie schützt. Mit anderen Worten: Wenn Normen notwendig sind, um Abweichungen zu verhindern, dann sind erst recht Normen notwendig, um die legitime Freiheit für kreatives Denken zu sichern.

Kreative Denker gehören nicht zu den größten Aktivposten der Kirche heute – und eigentlich immer. Mit dem Fortgang der Geschichte stellen sich ständig neue Fragen an die Kirche: über das Verständnis der Offenbarung, die Bedeutung der Religion in Gesellschaft und Politik, die Gerechtigkeit bei der Verteilung der Ressourcen der Erde, Fragen der Moral und vieles andere mehr. Gebildete Menschen, die zu neuen Einsichten in unsere alte Tradition fähig sind, können eine wichtige, ja unentbehrliche Hilfe für die Hierarchie sein, der das letzte Urteil in Fragen der Lehre zusteht, und auch für alle Gläubigen, die ehrlich und offen nach dem Verständnis der Glaubensgeheimnisse suchen. Einen solchen Dienst leisteten neben vielen anderen Thomas von Aquin oder Kardinal John Henry Newman.

Die Bestimmungen der Verfahrensordnung sind gänzlich von Menschen geschaffen. Sie wurzeln nicht in einer altehrwürdigen Tradition, sondern sind das Ergebnis der defensiven Haltung der nachtridentinischen Jahrhunderte. Wer für ihre Reform eintritt, verstößt nicht gegen irgendwelche göttlichen Normen und Institutionen – ganz im Gegenteil. Zustimmung, Ehre und Gehorsam verlangt vielmehr die kraftvolle Mahnung des Ökumenedekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6).

Eugen Biser

Das Spiegelkabinett

Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?

Bekanntlich bezog sich Luther in dem bewegenden Vorwort zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Werke auf Paulus, bei dem er nach qualvollem Ringen die erlösende Antwort auf seine Frage nach der Gerechtigkeit Gottes gefunden hatte. Damit führt er seine als Grundpfeiler des gesamten Protestantismus geltende Rechtfertigungslehre auf Paulus zurück, doch mit welchem Recht? Seit der Jahrhundertwende will diese Frage nicht verstummen, obwohl eine breite Phalanx exegetischer und systematischer Theologen seiner Herleitung uneingeschränkt zustimmt. Inzwischen stellt sich aber die Frage neu, nachdem sich eine imponierend besetzte Theologenkommission um einen interkonfessionellen Grundkonsens, wenngleich mit wechselnden Erfolgsaussichten, bemühte.

Dabei kann an Luthers grundlegender Rolle kein Zweifel aufkommen. Zu tief hat sich die Schilderung seines reformatorischen Durchbruchs in das Gedächtnis der Nachwelt eingegraben, obwohl das ausführlichste Zeugnis erst kurz vor seinem Tod entstanden war. Überwältigt von seinem neuen Verständnis des Satzes „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", bei dem ihm wörtlich die Paradiesespforte aufgesprungen sei, schreibt er: „Wie sehr ich die Vokabel ‚Gerechtigkeit Gottes' vorher haßte, so pries ich sie nun mit entsprechend großer Liebe als das mir süßeste Wort. So ist mir diese Paulus-Stelle wahrhaftig das Tor zum Paradies gewesen."[1] Für Luther ist der Glaubende jetzt schon in den Himmel der göttlichen Barmherzigkeit aufgenommen, bekleidet mit dem Gewand der Erlösung. Doch bedeckt dieser Mantel nicht auch seine vom Sündenstaub befleckten Füße, die der Satan peinigt und plagt, so daß sie erst noch gewaschen werden müssen[2].

So sehr Luther diesem Bekenntnis zufolge dem Rechtfertigungsgedanken verpflichtet ist, steht dessen paulinische Herkunft doch immer noch im Zwielicht. Trotz aller Gegenwehr ist der Einwand William Wredes noch nicht entkräftet, daß es sich bei seiner Rechtfertigungslehre um eine aus seinem Lebenskampf um die christliche Identität hervorgegangene „Kampfeslehre" handle, und noch viel weniger ist die These Albert Schweitzers widerlegt, wonach Luther bei seiner Paulusrezeption in einem „Nebenkrater" der paulinischen Botschaft angesetzt habe, da die Rechtfertigungslehre nur das „Fragment einer Erlösungslehre" darstelle[3]. Wenn es sich so verhalten sollte, stünde nicht nur das traditionelle Lutherbild auf brüchigem Boden; vielmehr unterläge auch die mit so hohem Einsatz ge-

führte Rechtfertigungsdebatte dem Verdacht, sich in einer theologischen Sackgasse zu bewegen. Ob dieser Verdacht zu Recht besteht, kann freilich nur die Rückfrage an Paulus klären, die sich jetzt mit allem Nachdruck stellt.

Das Zeichen des Widerspruchs

An Paulus scheiden sich die Geister. Symptomatisch ist dafür die Szene der Apostelgeschichte, wonach er den Hohen Rat durch sein Bekenntnis zur Auferstehung der Toten in Verwirrung stürzt: „Bei diesem Wort brach zwischen den Pharisäern und Sadduzäern Streit aus, und die Versammlung spaltete sich" (Apg 23,6).

Doch Paulus spaltet nicht nur seine Gegner, sondern – wie nach ihm wohl nur noch Nietzsche – auch seine Interpreten, deren Urteile über ihn denkbar weit auseinandergehen. Wenn man seine Äußerungen über die „falschen Brüder" (2 Kor 11,26), die seine Missionsarbeit unter fragwürdiger Berufung auf die Altapostel zu untergraben suchen, und über seine Konkurrenten, die Christus aus Neid und Streitsucht verkünden (Phil 1,19 ff.), hinzunimmt, wird man den Eindruck nicht los, daß er diese Gegnerschaft zum Teil wohl auch durch sein Verhalten ebenso wie durch seinen Denk- und Redestil heraufbeschwor. Dann aber müßte diese polarisierende Wirkung zuletzt auf sein Selbstverhältnis zurückgehen.

Die Bestätigung dessen drängt sich geradezu auf. Paulus ist der Entdecker des inwendigen Menschen, der sich seiner bohrenden Analyse zufolge im selben Maß aufbaut, wie der äußere Mensch im Nahkampf des Alltags aufgerieben wird: „Wir tragen diesen Schatz in zerbrechlichen Gefäßen, damit das Übermaß an Kraft nicht uns, sondern Gott zugeschrieben wird. Von allen Seiten bedrängt und doch nicht erdrückt, im Zweifel und doch nicht verzweifelt, verfolgt und doch nicht aufgegeben, zu Boden geworfen und doch nicht umgebracht, unterdrückt und doch nicht erledigt" (2 Kor 4,7 ff.)[4].

Damit nimmt Paulus aber nicht nur das augustinische „Noli foras ire, in teipsum redi" – „Geh nicht hinaus, kehre in dich selbst zurück" – vorweg; vielmehr bietet er auch einen Schlüssel zu seiner ureigenen Denk- und Lehrweise. Wie der englische Religionswissenschaftler Ed Parish Sanders gerade im Kontext der Rechtfertigungslehre klarstellte, muß bei Paulus eine exoterische, nach außen gerichtete Dimension von der ihm eigentlich angelegenen esoterischen, nach innen gerichteten, unterschieden werden[5]. Dabei entnahm er seine exoterische Lehre ebenso der damaszenischen (Walter Schmithals) und antiochenischen Gemeindetheologie (Ludger Schenke) wie den juridischen Denkmodellen, die ihm von seiner pharisäischen Ausbildung her geläufig waren. Im Licht der jüngsten Paulusforschung zeigte sich, daß vieles, das, wie das Sühneopfermotiv (Röm 3,25 f.), lange Zeit als seine ureigene Position galt, eindeutig vor- und außerpaulinischen Ursprungs ist, daß er aber auch wiederholt übernommene Argumentationsfiguren überschreitet,

um im Einzelfall dann doch wieder (wie 2 Kor 5,10) auf sie zurückzufallen. Prinzip aller künftigen Paulusinterpretationen müßte demgemäß die Bereitschaft sein, dem Apostel bei seiner Überschreitung der exoterischen Dimension in die esoterische zu folgen und die von ihm dabei gemachten Denkschritte mitzuvollziehen.

Der Synchrondenker

Schon der erste Schritt führt zu der folgenschweren Entdeckung, daß Paulus ein ausgesprochener Synchrondenker ist. Von aller historischen Denkweise distanziert er sich mit dem spektakulären Satz, daß ihm an dem historischen Jesus, so sehr er sich bisweilen (wie in 1 Kor 11,23f. und 2 Kor 8,9) auf ihn bezieht, im Grunde nicht gelegen ist, da es für ihn entscheidend auf die alles überbietende Erkenntnis des Auferstandenen ankomme (2 Kor 5,16). Und dieser ist für ihn ebenso wie der Gekreuzigte derart präsent, daß er sich mit Christus ans Kreuz geschlagen (Gal 2,19) und die Getauften mit ihm zusammen mystisch begraben und auferweckt weiß (Röm 6,3ff.)[6]. Die durch Gott gewirkte Heilstat ist für Paulus somit bei aller historischen Verankerung ein höchst aktuelles, alle Zeitfolgen durchwirkendes und bestimmendes Geschehen.

Daran gemessen hat seine Rechtfertigungslehre den Charakter einer bloßen Rekonstruktion, die im Rückgriff auf heilsgeschichtlich überholte Motive zeigen will, wie es zu der wunderbaren Verwandlung der ehedem Gottentfremdeten kommen konnte, die sich in den enthusiastischen Kulten des Vorderen Orients zu den „stummen Götzen" hinreißen ließen (1 Kor 12,2), die in ihrer Undankbarkeit die Wahrheit niederhielten (Röm 1,18.21) und allesamt die Herrlichkeit Gottes entbehrten (Röm 3,23). Im Zug dieser Argumentation greift er auf die von ihm längst aufgegebenen und als gegenstandslos erwiesenen Motive von dem über die Welt entbrannten Gotteszorn (Röm 1,18) und dem heraufdrohenden Gottesgericht (2,16) zurück. Wenn es daraus eine Rettung geben soll, dann nur auf dem Weg der „Rechtfertigung" des der richterlichen Gerechtigkeit Gottes ausgelieferten Sünders. Doch das ist eindeutig eine „genealogische Rekonstruktion", die eine der vorpaulinischen Denkwelt entstammende Spur nachzuzeichnen sucht, um den Geretteten vor Augen zu führen, wie sie dem drohenden Zorngericht enthoben und der Macht der Finsternis (Kol 1,13) entrissen werden konnten. Es ist der Rückblick in einen hinter ihm liegenden Abgrund.

Die Innenwelt

Mit Paulus muß endlich dort begonnen werden, wo er aufgehört hat, anstatt dort, wo er nur Rückschau hielt. Nach Albert Schweitzer bestand der kardinale Fehler

Luthers darin, daß er aber gerade an diesem „Nebenkrater" ansetzte. Worin bestand dann aber das Zentrum der paulinischen Heilslehre? Darauf antwortete Schweitzer mit seiner programmatischen „Mystik des Apostels Paulus" (1930), der Alfred Wikenhauser mit seiner nicht minder grundsätzlichen „Christusmystik des Apostels Paulus" (1928) vorangegangen war. Beide Werke bezogen sich dabei auf das bahnbrechende Paulusbuch von Adolf Deissmann (1911/1925), das wie kein anderes vor ihm das Profil des Mystikers Paulus herausarbeitete und gleichzeitig auf die beiden Säulen seiner mystischen Theologie hinwies: auf die vielfach von ihm gebrauchte Formel „in Christus" und die ungleich seltener aufscheinende „Christus in uns"[7].

Die Gegenwart dieser Heilserfahrung ist für Paulus so übermächtig, daß er ihrem Zustandekommen nur beiläufig, etwa bei seiner Erwähnung der Taufe, nachgeht[8]. Um so kraftvoller beschreibt er den Glauben als den von Gott bewirkten Durchbruch in die Christusinnigkeit, die den Glaubenden wie eine bergende, belebende, ebenso aber auch entschränkende und befreiende Sphäre umhüllt und als diese „unendliche Sphäre", wie die hermetische Formel der mittelalterlichen Gottesspekulation sagt, zugleich im „Allmittelpunkt" zentriert ist, den Paulus in dem ihm einwohnenden Christus entdeckte[9].

Mit einer seltsam zurückhaltenden Gewaltanstrengung versucht der Apostel, seine Adressaten in diesen Zielraum seines Denkens hineinzustoßen; zurückhaltend, weil er sie, die auf eine Milchkost angewiesenen Kinder, für unfähig hält, diese feste Speise seiner Zentralbotschaft in sich aufzunehmen (Gal 4,3; 1 Kor 3,2). Wie der Verfasser des Hebräerbriefs kehrt er deshalb halb resignierend zu den „Anfangsgründen" der vergegenständlichten Heilslehre zurück (Hebr 5,11 ff.). Gleichwohl läßt er seine Adressaten, wie ein zweiter Mose, einen Blick in das gelobte Land seiner Esoterik werfen. Falls ihm spätere Leser vor Augen gestanden wären, hätte er zweifellos an sie appelliert, das auszuführen, was er seinen „zurückgebliebenen" Gemeinden nicht zutraute. Und das heißt: dort anzufangen, wohin er zu führen suchte, wo er jedoch aus lebensgeschichtlichen Gründen aufhören mußte.

Der imaginäre Raum

Aus der Ferne besehen könnte der Eindruck entstehen, als hätten sich die Spitzentheologen beider Konfessionen zusammengefunden, um diese Hoffnung des Apostels einzulösen. Doch bei näherem Zusehen bietet sich das entgegengesetzte Bild einer anachronistischen Rückzugsposition, die sich überdies in einem imaginären, realitätsenthobenen Denkraum wie in einem Spiegelkabinett ansiedelte: das Bild eines theologischen Glasperlenspiels. Die Ernsthaftigkeit der ökumenischen Zielsetzung und das Engagement der Disputanten duldet gewiß keinen

Zweifel, wohl aber die Stimmigkeit der durch eine altehrwürdige Tradition sanktionierten Thematik: der Rechtfertigungslehre. Mit Berufung auf Luthers „Schmalkaldische Artikel" (1537) wird zwar versichert, daß die „Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben" nach evangelischer Lehre als der Artikel zu gelten habe, „mit dem die Kirche steht und fällt"; doch fragt sich sehr, ob damit der archimedische Punkt definiert ist, der das protestantische Glaubensgebäude trägt, zumal Luther selbst auf den heftig umstrittenen „allein" keineswegs insistierte.

Dabei richten sich die Bedenken durchaus nicht nur auf die durch Schweitzers Einwand verunsicherte Anknüpfung, sondern weit mehr noch auf die glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen der These. Denn die Rechtfertigungslehre leitete zweifellos jene Entwicklung ein, an deren Ende Wolfgang Trillhaas dekretierte, daß das Christentum definitiv in sein moralisches Stadium eingetreten sei und daß es demgemäß dem heutigen Menschen nur noch als Ethik vermittelt werden könne. Dem entspricht zwar die Selbstdarstellung beider Kirchen, die durch eine betont moralische Kopflastigkeit gekennzeichnet ist und zur Verwunderung der Wortführer auf eine ständig abnehmende Akzeptanz stößt. Das gilt ebenso für den sozialethischen wie insbesondere für den vom Lehramt der katholischen Kirche forcierten sexualethischen Schwerpunkt.

Indessen entspricht diese Akzentuierung nur sehr bedingt der Position Jesu, der zwar alles Gewicht auf die Verinnerlichung der Sittlichkeit legte, im Bestreben nach der Überwindung des Bösen jedoch den völlig neuen und bis zur Stunde noch immer nicht allgemein mitvollzogenen Weg der Immunisierung einschlug. Seiner Überzeugung nach werden die Menschen nicht so sehr durch Imperative und Verbote vom Bösen abgehalten, als vielmehr durch das Prinzip Liebe, das er ihrem angefochtenen Herzen einstiftet. Eine auf der vorjesuanischen Moralität verharrende Christenheit hätte sich durch die bedrohliche Prognose Nietzsches gewarnt fühlen müssen, daß das Christentum der Gegenwart genauso an seiner Moral zugrunde gehen werde, wie das der beginnenden Neuzeit an seiner Verfassung „als Dogma" zugrunde gegangen sei[10]. Und überdies hätte sie im Gespräch mit den Weltreligionen, insbesondere mit dem Judentum, längst schon zu der Einsicht gelangen müssen: Das Christentum ist keine moralische, sondern eine von seiner Mitte her mystische Religion.

Wer gegen diesen Grundsatz verstößt, läuft Gefahr, die Identität des Christentums zu verfehlen. Denn diese weist zurück auf die Gottesentdeckung Jesu, mit der er in revolutionärer Kühnheit den aus Angst und Hoffnung gewobenen Schleier vom Geheimnis des Göttlichen entfernte, um darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein zu bringen. Das aber bewirkte er nicht so sehr durch Verkündigung und Lehre als vielmehr dadurch, daß er die Seinen in sein eigenes Gottesverhältnis hineinnahm und die ihm (nach Mk 1, 11) zugesprochene Gottessohnschaft an sie weitergab. Die einseitig moralische

Selbstdarstellung der christlichen Kirchen zog nun aber wieder den alten Schleier über das, was Jesus durch seine religionsgeschichtliche Großtat ans Licht gebracht hatte, und dies mit der Folge, daß die Christenheit in eine der schwersten Identitätskrisen ihrer Geschichte stürzte [11].

Die Repristinierung der Rechtfertigungslehre durch den gegenwärtigen Einungsversuch stößt nun aber genau in diese Kerbe. Denn sie zwingt das Gottesverhältnis des Menschen in das Prokrustesbett des Sündenproblems und hat demgemäß jenen „moralischen Gott" im Auge, den schon Nietzsche für den Niedergang des Christentums verantwortlich machte. Doch der Gott Jesu Christi ist nicht mehr der Gesetzgeber, der die sündige Welt mit einem Zorngericht bedroht, sondern jener wahrhaft neue und so von der Vorzeit allenfalls dunkel geahnte und insgeheim ersehnte Gott, der die Sonne seiner Liebe über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt und selbst die Undankbaren und Bösen mit seiner Güte umfängt (Lk 6, 35).

Daran gemessen greift die Rechtfertigungslehre mit ihrem ambivalenten Bild des Menschen – „simul iustus et peccator" – „zugleich gerechtfertigt und Sünder" – unverkennbar auf den „vorjesuanischen" Gott zurück, der den Sünder mit seinem Gericht bedroht und ihn diesem gleichzeitig durch die Intervention des Erlösers entzieht. Nach reformatorischem Verständnis ist die durch ihn bewirkte Rechtfertigung eine Rettungsaktion, durch die der dem Gericht verfallene Sünder diesem dadurch entgeht, daß ihm, ungeachtet seiner Heillosigkeit, die Verdienste seines Retters „angerechnet", dem Spezialausdruck zufolge „imputiert" werden. Strukturell gesehen ist die so verstandene Rechtfertigung, der Herkunft Luthers aus „Ockhams Schule" entsprechend, somit ein fiktionales Konstrukt, da der durch den Mantel der Verdienste Christi geschützte Mensch der Sünder bleibt, als der er in das ihn rechtfertigende Verfahren aufgenommen wurde. Dagegen begehrte sogar der strenge Lutheraner Johann Sebastian Bach nachdrücklich auf, als er diesem Konstrukt in seiner Motette „Jesu, meine Freude" das dramatisch intonierte Pauluswort „Es ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christus Jesus sind" (Röm 8, 1) entgegensetzte [12]. Seither neigt sich die Waagschale der spirituellen Gewichte immer merklicher diesem Einspruch zu.

In dieser Sicht verfällt die Rechtfertigungslehre demselben Widerspruch wie die Satisfaktionstheorie, die sich in ihrer radikalsten Fassung zu der Annahme versteigt, daß die – von ihr zudem funktionalisierte – Menschwerdung den Zweck verfolgte, die von der nicht satisfaktionsfähigen Menschheit geschuldete Sühneleistung zu erbringen, daß also der Gottessohn nur gekommen sei, um stellvertretend für die sündige Menschheit zu sterben. Mit ihr stellt sich nun allerdings die Frage, wie sie mit dem von Jesus entdeckten, verkündeten und erlittenen Gott der bedingungslosen Liebe zu vereinbaren ist. Denn wie konnte dieser Gott den qualvollen Kreuzestod seines Sohnes fordern, welche Genugtuung konnte er dabei empfinden, und was hatte das, einmal angenommen, mit der Sündenlast der

Menschheit zu tun? Derselben Problematik unterliegt nun aber auch die mit juridischen Kategorien ausgearbeitete Rechtfertigungslehre.

Doch ungeachtet ihrer fundamentalen Verwandtschaft entsprechen beide auch der periodisch wiederkehrenden Verdüsterung des Gottesbilds, die im Spätmittelalter zu einer Pervertierung Gottes in eine nur aus dem extrem zerrissenen Zeitgeschehen zu erklärende Drohgestalt und noch bei Descartes zur Annahme eines Gottes führte, der in seiner „undurchschaubaren Übermacht den Menschen in jeder Hinsicht verendlicht“ [13].

Die Aktualisierung dieses Rückfalls kann aber nur als bedenkliches Indiz der wachsenden Diastase im Verhältnis von Theologie und Glaubensbewußtsein gewertet werden. Denn mit dessen offenkundigem Zug zur Mystik geht unverkennbar eine Rückbesinnung auf die religionsgeschichtliche Großtat Jesu einher, weil ohne sie das Ziel, dem der Mystiker Paulus seine Leserschaft entgegenführt, unerreichbar wäre. Da ein ambivalenter Gott den Menschen in einen unheilbaren Zwiespalt stürzen und deshalb in eine letztlich unüberbrückbare Distanz zu sich versetzen würde, hat die aus dem Pathos der Gottesnähe lebende Mystik das von ihm in Christus vorbehaltlos gesprochene „Ja“ (2 Kor 1,19) und die Unwiderruflichkeit seiner Heilszusage (Röm 11, 29) zur unerläßlichen Voraussetzung.

Soviel das heutige Glaubensbewußtsein an Defiziten und Verstörungen aufweisen mag: unbestreitbar bleibt dabei doch, daß sich in der schwindenden Akzeptanz der beiden wurzelverwandten Theorien ein instinktives Wissen um ihre Fragwürdigkeit bekundet, das schon im Interesse einer stärkeren Anbindung theologisch aufgenommen und reflektiert werden müßte.

Der Umbruch im Glaubensbewußtsein

Für die Krise des Rechtfertigungsgedankens fällt jedoch nicht weniger der offenkundige Schwund des ihn tragenden Sündenbewußtseins ins Gewicht. Mit seinem Programm der „Abschaffung der Sünde“ hat sich Heinrich Heine nach langer Inkubationszeit so sehr durchgesetzt, daß alle Aufrufe zur „Wiederentdeckung der Sünde“ ungehört verhallen [14]. Im Unterschied zur Eucharistie ist das Bußsakrament nicht mehr gefragt. Die von den Kirchen streng verpönten nichtehelichen Lebensgemeinschaften sind bereits gesetzlich verankert. Im politischen Raum steht eine zweifelhafte Lebensführung der öffentlichen Zustimmung keineswegs mehr im Weg. Und die Theoretiker des Holocaust versuchen vergeblich, den Nachfahren der Täter ein kollektives Schuldgefühl zu suggerieren.

Freilich handelt es sich dabei um eine ausgesprochen pathologische Exkulpierung. Gerade im Disput mit Eugen Drewermann zeigte sich, daß das schwindende Sündenbewußtsein keineswegs mit einem Entlastungseffekt einherging, sondern nur eine radikalere, die Existenz des heutigen Menschen tangierende

Form annahm. Zwar hält sich der heutige Mensch nicht mehr für schuldig, dafür aber in dem von Kierkegaard herausgestellten Sinn für krank. Gegenüber der moralisch motivierten Heilsbedürftigkeit ist die seine somit nicht etwa gesunken, sondern vertieft und gesteigert.

Die auf das Sündenbewußtsein gegründete Rechtfertigungslehre stößt somit, zusammen mit der sie tragenden Lutherfrage nach dem gnädigen Gott, ins Leere. Sie hat die Bodenhaftung im heutigen Glaubensbewußtsein verloren und wendet sich, wie es dem imaginären Diskussionsraum entspricht, an einen imaginären Adressaten. Das dämmerte schon dem Lutherforscher Gerhard Ebeling, als er die zentrale Formel als ein „in der breiten Öffentlichkeit nicht mehr recht verstandenes Schlagwort" bezeichnete. Was bei ihm noch Vermutung war, wurde bei Günter Rohrmoser zur Gewißheit, als er der reformatorischen Ausgangsfrage die Gegenfrage entgegenhielt: „Ist aber der Mensch durch diese Frage Luthers noch erreichbar, wird er von ihr noch betroffen oder entzieht sie sich völlig seinem Begreifen? Was bleibt von dem Kernstück des ganzen Protestantismus, der Rechtfertigungslehre, wenn diese Frage nicht das sie bewegende Zentrum bildet?" [15]

Inzwischen wurde diese bedrohliche Annahme von Klaus-Peter Jörns in seiner Recherche „Die neuen Gesichter Gottes" auf eine Weise erhärtet, die das, was Rohrmoser noch erfragte, zur bitteren Gewißheit werden läßt. Schon in den einleitenden Erwägungen weist der Verfasser darauf hin, „daß das größte Problem auch der gläubigen Menschen heute nicht mehr mit Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ausgedrückt und auch nicht mehr mit der Lehre von der ‚Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden' beantwortet werden kann", da sein Hauptproblem in der Frage nach einem „Sinn im Leben" bestehe [16]. Am Ende seiner akribisch durchgeführten Befragungen kommt Jörns sogar zu der Überzeugung, daß es in der Frage nach dem „Sündenfall" und dem göttlichen Erlösungswerk „zu einem totalen Bruch mit der Tradition" gekommen sei, ja, daß in dieser Hinsicht „eine ganze Dimension der Erlösunglehre wegzubrechen" beginne [17]. An die Stelle von Schuld und Sündennot trat der Komplex Angst, Bedrückung und Sorge, und an die Stelle von Heil Friede und Geborgenheit.

Auch wenn Glaubensfragen niemals auf demoskopischem Weg entschieden werden können, geht doch von dem von Jörns beobachteten „Bruch" eine Signalwirkung erster Ordnung aus, die nun nicht mehr nur das Verhältnis von Glaubensbewußtsein und Theologie, sondern das zur traditionellen Kirchenlehre betrifft. Daß an die Stelle der überlieferten Leitbegriffe „Sünde" und „Erlösung" in der Recherche „Angst" und „Friede" treten, sollte allerdings den Eindruck kompensieren, daß sie einen lebensbedrohlichen Glaubensschwund ans Licht gefördert habe. Denn die neuen Schlüsselbegriffe sind, wie nicht bewiesen zu werden braucht, Grundworte des Evangeliums. Mit der Ermutigung: „Keine Angst, ich bin es" geht der Auferstandene auf die durch seinen Tod und seine Erscheinung gleicherweise erschütterten Jünger zu. Und in den johanneischen Abschiedsreden

umreißt er sein Vermächtnis mit der Zusicherung: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch", eine Zusage, die der Epheserbrief sogar noch zu dem Satz steigert: „Er ist unser Friede" (2, 14).

Wo alles von einem tödlichen Abbruch bedroht schien, zeichnet sich somit eine Umschichtung ab, die, wie nur staunend wahrgenommen werden kann, auf den Ursprung zurückführt. Denn im Sendungs- und Todesbewußtsein Jesu findet sich kein Anhalt für die Sühnopfervorstellung, die sich schon von daher als der Versuch der Urgemeinde erweist, das große „Warum", das sich für sie mit dem Kreuzestod Jesu verband, zu beantworten. Angst und Friede sind, damit verglichen, Indizien dafür, daß das heutige Glaubensbewußtsein die Antwort nicht mehr bei der nacharbeitenden Theorie, sondern im Selbst- und Sendungsbewußtsein des von dieser Theorie Gedeuteten sucht. Der Theologie aber stellt sich daher die Aufgabe, ihr bei dieser Suche behilflich zu sein und sich im Abwurf der späteren Deutungsmodelle zum Ursprung zurückzutasten.

Zurück zu Paulus

Bei diesem Versuch müßte die Gegenwartstheologie dann aber, anstatt in dem Nebenkrater der urchristlichen Vorstellungswelt, dort ansetzen, wo Paulus aufgehört hat. Dort aber markiert der Apostel eine zweifache Differenz, durch die sich Jesus von allen anderen Stiftergestalten der Religionsgeschichte unterscheidet. Einmal dadurch, daß er ins Weltgeschehen eingreift und den Kosmos der „neuen Schöpfung" (2 Kor 5, 17) anverwandelt, der er durch seine Verkündigung des Gottesreichs Bahn bricht. Sodann, und damit aufs engste verbunden, daß er in der Glaubensgemeinschaft der Seinen fortlebt. Daran gemessen geht die Theologie, mit Karl Marx und seiner elften These über Feuerbach gesprochen, allzusehr davon aus, daß mit dem Christentum nur eine neue Deutung der Welt aufkam, nicht jedoch, daß diese Interpretation auf ihre Verwandlung abzielt. Symptomatisch dafür beließ sie es weithin bei einer vergegenständlichend-spekulativen Auslegung des Glaubens, anstatt in die von Paulus erschlossene Innenwelt der Mysterien einzutreten.

Nicht weniger wichtig wäre eine konzentrierte Anstrengung zu dem Ziel, den schleichenden Historismus des theologischen Denkens zu überwinden, mit dem präsentischen Heilsbegriff des Apostels gleichzuziehen und damit der Tatsache des in den Seinen fortlebenden Christus gerecht zu werden. Nicht umsonst konfrontiert Paulus die kritische Gemeinde von Korinth, die ihm eine Rechtfertigung seines Anspruchs abverlangt, daß Christus in ihm rede (2 Kor 13, 3) mit der Forderung: „Prüft euch doch selbst, ob ihr im Glauben steht; stellt euch selbst auf die Probe! Oder erseht ihr an euch nicht, daß Christus in euch ist? Wenn nicht, hättet ihr die Probe nicht bestanden" (2 Kor 13, 5)[18].

Über seine unmittelbaren Adressaten hinweg ist dieses Wort ins heutige Glaubensbewußtsein hineingesprochen. Denn nach unübersehbaren Anzeichen zu schließen, steht die glaubensgeschichtliche Entwicklung im Zeichen einer tiefgreifenden Inversion. Ging es der Forschung gestern noch um den Nachweis, daß der zum Glauben rufende Jesus durch seine Auferstehung zum Geglaubten, daß der Lehrende zur Lehre und daß der Dienende zum „Herrn" geworden sei, so stimmt sich das mystisch orientierte Denken der Gegenwart zunehmend auf die Erfahrung ein, daß sich der Schrein der doktrinalen und kultischen Vergegenständlichungen öffnet, so daß der „Herr" vom Thron seines Herrentums herabsteigt, um die Seinen in ein Freundschaftsverhältnis mit sich aufzunehmen, daß der Geglaubte die Initiative des Glaubenslebens ergreift und der in den Lehrbegriff Eingeschlossene sich durch die Stimme des inwendigen Lehrers vernehmen läßt.

Eine daran orientierte Theologie würde den nach dem Sinn ihres Daseins Suchenden zur ersehnten Antwort verhelfen, den nach religiöser Erfahrung Hungernden das Brot des Lebens reichen und den nach spiritueller Verinnerlichung Verlangenden buchstäblich aus dem Herzen sprechen. Eine ihrer vordringlichsten Aufgaben aber bestünde darin, das Sensorium zu erkunden, das die vielfältige Entgegenkunft des fortlebenden Christus wahrnimmt. Keiner käme ihr bei dieser Suche mehr zu Hilfe als Paulus, der die Sache Jesu ihrem vermeintlichen Gewesensein entriß, um sie ebenso für seine Zeit wie für jede Folgezeit zu vergegenwärtigen. Schon bei der Suche nach dem spirituellen Sensorium gäbe er mit seiner Geistlehre den entscheidenden Fingerzeig. Doch ungleich mehr noch böte er sich als der große Problemlöser in der gegenwärtigen Rechtfertigungsdebatte an. Denn er würde bei der Suche nach der zentralen Anbindung an seine Botschaft zeigen, daß dort angesetzt werden muß, wo er aufgehört und das Tor zur Innenwelt des Glaubens aufgestoßen hat.

ANMERKUNGEN

[1] G. Ebeling, Luther. Einf. in sein Denken. (Tübingen 1981) 34. [2] Ebd. 183 f.

[3] W. Wrede, Paulus (Halle 1904) 72; A. Schweitzer, Die Mystik d. Apostels Paulus (Tübingen 1930) 216; ferner B. Lohse, Lutherdeutung heute (Göttingen 1968) 20ff.; H. Schoeps, Paulus. Die Theol. d. Apostels im Lichte d. jüd. Religionsgesch. (Tübingen 1959) 206 f.

[4] Dazu W. Schmithals, Theologiegesch. d. Urchr.tums. Eine problemgesch. Darstellung (Stuttgart 1994) 144; J. Assmann, Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Gütersloh 1993) 164 f.

[5] E. P. Sanders, Paulus. Eine Einf. (Stuttgart 1995) 98.

[6] Um so bestürzender wirkt die Behauptung E. Lohses, daß Paulus „kein Mystiker" sei: Paulus. Eine Biographie (München 1996) 211.

[7] A. Deissmann, Paulus. Eine kultur- u. religionsgesch. Skizze (Tübingen 1925) 111–143.

[8] Ebd. 115.

[9] D. Mahnke, Unendliche Sphäre u. Allmittelpunkt. Beitr. zur Genealogie d. mathemat. Mystik (Halle 1937).
[10] F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27.
[11] Den ausführl. Nachweis erbringt meine „Einweisung ins Chr.tum" (Düsseldorf 1997) 67 f.; 249.
[12] Dazu mein Beitr.: Bach als Wiederentdecker d. paulin. Heilsbotschaft, in: Glaubensimpulse. Beitr. zur Glaubenstheorie u. Religionsphilos. (Würzburg 1988) 324–336.
[13] G. Krüger, Die Herkunft d. philosoph. Selbstbewußtseins, in: Freiheit u. Weltverwaltung. Aufsätze zur Philos. d. Gesch. (Freiburg 1958) 42.
[14] D. Sternberger, Heinrich Heine u. d. Abschaffung d. Sünde (1975, Frankfurt 1976).
[15] G. Rohrmoser, Geistige Wende – warum (Mainz 1984) 67.
[16] K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was d. Menschen heute wirklich glauben (München 1997) 7.
[17] Ebd. 206 f.
[18] Näheres dazu in meiner Schrift: Überwindung d. Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung (München 1997) 132–135.

Wolfgang Beinert

Dialog und Gehorsam als geistliches Geschehen

Die Überlegungen über „Dialog und Gehorsam in der Kirche“ [1] haben uns auf die pneumatologische Spur gesetzt. Wir können ihr augenblicklich mit um so größerer Berechtigung folgen, als Papst Johannes Paul II. das Kirchenjahr 1997/98 im Rahmen der trinitätstheologischen Vorbereitung auf das Heilige Jahr des Millenniums zum Jahr des Heiligen Geistes proklamiert hat. Das ist insofern (neben anderen Gesichtspunkten) eine große Chance für alle christlichen Kirchen und ihre Glieder, als eine Betrachtung der Welt- und Kirchenlage unter der Geist-Perspektive den Schlüssel für die uns bedrängenden Krisen schenken könnte. Denn, so hatte das Zweite Vatikanische Konzil in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ Nr. 8 verkündet, der Geist sei jener, „durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt“. Er „führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen“. Dann aber kann christlicher Gehorsam im Kern und in erster Linie nur Gehorsam gegenüber dem Geist sein. Diese Erkenntnis hat freilich keinen Originalitätswert. Schon der Seher von Patmos hat sie vermittelt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2, 11; vgl. 7.17).

Neu ist die Erkenntnis allenfalls für uns heute. Es ist inzwischen ein theologischer Gemeinplatz, daß die Pneumatologie, die Reflexion über die dritte Person der Dreifaltigkeit, bis in die letzten Jahrzehnte ein Stiefkind der Theologie und daß als Folge davon auch diese Person selber eine Schattenfigur im kirchlichen Bewußtsein war – und noch heute ist sie für manche eher ein Gespenst denn die personale Zuwendung der Liebe Gottes. Aber man kann die Offenbarungsbotschaft schlecht eines wesentlichen Inhalts berauben – vor allem schon deswegen nicht, weil eben diese Reflexion unmißverständlich auf die makabren Folgen einer Geistvergessenheit oder auch bloß der Geistabschattung für das Denken und mehr noch für das Leben der Christenheit mit vielen Beispielen aufmerksam gemacht hat.

Wenn der Geist aber der Vermittler der Gottesbotschaft und die Annahme dieser Botschaft und dieser Vermittlung der elementare christliche Gehorsam ist, ergibt sich als Folge: Das Dialog-Gehorsam-Problem ist ein pneumatologisches Thema par excellence.

Gehorsam Christi und der Christen

Wenn Christsein in der Nachfolge Christi besteht, dann ist zur Aufarbeitung des Gehorsamproblems der Blick zuallererst auf den Gehorsam Jesu zu richten. Er muß der Ausgangspunkt aller Überlegungen sein. Die Evangelien wie die Briefliteratur im Neuen Testament bezeugen mit absoluter Schnörkellosigkeit den rest- und rückhaltlosen Gehorsam des Herrn gegenüber seinem Vatergott vom ersten Moment seines Daseins (Hebr 10, 5.7) bis zum Tod (Phil 2, 8). Derartiger Gehorsam wird plastisch vom johanneischen Christus auf den Punkt gebracht: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu Ende zu tun" (Joh 4, 34). Christusnachfolge kann dann nur heißen: „So gesinnt sein, wie es dem Leben in Christus entspricht" (Phil 2, 5), also gehorsam den göttlichen Willen erfüllen. Zwei Fragen ergeben sich an dieser Stelle: Was ist, erstens, der Wille Gottes, und wie, zweitens, erfüllt man ihn?

Die christologisch fundierte Antwort zu Frage eins finden wir im Titusbrief. Die Inkarnation ist für den Verfasser Erscheinung der Gnade Gottes, „um alle Menschen zu retten" (Tit 2, 11; vgl. 1 Tim 2, 4). Gnade ist, knapp gesagt, Philanthropia, Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3, 4). Er will das Heil und Wohl der Menschen. Rest- und rückhaltloser Gehorsam gegenüber Gott ist also rest- und rückhaltlose Liebe zu den Menschen, die Absicht, ihnen alles das zu schenken, was Gott ihnen schenken will – Gerechtigkeit, Liebe, Frieden, Freiheit, Güte. Genau darin erfüllt sich auch laut Evangelium die Sendung Jesu. Denken wir an das Sabbatwort: Weil der Sabbat nach dem ursprünglichen Gottesgebot für den Menschen da ist, die religiösen Autoritäten, eigentlich Hüter dieses Gebots, es aber pervertiert hatten, so daß nun der Mensch Sklave des Gebots war, rüttelt Jesus mit seiner Autorität am Gebot, nicht in sich, aber so wie es gehorsamseinfordernd von den religiösen Führern präsentiert wurde: „Deshalb ist der Menschensohn auch Herr über den Sabbat" (Mk 2, 28). Und wenn Jesus seinen Jüngern die Haltung des Untertanseins einschärft, dann zeigt er sie als Gehorsam der Menschen untereinander zum gegenseitigen Wohl: Wir sollen einander die Füße waschen (Joh 13, 15f.). Die Briefe ziehen diese Linie aus: Wir sollen einander die Lasten tragen (Gal 6, 2), einander je höher achten (Phil 2, 3–6), einander untertan sein (Eph 5, 21).

Damit sind aber die alten Ordnungsstrukturen prinzipiell in Frage gestellt. Das heißt nicht gleich: aufgehoben. Selbstredend bedarf eine Gruppe immer der Rollenteilung in Obere und Untere, Ordinierte und Subordinierte, Machthaber und Weisungsempfänger – anders funktionierte sie nicht. Das trifft auch für das Sozialgebilde Kirche zu. Nur ist das alles noch lange nicht christlich, sondern gehört dem Bereich zu, der auch für „die Zöllner und die Heiden" seine Geltung hat (vgl. Mt 5, 46f.). Aber Jesus weiß, daß in dieser Rollenteilung geradezu unausweichlich das Spiel der Macht und mit der Macht gespielt wird – und das ist ein

Spiel mit dem Feuer. Macht wird zum Mißbrauch der Freiheit der anderen, Gehorsam zu Hörigkeit, Gesellschaft zum Sklavenstaat. Die Menschlichkeit bleibt auf der Strecke, also der Wille Gottes. Deswegen das scharfe Wort an die Zwölf: „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein" (Mk 10, 43). Die normalen gesellschaftlichen Steuerungsprozesse sind damit christlich nicht mehr relevant. Das kann zur Umwertung aller Werte führen – der Obertan wird Untertan, der Ordinierte subordiniert, der Befehlshaber Befehlsempfänger: Es passiert also genau das, was Maria, die Sängerin des Magnificat, als Kennzeichen der messianischen Zeit angesagt hatte (Lk 2, 48, 52f.). Der Gehorsam in der neutestamentlichen Perspektive ist etwas höchst Subversives!

Christliche Autorität ist mithin dann gegeben, wenn die Wertetafel des Magnificat angemahnt und durchgesetzt wird. Dann und erst dann ist sie durch die Autorität Christi legitimierte und damit christliche Autorität. Hier liegt der eigentliche Sinn des vielstrapazierten Wortes: „Wer euch hört, der hört mich" (Lk 10, 16). Es wird in fast allen Dokumenten des Lehramts als Bevollmächtigung einer linear gedachten Reihe Apostel–Bischöfe (Papst) heute verstanden, wobei unversehens die je heutigen Verhältnisse ebenso linear auf die apostolische Zeit projiziert werden[2]. Aber wer nachschaut, stellt fest: Das Jesuswort in der vorliegenden Fassung richtet sich gerade nicht an die Zwölf, lukanisch: an die Apostel, sondern an „zweiundsiebzig andere" (Lk 10, 1), die zur Mission, zur bezeugenden Verkündigung der Jesusbotschaft ausgeschickt werden. Hinter diesem und ähnlichen Worten (Mt 10, 40: aufnehmen; Joh 5, 23: ehren) steht ein Sendungsverständnis nicht amtlicher, sondern prophetischer Art. Es wird zwar in botenrechtlicher Terminologie formuliert, hat aber universale Bedeutung: Jeder, der den mit mir verbundenen Menschen akzeptiert, akzeptiert auch mich. Das gilt von jedem Christuszeugen, auch (aber nicht exklusiv) vom amtlichen[3]. Wer immer Anteil an der prophetischen Sendung Christi hat und sie treu ausübt, der ist schon bevollmächtigter Zeuge in der Autorität des Herrn selber.

Die zweite Frage wird nun unabweislich. Wie erfüllt man den Willen Gottes?, so hatten wir sie auf den Begriff gebracht. Man kann nun auch formulieren: Wann ist man bevollmächtigter Zeuge Christi? Die Antwort wird wieder heißen: Wenn man in der Nachfolge Christi lebt, nun verstanden als geistliche Mächtigkeit in der Teilhabe am Gehorsam Christi als der heilstiftenden Wahrheit (Joh 14, 6). Dieser vermag, wir haben es schon angedeutet, seine Sendung, den Willen des Vaters zu tun, nur kraft seiner Geistbegabung zu erfüllen. Das ist, wie sehr anschaulich Hans Urs von Balthasar herausgehoben hat[4], in doppelter Weise zu verstehen: einmal als Leitung durch den Geist von „oben" und „außen", dann als Exekution durch den Geist von „innen". Christi Gehorsam ist also pneumatischer Gehorsam.

So ist es höchst kohärent, wenn auch die Christusnachfolger als solche gezeigt

werden, denen (seit Pfingsten und durch die Taufe) dieser Weg durch den Geist ermöglicht wird. Deswegen müssen alle „Geistliche" sein, die in der Sendung Christi stehen, seine Zeugen sind. Und das sind grundlegend alle Christen, wenn denn Christsein Christusnachfolge bedeutet. Es gilt dann aber die gleiche Doppelperspektive wie für Christus: Der Geist leitet auch sie von oben, von außen wie auch von innen. Balthasar erklärt:

„Der Heilige Geist, der dem Christen ins Herz gesenkt ist, macht ihn unmittelbar zum Bruder Christi und damit zum Sohn des Vaters, und im Geist erhält er die ‚Salbung', die ihn in die ganze, unteilbare Wahrheit einführt (Joh 16, 13), ihn ‚über alles belehrt' (1 Joh 2, 27) und ihm auch - unmittelbar von Gott (Röm 12, 3) und von Christus – das personalisierende Charisma verleiht."[5]

Damit wird nun aber auch christlicher Gehorsam genauer präzisiert. Er ist seitens des Menschen entsprechend der heilsgeschichtlich tragenden Bundesstruktur zunächst freie An- und Übernahme der göttlichen Weisung, die ihn durch die Taufgnade in die Zeugenschaft Christi beruft. Weil ihm damit aber zugleich auch die „Salbung" des Geistes verliehen und er so „geistlicher Mensch" wird, vermag er auch, nach Paulus, „über alles zu urteilen" (1 Kor 2, 15). Jede einbahnige Linearität von Befehl zu Gehorsam, von Autorität zu Unterordnung ist damit nachhaltig zerbrochen. Christlicher Gehorsam besitzt, so müssen wir dann folgern, mithin eine grundlegend dialogische Struktur.

Die dialogische Struktur des Gehorsams

Das betrifft schon den Glaubensakt selber. Wenn dieser nach katholischer Lehre frei ist und auf Glaubwürdigkeitsgründe rekurrieren kann oder sogar muß, dann kann er human nur gesetzt werden, wenn es dafür Gründe gibt. Man muß erst einmal einsehen, daß Gott, wie er sich und womit er sich kundgetan hat, um seinem Wort menschlich antworten zu können. Über Glauben ist also Diskurs möglich. So ist es verständlich, wenn heute in der kirchlichen Terminologie *Dialog* vorwiegend, wenn auch nicht exklusiv, für die Überzeugungsarbeit der katholischen Kirche in Richtung auf alle Nichtkatholiken benutzt wird. Darüber hinaus ist aber Gehorsam innerhalb der katholischen Kirche nur dann human wie christlich möglich, wenn erwiesenermaßen für den Befehlsempfänger feststeht, daß die Weisung glaubenskonform und geistgeleitet ist.

Zu dieser Glaubenskonformität gehört mehr als nur eine formale Konsonanz mit Traditionen (auch denen der Bibel). Wie die Haltung Jesu zum Sabbatgebot lehrt, genügt es nicht, das Gesatzte zu rezipieren, es muß gesichert sein, daß es die Setzung des Willens Gottes hier und jetzt ist (was zu Jesu Zeit nicht mehr der Fall war). Der Zeitindex, die Lebenswelttauglichkeit, die Entsprechung zu den „Zeichen der Zeit"[6] ist immer auch Ausdruck des göttlichen Willens. Auch wenn also gewiß die rechtmäßige Autorität als solche einen Vorschuß des Vertrauens

und die Haltung der Loyalität gerade auch bei (aus welchen Gründen immer) schwierigen Weisungen verdient und darum verlangen darf, bedarf der zu Gehorsam Aufgeforderte der moralischen Gewißheit, daß er damit tatsächlich Gottes Willen entspricht. Er hat also zu prüfen.

Ergibt sich, daß diese Entsprechung nicht vorhanden ist, kann auch kein christlicher Gehorsam, sondern bestenfalls Subordination geleistet werden[7]. Wie anders aber soll sich ein Christ oder eine Christin dessen vergewissern als argumentativ, in Diskurs und Dialog? So müssen im Fall des Zweifels Gründe und Gegengründe ausgetauscht werden. Die personale Entscheidung ist erst danach zu fällen. Sie ist Sache des Willens, der sich an der Ratio als humaner Wille zu orientieren hat – alles innerhalb der geistlichen Christusnachfolge. Der Christ kann also, gerade weil er Christ und als solcher geistbegabt ist, keine schlichte Verstandes- und Willensunterwerfung (sich) leisten: Sein Gehorsam verlöre in diesem Moment seine menschliche *und* christliche Komponente – er wäre nicht mehr Tugend, das heißt aktiv-verantwortliches und zielgerichtetes Handeln, sondern bloß noch inhumane Unterwerfung.

„Es gibt nur einen Weg, wie die Angleichung des Willens beider, die gemeinsam in einem Gehorsamsbezug stehen, erreicht werden kann ... Das Urteil der Autorität ist in dem Maß zu übernehmen, als es sich als richtig erweist; richtig ist es, soweit es der ‚lex aeterna' entspricht; will die Autorität erreichen, daß der Untergebene zu einer gleichen Willenshaltung kommt wie er, dann bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als diesen ‚Wahrheitsbeweis' anzutreten. Er muß also seine Gründe, Argumente und Überlegungen, die ihn zu seinem Entschluß führten, offenlegen und der Kritik aussetzen."[8]

Das nun ist die typische Dialogsituation. Befehlen und Gehorchen zeigen sich jetzt als ein mehrstufiger und vielschichtiger Prozeß mit folgenden Phasen: 1. Befehl der Autorität. 2. Loyale Haltung des Untergebenen gegenüber der Autorität: Grundsätzliche Bereitschaft zum Gehorsam. 3. Prüfung des Befehls auf Konformität mit der Sache und mit dem göttlichen Willen. 4.1 Der Befehl erscheint unter diesem Kriterium als einsichtig: Ausführung des Befehls. 4.2 Er scheint nicht einsichtig: Ein Diskurs mit der Autorität ist notwendig. 4.3.1 Die Argumentation der Autorität ist überzeugend: Ausführung des Befehls. 4.3.2 Sie überzeugt nicht – Gehorsam muß bis zur Korrektur oder Plausibilisierung des Befehls, das heißt bis zur Einsichtigmachung in seine Konformität zur Sache und zum göttlichen Willen, suspendiert werden.

Der Vollzug von Befehl und Gehorsam ist darum ein Geschehen mit Rollen, deren Träger austauschbar sein können. Der Befehlende wird unter Umständen zum Gehorsamen gegenüber der Macht der Argumente; der zum Gehorsam Verpflichtete wahrt durch seinen (augenscheinlichen) Ungehorsam die Sache der Wahrheit. Wir wissen, daß dieser Sachverhalt typisch für den Dialog ist.

Die Meister des geistlichen Lebens und der geistliche Gehorsam

Diese rational-volitive Bedingtheit und damit dialogische Struktur des christlichen Gehorsams aufgrund der allgemeinen Geistbegabung der Christen haben gerade die Meister des geistlichen Lebens nicht verkannt, bei denen der Gehorsamsbegriff eine tragende Rolle einnimmt. Das Wissen darum durchzieht beispielsweise die Regel des hl. Benedikt[9]. So sehr er die Befehlsautorität des Abtes einschärft und dessen Letztkompetenz ganz im Sinn des antiken Ordnungsdenkens und der mönchischen Tradition vertritt, so genau wahrt er das innere Recht des Untergebenen auf dialogische Argumentation, besonders sichtbar in der Regel 68 über den „unmöglichen Auftrag": Sieht der Mönch dessen Unerfüllbarkeit, „suche er die Gründe seines Unvermögens seinem Vorsteher in geeigneter Form und mit Geduld verständlich zu machen"[10]. Das Ordenskapitel ist im Kloster deswegen wichtig, weil unbeschadet der Leitungsvollmacht des Abtes „der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Beste ist"[11].

Auch Ignatius von Loyola setzt in der berühmten Regel 13 des Exerzitienbuchs die tatsächlich bestehende Gleichförmigkeit zwischen der hierarchischen Kirche und unserem Herzen voraus, die aus der gemeinsamen Geistbegabung rührt. Sie lautet vollständig: „Von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt, indem wir glauben, daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche , seiner Braut, der gleiche Geist ist, der uns leitet und lenkt zum Heil unserer Seelen." Das ist nicht weniger als eine Bedingung: Wo diese im Glauben erkennbare Konformität aus welchem Grund auch erschüttert ist, kann jemand auch die Konformität mit der hierarchischen Kirche nicht mehr leisten. Das erhellt aus den Anweisungen für die „gesunde und gute Wahl" in der „Zweiten Woche" der Exerzitien. Die „erste Zeit" („wenn Gott, unser Herr, den Willen so bewegt und anzieht, daß diese fromme Seele dem Gezeigten folgt, ohne zu zweifeln noch zweifeln zu können") ist identisch mit einer unmittelbaren, aber rational begründ- und verantwortbaren Glaubenseinsicht, die hier und jetzt ohne direkte amtliche Vermittlung einem Christen zuteil wird[12].

Die allgemeinen Regeln treffen auch für das Verhältnis Hierarchie–Gemeinde zu. Der gleiche Augustinus, der Gehorsam als Mutter aller Tugenden preist, spricht oft vom „inneren Lehrer", der alle belehrt, in allen lehrt „etiam absentibus nobis", selbst wenn wir (Bischöfe) nicht da sind[13]. Augustinus begreift sich als sehr bedingtes Werkzeug des inneren Lehrers, der Christus bzw. der Heilige Geist ist: „Was er mir eingeben will, werde ich euch mitteilen. Wer es besser versteht, der belehre mich: Auf solche Weise bin ich Lehrer, daß ich nicht unbelehrbar sein möge."[14] Sein Bischofskollege Cyprian war sich nach der Lektüre von 1 Tim 3, 2 und 2 Tim 2, 24 klar: „Bischöfe müssen nicht nur lehren, sondern auch lernen, weil einer auch besser lehrt, wenn er täglich Besseres lernt und dadurch

wächst und fortschreitet."[15] „Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum" hatte Hilarius von Poitiers erfahren: In den arianischen Wirren hatten die gewöhnlichen Christen Ohren, die heiliger waren als die Herzen der Lehramtsträger[16]. John Henry Newman hatte daraus seine theologischen Schlüsse zum Glaubenssinn der Gläubigen und seiner Eigenständigkeit diesen gegenüber gezogen. Das Lehramt hat auf die Gläubigen zu hören, „weil die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen für die Tatsache der Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten ist und weil ihr ‚consensus' (Übereinstimmung) in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist", wobei „die Gabe der Beurteilung, Unterscheidung, Definition, Verkündigung und Einschärfung irgendeines Teils der Tradition einzig und allein bei der ‚Ecclesia docens' (der lehrenden Kirche) liegt"[17].

In Kenntnis dieser Tradition hat dann das letzte Konzil ausdrücklich alle Laien zum pneumatischen Zeugnis aufgerufen. In Nr. 38 von „Lumen gentium" sagen die Bischöfe von ihnen: „Alle zusammen und jeder einzelne zu seinem Teil müssen die Welt mit den Früchten des Geistes nähren (vgl. Gal 5, 22), in sie hinein den Geist ausgießen, der jene Armen, Sanftmütigen und Friedfertigen beseelt, die der Herr im Evangelium seligpries (vgl. Mt 5, 3–9)". Daraus folgt die im nächsten Abschnitt angemahnte Bischofspflicht, „gern deren klugen Rat (zu) benutzen".

Aber werden diese Zeugnisse nicht erdrückt vom Gewicht der vorgestellten neuzeitlichen Lehrweisungen, die solchen Differenzierungen keinen Raum zu geben scheinen? Die Heilige Schrift und die theologischen Folgerungen in der Tradition lassen ein unbeschränktes Ja nicht zu, vor allem dann nicht, wenn es sich – und das ist unsere eigentliche Fragestellung – um nichtunfehlbare Anordnungen des Lehramts geht. Die katholische Theologie ist sich vollkommen einig darin, daß es ein bevollmächtigtes kirchenleitendes Amt aufgrund der im Willen Christi begründeten Struktur der Kirche gibt, daß diesem die Lehrkompetenz zukommt bis hin zur Möglichkeit, irrtumsfreie und glaubensverpflichtende Präzisierungen der Offenbarungsbotschaft zu erlassen. Darin einbeschlossen ist die Pflicht der Nichtamtsträger, den Amtsträgern eine grundsätzliche Gehorsams- und Loyalitätsbereitschaft entgegenzubringen auch dann, wenn dies schwierig und hart ist und die eigene Individualität beeinträchtigende Folgen hat. Gleichwohl kann dieser Gehorsam nicht unbedingt, kann er kein Kadavergehorsam sein. Neben den schon genannten allgemeinen Gründen muß man, zumal im Blick auf die nichtunfehlbaren Urteile, weitere vier Daten berücksichtigen.

Bedingungen christlichen Gehorsams

An *erster* Stelle ist an die konstitutive Ungleichheit zwischen dem Herrn der Kirche und der Kirche in allen ihren Gliederungseinheiten zu erinnern. Die Kirche ist nicht der fortlebende Christus, sondern nur dessen Sakrament, also ein we-

sentlich unvollkommenes Werkzeug[18], das in einer gewissen Analogie zwar zu ihrem Herrn steht, aber eben so, daß die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit ist, wie bei jedem Analogieverhältnis. Die Kirche steht immer auf der Seite der Menschen – Menschen sind ihre Amtsträger, menschlich ihre Verfahrensweisen –, also grundsätzlich auch unter den Vorzeichen von Sünde, Unzulänglichkeit und Irrtum. Gehorsam steht in der Kirche schon darum immer unter der je zu prüfenden Bedingung, daß der Befehl nicht nur sachlich, sondern ebenso geistlich geund begründet ist[19].

Das gilt, *zweitens*, besonders dann, wenn der Befehl im Lehrbereich ergeht. Es gibt keine Pflicht, alles und jedes zu akzeptieren, was Kirchenleiter lehren. Denn ihnen eignet solche Kompetenz (mit der korrespondierenden Verpflichtung der Belehrten) lediglich dann, wenn sie in absoluter Übereinstimmung mit dem Wort Gottes stehen. „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes", erklärt das letzte Konzil[20], „sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft." Das ist zunächst eine Norm, und gewißlich darf angenommen werden, daß gewöhnlich und in der Regel diese Norm mit der Realität übereinstimmt. Ganz selbstverständlich ist das aber mitnichten. Das ergibt sich schon daraus, daß das Lehramt selber stets bemüht ist, durch Argumente diese Konsonanz zu beweisen, vor allem durch das Schrift- und Traditionsargument. Die Argumentation aber wenigstens gehört nicht mehr zu dem anzunehmenden Wort Gottes und unterliegt daher dem Diskurs.

Was ist also, wenn jemand die begründende Meinung des Lehramts ernsthaft, ehrlich und begründet nicht teilt? Ein solcher Vorbehalt kann im übrigen nicht nur durch die fehlende Einsicht in die Stimmigkeit der Aussage, sondern auch durch Mangel an Plausibilität verursacht werden. Letzterer ist insofern erkenntnistheoretisch relevant, als die Wahrheit nicht nur die Tochter Gottes, sondern auch die Tochter der Zeit ist. Widerspricht also eine Aussage den „Zeichen der Zeit", auf die die Kirche zu achten hat, dann erhebt sich die Frage, ob die Lehramtsweisung wirklich treue Auslegung der Offenbarung ist. Ihre Nichtannahme ist zumindest verständlich[21].

Höchste Aufmerksamkeit muß, *dritter* Punkt, aufgrund der Struktur des christlichen Gehorsams jenen lehramtlichen Verlautbarungen entgegengebracht werden, die aus sich heraus gar nicht den Anspruch auf absolute Richtigkeit und Wahrheitsgleichförmigkeit erheben, die nicht einmal „definitiv" sein wollen, die aber gleichwohl eine unumschränkte Willens- und Verstandeszustimmung einfordern. Dieses Verlangen setzt voraus entweder, daß Autorität Wahrheit schaffen könne, oder, daß die Autorität über eine argumentationserhabene Einsicht verfüge, was im religiösen Rahmen nur heißen könnte, daß sie den positiven Bei-

stand des Heiligen Geistes, also eine unmittelbare, anderen prinzipiell versagte Erleuchtung oder Inspiration durch Gott für ihre Verlautbarungen besitze.

Beide Voraussetzungen werden nicht einmal für unfehlbare Lehrurteile beansprucht. Auch diese sind nicht wahr, weil das Lehramt sie verlautbart, sondern weil es die vorausliegende Wahrheit letztverbindlich feststellt im Sinn des obigen Textes aus „Dei Verbum"; auch für sie ist der Begründungsnachweis einzufordern, sofern nach allgemeiner katholischer Lehre die öffentliche Offenbarung mit dem Neuen Testament abgeschlossen ist. Die Theologie spricht vom negativen Beistand (assistentia negativa) des Gottesgeistes für die Kirche. Das sagt: Diese bleibt so in der Wahrheit, daß sie nicht endgültig aus ihr herausfallen kann. Das sagt nicht: Alles und jedes, was in der Kirche behauptet wird, selbst wenn dies auf höchster Ebene passiert, ist schon geistgeleitet und vom Geist gedeckt. Bereits die zahlreichen Irrtümer kirchlicher Amtsträger, die auch das Lehramt zugibt[22], zeigen das unübersehbar. Erst recht fehlen diese Voraussetzungen den nichtunfehlbaren Urteilen, wobei es belanglos ist, welche Qualitäten ihnen sonst noch beigemessen werden. Weil sie per definitionem nicht unfehlbar sind, sind sie logischerweise fehlbar. Ein Irrtum ist mithin nicht ausgeschlossen.

Gibt es im konkreten Fall die begründete, das heißt argumentativ zu erhebende, und zu begründende, das heißt nachzuweisende Vermutung, daß die Aussage nicht stimmt, kann sie nicht in Gehorsam angenommen und gegebenenfalls ausgeführt werden. In diesem Fall würde ja die Pflicht des Gehorchenden zur Wahrheit verletzt werden. Ein Diskurs ist aufzunehmen. Insofern es sich um Aussagen handelt, welche den religiösen Bereich tangieren, ist in Rechnung zu stellen, daß der Protest geistlich motiviert ist, also unter den Voraussetzungen der Pneumatologie, wie vorhin erhoben, zu behandeln ist. Das Gegenteil ist nachzuweisen. Erkenntnis der Wahrheit kann weder befohlen noch mit Sanktionen verwaltet werden; sie scheint auf oder nicht; die Kategorie des „Obsequium" greift nicht.

Noch auf eine *vierte* Gegebenheit ist die Aufmerksamkeit zu richten. Theologische Aussagen im Bereich von Dogmatik und Ethik haben als letztes Objekt den Bereich des göttlichen Geheimnisses. Sie sind schon von daher niemals in dem Sinn endgültig, daß sie nicht mehr genauer, deutlicher, wirklichkeitsgerechter formuliert werden könnten. Die von ihnen angezielte Wahrheit läßt sich umfassender erkennen. Diese Behauptung trifft auf alle, auch auf die formell dogmatischen Aussagen zu. Aufgrund der allgemeinen Geistleitung der Kirche läßt sich keine Instanz ausmachen, die von vornherein das Monopol auf diesen Erkenntnis- und Formulierungsfortschritt hätte. Die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte liefert abundant Beispiele dafür, daß sie ebenso vom Lehramt wie auch von ganz einfachen Gläubigen ausgehen können. Bekanntlich waren eher diese als jenes letzter Anstoß für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (1854).

In der Ehe-Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii" von 1931, bekannt vor allem

wegen der Begründung des neuzeitlichen katholischen Verbots der meisten Formen der Empfängnisregelung, handelt ein wichtiger Abschnitt über die Ehegüter, zu welchen der hohe Verfasser die Treue zählt. Sie ist zu halten in der aus der augustinischen Ehelehre übernommenen „Ordnung der Liebe". Es heißt: „Diese Ordnung umfaßt ... sowohl den Vorrang des Mannes gegenüber der Gattin und den Kindern als auch die freiwillige und nicht widerwillige Unterwerfung und Folgsamkeit der Gattin." Diese kennt zwar bestimmte Modifikationen, „aber die Familienstruktur selbst und ihr von Gott festgelegtes und bekräftigtes Hauptgesetz zu zerstören oder anzurühren, ist niemals und nirgends erlaubt" [23].

Ein gutes halbes Jahrhundert danach, 1988, befaßt sich sein Nachfolger Johannes Paul II. mit der Stellung der Frau. Ein langer Abschnitt kommentiert die biblische Aussage (Gen 3, 16), daß der Mann über die Frau herrschen werde. Das ist nun aber für den Papst nicht mehr Ausdruck gottgewollter Ordnung, sondern „die Wahrheit über die Folge der Sünde des Menschen... Dieses ‚Herrschen' zeigt die Störung und *Schwächung* jener *grundlegenden Gleichheit* an, die Mann und Frau in der ‚Einheit der zwei' besitzen". Weiter sagt er: „Die Herausforderung des ‚Ethos' der Erlösung hingegen ist klar und endgültig. Sämtliche Gründe für die ‚Unterordnung' der Frau gegenüber dem Mann in der Ehe müssen im Sinne einer ‚gegenseitigem Unterordnung' beider ‚in Ehrfurcht vor Christus' gedeutet werden." [24] Unmißverständlich heißt es einige Seiten später: „In diesem weiten und differenzierten Zusammenhang *stellt die Frau einen Eigenwert dar als menschliche Person* und gleichzeitig als jene konkrete Person *in ihrem Frausein*." [25]

Für Pius XI. ist ganz klar die Hierarchisierung der Geschlechter eine Folge der göttlichen Ordnung, für Johannes Paul II. ebenso klar ein Resultat der sündigen Unordnung. Die zunächst frappierende Gegenläufigkeit der Texte ist gleichwohl kein echter Widerspruch, sondern beruht auf der tieferen Erkenntnis der Anthropologie, die in dem Moment möglich war, als die Theologie sich hinter Augustinus zurück auf die biblischen Vorgaben über die „Ordnung der Liebe" selbst bezog und der Sensus fidelium in der Meditation des Glaubens die volle Wert- und Würdehaftigkeit der Frau bedachte. Es hat lange gedauert, bis solche Einsicht vom Magisterium übernommen worden ist. Niemand wird ernstlich behaupten wollen, dieses sei ihr eigentlicher Urheber. Allein dieses Beispiel, dem andere leicht an die Seite gestellt werden können, zeigt:

„Es gibt im Ringen um die kognitive Selbsterfassung des Glaubens Wandlungen mit Fort- und Rückschritten. Träger des Innovatorischen und des kreativ Neuen ist aus seiner Natur heraus meistens nicht das Amt, sondern der freiere Geist ... Über das persönliche Wahrheitsgewissen entscheidet allein Gott; über die objektive Wahrheit dessen, was heute vielleicht als heterodox erscheint, wird auch die Zukunft mitentscheiden, wenn eines Tages vielleicht auch die Kirche in dem, was sie heute zurückweist, ein Stück authentisches Glaubenszeugnis erkennen sollte. Eine Institution, die das überhaupt nicht sehen und anerkennen wollte, wäre totalitär oder geistig tot." [26]

Der Schluß, aber nicht das Ende

Wer die Verantwortung der Träger des Lehramts überhaupt und vor allem in der so überaus komplexen und diffizilen Situation der Unübersichtlichkeit kennt, die unsere Tage auszeichnet, der wird nicht nur ihre Sorge um die Einheit der Glaubensgemeinschaft verstehen, ja teilen; er wird auch nachvollziehen können, daß sich ihnen als erstes, nächstes und griffigstes Mittel zu deren Wahrung die Einmahnung des Gehorsams mehr als nahelegt. Der Gehorsam scheint es einfach zu machen. Unsere Überlegungen mögen gezeigt haben, daß dem so nicht ist, weil dem so aufgrund der inneren Verfassung der Kirche als Werk und Wirkort des Heiligen Geistes in allen ihren Gliedern nicht sein kann. Das Faktum wachsenden „Ungehorsams" gegenüber einer wachsenden „Infallibilisierung" muß also mindestens hinterfragt werden auf die zugrundeliegenden Ursachen. Sie können sicher, müssen aber nicht sicher in der bösen Autonomie der Sünde zu suchen sein, sie vermögen ebensogut Ausweis dafür zu sein, daß ein Problem durch die Lehramtsweisung nicht wirklich gelöst ist – und das hat dieses ernsthaft zu prüfen.

Weil Wahrheit und Autorität keine unlösliche Verbindung bilden, weil Amt und Sachkompetenz nicht eo ipso zusammengehören, weil der Geist weht, wo er will, und sich in keinen Windkanal hineinzwingen läßt, weil erst alle Bezeugungsinstanzen des Glaubens zusammen in Interaktion die Wahrheit ergründen, in die der Geist die Kirche einführen will, ist Gehorsam nötige Tugend in der Kirche, aber für alle ihre Glieder und im Gehorsam gegen Gott als Gehorsam jedes gegenüber jedem und allen in der Kirche, unbeschadet, wenn auch nicht ohne Rücksicht auf den Status eben dieser Glieder.

„Der Geist ... ist der Kirche und jedem Gläubigen verheißen als ein innerer Lehrer, der einen im Verborgenen des eigenen Gewissens und des Herzens das erfassen läßt, was man zuvor gehört hat, aber noch nicht zu fassen vermochte. Der hl. Augustinus sagt hierzu: ‚Der Heilige Geist unterweist von nun an die Gläubigen nach der geistigen Fassungskraft eines jeden. Er entzündet in ihrem Herzen ein um so lebendigeres Verlangen, je mehr einer in der Liebe voranschreitet, die ihn das lieben läßt, was er schon kennt, und nach dem verlangen läßt, was er noch nicht kennt.'"

Auch das ist eine Aussage des gegenwärtigen obersten Lehrers der katholischen Kirche[27]. Nimmt man alle Aussagen zusammen, dann muß man differenzieren: Gehorsam – ja, aber als Dialog und im Dialog. Denn nicht Festschreibung des Status quo, nicht Gewinnung äußerer Sicherheit, nicht Bewahrung vor der Komplexität des Daseins ist Aufgabe der Kirche, sondern Wachstum in der Fülle des Geistes, der in allen wirkt. Die apostolische Überlieferung, die Lehre der Kirche, so hat das Zweite Vatikanische Konzil formuliert, „kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihren Herzen erwägen (vgl. Lk 2, 19, 51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der

Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen."[28]

Gehorsam also, noch einmal: Ja! Aber, auch das noch einmal: im Dialog, der aus der Gemeinschaft lebt, die das Heilige Pneuma stiftet. Ganz einfach und schlicht ist das Fazit dieser komplizierten Gedanken: „Hören, was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb 2, 7.11.17). In diesem Gehorsam der ganzen Kirche, die sich in ihren Gliedern dialogisch des rechten Hörens versichert, ist kirchlicher Gehorsam allein denkbar, einzufordern und nötig.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zs. 216 (1998) 313–328. [2] Vgl. DH 661, 3885, 4144, 4822.

[3] K. Berger, Theologiegesch. d. Urchr.tums. Theol. d. NT (Tübingen 1994) 603; vgl. auch H. Schürmann, Das Lukasev., Bd. 2 (Freiburg 1993) 85, der dem Dictum (dessen Rückführung auf Jesus fraglich ist) die Absicht zuweist, „die Funktion, die Autorität urchristlicher ‚Missionare' zu stärken"; s. auch B. Rigaux, Témoignage de l'Eglise (Bruges 970) 215. Wichtig in diesem Kontext auch A. Wolff, Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung (Frankfurt 1996).

[4] Gehorsam im Licht des Ev., in: ders., Neue Klarstellungen (Einsiedeln 1979) 128–144, v. a. 131–134.

[5] Ebd. 135.

[6] Das Zweite Vat. Konzil hat diesen Begriff mehrmals verwendet: UR 4; AA 14; GS 4, 11; PO 9. Auch dem jüdischen Denken ist vertraut, daß es nicht auf den Buchstaben etwa des Talmud ankommt, sondern auf dessen Umsetzung in die konkreten Umstände. In der hermeneutischen Figur des „Mahloquet" wird dem Rechnung getragen; sie bedeutet Diskussion zwischen den (auch zeitlich) verschiedenen Rabbinen, weil die Sätze des einen wie des anderen Sätze des lebendigen Gottes (aufgrund ihres zu erhebenden Wahrheitsgehalts) sind (M.-A. Ouaknin, Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen, Weinheim 1990, 127–130).

[7] Schrecklichstes Beispiel eines unreflektierten Vorschriftengehorsams ist Joh 19, 7: Das Gottesgesetz wird gegen Gott selber angewendet, weil „die Juden" die „Werke im Namen des Vaters", die Jesus tat (Joh 10, 25), also die Zeichen ihrer Epoche, nicht deuteten.

[8] A. K. Ruf, Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines dialog. Gehorsams (München 1974) 143 f. Dort auch Hinweise zur nachstehenden Übersicht. Die aktive Konnotation des Gehorsamsbegriffs hat sich in der Etymologie niedergeschlagen: Die zum Verbum „hören" je zugefügten Präfixe (dt. ge-horchen, griech. hyp-akouein, lat. ob-oedire) signalisieren stets ein intensiv-volitives Handeln des Subjekts. Wenn Gehorsam als Tugend gilt, dann wird das nochmals bestätigt: Das Substantiv hat einmal „Kraft" bedeutet, das Stammverbum „taugen" soviel wie „ein Ziel erreichen, etwas fertigen", also immer Ausdruck von Aktivitäten (Duden, Das Herkunftswb., Mannheim 1989) 290 f., 762.

[9] T. K. Fischediek, Das Gehorsamsverständnis d. „Regula Benedicti" (St. Ottilien 1993).

[10] G. Holzherr, Die Benediktsregel (Zürich 1980), Regel 68, S. 271 mit d. Kmtr. d. Hg. 271 f. u. d. Ausführungen von T. K. Fischediek (A. 9) 64–68.

[11] Regel 3,3 (Holzherr 62).

[12] Geistl. Übungen, hg. v. P. Knauer (Leipzig 1978) N. 356, S. 152 (Regel 13), 175, S. 77 f. (Wahlanweisung). Wie sehr dem Ordensgeneral Ignatius am Diskurs und an der Einbringung der Erfahrung des Untergebenen in die notwendigen Weisungen lag, zeigt u. a. ein Brief vom 29. 5. 1555 (Ignatius v. Loyola, Briefe u. Unterweisungen, Würzburg 1992, 737–739); vgl. auch P. Knauer, Gemeinsame Klugheit oder: Wie kommt man zu guten Entscheidungen? In der Sicht des Ignatius v. Loyola, in: Communio 26 (1997) 404–410.

[13] Sermo 293. [14] Sermo 244. [15] Ep. 74, 10. [16] PL 10, 613.

[17] Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre in: Ausgew. Werke IV (Mainz 1959) 262 f. Zur Gesch. vgl. G. Biemer, John Henry Newman (1801–1890). Leben u. Werk (Mainz 1989) 110–113.

[18] LG 1. [19] Vgl. LG 8. [20] DV 10.

[21] Zur philosoph. Begründung R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit d. Wirklichkeit. Eine Unters. zur Logik d. Erfahrung (Freiburg 1995). Die Plausibilität gehört schon deswegen zum Interpretationsvorgang, weil die Offenbarungsbotschaft, historisch vor langer Zeit abgeschlossen, Anspruch auf existentielle Geltung für alle Menschen aller Epochen verlangt. Ihr Zeitindex („Das geht dich hier und heute an") muß also je vom Ausleger deutlich gemacht werden. Der Ausdruck Wahrheit „Tochter der Zeit" stammt von Gellius (Noctes atticae).

[22] Instruktion über die kirchliche Berufung des Theol. (VApS 98) N. 24.

[23] DH 3708. 3709.

[24] Ap. Schr. „Mulieris dignitatem" (VAS 86) N. 10, S. 25 f.; vgl. N. 24, S. 56.

[25] Ebd. N. 29, S. 64. Die Hervorhebungen in beiden Zitaten im Original.

[26] M. Seckler, Theol. als Glaubenswissenschaft, in: HFTh 4, 224 f.

[27] Johannes Paul II., Catechesi tradendae 72. Der Text wird in der „Pastoralen Arbeitshilfe" Gottes Geist in der Welt 23, zitiert, die der Beauftragte der DBK für das Heilige Jahr 2000 herausgegeben hat.

[28] DV 8.

Roman Bleistein SJ

Deutschland – Missionsland?

Reflexionen zur religiösen Situation

Die Frage: Deutschland - Missionsland? provoziert. Große Verwunderung wird zusätzlich die Tatsache wecken, daß dieses Wort vor über 50 Jahren gesprochen wurde. Bereits am 22. Oktober 1941 sagte Alfred Delp SJ bei einem Vortrag in Fulda: „Wir sind Missionsland geworden. Diese Erkenntnis muß vollzogen werden. Die Umwelt und die bestimmenden Faktoren alles Lebens sind unchristlich."[1] Als Delp um die Jahreswende 1944/45 im Gefängnis Berlin-Tegel über den modernen Menschen „im Angesicht des Todes" reflektierte, meinte er, dieser sei „in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er Gottes unfähig ist". Die Organe, Gott wahrzunehmen, seien verkümmert[2]. Wenige Jahre später sprach der Mitarbeiter der Päpstlichen Mission in Kronberg im Taunus, Ivo A. Zeiger SJ, auf dem ersten Katholikentag nach dem Zweiten Weltkrieg am 2. September 1948 im Dom zu Mainz über die „religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken". Er kam zu diesem Ergebnis: „Ja, Deutschland ist Missionsland geworden. Denn auch unsere noch scheinbar geborgenen Katholiken sind ungeborgen, sie sind in die Gefährdung geworfen."[3] Das Wort wurde damals zum Ärgernis; es wurde als pessimistisch, als resignativ, als eine Herabsetzung der deutschen Katholiken empfunden.

Inzwischen wird die Frage neu gestellt; denn die Moderne brachte nicht nur die Option für einen individualisierten Glauben und die Herauslösung des Menschen aus den überkommenen Sozialmilieus mit sich. Sie führte auch zu einer tiefgreifenden Veränderung in der kirchlichen Praxis. Nicht ohne Grund spricht man vom „Glauben ohne Kirche" (Der Spiegel 52/1997) und erkennt die „Kirche im Gegenwind" (Michael N. Ebertz). Daß Deutschland ein Missionsland geworden ist, kann heute keiner mehr bestreiten. Um die neue religiöse Situation zu deuten, soll dreifach gefragt werden: nach den Chancen und Risiken des sozialen Wandels, nach den heutigen Methoden der Glaubensvermittlung, nach den Charakteristiken einer missionarischen Gemeinde und einer missionarischen Kirche.

Chancen und Risiken eines sozialen Wandels

Aufgrund von Umfragen und von Ergebnissen der Religionsstatistik fixieren sich viele Christen auf die Tatsache: Die Dinge sind nicht mehr so wie „früher", mit

der Folge, daß sich in der Kirche Frust und Resignation breitmachen. Wäre es nicht möglich, wie bei einem jeden tiefgehenden sozialen Wandel – um einen solchen handelt es sich bei diesem religiösen Umbruch – Gewinn und Verlust, Innovation und Traditionsaufgabe zugleich zu sehen? Wenn Christen ihre Aufmerksamkeit nur auf den Verlust richten, statt den Blick dem Neuen und allem, was Zukunft eröffnet, zuzuwenden, demotivieren sie sich selbst. Es ist notwendig, gegen diesen Zeittrend anzugehen und zuerst das Positive, das gültige Neue und die Innovationen in der Rückschau auf die Kirche nach 1945 in den Blick zu nehmen. Was hat sich Bemerkenswertes getan?

1. Die neue *Verantwortlichkeit der Laien* in den Pfarrgemeinden ist nicht mehr zu übersehen. Da wären nicht nur die Räte zu nennen, sondern auch die Mitarbeit in vielen Verbänden und gemeindlichen Gruppen, und im Gottesdienst die Lektorinnen und Lektoren und die Kommunionhelfer. Fortschreitend nehmen auch die Frauen den ihnen gebührenden Platz in den Gemeinden ein. In einer deutschen Diözese sind bereits 40 Prozent der Mitglieder in den Pfarrgemeinderäten Frauen. Die Laien verantworten auch die vielfältigsten Tätigkeiten, Aufgaben und Aktionen in den Pfarreien. In einem Prospekt einer Münchener Pfarrei waren neulich etwa 30 Gruppen und Aktivitäten zu zählen, von der Nachbarschaftshilfe über einen Musikkreis bis zur Arbeitsgruppe „Partnergemeinde in Bolivien".

Vergleicht man diese Entwicklungen mit der deutschen Kirche nach dem Kriegsende, dann sind dies durchweg erfreuliche Neuerungen. Es vollzieht sich jene Entklerikalisierung, in der aus einer versorgten Pfarrei allmählich eine sich selbst engagierende Pfarrei wird. Die Stunde der Laien fördert zugleich einen tieferen Weltbezug der christlichen Gemeinden. Erfüllt hat sich darin die Option der Würzburger Synode, wenn sie 1973 ausführte: „In den letzten Jahren sind viele Impulse in den Gemeinden wirksam geworden. Häufiger als bisher sind Christen zur Übernahme einer Aufgabe in der Kirche bereit. Die Reform der Liturgie, die Einrichtung der Pfarrgemeinderäte, die Einführung neuer pastoraler Dienste haben Möglichkeiten geschaffen, die von den meisten Christen lebhaft begrüßt werden."[4] Inzwischen haben diese Dienste noch weiter zugenommen.

2. Die zeitgemäße *Einführung der Kinder in die Sakramente*, also die Erstkommunion- und Firmkatechese, liegt weithin in den Händen der Laien, der sogenannten Tisch- oder Gruppenmütter oder -väter. In manchen Gemeinden haben junge Eltern inzwischen auch die Taufkatechese übernommen. Ähnliches geschieht zuweilen bereits auch bei der Ehekatechese.

Die sakramentale Glaubenspraxis kehrt wieder dorthin zurück, von wo sie ausging: in die Familie. Es sei an die Hausgemeinden, an das Brotbrechen in den Häusern zur Zeit der Urkirche (Apg 2.43–47) erinnert. Ähnliche Verantwortlichkeit der Laien sollte noch mehr bei der Krankenkommunion möglich sein. Familienmitglieder bringen nach dem Sonntagsgottesdienst die Eucharistie dem kran-

ken Familienmitglied mit nach Hause. Wenn sich eine neue sakramentale Erziehung entfalten soll, kann diese nur mit und in der Familie, anhand des Glaubenszeugnisses von Vätern und Müttern geschehen, wobei nicht zu vergessen ist: Diese christliche Glaubenspraxis würde rückwirkend auch die Familie selbst stabilisieren. Auch diese Entwicklung fand die ungeteilte Zustimmung der Würzburger Synode, wenn sie sagte: „Für die Hinführung der Kinder zur Eucharistie empfiehlt sich die Vorbereitung der Kinder in kleinen Gruppen, die von Eltern oder anderen geeigneten Erwachsenen betreut werden. Der Seelsorger muß dafür sorgen, daß sie auf ihre Aufgabe sorgfältig vorbereitet werden. Immer ist die Mitarbeit der Eltern von großer Bedeutung."[5]

Daß als Sonderfall eine Jugendgruppe einen ungetauften Freund auf den Weg des Katechumenats begleitet und dann mit dem Neugetauften seine Taufnacht begeistert mitfeiert, könnte ein Modell für vergleichbare Fälle und Feste werden, die sich gewiß angesichts der religiösen Situation in der ehemaligen DDR mehren werden.

3. Die Vielzahl *spiritueller Gruppierungen und Bewegungen* tragen zu einem pluriformen Erscheinungsbild der Gemeinden bei. Diese neuen Gruppen sollen nur genannt werden, ohne daß ihre Programme vorgestellt und bewertet werden können: Cursillo, Foculare, Equipe Notre Dame, Stefanusgemeinschaft, Legio Mariae, Schönstattgemeinde, Neukatechumenat, Franziskanische Gemeinschaft, Charismatische Gemeindeerneuerung. Vielfältige spirituelle Aufbrüche gelangen durch die Gruppen in das Leben der Gemeinden, die gewiß nicht die großen Massen erreichen, aber dennoch spirituelle Kerne mit einer Laienspiritualität in der Gesellschaft und in der Kirche bilden. Daß sich in diesen Gruppierungen auch bedenkliche Polarisierungen zwischen konservativen und progressiven Positionen abspielen, macht die Schattenseite dieser an sich begrüßenswerten Entwicklung aus.

In diesem Kontext sei nicht vergessen: In den letzten Jahren hat die Exerzitienarbeit neue Gestalt und neues Gewicht erhalten: Die Ausbildung von Laien zu Exerzitienbegleitern und -begleiterinnen, die Einzelexerzitien, die dreißigtägigen Exerzitien, die Exerzitien im Alltag. In diesen Angeboten handelt es sich um authentische ignatianische Exerzitien und nicht um irgendwelche fromme Zeiten. Insgesamt greift die Besinnung auf eine christliche Spiritualität um sich, die erfreulicherweise den Kontakt zur sozialen und politischen Wirklichkeit nicht aufgegeben hat.

4. Viele *diakonische Werke* werden von den Gemeinden getragen, von Patenschaften mit der Dritten Welt über die Betreuung alter Menschen in Seniorenheimen oder Kranker in den Kliniken bis zur Nachbarschaftshilfe für junge Mütter und für alleinstehende ältere Menschen. Auch bei diesen diakonischen Diensten überschreiten die Gemeinden ihre Grenzen und fühlen sich etwa für arme und bedrängte Menschen in Polen, Serbien oder Jugoslawien verantwortlich, oft in

beachtlichen Privatinitiativen. Daß die Diakonie ein Wesensbestandteil einer christlichen Gemeinde darstellt, wird darin wie selbstverständlich greifbar; daß diese Dienste oft ökumenisch verantwortet werden (wie auch die Bahnhofsmissionen) ist ein hoffnungsvolles Zeichen.

5. Die *ökumenische Zusammenarbeit* wächst stetig. Entsprechend dem Wort Jesu, daß seine Gemeinde eine sei, finden die getrennten Kirchen immer mehr zusammen, im gemeinsamen (Wort-)Gottesdienst, in Bildungsveranstaltungen, in sozialen und politischen Aktionen. Inzwischen gibt es die Möglichkeit zu einer ökumenisch verantworteten Trauung. Dies sind Erfolge, die angesichts der jahrhundertelangen gegenseitigen Abschottung undenkbar gewesen wären. Mag es zuweilen auch wieder zu Irritationen und Entfremdungen kommen: Die Richtung in dieser erfreulichen Entwicklung stimmt; denn die Kirchen finden – zumal auf der Ebene der Gemeinden – allmählich zusammen, selbst wenn Ökumene nicht das große Thema in der kirchlichen Öffentlichkeit sein mag.

6. Viele *Impulse der kirchlichen Jugendarbeit* greifen in das Leben der ganzen Kirche ein. Über die Jugend der Kirche wird oft nur hart geurteilt und geschimpft. Dennoch sind ihre Verdienst um die Gestalt der deutschen Kirche nicht geringzuschätzen. Im liturgischen Bereich förderte sie das neue Liedgut, entwikkelte Frühschichten, Spätschichten, den „Ökumenischen Jugendkreuzweg“ [6]. Sie brachte auf die Tagesordnung der deutschen Katholiken die aktuellen Themen Friede, soziale Gerechtigkeit, Umwelt (vgl. Katholikentag in Düsseldorf). Themen, in denen sich auch der „Konziliare Prozeß“ niederschlug und deren Wichtigkeit erst später allen einleuchtete. Als Musterbeispiel für das Engagement des BDKJ darf die alljährliche Sternsingeraktion genannt werden: eine geglückte Verbindung von Gebet, Information, Spiel der Drei Könige und einem Sammelergebnis von über 50 Millionen DM. Inzwischen kann diese Aktion als neues Brauchtum aus der deutschen Kirche nicht mehr weggedacht werden, vom feierlichen Eröffnungsgottesdienst und den aktuellen Berichten im Fernsehen bis zum Empfang beim Bundeskanzler. Natürlich gibt es auch in der kirchlichen Jugendarbeit immer wieder Schwierigkeiten. Aber wenn junge Menschen nicht mehr Unruhe stiften, warum beschweren sich dann die Erwachsenen, daß sich in der Kirche nichts verändert?

Zu diesen exemplarischen Entwicklungen wäre es ohne das Zweite Vatikanische Konzil und ohne die Würzburger Synode nicht gekommen. Durch diese beiden großen spirituellen Ereignisse in diesem Jahrhundert kam die deutsche Kirche auf einen neuen Weg. Dieser Weg gäbe zugleich eine erste Antwort auf die Frage: Deutschland – Missionsland? Die deutsche Kirche ist dabei, sich vielfältig umzugestalten und zu reformieren, um den Fragen der heutigen Zeit mit neuen Antworten und Formen zu entsprechen. Die Pastoralsynoden, Foren und Gespräche unterstreichen dies zusätzlich. Die Reform kann nicht mehr übersehen werden.[7]

Trotz dieser betont positiven Sicht der Entwicklungen in der deutschen Kirche, die auf ein engagiertes Christentum hinauslaufen, muß man einräumen, daß es diesen Neuaufbrüchen nicht gelungen ist, die negativen Folgen tiefgehender gesellschaftlicher Entwicklungen und des sozialen Wandels aufzuhalten oder auszugleichen. Die Modernisierung zeitigt ihre Früchte[8].

Es ergibt sich das folgende Bild: Der regelmäßige sonntägliche Kirchgang der Katholiken liegt bei etwa 18 Prozent aller Katholiken. Ein Gebetsleben wird bei unter zehn Prozent der katholischen Familien gepflegt. Die religiöse Erziehung spielt demnach eine eher geringe Rolle. Der Empfang der Sakramente – vor allem des Sakraments der Versöhnung und der Ehe – hat abgenommen oder wird umgedeutet. Vor allem aber hat sich das christliche Leben sowohl aus seiner Rückbindung an die Institution Kirche gelöst als auch von ethischen und sozialen christlichen Normen weithin freigemacht.

Durch die Wiedervereinigung des Jahres 1989 hat sich diese religiöse Situation zusätzlich tief verändert. Unter den 17 Millionen Deutschen aus der ehemaligen DDR sind, hochgegriffen, noch etwa zwei Millionen engagierte evangelische Christen und 600 000 praktizierende Katholiken zu finden. Etwa 68 Prozent der 16jährigen Schüler sind nicht getauft. Auch diese Zahlen sind ein Ergebnis des realen Sozialismus , der in seinem Wesen atheistisch und in seiner Form totalitär war; er hat ein modernes Heidentum hervorgebracht.

Zur gleichen Zeit traten in Deutschland (1992) fast 200 000 Katholiken aus ihrer Kirche aus. Wenn auch nicht an erster Stelle die Kirchensteuer als Ursache genannt wird, so stimmen die eigentlichen Motive nachdenklich: Entfremdung von der Kirche wegen autoritärer Strukturen , die Ärgernisse der heutigen oder gestrigen Kirchengeschichte, der Mangel an Trost und Heimat in den Gemeinden. Bei den Umfragen werden als Kritikpunkte auch die altbekannten Themen genannt: die Einstellung zu Sexualität und Empfängnisverhütung, der Zölibat, der Ausschluß wiederverheirateter Geschiedener von den Sakramenten[9].

Diese Themen benennen nur im einzelnen, was die Religionssoziologie als Ursache des sozialen Wandels entdeckt hat: die Individualisierung und Pluralisierung, die dann auch zur Entzauberung der Welt, zu subjektiven Normen der Selbstverwirklichung und der Selbstbehauptung, zur Befreiung aus kirchlichen Institutionen und ethischen Vorgaben, mit einem Wort: in eine um sich greifende Modernisierung geführt hat. Anders gesagt: Die bisherige Volkskirche und das, was man den „Katholizismus" als gesellschaftliche Form des katholischen Christentums zwischen 1850 und 1950 in Deutschland bezeichnete, nimmt ein Ende[10]. Auch diese Entwicklungen wird man annehmen müssen.

Wenn man die Gesamtbilanz ziehen will, wird man – falls man gerecht ist – sagen müssen: Es hat sich viel Neues getan. Je mehr Christen über diese Entwicklungen beglückt sein werden, um so eher werden sie auch Antworten auf unbewältigte Herausforderungen finden. Diese Antworten können gewiß nicht die

des letzten Jahrhunderts sein: die Ausgrenzung und das Getto. Je mehr die Christen den Mut haben, diese Herausforderungen zu sehen und zu hören, um so mehr werden sie sich auf einen Weg machen, gemeinsam Antworten zu finden – im Sinn einer neuen Reform der Kirche für das dritte Jahrtausend.

Situative Glaubensvermittlung

Die entscheidende Frage in einem „Missionsland" heißt: Wie kann die Vermittlung des Glaubens bzw. eine religiöse Erziehung gelingen, die immer in die gesamtgesellschaftliche Situation eingebunden ist und auf keinen Fall als eine rein binnenkirchliche Angelegenheit gelten darf? Je mehr diese gesellschaftliche Situation mit den Zielen und Methoden des Glaubens und seiner Vermittlung übereinstimmt, um so einfacher und sicherer wird sich auch die Weitergabe des Glaubens gestalten.

Im Blick in die Kirchengeschichte lassen sich mit dem Bielefelder Soziologen Franz Xaver Kaufmann[11] drei Methoden ausmachen, die kurz charakterisiert werden sollen: die sozial-kulturelle, die pädagogische und die missionarische Methode. Diese drei Methoden können der Klärung der heutigen Herausforderungen dienen.

1. Die *sozial-kulturelle Vermittlung des Glaubens* ereignet sich in einem sozialen Milieu, das in seinen alltäglichen Abläufen die Praxis des Glaubens unabwendbar einübt, ja geradezu zum Glauben nötigt. Indem ein Kind und ein Jugendlicher das Leben seiner Eltern, seines Dorfes, seiner Nachbarschaft, seiner Kleinstadt mitlebt, werden ihm zugleich die wesentlichen Riten, Werte und Begriffe des christlichen Glaubens mitgegeben; es werden ihm Verhaltensweisen (Werte) eingeübt, deren Erfüllung durch Anerkennung belohnt und deren Nichteinhaltung durch Diskriminierung bestraft wird.

In dieser Situation stellt die Berufung auf die Tradition das eine Element dieser Erziehung dar, die Forderung nach Gehorsam das andere. Während die Tradition die Kontinuität mit der gemeinsamen Vergangenheit sicherstellt, wird die Zukunft im Gehorsam zu gewährleisten versucht. Beides war für die Sicherung der Identität der Gemeinschaft ebenso wichtig wie für die Identität der jeweiligen Person. Eine Ausrichtung, vielleicht in mancher Hinsicht auch eine Hinrichtung, wie christliche Biographien[12] durch ihren Protest in der Ablösung aufweisen.

Eine so in sich geschlossene, auf die intakte Familie und auf die behütende Gemeinde gestützte Vermittlung gab es zumindest seit der Entwicklung der staatlichen Schule nicht mehr vollständig. Im übrigen hatte sich bereits die Berufsausbildung aus der Familie herausgelöst, weil zuvor schon die Fabrikation und Produktion aus dem „Haus" ausgewandert waren – und zu diesem „Haus" zählten wohlgemerkt neben den Kindern auch die Knechte und Dienstmägde. Auch da-

bei wirkt sich die Industrialisierung als entscheidender Impuls der Veränderung aus.

2. Die *pädagogische Vermittlung des Glaubens* entwickelte sich mit der Entstehung der staatlichen Schule, die teilweise von der religiösen Schule (Klosterschule) abstammte. Es entstanden eigene Räume der Glaubensvermittlung vom Kindergarten über die kirchliche Jugendarbeit bis zur Studentenseelsorge – und es bewährten sich eigens qualifizierte Vermittler des Glaubens, von der Kindergärtnerin über den Jugendkaplan bis zum Studentenpfarrer. Diese pädagogische Vermittlung des Glaubens besaß ihre eigenen Institutionen und Methoden, und sie gewann um so mehr an Profil, je mehr die Umwelt antikatholisch war. Infolgedessen wurde dann eine konfessionsspezifische Gläubigkeit vermittelt, die kontroverstheologisch – nicht ökumenisch – und gettoartig – nicht missionarisch – in einer großen Spannung zur übrigen Gesellschaft lebte. Die Familie war in diesem Netzwerk zwar eine geheime Allianz mit der Kirche eingegangen, stellte aber nicht mehr den einzigen Ort der Glaubensvermittlung dar. Solange die Bekenntnisschule bestand, war durch dieses weithin homogene, kirchlich verantwortete Erziehungsfeld eine religiöse Erziehung und in ihr die Vermittlung des christlichen Glaubens möglich. Inwieweit sich allerdings nur eine äußere Anpassung an gesellschaftliche Maßstäbe abspielte, ohne daß eine innerliche Aneignung der christlichen Wahrheit gelang, ist eine schwierige Frage.

In den letzten Jahren hat sich in diesen überkommenen Lernorten des Glaubens vieles geändert. Die Bekenntnisschule, für die P. Rupert Mayer in den Jahren 1936 und 1937 in München[13] gegen die Nationalsozialisten einen harten Kampf führte, ist inzwischen der Gemeinschaftsschule gewichen. Die entscheidenden Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit sind professionalisierte Sozialarbeiter und Jugendpfleger, aber nicht mehr Kapläne. Die Leiterinnen der Kindergärten sind durchweg keine Ordensfrauen mehr, sondern ausgebildete Kindergärtnerinnen und Erzieherinnen.

Diese Entwicklungen haben nicht nur das Erscheinungsbild der Institutionen verändert; sie haben auch zur Ausprägung einer neuen Gestalt der zumal psychologisch verantworteten Vermittlung des Glaubens beigetragen. Man mag das alles beklagen, aber diese Veränderungen waren auch deshalb schon notwendig, weil die Welt und die Geschichte, für die ein Kind und ein Jugendlicher zu erziehen waren, durch eine pluralistische Gesellschaft bestimmt waren. In ihr hätte ein junger Mensch durch Anpassung und Gehorsam nicht überleben können. Er hätte seinen Standort nicht finden können. Allein durch eine je neu verantwortete Entscheidung aus dem Glauben kann er sein christliches Leben leben. Auf dieses konkrete christliche Leben hin war die Vermittlung des Glaubens nun pädagogisch geplant, neuerdings mit der Zielvorstellung einer flexiblen Identität.

3. Die *missionarische Vermittlung des Glaubens* nimmt zur Kenntnis, daß die Situation durch eine pluralistische Gesellschaft und einen weltanschaulich neutra-

len Staat bestimmt wird, die beide auch von der Säkularisierung des modernen Menschen geprägt werden. Dies fördert aufs erste nicht den Glauben, sondern eher den Glaubenszweifel, nicht die Integration in die Kirchengemeinde, sondern die Emanzipation aus ihr, nicht die Übernahme von kirchlich anerkannten Glaubenssätzen, sondern die Selektion aus vielen Weltbildern (Bastelexistenz heißt das heute). Auf die bisherigen institutionellen Vorgaben für die Vermittlung des Glaubens kann sich die amtliche Kirche weniger als früher verlassen.

Daher muß es zu einer missionarischen Vermittlung des Glaubens kommen. Dabei sind Kinder und Jugendliche ebenso wie die Erwachsenen im Blick. Die Grundbegriffe heißen nicht mehr Tradition und Gehorsam, sondern erfahrungsbezogene Identität und Entscheidung aus Freiheit. Gefragt sind daher in der Kirche soziale Räume, in denen die authentischen Erfahrungen des Christlichen gemacht werden können und in denen der moderne Mensch die Gewißheit hat, daß seine ihm teure Freiheit geschätzt und geschützt wird, daß seine eigenen Entscheidungen nicht nur beachtet, sondern hochgeachtet werden. Im Blick auf solche Räume läßt sich folgern, daß auch die Familie in ihren Grunderfahrungen unersetzbar ist . Aufgrund einer Untersuchung von Allensbach über die „Weitergabe des Glaubens“ [14] wissen wir, daß christliche Erziehung am ehesten gelingt, wenn die Familie (und Ehe) in sich stabil ist, wenn die Eltern in ihren Glaubensüberzeugungen und Werteinstellungen einer Meinung sind, wenn die Familie in ein weites Bezugsfeld von Freunden, anderen Familien, Jugendgruppen eingebettet ist und einen guten Kontakt zur Pfarrgemeinde hat. Familie ist und bleibt auch heute als religiös prägender Lebensbereich unersetzbar.

In einer missionarischen Situation verschieben sich allerdings die Akzente in den anderen Lebensfeldern und Lernorten des Glaubens. Dazu einige Beispiele: Kirchliche Jugendarbeit wird nicht überflüssig, ebensowenig wie die anderen Institutionen. Frage nur ist: Wie läßt sich Jugendarbeit als Begegnungsraum mit Nichtchristen, also mit Jugendlichen, die nie dem christlichen Glauben und der Kirche begegnet sind, und zugleich als Lebensraum für junge Christen gestalten? Diese Doppelorientierung stand bereits im Hintergrund des Würzburger Synodenbeschlusses „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“(1975) [15]. Er hatte einen diakonischen Ansatz. Ähnliche Überlegungen wären erneut für den Religionsunterricht in der Schule anzustellen. Nur in den seltensten Fällen kann er auf eine langjährige religiöse Sozialisation in der Familie zurückgreifen. Gerade deshalb muß er alles daransetzen, um die Sinnfrage junger Menschen zu thematisieren und um die Gottesfrage offenzuhalten, wie das im übrigen die Würzburger Synode für den Religionsunterricht [16] bereits forderte.

Missionarische Haltungen verwirklichen sich in Begegnungsfeldern, sind eher inklusiv als exklusiv, lassen sich eher auf eine „dialogische Orthodoxie“ (Walter Kasper) ein, als daß sie mit der Kontrolle des Glaubenswissens und der Lebenspraxis auf die Herausbildung einer idealen Gemeinde der „Gerechten und Reinen“

Wert legten. Endlich sind die Fragen an eine glaubwürdige Erfahrung von Christen nicht ablösbar vom Zeugnis, vom Vorbild aller Christen. Damit heißt das Problem: Wo läßt sich die Erfahrung machen, daß es Menschen gibt, denen nach christlichen Grundsätzen, gemäß dem Lebenswissen Jesu, ihr Leben gelingt?

Bei diesem missionarischen Modell fällt auf, wie sehr es mit den Grundprinzipien einer heutigen Erziehungswissenschaft übereinstimmt: mit der Erziehung zu Selbständigkeit und Identität, zu Eigenentscheidung und Freiheitsbewußtsein, zu Kommunikation und Kreativität. Nicht nur im theoretischen Appell an solche Einstellungen und Verhaltensweisen kann eine missionarische Vermittlung des Glaubens gelingen, sondern allein in der alltäglichen, menschenfreundlichen Erfahrung eines christlichen Glaubens.

Diese drei Modelle sind immer auf eine konkrete gesellschaftliche Situation zurückbezogen, in der sich die Kirche jeweils befindet. Natürlich wurden sie idealtypisch herausgearbeitet. Sie existieren konkret nur als Mischformen. Gerade deshalb gilt es anzuerkennen, daß wir uns heute im Übergang von einer volkskirchlichen zu einer nachvolkskirchlichen Situation [17], befinden – wobei Unterschiede je nach Regionen nicht zu übersehen sind – und daß zunehmend die pädagogische Vermittlung des Glaubens einer missionarischen weichen wird.

Charakteristiken einer missionarischen Gemeinde

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich die Notwendigkeit der Transformation der Volkskirche in eine missionarische Gemeindekirche. Die Zeichen der Zeit fordern sie heraus, nämlich die Sinnlosigkeitserfahrungen des modernen Menschen, die vagabundierende Religiosität, der Zerfall institutioneller Bindungen, der zeitgenössische Grundkonflikt zwischen Individualisierung und Solidarität und der nicht geringzuschätzende moderne Hedonismus: Spaß als sittliche Kategorie. Die Gestalt einer Kirche, die die Nöte des Menschen wahrnimmt und als Herausforderungen annimmt, wurde grundsätzlich bereits im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Würzburger Synode entworfen. Folgende Charakteristiken sollen zumindest angedeutet werden.

1. Der *Dienst der Begegnung.* Daß eine missionarische Kirche von Menschen in Dienst genommen wird, ist unbestreitbar. Es handelt sich aber um den Dienst der Begegnung. Diese Formulierung hebt den personalen Charakter des Dienstes heraus: Es geht um Beziehung. Diese Beziehung wird heute nicht nur von den Menschen gesucht; sie macht zudem theologisch die Grundstruktur des christlichen Glaubens aus; denn er ist Beziehung zwischen dem in Jesus Christus menschgewordenen Gott und dem einmaligen Menschen. Infolgedessen realisiert Kirche dann ihren eigentlichen Auftrag, wenn sie sich in die Beziehung begibt, Beziehung ermöglicht und Beziehungsfähigkeit vermittelt. Kirche ist die Leibhaf-

tigkeit des in Jesus Christus begegnenden Gottes, des Gottes in leibhaftiger Beziehung. Solche Beziehung meint den konkreten Menschen und nicht die Formalität einer Glaubensverwaltung. Die Würzburger Synode sprach von einem „personalen Angebot“ [18], das in der kirchlichen Jugendarbeit vor jedem Sachangebot zu stehen hat, und das ein fortwirkendes Zeugnis der Menschwerdung Gottes ist.

Allerdings wirft sich das Problem auf, wie alle Details, die in unserer heutigen Gesellschaft strukturell, implizit oder anonym christlich sind und weithin als Argument gegen den Sinn von Christentum und Kirche verwendet werden, wieder in ihren Grund und Ursprung zurückfinden können. Gewiß nicht dadurch, daß man alles und jedes für die Kirche reklamiert; eher schon dadurch, daß die Menschenfreundlichkeit einer beziehungsfähigen Kirche jene Übereinstimmung entdecken läßt, die zwischen dem (anonymen) christlichen Geist und der kirchlichen Form obwaltet.

Solche Dienste der Begegnung leistet die Kirche an vielen Orten, etwa in der Freizeit- und Tourismuspastoral (z. B. Kur- oder Flughafenseelsorge). Exemplarisch werden sie greifbar in den Angeboten der katholischen Akademien, die – über die Erwachsenenbildung hinaus – sich als Foren der Auseinandersetzung und der Meinungsbildung erleben lassen und Sonntag für Sonntag von vielen umgetriebenen Zeitgenossen aufgesucht werden. Dort wird Begegnung als das erfahren, was sie in ihrem Wesen eigentlich ist: Eröffnung für Wahrheit und Freiheit. Damit werden aber auch jene Prinzipien sichtbar, die in anderen Lebensfeldern einer missionarischen Kirche zu gelten hätten, auch in den Ortsgemeinden.

Am Ende stellen sich diese Fragen: Wie begegnet Gemeinde heute dem modernen Menschen? Unter welchen Bedingungen könnten diese notwendigen Begegnungen wieder, oftmals erstmals oder erneut, gelingen? Lädt die Gemeinde ein, besser noch: ist sie einladend? Was prägt das Image einer Gemeinde?

2. Der *Respekt vor der Freiheit.* Das Selbstverständnis des modernen Menschen läßt sich auf die Begriffe Selbstverwirklichung und Selbstbehauptung bringen. In ihnen kommt die bereits genannte Individualisierung zum Tragen. Der moderne Mensch fordert, daß man seinen Freiheitsanspruch voll respektiert. Er möchte selbst über die Form seiner Glaubenspraxis und den Inhalt seiner persönlichen Gläubigkeit entscheiden. Damit stellen sich Fragen nach Zeit (und Sinn) von Kindertaufe, Firmung, Eheschließung usw. Diese Fragen möchte der heutige Mensch besprechen können, bevor er sich entscheidet, und er möchte in seinem Streben nach Unabhängigkeit, Kreativität und Eigensinn akzeptiert sein. Wenn Identität schon immer wesentlich zum Glauben gehörte, muß Kirche dieses Begehren nach subjektiver Redlichkeit annehmen, in der Hoffnung, daß dann am Ende der persönlichen Glaubengeschichte der Gott des je eigenen Lebens zu stehen kommt. Unmittelbar daraus ergibt sich die Forderung nach Dialog, Bereitschaft zum Zuhören, Mitverantwortung und Mitentscheidung, Transparenz der Entscheidungen und Strukturen.

Auch bei dieser Entwicklung sind Schattenseiten auszumachen. Eine ist die Versuchung der Idylle, in die hinein der einzelne fromme Christ sich aus der sozialen und politischen Welt verabschiedet hat. Trifft aber das „Rottenburger Axiom" zu: „Je mystischer Christen sind, desto politischer werden sie sein"[19], dann muß sich dieser personale Glaube wieder in den Dienst an den (armen) Menschen weggeben, in allen jenen Werken der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit, wie sie die Frömmigkeitsgeschichte des Christentums kennt.

Eine zweite Schattenseite ist die Gefahr, daß die vielen einzelnen in ihrer Freiheit nicht mehr zusammenfinden. Solidarität wäre der eine Aspekt, Einheit der andere. Kirchliche Gemeinschaft kann auch dadurch zustande kommen, daß in der Verschiedenheit der Erfahrungen, Glaubenswege und Charismen dennoch der Kern des einen Auftrags, der einen Sendung, der einen Gnade Christi zu entdecken ist. Wirkt in allen der gleiche Geist, dann muß er in der Gemeinsamkeit erfahrbar werden. Einheit meint dann allerdings nicht Uniformität, sondern Einheit in der Vielfalt. Diese plurale Lebensform werden Gemeinden und Christen noch lernen müssen – zumal sie eine zutiefst ökumenische Aufgabe darstellt. Die Toleranz könnte dabei zur zeitgemäßen Form christlicher Wahrheitsliebe werden. Die immer wieder eingeforderte Geschwisterlichkeit von Kirche würde gewiß das bislang offensichtlich Mißglückte ermöglichen, nämlich Selbstbehauptung und Solidarität miteinander zu verbinden[20], immer im Respekt vor der Freiheit des einzelnen. Daß ein solches Freiheitsbewußtsein bei jungen Menschen hochgeschätzt wird, ist allgemein bekannt, und daß Erziehung zu Identität und Ichbewußtsein unmittelbar mit Freiheit verbunden ist, liegt auf der Hand.

Diese Fragen bleiben: Wird es der Kirche gelingen, die Freiheit des Menschen nicht nur zu bejahen, sondern sogar aus dem christlichen Glauben heraus zu begründen? Macht den Christen die christliche Freiheit zur Solidarität frei? Haben Christen gelernt, Irritationen, Spannungen und Konflikte auf die Dauer christlich zu ertragen und auszutragen?

3. Die *Erfahrung des gemeinsamen Weges.* Gegen die Statik und Beharrlichkeit einer Volkskirche steht eigentlich die Tatsache, daß die jüdisch-christliche Religion wesentlich von der Erfahrung des Weges geprägt ist. Grundlegend für das Judentum war der Exodus, der von Gott geführte Auszug Israels aus dem Sklavenhaus Ägypten. Ebenso grundlegend für das Christentum wurde der Weg der beiden Jünger nach Emmaus, der gemeinsame Weg der Erfahrung österlicher Befreiung (Lk 24, 13–35). Es muß auffallen, daß in der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts dieser Weggedanke eher verlorenging, obgleich doch Christus von sich als dem „Weg" gesprochen hat (Joh 14, 6) und obgleich die Christen laut Apg 11, 26 zuerst die Leute des „neuen Weges" hießen.

Heute wird zumal in der Religionspädagogik der Glaube wieder als Wegerfahrung erkannt. Jede Lebensgeschichte eines Menschen enthält ihre Begegnungen mit Gott, ist ein Drama, eine Komödie, ein Trauerspiel, auch mit Gott und vor

Gott. Was sich als Einsicht hier anbietet, setzte sich für eine missionarische Kirche in beiden Optionen des Handelns um: Geduld und Hoffnung. Geduld, weil auch die kleinste Annäherung an eine Glaubensentscheidung wichtig und unersetzbar ist; Hoffnung, weil am Ende Gott immer wieder siegreich über menschliche Endlichkeit als unendliche Fülle aufgeht. Was hier in Bildern gesagt wurde, setzte die Religionspädagogik in der „Gradualität" um: das schrittweise Eingehen in den Glauben und die Weggefährtenschaft, in der Christen sich mit Jugendlichen auf einen unübersehbaren und oft schwer kalkulierbaren Weg machen, einen Weg in die größere Wahrheit und Liebe, die am Ende von allen gesucht werden: von den Jungen und den Alten.

Die Probleme ergeben sich aus der „Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen" (W. Pinder). Diese Generationenprobleme bringen aber mehr als nur Konflikte. Sie eröffnen auch die Chance zur Entdeckung längst vergessener christlicher Wahrheiten und zum Aufbrechen erstarrter Formen.

In diesem Zusammenhang fällt der Blick noch einmal auf die Familie; denn Eltern sind ja ihr ganzes Leben lang mit ihren Kindern unterwegs. Dazu schreibt Franz Xaver Kaufmann: „Da Familien heute tendenziell überlastete Sozialgebilde geworden sind und die früher die Sozialisation mittragenden konfessionellen Milieus an Dichte stark verloren haben, ist eine Zunahme religiöser Indifferenz zu vermuten: Wertübernahme in der Sozialisation geschieht im wesentlichen durch Identifikation, und da die Eltern im Regelfall die stärksten Identifikationspersonen sind, muß ihre Unfähigkeit oder Unwilligkeit zur Übernahme der religiösen Erziehungsverantwortung zu einer nachhaltigen Schwächung der Tradierung des Christentums führen."[21] Kaufmann nennt eine bittere Einsicht. Sie kann die missionarische Kirche nur dazu ermutigen, Ehe und Familie als Feld eines besonderen Dienstes zu entdecken, der zum einen zwischenmenschliche Beziehungen stabilisieren könnte, damit sich also die heutigen hohen Erwartungen an Partnerschaft und Familie erfüllten, und der zum anderen einen sozialen und dichten Raum der Vermittlung des Glaubens aufbauen könnte.

In diesem missionarischen Modell von Kirche geht es schließlich um nichts anderes als um Evangelisierung, um eine glaubwürdige Bezeugung einer Botschaft, aus der heraus sich leben läßt, weil sie Leben und Tod, Welt und Menschheit deutet und diesem allen einen Sinn gibt. Es geht um eine neue Kirche, von der man oft nur träumen kann; denn sie steht im Fluchtpunkt vieler menschlicher Bedürfnisse und Erwartungen.

Diese Fragen bleiben: Lassen sich die Generationen in den Gemeinden auf ein offenes Gespräch und eine herzliche Zusammenarbeit ein oder verteidigen sie nur ihre (je zeitbedingten) Positionen und Ansichten? Lassen sich auch heute die gemeinsamen Wege nach Emmaus entdecken und miteinander gehen?

4. Die *geschwisterliche Gemeinde.* Eine der entscheidenden Aussagen des Zweiten Vatikanums ist die von der Gleichheit aller Christen. Diese sehr formale

Aussage wird ansprechender formuliert im Begriff der „geschwisterlichen Kirche". Aus dieser Vorgabe resultieren Konsequenzen für die Struktur der Gemeinden, für das Verständnis des geistlichen Amtes, für den (bürokratischen) Innenraum der Kirche. Hier wäre ausführlich vom Amtsverständnis und vom Priestermangel, vom römischen Zentralismus, von der Gemeindeleitung, von der Stellung der Frau in der Kirche zu reden, Probleme, die leider oft eher im Schlagschatten der Angst als im Licht einer geist-vollen Zuversicht liegen und deshalb der Diskussion entzogen werden. Doch es sollen zwei andere Aspekte betrachtet werden.

Diese missionarische Gemeinde wird von ihrem Wesen her ökumenisch sein müssen. Die Überwindung des Skandals der Trennung der Kirche bleibt eine permanente Aufgabe. Das Zeugnis des Miteinanderglaubens hat einen missionarischen Charakter. Das Einüben solcher Einheit vollzieht sich in einer echten Zusammenarbeit: auf den sozialen Feldern, in der Bildungsarbeit und der Jugendarbeit. Dabei wird allerdings auch bewußt werden, daß das Miteinanderarbeiten nur das eine sein kann, daß aber der Weg zum Miteinanderleben noch weit ist; denn je mehr sich die Konfessionen gegenseitig kennenlernen, um so mehr nehmen sie auch die Unterschiede im Glaubensgut und in der Glaubenspraxis wahr. Die 400 Jahre der getrennten Glaubenswege haben ihre je eigenen Formen hervorgebracht. Wann wird es gelingen, daß ein jeder die konfessionsspezifische Glaubenspraxis – auch für sich selbst – als eine Bereicherung erkennen kann?

Das andere, was diese Gemeinde als missionarische ausweist, ist ihre gesellschaftliche, soziale und politische Verantwortlichkeit in Gesellschaft und Welt. Damit wird nicht für Parteipolitik optiert. Aber es werfen sich Fragen auf, die jede Gemeinde betreffen: der Kinderhort und der Kindergarten, gerade im Hinblick auf alleinerziehende und berufstätige Mütter und Väter; die Jugend im Pfarrgebiet unter den Themen: Drogen, Partykeller, Treffpunkte; die alten Menschen (Seniorenbüros, Seniorentreffpunkte); die Betreuung der Kranken und Sterbenden (Hospizbewegung); die Probleme um Straßenverkehr und Umwelt. Je mehr die Kirche auf diese Weise selbstlos in der Gesellschaft anwesend und aktiv ist, um so mehr kann sie wieder in Beziehung zu den ihr entfremdeten Menschen kommen. Das neue Image, das sie gewinnt, wird Barrieren aus Vorurteilen und Ängsten abbauen.

Sobald die Kirche, die Gemeinden, die einzelnen Christen die Situation des Missionslands Deutschland voll realisiert haben, werden sie aufhören, mit ihren Problemen – sei es eine Laieninstruktion, sei es der Konflikt um Ministrantinnen – um sich selbst zu kreisen; denn die Gottesfrage des heutigen Menschen, die von der Sinnfrage nicht ablösbar scheint, läßt solche Probleme als zweitrangig erkennen. Mission ereignet sich – wie die Kirchengeschichte beweisen kann – immer im mutigen Überschreiten von Grenzen. Dieses Mal stehen nicht geographische Grenzen, hohe Gebirgszüge oder weite Meere im Weg, sondern theologische Fi-

xiertheiten, die offensichtlich nicht befragt werden dürfen. Eine missionarische Kirche müßte den Mut haben, im Vertrauen auf die Zusage Jesu (Mt 28, 20), auch diese Grenzen zu überschreiten, auf den modernen Menschen zu.

ANMERKUNGEN

[1] A. Delp, Ges. Schr. 1 (Frankfurt 1982) 280.
[2] Ebd. IV (1984) 312; vgl. G. Fuchs, Missionsland Dtl., in: Glaube als Widerstandskraft, hg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1986) 120ff.
[3] I. A. Zeiger, Die religiös-sittl. Lage u. d. Aufgabe d. dt. Katholiken (Kolpingsbote 1948) 13.
[4] GSyn 1, 598. [5] Ebd. 217.
[6] Es ist noch nicht vollbracht. Werkbuch zum Jugendkreuzweg (Düsseldorf 1987).
[7] R. Bleistein, Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Btm. Würzburg, in dieser Zs. 216 (1998) 279f.
[8] M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind (Freiburg 1997); Der Spiegel 52/1997.
[9] Institut für Demoskopie Allensbach, Begründungen u. tatsächl. Gründe für einen Austritt aus d. kath. Kirche (1992).
[10] K. Gabriel, Chr.tum zw. Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992) 80ff.
[11] F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen u. Thesen zur gesellschaftl. Verfassung d. Chr.tums (Freiburg 1979) 168ff.
[12] J. P. Sartre, Die Wörter (Reinbek 1965); Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung, hg. v. D. Scherf (Frankfurt 1984); B. Schwaiger, Der Himmel ist süß (Reinbek 1986); F. Zorn, Mars (Frankfurt 1979).
[13] R. Bleistein, Rupert Mayer. Der verstummte Prophet (Frankfurt 1993) 230ff.
[14] Institut für Demoskopie Allensbach. Weitergabe des Glaubens (1989).
[15] GSyn 1, 277ff. [16] Ebd. 113ff.
[17] H. J. Pottmeyer, Katholizismus im Umbruch zur „Post"-Moderne, in: Modernität u. Solidarität. Konsequenzen gesellschaftl. Modernisierung (Freiburg 1997) 175–188. [18] GSyn 1, 298.
[19] Weitergabe d. Glaubens an d. kommende Generation (Ostfildern 1985) 37.
[20] Kinder d. Freiheit, hg. v. U. Beck (Frankfurt 1997).
[21] F. X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989) 144–145.

Bernhard Grom SJ

Gesundheit und „Glaubensfaktor"

Religiosität als Komplementärmedizin?

Es ist, als würden sich der Psychoboom der 70er und die Esoterik- und Alternativkonjunktur der 80er Jahre seit einiger Zeit in einer Gesundheitswelle fortsetzen. Nie war das Interesse an einem Wohlbefinden erhaltenden Lebensstil und an Komplementärmedizin so stark wie heute. Sowohl die Leistungsanforderungen als auch die „Erlebnisorientierung" unserer Gesellschaft erheben die Gesundheit zu einem absoluten Höchstwert. Dies hat dazu beigetragen, daß neuerdings auch deutschsprachige Medien Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen Gesundheit und Religiosität beachten, die bisher nur im unbefangen pragmatischen Meinungsklima der Vereinigten Staaten entstehen konnten. Dort befaßte sich 1994 ein Medizinerkongreß mit dem „Glaubensfaktor". Dort verkündete 1996 der New-Age-orientierte Internist Larry Dossey in einem Buchtitel: „Gebet ist ein gutes Heilmittel", und der Herzspezialist und Harward-Professor Herbert Benson rechnete in seinem Buch „Heilung durch Glauben" vor, daß man durch Selbstvorsorge, zu der er neben Entspannung, gesunder Ernährung und Bewegung auch die Aktivierung religiöser Glaubensüberzeugungen zählt, mehr als 50 Milliarden Dollar Gesundheitskosten sparen könnte.

Glaube als kostensenkendes Placebo? Bei so viel Optimismus wird man prüfen müssen, ob man sich noch auf dem Boden der Tatsachen bewegt und wie diese medizinisch, psychologisch und theologisch zu beurteilen sind. Allerdings wäre diese Diskussion nicht amerikanisch, würde man sie nicht mit Berufung auf empirische Untersuchungen führen. Davon gibt es mehr als 200 (J. S. Levin, H. Y. Vanderpool 1991; D. A. Matthews, u.a. 1993; H. G. Koenig 1995). Doch was sagen sie aus?

Die ungewöhnlichste Untersuchung ist sicher jene Doppelblindstudie des Kardiologen Byrd, bei der jeweils ungefähr 200 Herzpatienten während ihres Krankenhausaufenthalts entweder einer Versuchs- oder einer Kontrollgruppe zugewiesen wurden. Für die Versuchsgruppe beteten Kreise von Christen, die mit den Patienten keinen Kontakt aufnehmen konnten, und ohne daß die Kranken um das fromme Experiment wußten, das zehn Monate dauerte. Hingegen wurde niemand zum Beten für die Kontrollgruppe eingeladen. Ergebnis: Von den Patienten der Versuchsgruppe verlangten nur drei Antibiotika, von denen der Kontrollgruppe aber 18; nur drei litten an einem Lungenödem, von den anderen aber 18;

keiner mußte künstlich beatmet werden, von der Kontrollgruppe jedoch 12 (R. C. Byrd 1988).

Medizinisches und psychologisches Denken muß hier zwar zugeben, daß es diese Beobachtung nicht erklären kann, doch wird es sie zu ähnlichen statistischen Merkwürdigkeiten rechnen, die gelegentlich auftreten, ohne zu einer Änderung des etablierten Menschen- und Weltbilds zu zwingen. Auch eine theologische Reflexion wird darin nicht gleich ein außergewöhnliches, wunderbares Eingreifen Gottes in seine Schöpfung sehen, weil es ja nicht zu einer vollständigen und sofortigen Heilung kam. Indes fordert esoterisches Denken, wie es Larry Dossey (1993) vertritt, aufgrund dieses Experiments eine neue Theorie der „mind-mind"-Beziehung.

Methodische Schwierigkeiten – theoretischer Rahmen

Nun gingen aber praktisch alle anderen Untersuchungen einen anderen Weg als die eben erwähnte. Vereinfacht und im Hinblick auf die Forschungsmethode kann man ihn in drei Etappen einteilen. Zunächst erhob man in der soziologischen Tradition von Emile Durkheims Vergleich der Suizidraten bei Katholiken, Protestanten und Juden die Konfessionszugehörigkeit und setzte sie zu Gesundheitsdaten in Beziehung. Dabei stellte sich zwar heraus, daß Siebenten-Tags-Adventisten, Mormonen, Hutterer und die Mennonitengruppe der Amische, also Bevölkerungsgruppen, die praktisch nicht rauchen, seltener an Lungenkrebs erkranken (H. Troyer 1988); doch würde man heute auch bei Angehörigen größerer Glaubensgemeinschaften direkt nach solchen gesundheitsbedeutsamen Verhaltensweisen fragen. Ganz zu Recht, denn nach einer breit angelegten Studie ist das Rauchen einer der deutlichsten gesundheitsrelevanten Unterschiede zwischen Mitgliedern der großen Kirchen und Konfessionslosen; erklären von ersteren doch 48, von letzteren aber nur 35 Prozent, sie hätten nie Zigaretten geraucht (K. L. Lapane u. a. 1997).

So hat sich eine zweite Forschungsstrategie entwickelt, die eine Dimension von Religiosität – oft den Gottesdienstbesuch – mit einer Dimension des Gesundheitszustands vergleicht, sei es mit dem subjektiven allgemeinen Gesundheitszustand, sei es mit dem Auftreten einer bestimmten Störung oder auch der Lebensdauer. Allerdings hat sich dabei nicht immer ein einheitliches Bild abgezeichnet. Darum wenden anspruchsvolle Untersuchungen neueren Datums eine mehrdimensionale Forschungsmethode an. Sie erheben zur Religiosität mehrere Komponenten wie Gottesdienstbesuch, persönliches Gebet, Meditation, vielleicht auch, wie religiös man sich einstuft und welche Bedeutung der Glaube für einen hat, und unter Umständen auch, auf welche Art man Belastungen religiös bewältigt. Andererseits fragt man zum Thema Gesundheit nach dem subjektiven

allgemeinen Gesundheitszustand, nach Gesundheitsrisiken wie Bluthochdruck, Rauchen, Alkoholkonsum und Drogenmißbrauch oder nach dem Auftreten bestimmter Krankheiten wie Krebs oder Schlaganfall. Die angedeuteten methodischen Unterschiede und Schwierigkeiten erklären, warum die vorliegenden Ergebnisse nicht immer problemlos verglichen werden können.

Die Untersuchungsresultate sind zwar nicht immer eindeutig, doch scheint sich unter Medizinsoziologen mehr und mehr die Ansicht durchzusetzen, daß zwischen körperlicher Gesundheit und persönlicher Religiosität (was etwas anderes ist als bloße Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft) ein überzufälliger positiver Zusammenhang besteht, der allerdings nicht stark ist. Dementsprechend ist die statistische Beziehung zwischen Krankheit und Religiosität signifikant, aber schwach negativ. Soweit die Forschung theoriegeleitet vorgeht, betrachtet sie Religiosität nicht als isolierte Größe, sondern im Rahmen eines umfassenden, multifaktoriellen Verständnisses von Gesundheit und Krankheit. Demnach hängen Gesundheit und Krankheit in erster Linie von biologischen, aber eben auch von sozialen und intrapsychischen Bedingungen ab, und Religiosität, die sicher nicht die genetische Ausstattung unseres Organismus verändert, kann möglicherweise als ein Faktor unter vielen über soziale und intrapsychische Prozesse den subjektiven und objektiven Gesundheitszustand beeinflussen. Tut sie das, und wenn ja, in welchem Maß? Betrachten wir zunächst einige markante Beobachtungen, um sie dann zu interpretieren.

Ein positiver, aber schwacher Zusammenhang

Die Frage, wie man derzeit seine Gesundheit finde, das heißt der allgemeine subjektive Gesundheitszustand, hängt begreiflicherweise ungleich stärker mit dem sozioökonomischen Status, mit sozialen Kontakten und anderen Faktoren zusammen als mit Religiosität. Doch tragen nach einer Studie an 3497 Amerikanern über 25 Jahre (K. F. Ferraro, J. R. Koch 1994) und einer ähnlichen an Amerikanern über 18 die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs, die Bedeutung, die man dem Glauben beimißt, und dessen Aktivierung beim Verarbeiten von Problemen ebenfalls in bescheidenem Maß dazu bei (K. F. Ferraro, C. M. Albrecht-Jensen 1991) – auch dann noch, wenn man Einkommen, Beschäftigung und soziale Integration berücksichtigt. Zwei breit angelegte Befragungen von Menschen über 64 Jahre erbrachten unterschiedliche Ergebnisse. Stand bei der einen der Gottesdienstbesuch in einem überaus starken Zusammenhang mit der Gesundheitszufriedenheit (B. K. Singh, J. S. Williams 1982), so war er bei der anderen schwächer und nur bei Frauen zu beobachten (E. L. Idler 1994).

Wie aber verhält es sich, wenn man einen objektiveren Maßstab für Gesundheit anlegt, nämlich die Lebensdauer bzw. das Risiko, in einem bestimmten Zeitraum

zu sterben, die Mortalität? Nach allem, was wir aus einer Studie von H. King und F. B. Locke (1980) wissen, gehen hier die Geistlichen der Bevölkerung mit sehr gutem Beispiel voran. Von den 28124 protestantischen Seelsorgern, die sie zehn Jahre lang überprüften, hätten entsprechend der Mortalitätsrate der männlichen Bevölkerung 7243 Personen sterben müssen, doch haben nur 5207 das Zeitliche gesegnet. Die Lebensdauer der Geistlichen war damit länger als die der Gesundheitsprofis, der Ärzte. Bei den Seelsorgern war vor allem der Tod durch Lungenkrebs, Herz-Kreislauf-Versagen und Nierenerkrankungen weit seltener als im Bevölkerungsdurchschnitt, wobei diese Wirkung bei den Jüngeren am stärksten ins Gewicht fiel, mit zunehmendem Alter aber abnahm. Dieses Ergebnis ist übrigens kein Grund für christliche Erwählungsgefühle: Von japanischen Zenpriestern liegen ähnliche Befunde vor.

Die Tecumseh-Gesundheitsstudie, die 2754 Personen zwölf Jahre lang untersuchte, ergab, daß die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs bei den Männern zwar keine Beziehung zur Mortalität aufwies, bei den Frauen aber eine längere Lebensdauer voraussagen ließ, selbst wenn man Gesundheitsrisiken berücksichtigt (J. S. House u. a. 1982). Ähnlich stellt die sich über 28 Jahre erstreckende kalifornische Alameda-Studie fest, daß Frauen, die jede Woche oder öfter am Gottesdienst teilnahmen, sogar unabhängig von Lebensstil und Körpergewicht, länger lebten als andere; bei Männern wird dieser Zusammenhang nichtsignifikant, wenn man ihr Gesundheitsverhalten und andere Faktoren berücksichtigt (W. J. Strawbridge 1997). Auch haben in Israel religiöse Kibbutzbewohner eine höhere Lebenserwartung als nichtreligiöse (J. D. Kark u. a. 1996). Bei 400 Einwohnern von New Haven, die über 61 Jahre alt waren, zeigte sich in dem verhältnismäßig kurzen Untersuchungszeitraum von zwei Jahren, daß Religiosität – vor allem die Erfahrung, der Glaube sei eine Quelle von Kraft – bei älteren Menschen von schwacher Gesundheit (und nur bei diesen) mit längerer Lebensdauer einherging: Von den nichtreligiösen Senioren mit Gesundheitsproblemen starben fast zweieinhalbmal so viele wie von den religiösen (D. M. Zuckerman u. a. 1984).

Gottesdienstbesuch gegen Bluthochdruck?

Nun erklärt sich die Lebensdauer medizinisch aus zahlreichen und häufig langfristigen Einzelfaktoren. Wieviel Aufschluß geben uns spezielle Untersuchungen dazu? Von den Studien zu dem am besten erforschten Bereich, dem Bluthochdruck, haben manche keinerlei Beziehung zur Religiosität festgestellt. Andere Untersuchungen hingegen belegen einen eindeutigen Zusammenhang zwischen häufigem Gottesdienstbesuch und der Selbsteinschätzung als religiös einerseits und einem gegenüber Nichtgottesdienstbesuchern und Areligiösen überzufällig niedrigeren, normalen Blutdruck andererseits (J. S. Levin, H. Y. Vanderpool 1989)

– beeindruckend bei einer Stichprobe von 407 Männern ohne Kreislaufprobleme, bei denen der Unterschied auch dann bestehen bleibt, wenn man das Gewicht, den sozioökonomischen Status und das Rauchen in Rechnung stellt (D. B. Larson u. a. 1989).

In bezug auf die etwas schematisierende Kategorie des Typ-A-Verhaltens, das durch Hektik, Leistungsstreben und Verantwortungsdruck das Herzinfarktrisiko verdoppelt, hat man beobachtet, daß es bei Fluglotsen, die protestantisch sind, aber selten am Gottesdienst teilnehmen, sowie bei Agnostikern, Atheisten oder Neubekehrten eher der Gesundheit schadet und auch zum Alkoholkonsum führt als bei den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern (J. S. Levin u. a. 1988). In dieses Datenmosaik paßt auch eine Längsschnittuntersuchung bei 2812 Senioren in New Haven. Sie ergab, daß Personen, die nie an Gottesdiensten teilnahmen, fast doppelt so häufig wie diejenigen, die ihn wöchentlich einmal oder mehr besuchten, Schlaganfälle erlitten (A. Colantonio u. a. 1992); allerdings ist diese Beziehung nicht mehr überzufällig, wenn man Alter, Geschlecht, Bluthochdruck, Diabetes und Rauchen berücksichtigt – was trotzdem auf einen indirekten Einfluß des Gottesdienstbesuchs hinweisen kann, weil der eine oder andere dieser Faktoren mit ihm zusammenhängen könnte.

Zwischen körperlicher Gesundheit und persönlicher Religiosität besteht also ein vielfach nachgewiesener positiver statistischer Zusammenhang, der vermutlich auch ein kausaler ist. Der Stärke nach ist er zwar so bescheiden, daß er noch keinen Frömmigkeitsbonus bei den Krankenversicherungsbeiträgen rechtfertigt, doch stellt er trotzdem ein beachtliches Potential dar. Dieser Zusammenhang erklärt sich wahrscheinlich aus gesellschaftlichen, sozialpsychologischen und intrapsychischen Faktoren, die mehr oder weniger alle zum beobachteten Resultat beitragen, deren Anteil und Wirkweise im einzelnen jedoch noch nicht befriedigend erforscht sind. Drei Ursachenkomplexe seien genannt: 1. Religiös motiviertes Gesundheitsverhalten, 2. soziale Unterstützung durch die Glaubensgemeinschaft und 3. glaubensgestützte Streßbewältigung.

Von diesen vielfältigen Bedingungen aus kann Religiosität dazu beitragen, präventiv – im medizinischen und psychologischen Sinn – Krankheiten vorzubeugen und Gesundheit zu stabilisieren, aber auch Heilungsprozesse zu unterstützen. Sieht man von außergewöhnlichen Fällen einmal ab, so wird man um der Deutlichkeit willen auf eine pauschale „Der-Glaube-heilt"-Rhetorik verzichten und feststellen müssen, daß der Glaube körperliche Krankheiten nicht unmittelbar heilt, sie aber verhütet und darüber hinaus Heilungsprozesse fördert und das subjektive Wohlbefinden, die Lebensqualität verbessert. Das ist weniger, als christliche und esoterische Heilungsbewegungen versprechen, aber mehr, als eine rein naturwissenschaftliche Medizin erwarten würde.

Religiös motiviertes Gesundheitsverhalten

Daß Glaubensgemeinschaften einen Lebensstil mit weniger Gesundheitsrisiken wirksam unterstützen können, belegen Beobachtungen bei kleinen Denominationen mit strengen diesbezüglichen Verhaltensnormen – etwa den Mormonen und Adventisten – besonders deutlich. Nun zeigen umfangreiche Untersuchungen, daß auch außerhalb dieser speziellen Gruppen häufiger Gottesdienstbesuch und andere Anzeichen aktiver Religiosität tendenziell mit weniger Rauchen, Alkoholgenuß und Drogenkonsum einhergehen und so ebenfalls zur Erhaltung der Gesundheit beitragen können. In den großen Kirchen wird man sich diesen Einfluß etwas anders denken müssen als in kleinen religiösen Gruppen mit strengen Verboten und starker sozialer Kontrolle.

Doch wie beeinflussen die großen Glaubensgemeinschaften durch Erziehung und Gemeindepastoral das Gesundheitsverhalten ihrer Mitglieder günstig? Geschieht dies vielleicht innerhalb eines religiös-kirchlichen Wertekomplexes, zu dem auch die Hochschätzung des Familienlebens und einer normalbürgerlichen Geselligkeit ohne Exzesse gehört? Oder motiviert der Glaube zu einer stärkeren Beachtung von hygienischen Ratschlägen und Warnungen, die nicht von den Glaubensgemeinschaften, sondern von Gesundheitsbehörden und anderen Stellen verbreitet werden?

Obwohl diese faktischen Wirkzusammenhänge noch weitgehend ungeklärt sind, wird man sich auch die normative, theologische Frage stellen müssen, welche Maßnahmen zur Erhaltung und Förderung der Gesundheit die christlichen Kirchen aufgrund ihres Selbst- und Gesundheitsverständnisses fördern sollten. Gewiß brauchen sie nicht als Agenturen einer neuen Wehleidigkeit aktiv zu werden und auch nicht ungeprüften Alternativangeboten des expandierenden Gesundheitsmarkts höhere Weihen zu erteilen. Doch sollten die Kirchen wissenschaftlich gesicherte Aufklärungsaktionen gegen ungesunde Ernährung, Rauchen und Drogenkonsum sowie für Schutzimpfungen, Vorsorgeuntersuchungen und – wo nötig – Selbsthilfegruppen nicht unterstützen, indem sie dazu auffordern, die einschlägigen Überlegungen in die persönliche Gewissensbesinnung einzubeziehen – und dies alles, ohne sich nun mit Gesundheitsthemen interessant machen zu wollen oder sich als Erfüllungsgehilfen staatlicher Gesundheitsvorsorge oder privater Initiativen instrumentalisieren zu lassen?

Soziale Unterstützung durch die Glaubensgemeinschaft

Allgemein gilt die erfolgreiche Suche nach sozialer Unterstützung – im Gegensatz zum sozialen Rückzug – als wichtige Hilfe zur Erhaltung der Gesundheit wie auch zur Krankheitsbewältigung. Dafür sprechen mehrere Studien. Daraus

schließt man, daß auch die Verbundenheit mit der Pfarrgemeinde, die in den Vereinigten Staaten intensiver gepflegt wird als in Deutschland, einen Beitrag zu dem beobachteten besseren Gesundheitszustand von Gottesdienstbesuchern leistet.

Der Kontakt mit verständnisvollen Menschen kann nützliche praktische Warnungen, Ratschläge und Verbindungen gewährleisten, aber auch ein entlastendes, ermutigendes Gespräch in Krisen und bei Erkrankungen ermöglichen. Wenn – wie die Placeboforschung vermuten läßt – möglicherweise schon die ärztliche Zuwendung als solche die Inhibierung des Endorphinsystems aufhebt und Schmerzen lindert, zumal bei isoliert aufgewachsenen und alleinlebenden Personen, die im allgemeinen schmerzempfindlicher reagieren (T. C. Gauler, T. R. Weihrauch 1997, 27), könnte auch das Gespräch mit Vertrauten aus der Verwandtschaft, dem Freundeskreis und der Pfarrgemeinde ähnlich wohltuend wirken. Aber auch das Aufgehobensein in einer Gemeinschaft, mit der man sich bei aller sonstigen Distanz im Glauben und im Gebet verbunden weiß, kann Gefühlen des Alleingelassenseins und der Hilflosigkeit entgegenwirken – warum nicht auch in Deutschland? Gerade in einem Gesundheitswesen mit hochspezialisierten Behandlungsverfahren und kurzen, zweckbestimmten Kontakten mit den Ärzten und dem Pflegepersonal darf die sozialemotionale Unterstützung nicht zu kurz kommen. Grund genug zu überlegen, wie Pflegepersonal, Gemeindemitglieder, Krankenseelsorger und Verwandte das traditionelle Werk der leiblichen Barmherzigkeit „Kranke besuchen" heute gestalten können.

Glaubensgestützte Streßbewältigung

Religiös motiviertes Gesundheitsverhalten und soziale Unterstützung erklären viel, aber nicht alles. Obwohl auch hier vieles noch unerforscht ist, erklären neuere Arbeiten, die sich stärker um eine theoretische Einordnung der Daten bemühen, den leichten Gesundheitsvorteil der Gottesdienstteilnehmer weitgehend übereinstimmend auch mit dem Beitrag, den eine glaubensgestützte Streßbewältigung leisten kann.

Nach D. M. Zuckerman (1984) ist bei Senioren mit schwacher Gesundheit „Kraft aus der Religion" der stärkste Prädiktor für Langlebigkeit. Nach mehreren Untersuchungen zur Lebensqualität besteht zwischen Religiosität und Lebenszufriedenheit – die wiederum Gesundheit günstig beeinflussen dürfte – ein positiver, wenn auch nicht sehr starker Zusammenhang. Viele Befragte, die einen nahestehenden Menschen durch den Tod verloren haben, geben an, der Glaube habe ihnen beim Trauerprozeß, einer der schwersten Streßsituationen, geholfen. Zusammen mit solchen Verlusterfahrungen sind Probleme mit der eigenen Gesundheit in den USA häufiger als andere Schwierigkeiten Anlaß zum Beten. Religiöser Glaube und Gebet fördern einen günstigen Umgang mit einer Krebserkrankung

und lassen etwa die Schmerzen weniger stark empfinden, und nach Herzoperationen erwies sich der Faktor „Kraft und Trost durch Religion" neben „sozialer Einbindung" als stärkster Prädiktor für das Überleben sechs Monate nach dem Eingriff (T. E. Oxmann u. a. 1995).

Doch wie kann etwas so Kognitives wie Glaubensüberzeugungen, die man in Gebet, Meditation und Gottesdienst aktiviert, etwas so Körperliches wie Gesundheit und Krankheit beeinflussen? Die Lösung dieses Rätsels ist sicher zum größten Teil in dem Einfluß zu suchen, den religiöse Einstellungen auf die Verarbeitung von belastenden Situationen ausüben können. Eine schwere emotionale Belastung, das heißt „psychischer Streß" (R. Lazarus, S. Folkman), der aus Verlusterfahrungen, Zukunftsängsten oder Enttäuschungen entsteht, wird oft mit zwei höchst gesundheitsschädigenden Bewältigungsformen, nämlich Alkohol- und Drogenkonsum beantwortet. Hier zeigen nun die unübersehbaren Erfolge der Selbsthilfegruppen der Anonymen Alkoholiker, die neben intensiver sozialer Unterstützung auch eine spirituelle Ressource – das Vertrauen auf „eine Macht, größer als wir selbst" – in ihr Programm einbeziehen, daß die religiös motivierte Bewältigung (Coping) von emotionalen Belastungen eine enorme gesundheitserhaltende Wirkung entfalten kann (B. Grom 1996, 167–171).

Doch kann glaubensgestützte Streßbewältigung darüber hinaus auch direkt gesundheitsschädigende Folgen von emotionalen Belastungen verhindern oder mildern. Psychischer Streß löst ja – wenn er das gesunde Maß einer stimulierenden Herausforderung (Eustreß) überschreitet – auch körperlichen Streß aus, der (als Disstreß) längerfristig sowohl die Gefahr von Thrombosen und Herzinfarkten (u. a. infolge erhöhter Gerinnungsfähigkeit des Blutes) als auch das Risiko von Infektionen und Krebserkrankungen (aufgrund geschwächter Immun- und Tumorabwehr) steigert. Nun belegen die erwähnten Studien im Hinblick auf einzelne Streßsituationen wie auch bezüglich der allgemeinen Lebenszufriedenheit, daß religiöse Bewältigungsformen dazu beitragen können, emotionale Belastungen und damit eine Ursache von krankheitsförderndem Streß zu verringern.

Der Glaube kann zu einer günstigeren, halt- und hoffnunggebenden Bewertung von emotional belastenden Situationen motivieren. Er kann dazu einladen, liebe Verstorbene in Gottes ewiger Güte geborgen zu wissen, sich – entgegen den Maßstäben der Leistungs- und Erlebnisgesellschaft – wegen Mißerfolgen, Krankheit oder altersbedingter Einschränkungen nicht minderwertig zu fühlen, angesichts von Existenzängsten die Grenzen seiner Kontrollmöglichkeiten ohne Verbitterung anzunehmen, indem man seine Zukunft Gott anheimstellt und darauf vertraut, daß sein Ja zu uns genügt und uns im Gebet immer die nötige Kraft für die Bewältigung der fälligen Herausforderungen schenken wird. „Werft all eure Sorge auf ihn, denn er kümmert sich um euch" (1 Petr 5, 7).

Zwei Untersuchungen enthalten gewisse Hinweise darauf, daß zwischen religiösem Vertrauen und Immunsystem tatsächlich ein positiver Zusammenhang be-

steht. Eine Studie bei einer allerdings kleinen Stichprobe von 76 religiös interessierten Christen ergab, daß Personen mit intrinsischer Glaubenseinstellung, die sich in einer kooperativen Beziehung zu dem aktiv mit ihnen wirkenden Gott sahen, seltener über leichtes Fieber, Schwindel, Ohrenschmerzen und allgemeines Kranksein berichteten. Bei den auffälligsten Symptomen lag der Korrelationskoeffizient überzufällig, wenn auch nicht sehr stark zwischen –.25 und –.33 (D. Mclntosh, B. Spilka 1990).

Beruht dieser Befund allein auf der Neigung der Befragten zu selbstidealisierenden Antworten? Wohl kaum. Denn eine imposante Längsschnitt-Untersuchung an einer Kohorte von am Ende noch 1718 älteren Einwohnern des stark religiös geprägten North Carolina stellte fest, daß von denen, die jede Woche oder öfter am Gottesdienst teilnahmen, nur etwa halb so viele wie von den Gottesdienst-Abstinenzlern (8,8 gegenüber 15,7 Prozent) hohe Werte von Interleukin-6 aufwiesen und auch vier weitere, ähnliche Signalstoffe des Immunsystems in geringerem Ausmaß in ihrem Blut hatten (H. G. Koenig u.a. 1997). Obwohl sich hier kein Zusammenhang mit kritischen Lebensereignissen und Depressivität nachweisen ließ, vermutet das Forscherteam, daß das Immunsystem der häufigen Gottesdienstbesucher deshalb etwas weniger beansprucht war, weil sie Belastungen besser bewältigten.

Kann aber Religiosität außer einer Schonung des Immunsystems auch gezielt die Produktion von Abwehrkräften fördern? Für eine solche Wirkung gibt es keine Anhaltspunkte, und der Versuch von Stephanie und Oscar Simonton sowie James Creighton, Patienten zu Visualisierungsübungen anzuleiten, in denen sie sich vorstellen, wie weiße Blutkörperchen die Krebszellen unschädlich machen, den man als Parallele anführen könnte, hat sich bisher nicht als medizinisch wirksam erwiesen, auch wenn er eine Zeitlang das subjektive Befinden verbessern mag.

Spirituelle Selbstheilung als Placeboeffekt?

Was ist schließlich von der Placebohypothese zu halten, die der Kardiologe Herbert Benson vertritt und den Kursen seines Mind/Body Institute in Boston zugrunde legt? Benson will die heilende Wirkung, die vom Glauben an die Macht des Arztes, eines Scheinmedikaments oder einer Scheinbehandlung ausgeht und die in der vorwissenschaftlichen Medizin den Hauptanteil der Therapie ausmachte, wieder in die heutige ärztliche Behandlung integrieren, ohne deren Errungenschaften zu vernachlässigen. Die nicht hoch genug zu veranschlagenden Placeboeffekte beruhen seiner Ansicht nach auf dem Einfluß von positiven Erwartungen, die wesentlich durch die Wiederbelebung von in der Kindheit erlebtem Wohlbefinden ausgelöst werden, weshalb Benson den etwas abschätzigen

Begriff Placebo durchgehend durch den Ausdruck „erinnertes Wohlbefinden" ersetzt.

Einen weiteren Ansatz sieht Benson in der „Entspannungsreaktion", die man durch Stricken oder Häkeln, Joggen oder Schwimmen, autogenes Training oder Yoga und jede Form von Wort- oder Bewegungswiederholung induzieren kann und die sich als Gegenstück zur Kampf- oder Fluchtreaktion verstehen lasse und Stimmung und Gesundheit günstig beeinflusse. Benson hat zahlreiche Kursteilnehmer zu solcher Entspannung angeleitet, von der man nicht genau weiß, auf welchen Hirnprozessen sie beruht.

Viele Teilnehmer hätten in der Entspannung spontan das Gefühl von etwas Heiligem erlebt oder als Konzentrationsgegenstand ein Gebet gewählt. Eine Befragung hat gezeigt, daß 25 Prozent der Personen, die regelmäßig die Entspannungsreaktion übten, eine allmähliche Zunahme an „Spiritualität" erfuhren, nämlich „die Anwesenheit einer transzendenten Energie, Kraft oder Macht – Gott – und ein Gefühl der Nähe zu dieser Macht". Sie erlebten diese Kraft unabhängig von ihrem Glaubensbekenntnis und selbst dann, wenn sie sich nicht als religiös verstanden. Und genau bei diesem Viertel der Befragten „besserte sich der Gesundheitszustand", wobei Benson leider nicht verrät, welche Symptome sich in welchem Maß und für wie lange Zeit gebessert haben.

Daraus leitet Benson in Gedankengängen, die weitgehend den Charakter persönlicher Bekenntnisse haben, die Überzeugung ab, der spirituelle „Glaube an eine höhere Macht" intensiviere als wirksamste Form von Placebo die Entspannungsreaktion, stärker als andere positive Gedanken. Diese Wirkung nennt er „Glaubensfaktor". Meistens setzt er diesen Glauben gleich mit dem „Glauben an Gott" und beteuert, dieser mobilisiere „Selbstheilungskräfte" in uns, weil er – wie auch Jeffrey S. Levin (1994) vermute – den Gläubigen Gesundheit und Heilung verspreche und eine als Placebo wirkende Erwartungshaltung aufbaue, aber auch Erinnerungen an Wohlbefinden belebe, das man in der Kindheit bei religiösen Ritualen erfahren habe. Darum sollen religiöse Menschen ein- oder zweimal täglich zehn bis 20 Minuten lang die Entspannungsreaktion herbeiführen und sie verstärken durch das Wiederholen einer ihnen angenehmen Glaubensaussage (Affirmationen, etwa: „Der Herr ist mein Hirte") oder durch das Verweilen bei einer sinnbildlichen religiösen Vorstellung (Visualisierungen). Im Verbund mit gesunder Ernährung, Sport und Streßbewältigung sei dies ein enorm kostensparender Beitrag zur gesundheitlichen Selbstvorsorge, den die westliche Medizin und Kultur – auch im Schulunterricht – wieder zu entdecken habe.

Das imposante Gedankengebäude Herbert Bensons ist in seinen Fundamenten nicht so festgefügt, wie es scheint. Sein Versuch, Placeboeffekte durch „erinnertes Wohlbefinden" zu erklären, ist reine Spekulation und sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Forschung den Wirkmechanismus von Placebos noch nicht kennt, sondern nur vermuten kann, daß er multikausal ist (T. C. Gauler, T. R.

Weihrauch 1996). Daß an den erwähnten gesundheitsfördernden Wirkungen von Religiosität auch Placeboeffekte beteiligt sind, ist gut möglich, doch läßt sich dieser Anteil beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht feststellen. Er ist vermutlich minimal, da die skizzierte streßtheoretische Hypothese, die Benson vernachlässigt, die gesundheitsbegünstigenden Wirkungen von Religiosität weitgehend erklärt. Obwohl auch Benson nur bei 25 Prozent der Befragten eine Besserung beobachten konnte, verbreitet er einen Hundert-Prozent-Optimismus, indem er ohne Einschränkung von „Heilung" spricht. So hilfreich eine mögliche Senkung der Medikamentendosis ist – eine „Heilung, die zeitlos und beständig ist", bedeutet sie nicht, und Placeboeffekte sollte man nicht überschätzen: Placebos wirken weder bei allen Patienten noch bei allen Krankheitssymptomen noch auf unbeschränkte Zeit.

Benson stellt zwar klar, daß man eine Lebensenergie, wie sie östliche und esoterische Überlieferungen als Prana oder Chi beschreiben, wissenschaftlich nicht nachweisen kann, und daß sie vermutlich nichts weiter ist als die Verbindung von Entspannungsreaktion und Placebo. Trotzdem deckt sich seine Annahme einer fast alles vermögenden „transzendenten Energie" weitestgehend mit der geistheilerischen Vorstellung von einer grenzenlosen feinstofflich-astralen Lebenskraft, die wir durch die suggestive „Macht des Glaubens" und durch Meditation selbst in uns einströmen lassen oder durch einen Heiler aus höheren Sphären ableiten („Channeling") und uns zuwenden lassen können. (Bensons Frau arbeitet als Heilerin.)

Diese Auffassung, die ein Lebensgefühl mit fast magischer Kontrollüberzeugung vermitteln kann, finden wir in der Neugeistbewegung, in Ralph Waldo Emersons Idee eines Universalbewußtseins, von der die Denk-Positiv-Programme eines Vincent Norman Peale und Joseph Murphy inspiriert sind, in der „Christlichen Wissenschaft", bei theosophisch und schamanistisch orientierten Heilern und anderswo. Wahrscheinlich bezieht sie ihre Plausibilität aus der bei Entspannungsübungen naheliegenden Erfahrung, von einem Kraftstrom körperlich-seelischen Wohlbehagens durchflutet zu werden, sobald man streßerzeugende Gedanken und Wahrnehmungen ausblendet – eine subjektive Erfahrung, die man leicht als objektive „psychokosmische" Energie deuten kann.

Für Benson hat der Gottesglaube keinerlei kognitiven oder ethischen Eigenwert, sondern soll nur dem Ziel dienen, „störende Gedanken beiseite zu schieben und so den natürlichen Heilkräften Ihres Körpers freien Lauf zu lassen". Ein höchst störender, ja lähmender Gedanke ist seiner Ansicht nach die Bedrohung durch den Tod, und er vertritt die überholte Theorie, der Glaube an Gott sei als Antithese zur menschlichen Sterblichkeit und Verletzlichkeit entstanden und genetisch verankert. Man soll Gott auch nicht „personalisieren", denn entscheidend ist ja die Weckung der heilenden energetischen Macht, die man auch Gott nennen kann.

Vor diesem Hintergrund ist Bensons Aufforderung, heute ganz zu vertrauen auf Jesu Wort zur blutflüssigen Frau, zum vom Aussatz geheilten Samariter und zum Blinden von Jericho: „Dein Glaube hat dir geholfen" (Lk 8, 48; 17, 19 , 18, 42), eine Einladung zur geistheilerischen, schamanistischen Umdeutung und therapeutischen Instrumentalisierung des christlichen Glaubens. Sie ist theologisch unannehmbar. Denn die Evangelien meinen, wenn sie an drei Stellen Jesu Heilungen mit dem Hinweis auf eine „Kraft" verbinden, die von ihm ausging (Mk 5, 50; Lk 5, 17; 6, 19), keine panenergetistisch gedachte psychokosmische Lebensenergie, die der Glaubende, durch Jesus lediglich ermutigt, selbst freisetzt, sondern sehen darin die alle anderen Kräfte beherrschende Allmacht Gottes, der durch seinen Geist in Jesus wirkt.

Und der Heilungsauftrag an die Jünger: „Heilt Kranke, erweckt Tote" (Mt 10, 8; Lk 9, 2; 10, 9; Mk 16, 18) ist im umfassenderen Zusammenhang der Botschaft von Gottes Reich und Nähe zu verstehen. Diese schließt zwar die Ermutigung ein, um alles, auch um eine wunderbare Wiederherstellung des Gesundheit zu bitten – allerdings mit der Bereitschaft, die Zukunft Gott zu überlassen, was etwas anderes ist als eine Placeboerwartung. Sie enthält aber auch die Zusage, Jesu Vater werde auf jeden Fall „den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten" (Lk 11, 13) – und mit ihm die keineswegs psychokosmische, automatische, sondern moralische „Kraft", die von der personalen Verbundenheit mit diesem Vater ausgeht und die uns – wie Jesus in seinem Todeskampf in Gethsemani – so stärkt, daß wir Krankheit und Tod ertragen können, ohne daran zu zerbrechen. So ergab eine Untersuchung, daß körperlich Kranke, die nach Lourdes gewallfahrt waren, zehn Monate später zwar keine physische Besserung, wohl aber eine Verringerung von Angst und Depressivität gegenüber der Zeit vor dieser Gebetsinitiative aufwiesen (B. Grom 1996, 162).

In diesem Sinn sollte Bensons Appell dazu anregen, nicht zur Heilkunst der Schamanen zurückzukehren, wohl aber intellektualistische und moralistische Verengungen im christlichen Leben zu überwinden und ein vertrauend-gelassenes Beten mit Leib und Seele zu praktizieren, ein Beten, das mit Entspannungstechniken nach freier Wahl gekoppelt und durch Affirmationen und Visualisierungen unterstützt wird. Eine solche Seelsorge wird dem biblischen Glauben wie auch dem heutigen multifaktoriellen Gesundheitsverständnis am ehesten gerecht.

Die Literaturübersicht kann beim Autor angefordert werden (Kaulbachstraße 31 a, 80539 München).

UMSCHAU

Doppelleben in der Durchgangsphase

Kunst und Politik sind zwei Sphären, die es schwer miteinander haben. Tendiert die Kunst aus ihrer eigenen Gesetzlichkeit heraus zur Subversion, gehört es zur Politik, Einfluß zu nehmen und Macht auszuüben. Daraus ergeben sich in einer funktionierenden Demokratie bisweilen Konflikte, die das Zusammenspiel beleben und zu immer neuen Reflexionen über Rechte und Pflichten der beiden Sphären anregen. In einer Diktatur ist von Zusammenspiel freilich nicht zu reden. Hier wuchert die Sphäre des Politischen und überzieht die Kunst mit einem Flechtwerk aus Kontrollinstanzen und Regulierungsapparaten. In der Rechtfertigungspropaganda der Ideologen geschehen die Übergriffe auf die Kunst zum Wohl des Volkes und zur Erfüllung einer Utopie.

Will die Kunst sich dieser Propaganda nicht anschließen und sich nicht in den Dienst des Regimes stellen, muß sie Überlebenstechniken entwickeln. Für den Schriftsteller bleiben nur drei Möglichkeiten: das Land verlassen und den intellektuellen Protest aus dem Exil verlauten lassen, sich der reinen Unterhaltung zuwenden und riskieren, dabei „systemstabilisierend" zu wirken, oder sich in besonderem Maß der Mehrdeutigkeit der Worte zu bedienen und durch geschickte Umgehung der Zensur zwischen den Zeilen Kritik zu üben.

Letztere Möglichkeit hat das Diktum aufgebracht, in Zeiten der Diktatur entstünde sogar bessere Literatur als in einer Demokratie, wo die Freiheit der Meinungsäußerung einen mehrfachen Schriftsinn ja nicht unbedingt erforderlich macht.

Günther Rüther hat nun einen Sammelband herausgegeben[1], der sich mit der Literatur in den beiden deutschen Diktaturen des 20. Jahrhunderts beschäftigt und anhand von exemplarischen und prominenten Einzelfällen die unterschiedlichen Überlebenstechniken und Anfälligkeiten darlegt. Eberhard Lämmert entwirft im Eröffnungsbeitrag sein Modell der im doppelten Sinn „beherrschten Literatur" und benennt die drei elenden Alternativen einer Schriftstellerexistenz in der Diktatur mit den Symbolen Lorbeer, Kerker oder Versklavung. Daß Literatur auch gern mitmarschiert und den Lorbeer entgegennimmt, erklärt Sebastian Kleinschmidt mit dem Ganzheitsdenken totalitärer Systeme, das starke Identifikationsmöglichkeiten bietet. Wenn Lämmert später das Bild vom Intellektuellen als dem „Gewissen der Nation" evoziert, dann soll das zunächst einmal die Qualität dessen hervorheben, was durch die Unterdrückung nonkonformer Literatur in der Diktatur letztendlich deformiert wird. Lämmerts Formel will aber auch als prophylaktischer Fingerzeig verstanden werden: Das Konzept der Literatur als „Widerstand" sollte auch in Zeiten der Demokratie nicht gänzlich zugunsten der Vorstellung von der Autonomie der Kunst aufgegeben werden.

Über das Verhältnis von Literatur und Diktatur „im 20. Jahrhundert" zu sprechen, bringt es mit sich, die Diktatur des Dritten Reichs zunächst einmal mit der Diktatur des SED-Regimes gleichzusetzen – im Sinn der Totalitarismustheorie etwa. Und unterschwellig bringt der Parallelismus im Untertitel des Sammelbands diesen Gedanken auch ins Spiel: „Schreiben im Nationalsozialismus, und DDR-*Sozialismus*". Geschichtliche Vergleiche zu ziehen ist beliebt und umstritten zugleich. Im hier zu betrachtenden Fall hat man sich auf die Formel geeinigt, daß es zwischen dem Staatsterror der DDR und dem des Dritten Reichs durchaus einige Gemeinsamkeiten gegeben habe, daß man jedoch nur bis zu einem gewissen Grad beide miteinander vergleichen könne. So stellt Günther Rüther in seinem Vorwort fest, daß sich die Unterdrückungsmechanismen der Diktaturen auf ähnliche Weise auf die Literatur ausgewirkt haben; er zeigt dann aber zentrale Unterschiede zwischen der DDR und dem Dritten Reich auf: Während die Nazis

ihre Herrschaft dadurch zu legitimieren versuchten, daß sie die Massen „über das ästhetische Moment" emotional verschweißen wollten, instrumentalisierte die SED den einzelnen, der sich dem Primat der Politik zu unterwerfen hatte, um an der Verwirklichung der sozialistischen Utopie mitzuarbeiten.

Eberhard Lämmert weist darauf hin, daß der Arier-Nachweis der Nazis zu Ausbürgerungen, der proklamierte Antifaschismus der DDR dagegen zu Einwanderungen geführt habe und daß unter den Nazis unwiderrufliche Regelungen galten, während in der DDR immer wieder Lokkerungsschübe zu registrieren gewesen seien. Man merkt der Argumentationsweise an, mit welcher Vorsicht hier die Feder geführt wird. Jürgen Schröder schließlich echauffiert sich in seinem Beitrag über Gottfried Benn, daß sich im Titel des Bandes Diktatur auf Literatur reime. Mit Verve warnt er davor, simple Rechnungen aufzumachen, und betont, daß es deutliche Unterschiede zwischen rotem und braunem Terror gebe. Geistesgeschichtliche Kontinuitäten entdeckt Axel Vieregg in der Diskussion um den deutschen Sonderweg: Die antiwestlichen, antimodernen und antikapitalistischen Konstanten hätten es, wie Vieregg am schillernden Beispiel Günter Eichs demonstriert, den Rechtskonservativen erleichtert, sich nach dem Krieg unter den Linken wiederzufinden.

Das Verhältnis von Autoren zur Diktatur zu analysieren, ohne dabei wissenschaftliche Kategorien durch moralische zu ersetzen, fällt dann um so leichter, wenn es sich nicht um überzeugte Parteidichter handelt, sondern um Autoren, deren Werk über die Zeit der Diktatur hinaus Bestand hat. Daher wurden reine Hofsänger für den Band nicht in Betracht gezogen. Doch auch die Verstrickungen derer nachzuvollziehen, die heute als große Dichter gelten können, fällt mitunter schwer. Ihr Verhalten ist, wie Günter de Bruyn es ausgedrückt hat, „verständlich und verächtlich" zugleich. In dieser Schwebe bleiben auch die Darstellungen des Sammelbands. Die größtenteils sachliche Nüchternheit beruht auf einem Prinzip, das Anthonya Visser bei Mary Fulbrook gefunden und ihrer Abhandlung über Volker Braun als Motto vorangestellt hat: „Verstehen und erklären heißt weder verzeihen noch verurteilen." Und bei Sonja Hilzinger findet sich der bedenkenswerte Hinweis, daß Zivilcourage kein ästhetisches Kriterium sei.

Sieben Aufsätze sind dem Schreiben im Dritten Reich gewidmet, elf weitere dem Verhältnis von Literatur und Macht in der DDR. Zu beiden Gruppen gehören zwei bzw. drei Arbeiten zu autorenübergreifenden Phänomenen. Im Fall des Dritten Reichs sind das Jan Pieter Barbians gründliche Darstellung der Literaturpolitik mit ihrem vielfältigen System, der „Säuberung", Überwachung und Betreuung, und der etwas bemühte Versuch Hans Dieter Schäfers, die Kultur des Dritten Reichs anhand von Schlagworten wie „Imitation des Erhabenen" oder „Einfachheit der Bilder" mit der Postmoderne in Verbindung zu bringen und im gleichen Atemzug vor ihren „Blendwerken" zu warnen.

Die Kraft der marxistischen Utopie und das Bewußtsein, Ergebnis einer Revolution zu sein, bringt es mit sich, daß linke Diktaturen stets einen moralischen Vorteil zu haben scheinen. Diesen Bonus des vorgeblichen Antifaschismus erläutert Sebastian Kleinschmidt als einer der Beiträger zum Thema Literatur in der DDR allgemein. Die Marxsche Lehre werde nie in Frage gestellt, Differenzen täten sich nur auf, wenn es um bestimmte Fragestellungen der Moral (Beispiel Christa Wolf) oder der Utopie (Beispiel Volker Braun) gehe. Das Ziel, die sozialistische Utopie zu verwirklichen, führe dazu, so Günther Rüther in seinem Aufsatz „Tanz in Ketten", daß sich der Schriftsteller dem Primat der Politik freiwillig unterwerfe. Um die Unterwerfung dann perfekt zu machen, verfügte der Staatssicherheitsdienst der DDR über ein ausgeklügeltes Arsenal an Strategien, die Joachim Walther illustriert. Schlüsselpositionen des literarischen Lebens wurden mit Stasi-Agenten besetzt, Rezensionen wurden gesteuert, und in mindestens 43 Fällen wurden Autoren inhaftiert. Eine eher amüsante Konsequenz aus der traurigen Überwachungspolitik: Bei Lesungen bestand das Publikum bisweilen zu 80 Prozent aus Inoffiziellen Mitarbeitern der Stasi.

Kritik und Affirmation – in diesem Spannungsfeld bewegten sich in beiden Diktaturen Schriftsteller, die grundsätzlich ein Zeitalter des Aufbruchs gekommen sahen, die aber mit der

konkreten Politik, die diesen Aufbruch zu bewerkstelligen vorgab, keineswegs einverstanden waren. Ernst Jüngers Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ist von diesem Zwiespalt geprägt, wie Helmuth Kiesel darlegt. Jünger glaubt 1932 an die Überwindung des Nihilismus und sieht den Zeitpunkt für einen optimierenden Umbau der Welt für gekommen. Daraus ergeben sich Affinitäten mit dem Nationalsozialismus. Den zahlreichen Vereinnahmungsversuchen durch Goebbels und Hitler persönlich widersetzt er sich jedoch und verurteilt 1939 in seiner Erzählung „Auf den Marmorklippen" den Terror der Nazis. Seine fatalistische Geschichtsphilosophie läßt ihn dabei ebenso in Deutschland verbleiben wie das Gefühl, schicksalhaft mit der Nation verbunden zu sein und Zeuge des Geschehens bleiben zu müssen.

Daß Jünger mit seiner „Positivierung der epochalen Destruktionen" nicht allein stand, belegt Kiesel anhand zweier frappierender Zitate aus Briefen von Hermann Broch und Thomas Mann. Broch schreibt noch 1943, daß der „Durchmarsch durch das Nichts" und Hitlers „großes Reinemachen" nötig gewesen seien. Thomas Mann teilt Karl Kerényi 1947 mit, daß die Menschheit „alles in allem" ein gutes Stück „vorwärts gestoßen" worden sei.

Thomas Mann gehört zu den radikalen Vertretern der Emigration. Bücher, die zwischen 1933 und 1945 in Deutschland erschienen, empfahl er einzustampfen. Volker Wehdeking schildert Mann vor allem als moralische und politische Identifikationsfigur für nichtfaschistische Bildungsbürger, als moralische Autorität beispielsweise für Alfred Andersch und Wolfgang Koeppen. Während Mann die innere Emigration scharf verurteilt, wirft ihr herausragender und exemplarischer Vertreter Gottfried Benn den Exilautoren vor, ihre Literatur sei zu milde und naiv. Keiner, so Jürgen Schröder, sei denn auch so rücksichtslos mit dem NS-Regime ins Gericht gegangen wie Benn. Dabei lebte Benn ein „Doppelleben" nach der „Zwei-Reiche-Lehre": Widerstand in der Kunst, Anpassung und Tarnung im Alltag. Ab 1938 galt für ihn Schreibverbot.

Ähnlich wie Hermann Broch den Nationalsozialismus als notwendiges Übel in Kauf nahm, betrachtete Bertold Brecht den Stalinismus als notwendige „Durchgangsstufe" auf dem Weg zur Verwirklichung der allfälligen „Großen Ordnung". In der Analyse von Theo Buck scheint auch eine Parallele zu Ernst Jünger auf: Brecht beurteilte, so Buck, die Weltläufte historisch, nicht moralisch. Dennoch habe Brecht seine Autorität vielfach genutzt, um den schlimmsten Auswüchsen der SED-Kulturpolitik die Spitze zu nehmen. So erfährt man aus dem Beitrag von Birgit Lermen, daß Peter Huchel Unterstützung von Brecht bekam, als man ihn zwang, die Chefredaktion der Zeitschrift „Sinn und Form" niederzulegen.

Am Beispiel Christa Wolfs illustriert Frauke Meyer-Gosau das Paradox, daß die Fortsetzung autoritätsgebundener Haltungen in der DDR ohne den Bruch mit der nationalsozialistischen Ideologie nie so bruchlos möglich gewesen wäre. Um die Wiederkehr von Verbrechen, wie sie unter den Nazis geschehen waren, zu verhindern, mußte im Denken der intellektuellen Antifaschisten „die Welt" von Grund auf verändert werden. Diese verständnisvolle Zurechtlegung Meyer-Gosaus hat ihre Logik. Bei genauerer Betrachtung hätte aber doch wohl folgende Einstellung eine größere Logik: daß man nach zwölf Jahren Nazi-Diktatur endgültig von ganzheitlichen Entwürfen und manichäischem Denken hätte genug haben können.

Statthalter Goethes auf Erden zu sein und darin Gerhart Hauptmann und Thomas Mann nachzueifern, war das Ziel Johannes R. Bechers, der sich als nationalstaatlicher Repräsentant verstand und sich daher mit besonderem Eifer dem Staat näherte. Mit Werk und Leben, so Walter Schmitz, stehe Becher für alle diejenigen, die sich mit der totalitären Herrschaft identifizierten und arrangierten im Glauben, die Werte deutscher Tradition zu verwirklichen oder zumindest zu bewahren. Schmitz zitiert Hermann Kurzke, der aufgezeigt hat, wie sehr das Vokabular von Bechers Text für die Nationalhymne der DDR dem Vokabular der „Reichsvisionäre nationalkonservativer Prägung" ähnelt.

Neben den expliziten Unterdrückungsmechanismen existierte in der DDR ein latentes Kontrollsystem: das „semiotische Netz". Normierte Begrifflichkeiten und ritualisierte Formulierungen hielten den Schriftsteller im Sozialismus ge-

fangen, wie Joachim Walther feststellt. Aus diesem Netz auszubrechen versuchte die subkulturelle Szene der achtziger Jahre, indem sie in ihren „linguistischen Gedichten" das geschlossene Denksystem demontierte. Birgit Dahlke führt einige sprechende Zeitschriftennamen der Szene an: Arche Nova, Aufrisse, Grenzfall, Oder, Umbruchblätter. Daß die Autoren Anderson und Schedlinski sich gleichzeitig nicht zu schade für IM-Dienste waren, führte zum Untergang des „Jungfräulichkeitsmythos" des Prenzlauer Berges und zur Abwertung der subkulturellen Oppositionsversuche. Frank Hörnigk lenkt in seinem Beitrag zu Heiner Müller den Blick auf die Zeit nach dem Ende der beiden deutschen Diktaturen. Die Subjekte des Widerstands, die auch nach 1989 noch einen revolutionären Auftrag hätten, seien laut Müller nicht mehr im Proletariat zu suchen, sondern in den Außenseitern, den Randfiguren, den Minderheiten. Der Schauplatz der Geschichte verlagere sich dabei in die Dritte Welt.

Der Band ist gekennzeichnet von einem großen Perspektivenreichtum. Dazu hat die Auswahl der besprochenen Schriftsteller (darunter – neben den erwähnten – auch der George-Kreis sowie Anna Seghers, Uwe Johnson, Günter de Bruyn und Volker Braun) und ihrer Interpreten beigetragen. Der Perspektivenreichtum bringt aber auch einenNachteil mit sich: Steht in einem Artikel die Frage im Mittelpunkt, wie sich die Diktatur in der Literatur widergespiegelt habe, wartet der nächste mit Recherchen zu konkreten Verstrickungen eines Autors in der Diktatur auf. Hätte hier der Herausgeber ein strengeres Konzept über die Verteilung von Empirie und Interpretation vorgegeben, über den Anteil biographischer Auskünfte und literaturwissenschaftlicher Deutung, hätte der Band leicht Handbuch-Charakter annehmen können.

Auch wäre es interessant gewesen, den Vergleich von Autoren in der DDR mit Autoren im Dritten Reich, wie er sich nach der Lektüre der Einzelbeiträge geradezu aufdrängt, expliziter zu thematisieren. Helmuth Kiesel hat das 1994 am Beispiel Ernst Jünger und Christa Wolf unternommen und gezeigt, wie literaturwissenschaftliches Vergleichen auch dazu beitragen kann, einzelne Phänomene in ihrer paradigmatischen Bedeutung stärker zu profilieren. Gab es beispielsweise, so hätte man fragen können, zu Zeiten der DDR ein Äquivalent zu Thomas Manns BBC-Rede an die deutschen Hörer im Dritten Reich?

Auffallend ist ferner, wie wenig sich die Literaturwissenschaftler auf historiographische Begriffe einlassen wollen. Die Beiträger sprechen von der „sogenannten Wende", der „sogenannten Konservativen Revolution" und dem „sogenannten Historikerstreit" – aus Platzgründen leider ohne darzutun, warum sie jeweils die uneigentliche Redeweise bevorzugen. Das belegt, daß auf diesen Gebieten noch einige Zeit Forschungs- und Klärungsbedarf bestehen wird.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen am Ende gilt: Zum Thema „Literatur in der Diktatur" liegt ein neueres, umfassenderes, informativeres, preisgünstigeres und besser lesbares Buch als das hier besprochene nicht vor.

Roman Luckscheiter

[1] Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus. Hg. v. Günther Rüther. Paderborn: Schöningh 1997. 508 S. Kart. 29,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

HOFRICHTER, Claudia: *Leben, Bewußtwerden, Deuten, Feiern.* Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen". Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 309 S. (Zeitzeichen. 2.) Kart. 48,–.

Die in den 70er Jahren in Ablösung vom schulischen Religionsunterricht entstandene Gemeindekatechese wurde bisher nur wenig theoretisch reflektiert – ein Mangel, den Hofrichter in ihrer Dissertation beheben möchte. In einem ersten Kapitel beschreibt sie die mit dem Zerfall der Volkskirche aufgebrochene Krise der Glaubensweitergabe sowie die Antworten, die einerseits kirchenamtliche Dokumente mit ihrem induktiveren Katecheseverständnis und andererseits die Gemeindekatechese in Deutschland, die zwar weitergehend auf kirchliche Erwachsenenbildung und Sakramentenkatechese beschränkt blieb, gegeben haben. Dann schildert sie, wie das auf ein französisches Vorbild zurückgehende Modell von D. Zimmermann mit der Trias „Leben Deuten Feiern" der Gemeindekatechese der 70er Jahre eine erste theoretische Grundlage bot. Ausgehend von verschiedenen pastoraltheologischen Ansätzen, versucht Hofrichter dieses Modell zu vertiefen und verknüpft die Dimension „Leben" mit der Beachtung individueller Lebens- und Glaubensgeschichten (Biographieforschung), das „Deuten" mit dem Blick auf theologisch interpretierbare Erfahrungen (nach K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Werbick) und das „Feiern" mit einer Liturgie, die sich als religiöse Sinnstiftung und Erfüllung versteht.

Abschließend schlägt sie eine Ergänzung in dem Sinn vor, daß im gesamten Lebensvorgang Leben–Bewußtwerden–Deuten–Feiern das der christlich-theologischen Deutung vorausgehende Erfahren und Deuten im Alltag stärker respektiert wird, so daß Katechese nicht als Manipulation, sondern als vermittelndes „Interventionsgeschehen" praktiziert wird. Wie dies aussehen kann, zeigt sie am Beispiel von Taufgesprächen in Elterngruppen. Das Buch bietet eine Grundsatzüberlegung, die es versteht, das bekannte Anliegen einer inneren Wechselbeziehung (Korrelation) von heutiger Erfahrung und Glaubensüberlieferung im Bereich der Gemeindekatechese neu und differenziert zu formulieren.

Bernhard Grom SJ

HÄNLE, Joachim: *Heilende Verkündigung.* Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 526 S. (Zeitzeichen. 1.) Kart. 48,–.

Hänle begründet in dieser pastoraltheologischen Untersuchung zunächst das Anliegen, christliche Glaubenskommunikation in allen ihren Dimensionen, von der beratenden Seelsorge bei Krankenbesuchen und Trauergesprächen über die geistliche Begleitung bis zur Wortverkündigung als „Heilende Verkündigung" zu verstehen und zu gestalten. Er leitet dies ab aus der Einheit von Wort- und Tatverkündigung, Heil und Heilung bei Jesus und seinen Jüngern, aber auch aus Grundüberzeugungen theologischer Anthropologie und einem Verständnis von Verkündigung, das diese als umfassende Kommunikation Gottes in menschlichen Sprach- und Handlungsformen auffaßt.

Um zu ermitteln, welche Dimensionen zu einer „Heilenden Verkündigung" gehören, befragt er in umfangreichen Kapiteln mehrere Ansätze der Humanistischen Psychologie, die eigene Seelsorgekonzeptionen angeregt haben, nämlich die Gesprächs-, die Gestalt- und die Logotherapie sowie die themenzentrierte interaktionelle Methode. Mit umfassender Sachkenntnis und klarer Fragestellung arbeitet er jeweils heraus, welches Menschenbild, Krankheits- bzw. Gesundheitskonzept und Therapieverständnis diesen Ansätzen zugrunde liegen und was sich aus ihnen für eine „Heilende Verkündigung" lernen läßt. Es sind dies Perspektiven wie: vertrauensbildende, part-

nerschaftliche Beziehung statt Betonung der Amtsautorität; selbsterfahrungsbezogene Ausbildung der Seelsorger und Verkündiger; Beachtung leib- und symbolorientierter Formen der Glaubensweitergabe (Tanz, Meditation u. a.) sowie Einsatz für menschlichere und gerechtere gesellschaftliche und ökologische Beziehungen.

Die Studie macht auf hervorragende Weise deutlich, welche Anstöße zu mehr Erfahrungsbezug, Kommunikationsfähigkeit, persönlicher Glaubwürdigkeit der Verkündiger und Symbolorientierung die Seelsorge von den genannten humanistischen Ansätzen erhielt. Die Entscheidung, den Heilungsbegriff so weit zu fassen, daß er auch alle Sinnorientierung einschließt (148 f.), erlaubt zwar den Anschluß an die biblischen Begriffe Heil und Heilung, läuft aber auch Gefahr, die klinisch wichtige Unterscheidung zwischen heilenden und (bloß) unterstützenden Prozessen, neurobiologischen und kognitiven Faktoren zu übersehen und die Verkündigung vorschnell zu therapeutisieren. *Bernhard Grom SJ*

Zeitgeschichte

Düring, Jonathan: *Wir weichen nur der Gewalt.* Die Mönche von Münsterschwarzach im Dritten Reich. Bd. 1–2. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1997. 316, 355 S. Kart. 98,–.

Ein vergessenes Kapitel in der Auseinandersetzung zwischen Nationalsozialismus und katholischer Kirche stellt der „Klostersturm" in den Jahren 1940–1941 dar, bei dem in Großdeutschland über 200 Klöster beschlagnahmt und die Ordensleute oft bei Nacht und Nebel vertrieben wurden. Dieses Unrecht wurde jüngst erstmals ausführlich von Antonia Leugers in ihrem Buch „Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens" (Frankfurt 1996, 145–157; vgl. diese Zs. 215, 1997, 348 ff.) in Erinnerung gerufen. Die vorliegende, fleißige Arbeit – 1995 als Dissertation an der Universität Würzburg angenommen – bringt den exemplarischen Fall der Beschlagnahme der Benediktinerabtei Münsterschwarzach in Unterfranken in den Blick. Der Verfasser, Mitglied der Abtei, hatte Zugang zum Ordensarchiv und kann die kleinen Schritte der Repression und des Widerstands mit authentischen Quellen belegen. Das Ergebnis seiner Forschungen ist sowohl zeitgeschichtlich wie ordensgeschichtlich von Bedeutung.

Zeitgeschichtlich seien zwei Ereignisse besonders herausgehoben: Den Mönchen der in der Säkularisation aufgelösten und 1914 wiedererrichteten Abtei gelang es, 1937 ihre markante Abteikirche, eine „Trutzburg des Glaubens", nach den Plänen von Albert Bosslet zu bauen. Dieses Werk konnte nur deshalb gelingen, weil die Mönche der nationalsozialistischen Ideologie zum Trotz ihrem geistlichen Weg und weltweiten Dienst als Missionsbenediktiner treu blieben und weil die Menschen in ihrer Umgebung sie großherzig unterstützten (I, 107–122). Kaum war dieses Werk vollendet, setzte ab 1937 die systematische Verfolgung der Ordensleute ein: Verbot, Nachwuchs aufzunehmen, Verdächtigung durch die Sittlichkeits- und Devisenprozesse, Schließung der konfessionellen Schulen, Versuch, ihnen die wirtschaftlichen Grundlagen zu entziehen, endlich die Aufhebung der Abtei am 5. Mai 1941 und die Vertreibung der Mönche und die Verhaftung des Abtes. Der Protest der katholischen Bevölkerung war enorm, konnte aber angesichts des massierten Einsatzes von Polizei und Gestapo das Unrecht nicht verhindern (I, 221–280). Eine kleine Gruppe von Mönchen konnte weiterhin im Auftrag der Nationalsozialisten im Kloster tätig sein und brachte das große Gotteshaus und die Klostergebäude unbeschädigt über die Kriegsjahre. Nach dem Kriegsende blühte das benediktinische Leben in Münsterschwarzach wieder auf (II, 221 ff.).

Damit kommt die ordensgeschichtliche Bedeutung dieser Publikation in den Blick; denn sie versucht, immer wieder die (auch zeitbedingte) spirituelle Orientierung der Mönche zu reflektieren. Gerade nach dem Kriegsende stellte sich die Frage, ob man nach bewährter benediktinischer (also hierarchisch verfaßter) Lebensform weiterhin leben oder ob man eher einen demokratischen Stil in das gemeinsame Leben einbauen solle. Die Antwort fiel zugunsten der bewährten Tradition aus, die aber immer im Gespräch mit den Herausforderungen der Zeit in Kirche und

Gesellschaft neu justiert wurde. Wie das Schlußwort (II, 273–274) betont, war dies die richtige Antwort. Leider werden die Struktur- und Leitungsfragen in der großen Abtei anscheinend etwas losgelöst von der Spiritualität der Regel Benedikts besprochen.

Die vielen Fotos aus dem Archiv der Abtei bringen die Höhepunkte dieses Exempels jüngster deutscher Kirchengeschichte anschaulich in den Blick. Auch hier strebt der Verfasser eine gewisse Fülle an. Doch es erhebt sich die Frage, ob weniger nicht mehr gewesen wäre, auch im Hinblick auf die Fülle der angeschnittenen Themen der Zeitgeschichte, der Kirchengeschichte, der Ordensgeschichte und der weltweiten Geschichte der Missionsbenediktiner (in Afrika, Korea, Venezuela usw.). Eine Konzentration des Themas hätte gewiß zu einer größeren Präzision beigetragen, etwa in der historischen Beschreibung der handelnden Personen (in biographischen Anmerkungen). Die großen Akteure dieses Schauspiels (etwa der Gauleiter Otto Hellmuth) bleiben blaß. Wer sich genau über den Stil der Nationalsozialisten in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche und über deren Winkelzüge und Brutalität einerseits und über das glaubensstarke Engagement der Mönche von Münsterschwarzach (auch in der Vertreibung und als Mönchs-Soldaten) andererseits authentisch informieren will, wird nach diesen beiden gut dokumentierten Bänden greifen müssen.

Roman Bleistein SJ

Möhlenbrock, Tim: *Kirche und Bodenreform in der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands (SBZ) 1945–1949.* Eine Untersuchung über das Verhalten der Evang. Landeskirchen und der Kath. Kirche während der „demokratischen Bodenreform" in der SBZ unter Berücksichtigung der Auswirkungen der Bodenreform auf das kirchliche Vermögen. Frankfurt: Lang 1997. 391 S. (Europ. Hochschulschriften. Reihe 2. 2206.) Kart. 118,–.

Die vorliegende Arbeit, eine juristische Dissertation an der Universität Göttingen, will das Verhalten der Kirchen „dokumentieren und erläutern" und untersuchen, ob es ihnen gelang, angesichts der politischen Vorgaben durch die sowjetische Besatzungsmacht bzw. die KPD/SED „eine eigenständige Position zur Frage der Enteignungen zu entwickeln" und inwieweit sie „trotz der grundsätzlichen Freistellung kirchlichen Eigentums direkt oder indirekt" betroffen waren.

Diesen selbstgestellten Anspruch kann der Autor allerdings nur bedingt erfüllen. Die juristische Arbeit ist nämlich eher zu einer historischen Abhandlung geraten. Für eine zeitgeschichtliche Darstellung wiederum erbringt sie zu wenig neue Erkenntnisse. Dieses liegt zum einen in der sehr unterschiedlichen Quellenlage und Erschließungssituation in den kirchlichen Archiven begründet. Wenn nicht gerade, wie im Fall der evangelischen Landeskirche Mecklenburgs, die archivarische Überlieferung sehr dicht ist, erfolgt oft nur eine Reihung von kaum gewichteten einzelnen Vorgängen. Was die Archive der katholischen Kirche angeht, so hat der Autor die Bestände schlicht nicht ausgeschöpft. Geduldiges Suchen brächte (z. B. in Sachsen) zur Bodenreform wesentlich mehr katholische Akten zutage als nur einige wenige Faszikel in gerade einmal drei Archiven (Bistumsarchive Fulda und Osnabrück bzw. Kommissariatsarchiv im eichsfeldischen Heiligenstadt). Entsprechend kursorisch und zufällig ist das Kapitel mit den Ergebnissen zur katholischen Kirche ausgefallen (311–318).

Gleichwohl läßt sich vollauf bestätigen, was Tim Möhlenbrock zusammenfassend festgestellt hat: Die Kirchen haben die entschädigungslose Bodenreform in der SBZ nicht begrüßt und sich auch nicht von der KPD/SED propagandistisch instrumentalisieren lassen. So wie die Enteignungen ein kalkulierter erster Schritt auf dem Weg in eine „sozialistische Gesellschaft" waren, war auch die trotz lokaler Willkürakte generell praktizierte Freistellung der Kirchen von den Enteignungen das Ergebnis einer Kalkulation. Die frühe Kirchenpolitik der sowjetischen Organe wie der deutschen Kommunisten war darauf angelegt, die Konfrontation mit den einflußreichen Kirchen zunächst noch weitgehend zu vermeiden, wenn an anderen Fronten die Prioritäten dringlicher erschienen. Die Ausnahme der Kirchen von der Bodenreform war jedenfalls nicht das Resultat kommunistischer Großzügigkeit, denn die Enteignungen trafen die Kirchen trotzdem, wie Möhlenbrock im auffälligsten Ergebnis

seiner Arbeit aufzeigen kann: Die Bodenreform bedeutete einen tiefen Einschnitt in die Finanzwirtschaft der (evangelischen) Kirchen, denn die Enteignung der Gutsbesitzer bewirkte den Verlust an Kirchensteuern, Patronatsleistungen und vielen Landverpachtungen. Das noch intakte kirchliche Grundeigentum wurde von einer Geldquelle immer mehr zum Kostenfaktor, der wiederum zu einer der Ursachen der Finanznöte der evangelischen Kirchen im Osten Deutschlands und ihrer Abhängigkeit von westlichen Geldern wurde. *Bernd Schäfer*

ZU DIESEM HEFT

Ladislas Örsy, Professor für Kirchenrecht und Rechtsphilosophie an der Juristischen Fakultät der Georgetown University in Washington, analysiert die im Juni 1997 veröffentlichte neue Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation und vergleicht sie mit den Grundsätzen, die heute für ein rechtliches Verfahren als unerläßlich gelten. Sein Fazit: Die Verfahrensordnung entspricht nicht den Forderungen unserer Zeit und ist auch kein Zeichen der Gerechtigkeit, von der die Kirche Zeugnis geben muß.

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums der Universität München, stellt prinzipielle Fragen an die Bemühungen um eine gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Er sieht in der Fixierung auf diese Lehre eine „anachronistische Rückzugsposition", die den Grundlinien der Theologie des Apostels Paulus nicht gerecht wird und zudem die Bodenhaftung im heutigen Glaubensbewußtsein verloren hat.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, legt im Anschluß an seinen Beitrag im Maiheft dar, was Gehorsam in der Kirche heute bedeutet. Er macht darauf aufmerksam, daß der Gehorsam von seinem Wesen her eine dialogische Struktur hat.

Mit dem Wort vom Missionsland Deutschland – das Alfred Delp schon 1941 prägte – erregte Ivo Zeiger auf dem ersten Nachkriegskatholikentag 1948 in Mainz großes Aufsehen. Roman Bleistein greift dieses Wort auf, versteht es aber nicht allein als Situationsbeschreibung, sondern als Aufgabe für die Zukunft und entwirft das Modell einer missionarischen Kirche.

Seit einer Reihe von Jahren gibt es eine wachsende Zahl von Untersuchungen, die einen Zusammenhang zwischen Gesundheit und Religiosität beobachten wollen. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, gibt einen Überblick über diese Veröffentlichungen und fragt, wie sie medizinisch, psychologisch und theologisch zu beurteilen sind.

Kollektive Verblendungen

Die leitenden Grundsätze einer Epoche, die „herrschenden Meinungen, Sitten und Gewohnheiten einer Zeit", wie Johann Gottfried Herder das Ende des 18. Jahrhunderts aufkommende Wort „Zeitgeist" definierte, bleiben den Zeitgenossen meist verborgen, weil sie ihnen zu selbstverständlich, zu sehr Teil ihres eigenen Lebens sind. Der Zeitgeist wird „sich selber nur selten anschaulich; erst im historischen Rückblick ist er deutlich erkennbar" (Nicolai Hartmann). Die „Eule der Minerva", so formulierte Hegel im Blick auf das Symboltier der antiken Weisheitsgöttin, „beginnt erst in der einbrechenden Dämmerung ihren Flug".

Diese Beobachtung gilt nicht nur für gewissermaßen wertneutrale Haltungen, die kein moralisches Urteil im Sinn von gut oder schlecht zulassen. Der Blick in die Geschichte trifft vielmehr immer wieder auf Meinungen und Verhaltensweisen, die eindeutig verwerflich sind und doch ganze Epochen hindurch in allgemeiner Geltung standen. Sie waren in der Überzeugung aller Zeitgenossen so tief verwurzelt, daß ihr Unrechtscharakter nicht bewußt wurde, so daß sie auch niemand in Frage stellte. Alle glaubten vielmehr, pflichtgemäß und daher richtig und gut zu handeln, religiös gesprochen: den Willen Gottes zu erfüllen. Solche kollektive Verblendungen und Verstrickungen in das Unrecht finden sich auch in der Geschichte der Kirche.

Als Beispiel sei die Inquisition genannt. Dabei geht es nicht um die rechtlichen Grundsätze und Normen des Verfahrens, sondern um die Überzeugung, daß man Christen, die der Häresie beschuldigt werden, foltern dürfe und bei einem Schuldspruch mit dem Feuertod bestrafen müsse. Im christlichen Altertum wurde physische Gewalt gegen Vertreter nichtorthodoxer Meinungen noch grundsätzlich abgelehnt. Das änderte sich im frühen Mittelalter.

Das 3. Laterankonzil (1179) forderte die Fürsten auf, die Güter von Ketzern einzuziehen und diese als Unfreie zu behandeln. Das 4. Laterankonzil (1215) drohte den Fürsten Exkommunikation und die Entziehung ihrer Länder an, wenn sie Häretiker nicht bestraften. Papst Gregor IX., der zusammen mit Kaiser Friedrich II. die Inquisition ausbaute, ernannte seit 1231 päpstliche Inquisitoren zur Aufspürung von Ketzern. Bei den Prozessen genügten zwei Zeugen – deren Namen verschwiegen wurden und die sogar Häretiker sein konnten –, um den Angeklagten zum Feuertod zu verurteilen. Mit der Apostolischen Konstitution „Ad extirpanda" ermächtigte Papst Innozenz IV. 1252 die Inquisitoren, die Angeklagten zur Erzwingung des Geständnisses foltern zu lassen. Dieses Vorgehen wurde von den Päpsten, Bischöfen und Theologen des Mittelalters als rechtens, ja als Pflicht betrachtet. Darüber herrschte seit der Mitte des 12. Jahrhunderts allgemeiner

Konsens. Noch 1520 wurde der Satz Luthers als irrig verurteilt: „Häretiker zu verbrennen ist gegen den Willen des Geistes."

Heute wissen wir – und auch darüber gibt es volle Übereinstimmung in der Kirche –, daß „Intoleranz" und „Gewalt im Dienst an der Wahrheit" (Johannes Paul II.) mit dem Schöpfungswillen Gottes und der christlichen Offenbarung absolut unvereinbar sind, daß die Freiheit von Zwang in religiösen Dingen ein unverletzliches, immer und überall geltendes Menschenrecht ist (Zweites Vatikanisches Konzil) und daß jede Folter zu den Handlungen zählt, die „immer und an und für sich" schlecht sind, weil sie in „radikalem Widerspruch" zu der von Gott geschaffenen Ordnung stehen (Enzyklika „Veritatis splendor", 1993).

Wenn dies alles so klar ist, wie war es dann möglich, daß die Kirche in ihrer Gesamtheit Jahrhunderte hindurch gegen diese Grundsätze verstieß, und dies in der Überzeugung, richtig zu handeln? Es geht ja um Grundprinzipien der Schöpfungsordung und der Offenbarung; diese gelten immer und verändern sich nicht. Daß sich ein einzelner unverschuldet irren kann, weil er – aus welchen Gründen auch immer – die richtige Norm nicht erkennt, war stets unbestritten. Gilt dies aber auch für eine Jahrhunderte dauernde Epoche und für alle Glieder der Kirche, für sämtliche Päpste, Bischöfe und Theologen dieser Zeit? Sie hätten ja nicht nur die Wahrheit nicht erkannt, sondern auch ihr Volk in die Irre geführt.

Dagegen erklärt das Zweite Vatikanische Konzil, daß „die Gesamtheit der Gläubigen" nicht irren kann, wenn sie „ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert". Die Bischöfe „halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam fern". Sie besitzen eine „von Gott verliehene Autorität", der sich alle „bereitwillig unterwerfen" sollen; „wer sie hört, hört Christus". Wie ist das zu vereinbaren mit den Aussagen der Konzilien, der Päpste und der Bischöfe über Folter und Todesstrafe im Inquisitionsprozeß?

Diese bedrängenden Fragen müßten auch zur Sprache kommen, wenn Johannes Paul II. sein bedeutendes Vorhaben verwirklichen wird, zum Jubiläumsjahr 2000 das Versagen der Kirche in der Geschichte offen anzuerkennen und sich eindeutig von Intoleranz und Gewaltanwendung zu distanzieren. Es geht dabei nicht allein um die Vergangenheit. Auch für die Gegenwart gibt es keinen Grund, die Möglichkeit solcher kollektiver Verblendungen auszuschließen, sie gleichsam auf das Konto des „finsteren" Mittelalters zu buchen und zu meinen, in unserer fortgeschrittenen, aufgeklärten Zeit seien solche Dinge undenkbar oder würden zumindest schnell erkannt. Denn es handelt sich um Überzeugungen und Verhaltensweisen, die in der Denk- und Lebenswelt der Menschen so tief verwurzelt, ihnen so selbstverständlich sind, daß ihr Unrechtscharakter nicht wahrgenommen wird, wohl gar nicht wahrgenommen werden kann. Um so wichtiger ist es, daß man um diese gleichsam naturgegebene Grenze weiß und die allein mögliche Konsequenz zieht, nämlich sich um Bescheidenheit, Zurückhaltung und Toleranz zu bemühen.

Wolfgang Seibel SJ

Annette Schavan

„In euch schaut sich selbst der König"

Das Menschenbild der Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen stammte aus der rheinhessischen Landschaft. Hier wuchs sie auf, und Rheinhessen blieb ein ganzes bewegtes Leben lang ihre Heimat. „Diese Gegend zeigt in ihrer starken, besonnten Fruchtbarkeit ein äußerst einfaches, nüchternes Gepräge", so Carl Zuckmayer, der demselben Boden entstammte; aber er schreibt dann weiter: „Die Rebstöcke stehen ordentlich und brav, die Obstbäume in Reihen gegliedert, alles Land ist Nutzland, und nur der rötliche Hautglanz der Erde verrät etwas von ihrem heimlichen Heißblut, von ihrem gezügelten Temperament."[1]

„Heimliches Heißblut, gezügeltes Temperament", das sind Worte, die auch auf Hildegard zu passen scheinen. In ihrer leidenschaftlichen Erdverbundenheit scheint Hildegard von Bingen mit ihrer Lebensgeschichte zu der untergründigen Wärme Rheinhessens zu gehören. Nach neun Jahrhunderten strahlt immer noch etwas von ihrer Lebenswärme zu uns herüber. Am Ende des 20. Jahrhunderts scheint ihre Strahlkraft sogar besonders stark zu sein. Aber ist es wirklich jene historische, gewiß ungewöhnliche und herausragende Frau, jene hochmittelalterliche Hildegard von Bingen, die heute ausstrahlt?

Hildegard hat allenthalben Konjunktur. Die Aufgabe einer Hildegard-Wissenschaft muß heute wohl eher darin bestehen, die zeitgebundene Individualität Hildegards hervorzuheben, die Widerständigkeit ihrer Lebensweise und die Sperrigkeit ihres Denkens für uns Heutige. Das Erbe Hildegards läßt sich nicht verrechnen in aktuelle geistige Konjunkturen und esoterische Moden. So wie sie in ihrer Zeit herausragte und zum Widerspruch reizte, so bleibt sie heute unserer Zeit immer noch auf ihre Weise voraus.

„Hände weg von Hildegard!", so lautete der Titel einer vor kurzem in Stuttgart produzierten Radiosendung. Ich will also auch nicht Hand anlegen und auf Hildegard zurückgreifen, um ein aktuelles kirchliches oder politisches Anliegen zu transportieren. Ich werde versuchen, einige Texte Hildegards zum Thema „Menschenbild" zu deuten und zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei kommen Aktualität und unzeitgemäße Widerständigkeit gleichermaßen zu ihrem Recht.

Das Problem mit den Menschenbildern

Politikerinnen und Politiker sprechen sehr gern und vielleicht manchmal etwas gedankenlos vom „christlichen Menschenbild". Hildegards Werk könnte diesen etwas abgenutzten Begriff mit neuer „Grünkraft" erfüllen, um eines ihrer Schlüsselwörter zu benutzen. „Grünkraft"-„Viriditas" ist vielleicht sogar *das* Hildegardsche Schlüsselwort.

Man erlaube mir zunächst einen kleinen gedanklichen Umweg, auf dem ich mich dem Thema „Menschenbild" annähern möchte. Dazu will ich nicht bei einem neunhundertsten, sondern „nur" bei einem hundertsten Geburtstag ansetzen, nämlich bei Bertolt Brecht. Brecht hat sich intensiv mit Bildern vom Menschen beschäftigt, mit den Bildnissen, die sich Menschen von Menschen anfertigen, mit dem Menschenbild als philosophischer Kategorie, mehr aber noch mit dem alltäglichen Bild vom konkreten Menschen, das in Kommunikation und Zusammenleben eine Schlüsselfunktion hat. In den „Geschichten vom Herrn Keuner" schreibt Brecht:

„Was tun Sie", wurde Herr K. gefragt, „wenn Sie einen Menschen lieben?" „Ich mache einen Entwurf von ihm", sagte Herr K., „und sorge, daß er ihm ähnlich wird." „Wer? Der Entwurf?" „Nein", sagte Herr K., „der Mensch."[2]

In dieser Dialoggeschichte, die nach Vorbildern aus der chinesischen Weisheitsliteratur gestaltet ist, leuchtet in einem prägnanten Satz auf, was das ganze Problem mit den Menschenbildern ist; auch das Problem mit religiösen Menschenbildern, mit politischen Menschenbildern, nicht nur mit den Menschenbildern, die wir alltäglich untereinander, miteinander oder gegeneinander anfertigen.

Soll der Mensch dem Bild angepaßt werden – oder das Bild dem Menschen? Wer hätte überhaupt das Recht, einen verbindlichen Entwurf anzufertigen mit dem Anspruch, daß der einzelne Mensch in seiner Unverwechselbarkeit und Würde sich diesem Entwurf unterwerfen muß?

Trotz solcher spontan sich erhebenden Fragen und Einwände meint Bertolt Brecht es ernst mit seinen den Menschen erst entwerfenden Bildern. An anderer Stelle schreibt er:

„Nicht nur das Bildnis eines Menschen muß geändert werden, wenn der Mensch sich ändert, sondern auch der Mensch kann geändert werden, wenn man ihm ein gutes Bildnis vorhält. Wenn man den Menschen liebt, kann man aus seinen beobachteten Verhaltensarten und der Kenntnis seiner Lage solche Verhaltensarten für ihn ableiten, die für ihn gut sind... Der Beobachter muß also dem Beobachteten ein gutes Bildnis schenken, das er von ihm gemacht hat... Solch ein Bildnis machen heißt lieben."[3]

Ein solches liebendes Bild des einzelnen Menschen muß wohl sehr aufmerksam und genau gezeichnet sein und möglichst sorgfältig ausgemalt, damit es wirklich ein liebendes Bild ist; präzise und doch äußerst beweglich, um den lebendigen Menschen liebend zu begleiten. Ein solches Bild vom Menschen kann kein Holz-

schnitt sein, es müßte vielleicht etwas von jenen handgemalten Miniaturen haben, wie wir sie zum Beispiel in den Hildegard-Handschriften finden.

Aber noch das genaueste Bild vom einzelnen Menschen, den wir kennen, geht von allgemeinen Bildnissen aus. Die Kunstgeschichte könnte belegen, wie sich selbst bei genauester Beobachtung und präzisester Darstellung die Sichtweisen des Menschen von Jahrhundert zu Jahrhundert fundamental geändert haben. Die Zeit Hildegards etwa stellt auch die historische Einzelgestalt noch eher typenhaft verallgemeinert dar und formuliert damit schon einen Grundzug ihres Menschenbilds. Aber spätestens im 13. Jahrhundert kennt auch die religiöse Kunst unglaublich genaue und eindrucksvolle Studien der Physiognomien und menschlichen Einzelcharaktere. Und dennoch entscheidet das allgemeine, das entwerfende Menschenbild im Sinn einer überindividuellen, philosophischen und religiösen Kategorie auch hier über die konkreten Ausformungen der vielen Bilder von den vielen Menschen.

Wenn also die konkreten Einzelbildnisse der Mitmenschen Voraussetzungen und Vehikel der Liebe zu diesen Menschen sind, dann sind auch die allgemeinen Entwürfe vom Menschen sehr entscheidend. Denn sie geben uns erst die Bildsprache in die Hand, mit der wir konkrete Situationen der menschlichen Begegnung ausgestalten können. Einen solchen allgemeinen Entwurf des Menschen finden wir im Werk Hildegards. Hat aber Hildegards Menschenbild heute noch in solchem Sinn Gültigkeit, daß es Menschen unserer Zeit tatsächlich erlaubt, sich selbst und anderen, wie Brecht fordert, ein gutes Bildnis zu schenken?

Die anthropologische Triade

Hildegard hat eine Vision vom Menschen. In der mystischen Vision teilt sich ihr das Menschenbild ihres Glaubens mit. Ihre Vision als göttliche Weisheit, mit menschlichen Augen geschaut, trägt als Form der Erkenntnis schon wichtige Merkmale ihres Erkenntnisinhalts, des Menschen in der Weltordnung: himmlisch und irdisch zugleich, Fleisch und Geist in mystischer Verschränkung, das ist auch der Mensch als Ebenbild Gottes. Ein zentraler Text Hildegards macht dies deutlich.

„Mitten im Weltenbau steht der Mensch. Denn er ist bedeutender als alle übrigen Geschöpfe ... An Statur ist er zwar klein, an Kraft seiner Seele jedoch gewaltig. Sein Haupt nach aufwärts gerichtet, die Füße auf festem Grund, vermag er sowohl die oberen als auch die unteren Dinge in Bewegung zu versetzen. Was er mit seinem Werk in rechter oder linker Hand bewirkt, das durchdringt das All, weil er in der Kraft seines inneren Menschen die Möglichkeit hat, solches ins Werk zu setzen. Wie nämlich der Leib des Menschen das Herz an Größe übertrifft, so sind auch die Kräfte der Seele gewaltiger als die des Körpers, und wie das Herz des Menschen im Körper verborgen ruht, so ist auch der Körper von den Kräften der Seele umgeben, da diese sich über den gesamten Erdkreis hin erstrecken."[4]

Der Mensch steht im Mittelpunkt, das ist der erste und wichtigste Satz der Hildegardschen Kosmologie. Und dann: Der Mensch ist dialektische Einheit von Körper und Seele; mit seinem Körper eingewoben ins Gewebe der Welt, mit seiner Seele zugleich ins Göttliche ausgreifend, den ganzen Erdkreis umgreifend und das All durchdringend. Der Mensch „wird von der Kraft der Geschöpfe so stark umfangen, daß er von ihnen gar nicht getrennt werden kann", so Hildegard an anderer Stelle[5], und doch kann sie zugleich sagen: „So leuchtet der erlöste Mensch in Gott, und Gott im Menschen." [6]

Weil dieser im Menschen aufleuchtende Gott ein dreifaltiger Gott ist, steht für Hildegard auch ihre Anthropologie unter dem Vorzeichen der Dreizahl. Zu der Zweierstruktur von Leib und Seele aus der eben zitierten Vision kommt ein Drittes hinzu. Wir sind gewöhnt, von der anthropologischen Triade aus Leib, Seele und Geist zu sprechen; bei Hildegard kommt aber nicht der Geist als drittes hinzu, sondern – sehr charakteristisch für sie – die Sinne.

„Drei Wege trägt der Mensch in sich. Welche? Seele, Leib und Sinne. Auf ihnen läuft das menschliche Leben ab. Auf welche Weise? Die Seele belebt den Leib und haucht ihm die Sinne ein. Der Leib zieht die Seele an sich und öffnet die Sinne; die Sinne aber berühren die Seele und ziehen den Leib an sich. Die Seele verleiht nämlich dem Leib das Leben, wie das Feuer der Finsternis Licht spendet." [7]

Diese Dreiecksbeziehungen klingen zunächst verwirrend. Um richtig zu verstehen, muß man sich auf einen der „Wege" konzentrieren. Was tun also die Sinne? Sie berühren die Seele. Schon dadurch sind Sinnlichkeit und Körperlichkeit bei Hildegard, und natürlich nicht erst bei Hildegard, geadelt. Aber sie sagt darüber hinaus: Die Seele haucht dem Leib die Sinne ein. Sinnenhaftigkeit, bis hin zur Sinnlichkeit, ist deshalb für sie eine seelische Tatsache und hereingenommen in die Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Die erste Vision mit dem Menschen im Mittelpunkt, wie eben zitiert, spielt sich zunächst in zwei Dimensionen ab. Der Mensch steht bei Hildegard im Weltenrad, dessen Speichen Höhe und Breite ausmessen. Mit den Sinnen kommt eine dritte Dimension hinzu, die durch das Rad sticht wie eine Achse. Wenn die visionäre Mystikerin von den Sinnen spricht, dann meint sie vor allem den Gesichtssinn, die Schau, den Blick, das Blicken und schließlich das Angeblicktwerden. So fährt sie in der Vision vom Menschen fort:

„Wie der Mensch mit den leiblichen Augen allenthalben die Geschöpfe sieht, so schaut er im Glauben überall den Herrn. Gott ist es, den der Mensch in jedem Geschöpf erkennt." [8]

Dieses Schauen Gottes in der Natur und im Mitmenschen wird vom Blick Gottes erwidert, von dem Hildegard schreibt:

„Gott der Vater blickt ... in gütiger Absicht auf sein Werk aus Lehm, wie ein Vater seine Kinder anschaut, wenn er sie auf seinen Schoß hebt." [9]

Aus dieser Gegenseitigkeit des liebevollen Blickkontakts ergibt sich für Hildegard aber keine vorschnelle Vergöttlichung des Menschen. Daß Gott sich an-

schauen läßt, bleibt seine frei gewährte Gnade, die dem Menschen unverdient geschenkt wird. Hier taucht einmal mehr ein Vergleich aus der Natur auf, wenn Hildegard die göttliche Stimme aus ihrer Vision in ihrer Schrift vernehmlich macht. Die göttliche Stimme sagte ihr:

„Wie ... eine Mücke nicht am Leben bleiben kann, wenn sie sich in eine Feuerflamme stürzt, so könnte auch kein sterblicher Mensch bestehen, wenn er das Aufleuchten meiner Gottheit sähe. Ich aber zeige mich den sterblichen Menschen ... so in einem Schattenbild, wie ein Maler den Menschen das Unsichtbare durch seine gemalten Bilder verdeutlicht. Doch wenn du, o Mensch, mich liebst, umarme ich dich und erwärme dich mit der Glut des Heiligen Geistes. Wenn du mich nämlich mit deiner guten Absicht anblickst und mich durch deinen Glauben erkennst, dann bin ich mit dir.“ [10]

Gottes befreiender Blick auf den Menschen

Der Mensch schaut nicht aus eigener Kraft. Auch die visionäre Hildegard schaute nicht aus eigener Kraft. Deshalb bewundern die Christinnen und Christen neunhundert Jahre nach ihrer Geburt auch nicht sie, sondern jenen väterlichen Gott, der sie schon angeschaut hatte, ehe sie geboren war, noch ehe die Seele ihrem Leib das Sehen beigebracht hatte.

Weil er selbst Gottes Geschöpf ist, kann der Mensch nicht einmal sich selbst erkennen, schauen und finden, wenn er es nicht im Angesicht Gottes versucht. Auf sich gestellt, sähe er nur Armseligkeit. Erst im Angesicht Gottes gibt es unter Menschen Großes zu sehen. In euch, den Menschen, so singt Hildegard, schaut sich selbst der König [11]. Aber es ist eben erst Gottes Blick, der das Göttliche im Menschen aufstrahlen läßt. Ruhte nicht der väterliche Blick Gottes auf ihnen, es gäbe da nicht viel zu sehen.

Das ist die dritte Dimension im Menschenbild Hildegards. So wie wir auf die wunderbare, aber eben nur zweidimensionale Buchillustration vom Menschen im Kosmosmittelpunkt schauen, auf den Menschen im Rad der Schöpfung, so schaut Gott auf uns und gibt unserer Begrenztheit eine befreiende und belebende dritte Dimension. In seinem Blick gibt er dem Rad unserer kleinen Welt eine Achse, um die es sich drehen kann.

Diese Achse des väterlichen Blicks auf die Menschen ist auch die Hauptachse im Werk Hildegards, und deshalb ist sie eben nicht zuerst die Therapeutin, die Forscherin, das Kräuterweiblein oder die Vorläuferin ökologischen Denkens. Die Hauptachse ihres Lebens, ihres Werks und ihres Menschenbilds ist das Visionäre, die Schau Gottes und das Angeschautwerden von Gott.

Aber genau darin liegt auch das Befreiende ihres Menschenbilds. Ihr Entwurf vom Menschen ist eben nicht der gutgemeinte Entwurf eines anderen Menschen, der, wie Brecht sagt, dem anderen ein möglichst passendes und gutes Bildnis von sich selbst schenkt, um ihn damit so gut zu lieben, wie er es eben kann. Was Hil-

degard uns in ihrem visionären Menschenbild hinterläßt, ist die Zusage einer alle Mauern des Verstands überspringenden Freiheit des Menschen.

Etwas von solcher befreiender Theologie hat sich auch herübergerettet in die Literatur unseres Jahrhunderts. Man denke nur an die berühmte Stelle aus den Tagebüchern von Max Frisch, die zugleich ein Schlüssel für eine Reihe seiner Werke ist.

„Du sollst Dir kein Bildnis machen, heißt es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfaßbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlaß wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben." [12]

Noch eine andere Stelle bei Frisch erinnert an Hildegard und ihr frei machendes Menschenbild inmitten eines lebendigen Kosmos.

„Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, daß wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden: weil wir sie lieben; solang wir sie lieben. Man höre bloß die Dichter, wenn sie lieben; sie tappen nach Vergleichen, als wären sie betrunken, sie greifen nach allen Dingen im All, nach Blumen und Tieren, nach Wolken, nach Sternen und Meeren. Warum? So wie das All, wie Gottes unerschöpfliche Geräumigkeit, schrankenlos, alles Möglichen voll, aller Geheimnisse voll, unfaßbar ist der Mensch, den man liebt." [13]

Es war Dorothee Sölle, die das Bildermachen vom Menschen nach Max Frisch und das nach Bertolt Brecht in Zusammenhang gebracht und eine theologische Antwort gesucht hat. Sie legt dabei das ideologiekritische Potential der Theologie frei. Und wenn heute eine ganz bestimmte Hildegard von Bingen, vielleicht nicht die Hildegard der Theologinnen und Theologen und noch weniger die der Historikerinnen und Historiker, sondern eine ganz bestimmte zurechtgemachte Hildegard ungeheuer gut ankommt und einen reißenden Absatz hat, dann ist solche Ideologiekritik vielleicht nicht abwegig.

Brecht genauso wie Frisch beschwören die Liebe. Daneben setzt Dorothee Sölle Glaube und Hoffnung, die jene Menschenbilder der Liebe offenhalten und frei halten für eine unerwartete Zukunft. Deshalb kann die Theologin Sölle schreiben:

„Glaube und Hoffnung ‚hüten' die Liebe. Bild und Entwurf implizieren Ideologien, und die theologische Aufgabe an solchen existential zu interpretierenden Texten [wie denen von Brecht und Frisch] ist ebenso Ideologiekritik wie Annahme der hier gesagten Wahrheit... Dann bleibt Lieben beides – mit der Hilfe Gottes, der hier auf Erden keine ‚Synthesen' bietet, wohl aber dialektische Praxis –: Machen und Lassen, Aktivität und Passivität, geplante und geschenkte, manipulierte und gleichwohl erwartete Zukunft." [14]

In einer weniger wissenschaftlich klingenden, aber ganz unverwechselbaren Diktion sagt Hildegard etwas sehr Ähnliches. Sie war nicht nur die Visionärin eines befreiten Menschenbilds, Seherin einer menschlichen Zukunft. Sie war auch Hörende, sie war begnadete Musikerin. So faßt ein musikalisches Bildwort ihre Schau vom Menschen, von sich selbst und von ihrem visionären Schreiben zusammen:

„Der Mensch, der dies schaut und im Schreiben weitergibt, sieht und sieht doch nicht; er spürt das Irdische und doch wieder auch nicht. Er trägt Gottes Wunderdinge nicht aus sich selbst vor, ist vielmehr davon so ergriffen, wie eine Saite durch den Spieler ergriffen wird, um ihren Ton nicht aus sich, sondern aus dem Griff eines anderen wiederzugeben.“ [15]

ANMERKUNGEN

[1] C. Zuckmayer, Als wär's ein Stück von mir. Horen der Freundschaft (Frankfurt 1996) 152.
[2] B. Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner, in: Werke, Bd. 18 (Berlin 1995) 24, 440.
[3] Ebd. Bd. 22 (1993) 17.
[4] Hildegard von Bingen, Welt u. Mensch (Salzburg 1965) 44 f.
[5] Dies., Scivias – Wisse die Wege (Freiburg 1992) 46. [6] Ebd. 34. [7] Ebd. 72.
[8] Welt und Mensch, 44 [9] Scivias 316. [10] Ebd. 568.
[11] Vgl. ebd. 597; auch in: Symphonia/O pulcre facies.
[12] M. Frisch, Tagebuch 1946–1949 (Frankfurt 1950) 39. [13] Ebd. 33 f.
[14] D. Sölle, Das Eis d. Seele spalten. Theol. u. Literatur in sprachloser Zeit (Mainz 1996) 193.
[15] Hildegard v. Bingen, Der Mensch in d. Verantwortung (Freiburg 1994) 293.

Ottmar Fuchs

Kirche im Symbolkampf?

Eine Auseinandersetzung ist immer nur möglich, wenn man sich zusammensetzt, wenn also die Brücken zwischeneinander niemals abgebrochen werden. Die Einsicht in diese dialektische Konstitution des Dialogs ist auch in der Kirche zu beherzigen, im Moment mehr denn je, so fürchte ich.

Es gibt bereits neuralgische Orte, wo das Problem in der Kirche eindrücklich und schmerzhaft zutage tritt: wo tieferes Auseinanderdriften und weitere Brükkenabbrüche viel Schaden bringen, wo eine Überbrückungskompetenz nötig wird, in der, um im Bild zu bleiben, keines der beiden Ufer beschmutzt oder verwüstet wird, sondern beide über gemeinsam verantwortete Stege und Wege wieder zusammenkommen. Das ist näherhin nicht so einfach, zudem die Machtfrage jeweils nicht auszuklammern ist. Dabei handelt es sich um tatsächliche Zerreißproben, wobei dieses Wort wegen seiner auch guten Ausgangsmöglichkeit mit Absicht gewählt ist. Denn es handelt sich noch nicht tatsächlich um Zerrissenes, sondern um Spannungen, in denen es auf die Probe ankommt, ob etwas zerreißt oder nicht. Die Probe wird zur eminenten Herausforderung, die, wird sie entsprechend angenommen und angegangen, neue Potenzen in der Kirche aktivieren kann, Kräfte und Fähigkeiten, die sie für die Zukunft überhaupt benötigt.

Äußerer Kontext: Gefahr des Profilverlustes

Auch die katholische Kirche befindet ich zunehmend in der heiklen Situation und Gefahr, ihre spezifische Identität sowohl im gesellschaftlichen wie auch im ökumenischen Bereich abzuflachen oder gar zu verlieren. Im gesellschaftlichen Bereich rutscht sie in eine plurale religiöse Landschaft hinein, in der sie nach vom Markt regierten Kriterien beurteilt wird, nämlich wie weit sie religiöse Lebenshilfe, Sinnangebote und im weiteren Sinn therapeutische Qualitäten anzubieten vermag. Dieser Markt schlägt dann auch auf ihr Selbstverständnis zurück, wenn man sich darüber Gedanken macht, wie und mit welchen Strategien man auf diesem Markt bestehen und mithalten kann. Bis zu einem gewissen Grad ist dieses Bestreben sicher legitim. Es kann aber auch schleichend – und nicht nur in der massenmedialen Vermittlung[1], sondern durchaus auch in der Gemeindepastoral – zu einer Haltung werden, die über den Unterhaltungs- und Zahlenerfolg die Inhalte entsprechend selektiert, zurechtstutzt oder vergißt.

Mit dem Stichwort der Inhalte ist angesprochen, was nicht in dieser Strategie aufgeht, sondern ein „Darüberhinaus" anmeldet, von dem die Kirche sagt, daß es die Offenbarung Gottes sei. Auch diese hat selbstverständlich mit dem Leben der Menschen zu tun, aber nicht im Sinn des Marktes, sondern des Geheimnisses der Gnade und der prophetischen Kritik. Die Lebensbedeutung der christlichen Inhalte liegt nicht unbedingt darin, daß man in der Pastoral Gott in dem Sinn ent-fremdet, daß man ihn um seine Fremdheit und um sein Geheimnis bringt. Lebensbedeutung haben Inhalte des Glaubens auch dann, wenn sie nicht ins Leben „passen", sondern diesem gegenüber querstehen, wie zum Beispiel in der Umkehrbotschaft zur allseitigen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Die gesellschaftliche Religionskonkurrenz verschärft auch zwischenkirchlich die Identitätsprobleme. So führt etwa eine in den christlichen Kirchen aufgenommene Strategie, sich im religiösen Markt zu behaupten, ihrerseits zu einer Angleichung der Kirchen untereinander, was dazu führt, daß sie auf dem pluralen Religionsmarkt als nur äußerlich unterschiedliche Institutionalisierungen des einen christlichen Angebots verstanden werden. Dieser „ökumenisierende" Effekt zeigt sich beispielsweise darin, daß bei für besonders unplausibel eingeschätzten Verlautbarungen aus Rom bzw. eines Bischofs sich nicht nur die Kirchenaustritte von Katholiken und Katholikinnen, sondern auch von Protestanten und Protestantinnen häufen. Diese Verwechslungsbereitschaft zeigt sich allerdings nicht nur in solchen etwas skurrilen Reaktionen, sondern ist auch auf inhaltlich motivierteren Niveaus in und zwischen den Kirchen auszumachen.

Ich halte diese Angleichungsbereitschaft auf der einen Seite für ein gutes Zeichen wachsender Ökumene, und zwar um so mehr, als ihr die Einsicht zugrunde liegt, daß alle christlichen Kirchen im Grunde dasselbe wollen, nämlich dem Evangelium Jesu Christi treu bleiben, und als sich damit auch eine entsprechende Handlungsgemeinschaft zugunsten der Verkündigung und der Verwirklichung des Evangeliums ergibt. Auf der anderen Seite kann diese Unterscheidungsschwäche aber auch aus praktischen und theologischen Gründen als ziemlich ambivalent angesehen werden, wenn sie einer oberflächlichen gleichmacherischen Mentalität entspringt, die sich nicht mehr die Mühe macht, näher hinzugehen und genauer hinzuschauen.

Praktisch ist dies problematisch, weil traditionell gewachsene kirchliche Identitäten als solche wie auch in ihrem Selbstbewußtsein aufgelöst werden und damit auch (religionssoziologisch gesehen) Profil und Attraktivität verlieren. Das Beispiel der Kirchenaustritte macht ja deutlich, daß hier evangelische Kirchenzugehörige mit einer Identität reagieren, die sie gar nicht haben, nämlich mit der katholischen. Letztere können sie sich plakathaft zur Legitimation ihres Austritts aneignen, weil sie in der evangelischen Kirche ohnehin „Fernstehende" sind, insofern sie jedenfalls keine ausreichende evangelische Identität aufbringen, um sich und ihre Reaktionen gegenüber dem katholischen Bereich abzugrenzen.

Theologisch dürfte im Sinn einer die Eigenart und das auf sich selbst bezogene Wahrheitsbewußtsein der Kirchen respektierenden Ökumene nicht davon auszugehen sein, daß sich die Kirchen unter der Bedingung der gegenseitigen Angleichung nahekommen, sondern daß sie sich als solche nahekommen, die sie von ihrer Tradition her sind, also ohne ihre diesbezügliche Identität aufzugeben. Gerade um der Ökumene willen dürfen die Kirchen im ökumenischen Austausch nicht ihren eigenen Charakter verspielen und damit diesen Austausch in seiner Qualität reduzieren.

Austausch zwischen Angleichung und Profilierung

Selbstverständlich ereignet sich in jeder Austauschbegegnung immer auch eine Angleichung, wie dies oft Eheleute nach Jahren aneinander entdecken, daß sie voneinander Eigenschaften übernommen haben. Aber auch eine solche Dynamik bleibt und entfaltet sich nur in der Dialektik zwischen verschiedenen personalen wie sozialen Identitäten. Denn Angleichung ist nur dann nicht Unterordnung, wenn sie nicht als Bedingung geschehen muß, damit man sich nahe und gut bleibt. In der Frage nach der Angleichung ist aber auch die Frage nach den Kriterien zu stellen, welche Angleichungen abzubauen und welche aufzubauen sind. Um auf das Beispiel der Eheleute zurückzukommen: Diese können sich erfahrenermaßen auch in schlechten Gewohnheiten angleichen und werden irgendwann einmal dagegen angehen müssen, um die Gemeinschaft nicht zu gefährden.

So gilt für die Kirche: Nichts ist schlimm daran, wenn sich die christlichen Kirchen aneinander angleichen und die konfessionellen Eigenheiten abbauen, die sich sekundären historischen Entwicklungen verdanken und den Blick auf das Evangelium eher versperren als freilegen. Nur: Es gibt eine Menge von konfessionellen Charakteristika, die nicht unter diesen Versperrungsverdacht fallen und die als solche zu schätzen sind, will man die Vielfalt in der pluralen Kirchengestaltung nicht nur als Defizit, sondern als Geschenk des in der Vielfalt lebendigen Geistes Gottes begreifen, so daß die kirchliche Vielfalt wesentlich zur geschichtlichen Verfassung des Christentums gehört.

Dann gelangen wir auch von dieser Seite wieder zu der Einsicht: Nicht die durchaus wesentliche Verschiedenheit ist das Problem, sondern die mangelnde Fähigkeit, das Verschiedene zu überbrücken, verbunden mit der theologischen Erkenntnis, daß wesentliche Unterschiede – im Gegensatz zu graduellen Unterschieden – keine abstufenden Unterschiede sind, weil sie allesamt durchaus wesentlich am Wesen Gottes in der Geschichte Anteil haben. Der Begriff des wesentlichen Unterschieds darf damit nicht mit dem wesentlichen Unterschied zwischen gut und schlecht ineins fallen, sondern benennt die Vielfalt im guten Wesen selbst.

Die Unterschiede der Kirchen nur als negativen Verwirrturm von Babel anzuschauen, geht von einer fiktiv einheitlichen und reinen Offenbarung aus, die bei Eintritt in die Vielfalt der Geschichte nur zerfetzt und beschmutzt werden könne. So schlecht aber kann die plurale Schöpfung nicht sein, zumal sie nach dem Kolosserbrief durch Christus selbst geschaffen ist (vgl. Kol 1, 16). Wer aber die Vielfalt als integrale Wirklichkeit der Offenbarung selbst anzusehen vermag – und auch schon ein erster Blick in die Vielfalt biblischer Texte läßt gar keinen anderen Schluß zu[2] –, verfolgt als Handlungsziel nicht die Reduktion von Vielfalt, sondern ihre Klärung in der Kommunikation zwischen Dialog und Dialektik, zwischen Angleichung und Abgrenzung, zwischen Nähe und Distanz.

Dann müssen die Unterschiede nicht als solche und in sich schon bereits zueinander überbrückbar sein, denn dann gibt es nicht nur eine inhaltliche Überbrükkung der Unterschiede im Sinn ihrer gegenseitigen Angleichung, sondern auch eine kommunikative Überbrückung der Unterschiede, die als solche bleiben, ja im Dialog sich möglicherweise erst richtig herausstellen. Die Überbrückungslast liegt somit nicht auf der Angleichungsfähigkeit der Positionen, sondern auf der kommunikativen Kraft, den Dialog nicht nur in der Dynamik auf den Konsens hin zu führen, sondern auch in der Dynamik auf eine gesteigerte Differenzierung und eben darin mitwachsende Verbindung in dem Geist Gottes, der nach Nikolaus Cusanus selbst der „Zusammenfall der Gegensätze" ist. Wesensunterschiede führen nicht zur Trennung, wenn die Verbindung nicht aufgekündigt wird. Letztere kann dann sogar zu einer gegenseitigen Vertiefung der Unterschiede führen, bei gleichzeitiger Vertiefung des Zusammengehörens im zwar gemeinsamen, aber sich unterschiedlich zeigenden Gottesgeist.

Somit ist auch klar, daß unter „wesentlich" nicht „ungeschichtlich" verstanden wird, als könnten sich in bestimmten geschichtlichen Situationen nicht auch wesentliche Unterschiede auflösen, weil sie die Identitätserfahrung von Menschen und Konfessionen nicht mehr tragen bzw. von diesen nicht getragen werden, oder weil tatsächlich ein Konsens gefunden werden kann (wie gegenwärtig bezüglich der Rechtfertigungslehre). Die geschichtliche Dynamik bleibt damit erhalten und wird nicht apartheitlich blockiert, was aber seinerseits die prinzipielle Bedingung dieser Dynamik, nämlich sich aus – oft sehr lange aufrechterhaltenen – Unterschieden heraus zu ereignen, bestätigt.

Innere Probleme: Risse im sakramentalen Symbolgefüge

Nach katholischem Verständnis ist die Kirche dem Glauben bzw. den Gläubigen nicht nachgeordnet, sondern vorgeordnet. Für diesen systematischen Anspruch kann sie den historischen Tatbestand verbuchen, daß die neutestamentlichen Texte sich ihrerseits erst den entsprechenden Gemeindebildungen verdanken. Von

daher versteht die katholische Kirche den Sakramentenbegriff nicht nur als ein Zeichen für die Vereinigung von Gott und den Gläubigen, sondern bezieht die Sakramentalität auf die ganze Kirche: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ [3] In dieser Grundsakramentalität der Kirche reflektiert sie den Tatbestand, daß sie sich nicht sich selber verdankt, sondern Gott bzw. der Einsetzung durch Christus, dem „Ursakrament“.

Diese Grundstruktur spiegelt sich nun in all den Selbstvollzügen der Kirche, die dieses „Nicht-von-dieser-Welt-Sein“, dieses „Extra nos“ (außerhalb, also nicht von uns, sondern von Gott Herkommende) der Gnade und des Heils in die verschiedenen Vollzugsbereiche der Kirche und Lebensbereiche der Gläubigen hinein durchbuchstabieren. So redupliziert sich diese Struktur konsequent in den Sakramenten als die jeweilige personen-, situations- und berufungsbezogene Verbindung von innerer Gnade und äußerem Zeichen, von Gottes Heilszuspruch und dessen Erfahrung im äußeren Zeichen des einzelnen Sakraments wie auch im sozialen Zeichen des Grundsakraments der Kirche.

Damit verbindet sich der Glaube, daß weder das Sakrament der Kirche noch die Einzelsakramente selber Gott sind: sie sind dafür „nur“ Zeichen und Werkzeug; daß aber in der in ihnen wirksamen gnadenreichen Vorgegebenheit Gottes seine Liebe und Versöhnung für die Menschen gegenwärtig und wirklich werden. Diese Wirksamkeit müssen und können die Menschen nicht herstellen, sie *ist* hergestellt. Dieses unpelagianische – nicht von der Leistung der Menschen abhängige, sondern von der Gnade Gottes geschenkte – Sakramentenverständnis hinsichtlich des kirchlichen Basissakraments wie auch der Einzelsakramente erweist die Kirche tatsächlich als „Gnadenanstalt“ und verweist sie gleichzeitig auf einen Selbstvollzug, der diese Vorgegebenheit der Versöhnung Gottes, die von Menschen weder herstellbar noch limitierbar ist, nicht nur im liturgischen Zeichen, sondern auch in der sozialen Gestaltung zum Vorschein kommen läßt.

Von diesen wenigen Andeutungen her muß es gerade die katholische Kirche besonders scharf treffen, wenn sich in ihrer sakramentalen Verfaßtheit Risse auftun, wenn Dimensionen und Vollzüge auseinanderdriften, die eigentlich zusammengehören. Dabei geht es nicht nur um die Verbindung von innerer Gnade und äußerem Zeichen im liturgischen Sakrament, sondern um das dazu parallel strukturierte Verhältnis von Gnade und sozialer Wirklichkeit im Grundsakrament der Kirche. Auf dem Hintergrund der Grundsakramentalität der gesamten Kirche kann auf diese Verbindung von Sakrament und kommunikativer Erfahrbarkeit genausowenig verzichtet werden wie auf die symbolische Erfahrbarkeit der inneren Gnade in den Einzelsakramenten. Sicher können Teildefekte in dieser Hinsicht (etwa Kompetenzmängel bei Priestern) im Sinn der Kirche als „mystischer Leib Christi“ über die Vorstellung „Supplet ecclesia“ (die Kirche als ganze ergänzt das Fehlende) durch die überbordende Vorgegebenheit der Gnade Christi

in seiner Kirche „aufgefüllt" werden, so daß diesbezüglich auch auf krummen Wegen das Sakrament zur Wirkung gelangt.

Wenn aber ganze Lebensvollzüge, die konstitutiv mit einem Sakrament zusammenhängen, nicht mehr mit diesem verbunden sind, dann wird man mit dieser Denkfigur vorsichtig umgehen. Denn sie kann dann auch dazu führen, daß ein solcher Zustand zementiert wird, weil man darin allzu leicht vergißt, daß dahinter die Mängelergänzung des „Supplet ecclesia" wirksam ist[4]. Wenn also Priester über drei bis fünf Pfarreien hinweg die geistliche Gemeindeleitung[5] innehaben, sie aber in Verbindung mit einer oder höchstens zwei Pfarreien aus dem „Konvivium", dem Face-to-face-Zusammenleben mit den Gläubigen heraus leben können, trennt sich bei ihnen bezüglich der anderen Pfarreien der Zusammenhang von Sakrament und Lebensvollzug, von priesterlichem Amt und sozial erfahrbarem pastoralen Handeln. Würde man hierin nun dauerhaft die theologische Denkfigur der kompensierenden Kirche bemühen, dann käme dies der Stabilisierung dieses Risses zwischen Sakrament und Leben gleich, was aber seinerseits diese Denkfigur konterkariert, weil es gerade zur Kirche als mystischem Leib gehört, diese Verbindung von Christusgeheimnis und menschlichem Leben zu sichern (und nicht dauerhaft außer Kraft zu setzen).

Umgekehrt begegnet das gleiche Spaltungsphänomen von der anderen Seite, wenn Laien faktisch die geistliche Gemeindeleitung innehaben, ihrerseits aber nicht der Eucharistie vorstehen können, weil sie nicht in den Ordo aufgenommen sind[6]. Das energische Ziel des Zweiten Vatikanums, nämlich Sakrament und Lebensvollzug wieder zusammenzubringen, wird in beiden Fällen gründlich mißachtet. Und auch im letzteren Fall bringt eine Ecclesia-supplet-Vorstellung nicht weiter, weil auch sie die Spaltung zwischen Sakrament und Leben betriebe. Denn würden Laien in solchem Zusammenhang der Eucharistie vorstehen, dann mag sich eine bestimmte Gnadenwirkung einstellen, aber gleichzeitig würde eben dadurch die Ablösung beider Vollzüge, des Lebensvollzugs wie des beanspruchten Symbolvollzugs, von der sakramentalen Ämterstruktur der Kirche zementiert. Es liefe dann darauf hinaus, daß ab einem gewissen Zeitpunkt gar nicht mehr danach gefragt und darum gekämpft wird, in den Ordo aufgenommen zu werden, weil das symbolische Spaltungsproblem leidlich gelöst wäre. Die „Lösung" wäre allerdings teuer erkauft durch eine neue und viel tiefere Spaltung, nämlich zwischen einem „altkirchlichen" und „neukirchlichen" Symbolsystem.

Wege: Gefahren erkennen – Überbrückungen suchen!

Dieser hier nur angedeutete Riß im kirchlichen Amt zwischen Ordosakrament und Lebensvollzug pflanzt sich fort und zieht weitere Kreise bzw. wird seinerseits durch ähnlich bedenkliche Vorgänge in anderen Bereichen (bis in die innere

Struktur der Einzelsakramente hinein) verstärkt und vertieft. Bei den Gläubigen führt dies bis hin zu einer symbolähnlichen Parallelstruktur der Sakramente, die ihrerseits aber als Erststruktur behandelt wird, weil die offiziellen Sakramente nicht im ausreichenden Maß zur Verfügung stehen. So erlebt das Kirchenvolk vielerorts die Kommunionausteilung im Wortgottesdienst am Sonntag als Gestalt der Heiligen Messe. Menschen, denen jahrhundertelang gesagt wurde, daß es zur Identität des katholischen Glaubens gehöre, am Sonntag zur Heiligen Messe zu gehen, wird plötzlich vermeldet, daß gegebenenfalls auch ein Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung genüge. Das Volk reagiert entsprechend. Es verzichtet nicht auf die Heilige Messe, sondern definiert um, erhebt in seiner Erlebnisqualität das diesbezüglich defizitäre Symbolgeschehen zum Sakrament.

Ähnliches geschieht in sakramentenähnlichen Riten mit kranken und sterbenden Menschen von seiten hauptberuflicher Seelsorger und Seelsorgerinnen in den Krankenhäusern. Oder so feiert man in verschiedenen regionalen Bereichen der Weltkirche, wo monatelang kein Pfarrer hinkommt, am Sonntag das Mahl mit Brot und Wein und überläßt es hoffnungsvoll Christus, darin gegenwärtig zu sein. Oder Frauen beanspruchen von ihrer eigenen Theologie her den Vorsitz der Eucharistie (wie dies etwa in den Vereinigten Staaten stellenweise geschieht), bei gleichzeitigem Selbstbewußtsein, gerade dadurch der katholischen Kirche zuzugehören und ihr gegenwärtiges Kirchenrecht in diesem Punkt um der Kirche selbst willen zu überbieten.

Auch anderweitig befindet sich die Kirche zunehmend in dieser heiklen Situation, nämlich im Zustand der anwachsenden „Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung“[7], oder zwischen offizieller und offiziöser bis kriminalisierter Pastoral. Die Pastoral (hier verstanden als Handeln von Hauptamtlichen, aber auch von Gläubigen insgesamt) verselbständigt sich gegenüber dem, was offiziell für zulässig gehalten wird. Dies bezieht sich besonders auch auf entsprechende Entscheidungen von Gläubigen im ökumenischen Bereich. Es liegt auf der Hand, daß sich eine diesbezüglich weiter auseinandergehende Schere sowohl für den praktischen inneren Zusammenhalt der Kirche wie für ihre integrale sakramentale Struktur, geschweige denn hinsichtlich einer authentischen ganzheitlichen Erlebnisqualität innerhalb der Kirche, verheerend auswirken muß, insbesondere, wenn keine Überbrückungen mehr greifen und wenn dabei auf beiden Seiten polarisierende Vorurteile und Verurteilungen mit im Spiel sind.

Deshalb kann man das Hirtenwort der drei oberrheinischen Bischöfe zum pastoralen Problem des Umgangs mit geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen gar nicht hoch genug würdigen. Denn hier geschieht wohl zum ersten Mal von offiziell (inoffizielle Duldungen gab es ohnehin bereits) bischöflicher Seite her der Versuch, diese Schere wieder etwas zusammenzubringen. Ich denke in diesem Zusammenhang auch an das Schreiben der Ökumenekommission der

Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Eucharistieteilnahme nichtkatholischer Partner und Partnerinnen in konfessionsverschiedenen Ehen[8]. Ähnliches gilt dann auch von einer Theologie, die das Problem nicht vordergründig zwischen Konservativ und Progressiv polarisiert, sondern solche Überbrückungsversuche selber solidarisch stützt und theologisch vertieft[9].

Zu diesen Versuchen, derart neuentstandene Praxis in ihrer pastoralen und theologischen Wertigkeit aufzunehmen und so weit wie möglich über geeignete Denkfiguren mit der kirchenrechtlich erlaubten Pastoral unter bestimmten Kautelen zu versöhnen, gibt es auch jene durchaus notwendigen Interventionen, Grenzen da anzumelden, wo ein „zum Schwarzmarkt gewordenes innerkirchliches Chaos" droht[10]. Als eine solche Intervention versteht der Soziologe Michael N. Ebertz den neueren Ordnungsruf aus Rom. In der mittlerweile intensiv diskutierten Instruktion[11] pochen die Verantwortlichen darauf, daß sich die als problematisch angesehene Praxis selbst zumindest teilweise verändert und von sich aus etwas dafür tut, damit die integrale Sakramentalität der Kirche, hier vor allem bezogen auf den Ordo, nicht noch tiefer in eine selbstdestruktive Spaltung und Erosion hineintreibt. So hart diese Instruktion eine bestimmte Ordnung durchsetzen will, so wenig sie in ihrer theologischen Differenzierungskraft etwa an die oben genannten Texte der drei oberrheinischen Bischöfe bzw. der Ökumenekommission heranreicht, so wenig kann man ihr absprechen, daß sie das neuralgische Problem des Symbolkampfes, in dem sich die katholische Kirche gegenwärtig progressiv befindet, massiv wahrnimmt, fast schon in einer Weise, als gäbe es geradezu ein Erschrecken über diese Situation, das sich dann in entsprechender Verordnungshärte Luft macht.

Grundintention ist jedenfalls, daß sich die geistliche Autorität des Ordo nicht über die Professionalität bzw. über die kommunikative und leitungsbezogene Kompetenz von Laien herstellen oder erzwingen läßt. Das geistliche Amt vertritt vielmehr eine Dimension, die nicht in solchen menschlichen Fähigkeiten aufgeht – so sehr sie diese benötigt –, nämlich einen Inhalt „extra nos" zu sichern, der sich im Ernstfall auch gegen die Plausibilitäten von Professionalität, Kommunikation und Leitungsmanagement durchzusetzen vermag. Dieser Inhalt ist Jesus Christus, insofern die Gemeinde „nicht nur aus sich selbst heraus lebt, sondern von Jesus Christus her"[12]. Weil eben die Kirche und darin das kirchliche Amt nicht als Selbstproduktion der Menschen zu verstehen ist, sondern als Geschenk der Gnade Gottes, deren Vorgegebenheit auch über die angesprochenen Leistungen hinweg und auch ohne sie vorgegeben bleibt.

Es ist sehr zu bedauern, daß die Instruktion diese gnadentheologische Begründung ihres Ansatzes nicht positiv und attraktiv genug ausführt, womöglich noch im Zusammenhang mit jener Rechtfertigungstheologie, die zwischen katholischer und protestantischer Kirche einen beachtlichen theologischen, nunmehr auch kirchenoffiziellen Konsens erreicht hat[13]. Denn der spezifisch katholische Beitrag in

dieser Hinsicht läge wohl in einer faszinierenden Verbindung von Ordo- und Rechtfertigungstheologie, insofern die Rechtfertigung der Sünder und Sünderinnen durch Gott als entscheidendes Extra nos christlicher Existenz in der katholischen Kirche im Ordo strukturell gesichert ist: gegen alle Versuche, diese Gnade durch Leistungsbedingungen einzuschränken, und um zugleich deutlich das andere Extra nos herauszustellen, nämlich daß aus diesem Zuspruch heraus Ansprüche zu vertreten sind im spirituellen und diakonischen Bereich, die ebenfalls, so sehr sie nicht Bedingung der Gnade sind, doch auch nicht zur libertinistischen Disposition stehen[14]. So stimme ich Ebertz zu, wenn er anregt, daß dem vorliegenden „Verbotspapier" nun ein „positives Dokument" für die theologische und damit zugleich praktische Vertiefung des Ordo-Dienstes folgen müsse.

Wer zu spät kommt ...

Man wird in Zukunft wohl beide Wege gehen dürfen und zugestehen müssen: *Zum einen* die Anerkennung neuentstehender pastoraler Praxis als potentiellen Locus theologicus, als theologisch bedeutsamen Ort, von dem her bestehende Regelungen zu modifizieren sind. Die laufende Praxis wird sich selbst in ihren Subjekten immer dessen bewußt sein, daß sie ein ambivalenter Ort der Theologie ist, also nie von sich behaupten kann, ohne Sünde und damit ohne Mängel zu sein. Es gibt nur *eine* Praxis, die ohne Ambivalenz Wahrheit zu beanspruchen vermag, nämlich die in den Evangelien erzählte Praxis Jesu, wie sie aus der Perspektive der Auferstehungserfahrung für wahr und für richtig angesehen wird. Auch die Praxis des ordentlichen Lehramts ist füglich kein unambivalenter Locus theologicus und kann sich selbst nicht positivistisch mit der Wahrheit schlechthin identifizieren. Es unterliegt ebenfalls dem Verheißungsindex und seiner Dynamik. *Zum anderen* ist die Anerkennung der in der Geschichte der Kirche entstandenen sakramentalen Struktur und ihrer Integrität durch die Integralität von Gnade und Zeichen, von Sakrament und Leben notwendig.

Es liegt für die Zukunft der Kirche alles daran, daß Pastoral und Lehramt sich in dieser Verantwortung nicht voneinander entfernen, sondern aufeinander zubewegen, bei aller emotionalen und positionellen Besetztheit ihrer Bewegungsrichtungen. Durchaus auch im Sinn des 100jährigen Bertolt Brecht: „Wir können irren. Und du kannst recht haben. Also trenne dich nicht von uns!" Weitere Polarisierungen sind nicht hilfreich. Es ist höchste Zeit für Verstehensoffenheit und Versöhnungsbereitschaft auf das je „Andere" in der gemeinsamen Kirche hin.

Die prinzipielle, biblisch vielfach zum Vorschein kommende Erwartung, daß gerade im anderen und zunächst Fremden Gott selbst auf uns zuzukommen vermag, muß verstärkt auch innerkirchlich kultiviert werden, und zwar in gegenseitiger Reziprozität. In dieser Überbrückungskompetenz haben wir enormen

Handlungsbedarf, damit sich die angesprochenen Tendenzen nicht vertiefen. Alle Beteiligten werden sich wohl von der Sehnsucht des johanneischen Christus (vgl. Joh 17, 11–23) anstecken lassen, daß alle eins seien, daß also die auseinanderklaffenden Teile der Kirche wieder aufeinander zugebracht werden. Denn sie brauchen sich gegenseitig, um der Kontinuität der Tradition und um des Lebens in die Zukunft hinein willen.

Die katholische Kirche treibt sonst mit einiger Geschwindigkeit auf die Gefahr einer Spaltung zwischen gesetzlichen und lebensbezogenen, offiziell sakramentalen und inoffiziell sakramentsähnlichen (aber als Sakramente erlebten) Symbolvollzügen und damit auf eine Zweitstruktur zu, die die Kirche in der Mitte zerreißt. Indem ich diese Entwicklung beschrieben habe, bejahe ich sie nicht, sondern möchte damit die Brisanz „zusammennähenden" (vgl. Koh 3, 7) Denkens und Handelns unterstreichen, damit diese Entwicklung nicht so weitergeht. Es ist beobachtbar, daß dieser Prozeß der Aneignung entsprechender Symbolkompetenzen weit über das Räsonieren hinausgetreten ist und längst eigene soziale Formen und symbolische Strukturen gewonnen hat, in denen der offiziellen Kirche (und damit dem Ordo) das Symbolmonopol streitig gemacht und in kultischen Handlungen in die Hand genommen wird.

Dabei ist unmißverständlich hervorzuheben: Dieser Konflikt ist nicht mit dem Konflikt zwischen Progressiv und Konservativ zu verwechseln. Er reicht viel tiefer, steht in vieler Hinsicht quer dazu und unterläuft diese eher oberflächliche Konfliktzone, indem er auf der gleichen Seite progressive und konservative Gläubige (letztere zum Beispiel in der Volksfrömmigkeit) erfaßt. Über diverse theologische Positionen zu streiten und sich in diesem Menschenwerk der Ratio zu polarisieren, ist eines. Etwas ganz anderes ist es aber, derartige Auseinandersetzungen in den Bereich der symbolischen Einheit der Kirche hineinzutragen und dort zu führen, wo sich Gottes Werk repräsentiert, in einen Bereich also, der eigentlich „sakrosankt" sein, der jedenfalls nicht durch menschliche Polarisierung bzw. Zerteilung um seine erfahrbare Wirkungskraft gebracht werden sollte.

Bei diesem Symbolkampf lauert am Ende die Gefahr, daß sich nicht nur die obere Kirchenschicht vom Leben, vom Glaubenssinn der Gläubigen (Sensus fidelium) wegoperiert, sondern daß sich umgekehrt diese Gläubigen selbst von dem wegoperieren, dem sie ursprungshaft verdanken, wozu sie sich autorisiert fühlen, nämlich von der Kirche in ihrer offiziellen Ämter- und Sakramentengestalt. Gegenseitige Treue und Loyalität, nämlich nicht voneinander abzulassen, sondern sich gegenseitig zu halten, ist auf beiden Seiten unerläßlich.

Der Notstand des Priestermangels kann deshalb nur soweit über den Dienst der Laien bzw. ihre vorübergehende Anteilhabe an Aufgaben des geistlichen Amtes aufgefangen werden, als sich darin die angesprochene Spaltung nicht vertieft. Der Preis ist viel zu hoch. Notfalls ist dann auch eher die Not des Priestermangels auszuhalten, als über den Symbolkampf die Kirche zu spalten. Umgekehrt

gilt aber für die offiziell Verantwortlichen in der Kirche: Sie dürfen diesen Notstand nicht zementieren, sondern müssen ihrerseits nach Möglichkeiten Ausschau halten, wie Sakrament und Leben, geistliches Amt und dessen überschaubar-lebendiger Vollzug, wie Eucharistiefeier und im Vis-à-vis-Bereich der Gläubigen begrenzte Gemeindegestalt miteinander neu in Verbindung geraten.

Dies geschieht sicher einmal über eine nicht nur mehr defensiv, sondern offensiv anzugehende theologische Kontur des priesterlichen Amtes, zum anderen aber über die Eröffnung neuer Zugangswege zum Weiheamt, möglichst bald mit der Zulassung von geeigneten verheirateten Männern (Viri probati) zum Priesteramt und von Frauen zum Diakonatsamt. Erste Schritte in diese Richtung würden die gegenwärtige Situation nicht nur real und noch mehr atmosphärisch ungemein entspannen, sondern lägen auch im zentral katholischen Interesse, die integrale Identität der sakramentalen Grundstruktur der Kirche zu wahren[15]. Die Nöte der Gemeinde rechtfertigen dringende Postulate an die Verantwortlichen im kirchlichen Amt, umgekehrt aber nicht die Postulate auf seiten hauptamtlicher Laien, es selber zu „machen", also sich diesbezüglich selbst zu bedienen. Auch gegenseitige Erpressungen und Ultimaten führen nicht weiter.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Diskussion im Medienbereich: O. Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital (Münster 1989).

[2] Zu einer die Vielfalt nicht als Strafe, sondern als Wiederherstellung der pluralen göttlichen Ordnung interpretierenden Auslegung der Turmbaugeschichte kommt Ch. Uehlinger, Weltreich und „eine Rede". Eine neue Deutung der sogen. Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Freiburg/Schw. 1990).

[3] Lumen gentium 1.

[4] Weiterführend: O. Fuchs, Ämter für eine Kirche d. Zukunft (Luzern 1993) 115 ff.

[5] J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester ..." Dogmat. Überlegungen zur Amtstheol., in: ThPQ 143 (1995) 159–169.

[6] F. Kamphaus, Priester aus Passion (Freiburg 1993) 93.

[7] E. W. Böckenförde, Neuere Tendenzen im kath. Kirchenrecht, in: ThPr 27 (1972) 121.

[8] KNA-ÖKI 1997-8.1; 9. 2.

[9] Geschieden, Wiederverheiratet, Abgewiesen? Antworten der Theol., hg. v. T. Schneider (Freiburg 1995).

[10] So der Soziologe M. N. Ebertz, in: KNA 42 (1997) 49, 1 f.

[11] VApSt 129 (Bonn 1997).

[12] Konzepte I, 13, hg. v. Seelsorgereferat d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart (1997).

[13] B. Peter, Der Streit um d. kirchl. Amt. Die theol. Positionen d. Gegner Martin Luthers (Mainz 1997) 218–221.

[14] Fuchs (A. 4) 33–42, 67–80.

[15] Ähnlich argumentiert H. Windisch in: KNA (A. 10) 2.

Karl-Josef Kuschel

Was macht der Krebs mit den Menschen?

Literarische Spiegelungen – theologische Reflexionen

Nicht jeder Krebs führt zum Tod; nicht jeder Krebs läutet sofort das Sterben ein. Aber wenn Krebsausbruch und Sterbensbeginn zusammenfallen, dann schlägt die Stunde der Literatur[1]. Es fängt immer mit dem Einbruch des Unerwarteten an. Gerade hatte man noch zufrieden dahingelebt, da spürt man plötzlich etwas Beunruhigendes. Nach einem Sturz registriert der Richter Iwan Iljitsch Golowin zunächst einen dumpfen Schmerz in der linken Seite, der aber rasch wieder vergeht. Dann fühlt er, „daß er einen merkwürdigen Geschmack im Mund" hat und ihm in der „linken Magengegend etwas weh" tut. Und als die „Schwere in der linken Seite" nicht nachläßt und auf Dauer zu einer „schlechten Gemütsverfassung" führt, besteht die Frau des Richters darauf, daß er einen Arzt aufsuche. Doch der Schmerz quält ihn weiter, wird heftiger, und auch der Geschmack im Mund wird immer merkwürdiger. Als die Schmerzen unerträglich werden, der Appetit sich verringert, ja Ekelgefühle über alle Speisen in ihm hochkommen, ist der Richter gezwungen, das Bett zu hüten, er, der in seinem Beruf Ehrgeizige und Erfolgreiche. Nach einigen Monaten beginnt das Sterben mit einem „drei Tage lang ohne Unterbrechung währenden Schreien", das so furchtbar ist, daß man es hinter zwei Türen „nicht ohne Entsetzen hören konnte". Erst am Ende des dritten Tages endet dieses Leben: „In seiner Brust brodelte es, sein ausgezehrter Körper bebte, dann wurde das Brodeln und Röcheln immer seltener."

Krebskrankheit als erfundene Geschichten

1. *Der Krankheitsprozeß als Bewußtseinsprozeß: Leo Tolstoj.* 1886 erscheint diese Geschichte vom „Tod des Iwan Iljitsch", geschrieben vom damals 58jährigen Lev Nikolajewitsch Tolstoj (1828–1910), und mit ihr – folgt man Walter Jens in der mit Hans Küng gehaltenen denkwürdigen Tübinger Vorlesung über „Menschenwürdig sterben" – ist der „Augenblick exakt" benannt, in dem ein Schriftsteller „es zum ersten Mal wagte, sich dem Tod, mit dem Mittel der Poesie, in einer Weise zu nähern, die vorher nur den Medizinern vorbehalten war".

Ins Zentrum rückt Tolstoj denn auch diejenige Krebsform, die unausweichlich

zum Tod führt, und an diese Unerbittlichkeit des Sterbenmüssens knüpft er seine Form von Gesellschaftskritik. Schon Tolstoj begründet damit einen Topos in der Beschreibung von Krebserfahrungen: Dem Zuwachs an innerem Zerfall entspricht ein Gewinn an Bewußtsein beim Betroffenen, dem destruktiven Wachstum der Geschwulst korrespondiert ein geistiges Wachstum an Wahrhaftigkeit über sich selbst: Der Richter wird frei zum Selbstgericht über die Täuschungen seines bisher gelebten Lebens.

Ein typisches Leben nach bürgerlichen Normen hatte dieser bisher geführt: mit beruflicher Qualifikation, Heirat, der Erziehung zweier Kinder. Eine hohe Stellung bei Gericht hatte er erlangt. Ein „leichtes, angenehmes und anständiges" Leben hatte er gelebt. Der wuchernde Todeskrebs in seinem Leib aber öffnet ihm je länger, desto schonungsloser die Augen für den Unwert dieses rein materiell orientierten Lebens. Jetzt sieht er klar, daß er gelebt hat, wie er „nicht hätte leben sollen". Sein Amt, der Lebensstil seiner Familie, die Interessen der Gesellschaft – das alles „war vielleicht nichts, nichts". Und doch wird der Todesschrecken am Ende der Erzählung – gewissermaßen im letzten Augenblick – noch einmal ins Positive gewendet. Nach dem dreitägigen Schrei schwindet auf einmal die Todesangst, ein Licht ist da, so daß der Sterbende plötzlich sagen kann: „Das ist es also! Welche Freude!"

2. *Eine Krankengeschichte als Gnadengeschichte: Thomas Mann.* An einer 50jährigen Offizierswitwe mit Namen Rosalie von Tümmler aus Düsseldorf, Mutter zweier Kinder, hat sich ein „Fruchtbarkeitswunder" vollzogen. Diese Frau hat sich nämlich leidenschaftlich in einen jungen Amerikaner verliebt, der als Sprachlehrer für ihren Sohn in ihr Haus gekommen war. Und diese leidenschaftliche Liebe erfährt sie als rauschhaftes Überwältigtsein durch die Natur. Sie, die glaubte, in ihrer Weiblichkeit verbraucht und ausgetrocknet zu sein, erlebt wieder neu ein Fest der Fruchtbarkeit. Als auch noch eine Blutung auftritt, sieht sie darin eine Bestätigung, daß die „große, gute Natur" ein „Wunder" an ihr getan habe. Wenig später unternimmt sie einen Ausflug in einen nahe gelegenen Schloßpark, und hier offenbart Rosalie von Tümmler dem jungen Amerikaner in einem leidenschaftlichen Ausbruch ihre Liebe. Mit dem Versprechen, die kommende Nacht miteinander zu verbringen, trennt man sich.

Doch noch in derselben Nacht findet man Frau von Tümmler ohnmächtig „in ihrem Blut". Nach stationärer Untersuchung wird Gebärmutterkrebs diagnostiziert. Der angebliche Aufbruch der Natur hatte sich als tückisch erwiesen; das angebliche Fruchtbarkeitswunder als Todesschub. Die Gebärmutter hatte das „Freßgezücht" selbst produziert. Hatte sich die Natur wieder einmal als grausamer Dämon erwiesen? Rosalie von Tümmler – eine „Betrogene"? Die Tochter jedenfalls versucht ihrer Mutter auf dem Sterbebett offensichtlich genau dies klarzumachen. Aber Frau von Tümmler wehrt ab. Sie selber gibt am Ende ihrer Geschichte eine ganz andere Deutung:

„Anna, sprich nicht von Betrug und höhnischer Grausamkeit der Natur. Schmäle nicht mit ihr, wie ich es nicht tue. Ungern geh' ich dahin – von euch, vom Leben mit seinem Frühling. Aber wie wäre denn Frühling ohne den Tod? Ist ja doch der Tod ein großes Mittel des Lebens, und wenn er für mich die Gestalt lieh von Auferstehung und Liebeslust, so war das nicht Lug, sondern Güte und Gnade.

Ein kleines Rücken noch, näher zur Tochter, und ein vergehendes Flüstern: ‚Die Natur – ich habe sie immer geliebt, und Liebe – hat sie ihrem Kinde erwiesen.'

Rosalie starb einen milden Tod, betrauert von allen, die sie kannten."

So endet die Erzählung „Die Betrogene", die letzte Erzählung, die der 78jährige Thomas Mann kurz vor seinem eigenen Tod noch veröffentlichen konnte. Sie ist für uns – nehmen wir Tolstoj als Beginn – der Endpunkt in einer bestimmten Weise der literarischen Verarbeitung des Themas Krebs. Denn die Erzählstrategie Thomas Manns unterscheidet sich in nichts von der Tolstojs. Erzählt wird in beiden Fällen auf vollendete Art im klassischen Schema: Ein Autor erfindet Personen und Handlungsverläufe, um an ihnen – analytisch und sinnlich zugleich – ein Grundproblem dem Leser vor Augen zu führen.

Bei *Tolstoj* war dies die Grundfrage nach dem moralischen Wert eines Lebens, das allein auf Karriere und bürgerlichem Wohlergehen aufgebaut ist. Sein Kompositionsprinzip soll genau dies bewußt machen. Vor die Geschichte Golowins sind im ersten Kapitel bereits die Reaktionen der Umwelt auf dessen Tod gespiegelt, und blitzartig wird uns Lesern klar, daß der Tod dieses Menschen für seine vorher so beflissenen Freunde und Kollegen so gut wie nichts bedeutet. Von Betroffenheit, Trauer, Verlustschmerz keine Spur. Für die Kollegen erhebt sich vor allem die Frage nach seiner Nachfolge, für die Freunde das Problem der Störung ihres gewohnten Tagesablaufs, für die Ehefrau die Frage nach der Pension und den Kosten der Beerdigung.

Gegen diese Vergleichgültigung eines Menschen in einer selbstgefälligen, in ihren Ritualen erstarrten Gesellschaft setzt Tolstoj in den folgenden 11 Kapiteln die minutiöse Beschreibung von Leben und Sterben dieses Richters. Daß dieser stirbt und so stirbt, wie er stirbt, soll ihn herausheben aus der Masse der alles banalisierenden Spießer. Auf diese kritische Pointe hatte es Tolstoj abgesehen: Wenigstens in seinem Sterben gewinnt ein einziger aus dieser Gesellschaft eine Größe, die ihn fähig macht, die Nichtigkeit des bisher gelebten Lebens zu durchschauen und zu ahnen, auf welchem Ethos man sein Leben hätte aufbauen sollen. An der „Ausnahme" Golowin soll der Leser lernen, daß man sich besser rechtzeitig im Leben um wahre Werte kümmert, bevor einen der Schmerz funktionslos macht und das Schreien zur letzten Lebensäußerung wird.

Bei *Thomas Mann* ist das Interesse am Krebs ebenso funktional. Werkgeschichtlich ist die letzte Erzählung ein endgültiger Abschied von der Todessehnsucht, wie sie der „Buddenbrooks"-Roman im Geist Schopenhauers noch kannte. Aber an der Beschreibung der Krebskrankheit als Prozeß ist Thomas Mann nicht interessiert; nur auf den letzten drei von 74 Seiten kommt er vor. Die Krebsgeschichte steht vielmehr im Dienst der Illustration eines neuen Verhältnisses

zum Tod. Dieser wird nicht länger als Korrektur einer von vornherein verpfuschten Existenz verstanden, sondern als Steigerungsmittel für das Leben. Und diese Fähigkeit, das Leben letztlich liebend zu bejahen, wird gezielt als Ausdruck von „Güte" und „Gnade" verstanden, religiöse Urworte, die sich auch in anderen Texten des späten Thomas Mann finden. Seine Krebsgeschichte steht somit im Dienst der Pointierung dieser dem altgewordenen Schriftsteller zugewachsenen Grundeinsichten.

In einem aber ist die Erzählstrategie von Tolstoj und Thomas Mann beim Thema Krebs gleich problematisch: der Erzähler selber bleibt außen vor. Er ist der Allwissende, der die Fäden zieht, das Geschehen aus gehöriger Distanz arrangiert, die Figuren in ihrem Innen- wie Außenleben kunstvoll konstruiert. Bei allen autobiographischen Affinitäten zwischen Autor und Text – die eigene Geschichte muß bei dieser Erzählstrategie unberücksichtigt bleiben. Und die Priorität der Konzeption vor der subjektiven Betroffenheit zeigt sich gerade an den gewollten positiven Schlüssen beider Texte, die etwas überraschend Künstliches haben: So wie Tolstojs „Todes"-Geschichte ganz plötzlich mit der Aussicht auf Licht und Freude endet, so die Thomas Manns mit dem Perspektivenwechsel einer souverän Sterbenden, die in ihrer tückischen Krankheit sogar noch die Anwesenheit von „Güte und Gnade" erkennen kann. So also wurde traditionellerweise in der Literatur in Sachen Krebs und Sterben erzählt, auch von den Großen: Es dominiert die erfundene Geschichte, bei der der Erzähler – mit dem Krebs als „Aufhänger" – auf eine inhaltliche Pointe zielt, selber aber in Distanz bleibt.

Die neue Krebsliteratur: Der Patient als Autor

Eine neue Art des Schreibens bricht sich später Bahn – gerade beim Thema Krebs. Seit den 70er Jahren dominiert als Gattung nicht mehr die fiktive Erzählung, sondern das autobiographische Zeugnis: Tagebuch, Diktate, Briefe, Essays. Aufzeichnungen, Konfessionen oder gar Eruptionen lösen die souverän-distanzierten „Meistererzählungen" ab. Die Ich-Form dominiert. Die Erlebnisliteratur drängt sich vor. Eine Form des Schreibens setzt sich durch, bei der man keine Geschichte über den Krebs mehr erfindet, sondern seine eigene Geschichte erzählt. Der Autor ist nicht mehr in Distanz zum Geschehen, sondern der eigentlich Betroffene. Autor und Patient sind identisch. Die Krebsgeschichte ist die erlebte Geschichte des eigenen Körpers.

Dadurch kommt es zu einer ästhetischen Paradoxie eigener Art: Viele Verfasser werden überhaupt erst zu Autoren, weil sie an Krebs erkrankt sind. Die Krankheit gibt den bisher Geschichtslosen eine unverwechselbare Geschichte; den Menschen ohne öffentliches Gesicht ein grelles Profil. Durch die Krankheit zum Tod beginnt für den Kranken auf einmal ein neues Leben – und zwar im Modus des

Schreibens. Die Gezeichneten zeichnen sich auf. Im Wettlauf mit dem Tod erschreibt man sich kleine Auferstehungen, Seite für Seite, solange man die Sprache noch hat. Von daher erklärt sich die Schreibbegierde gerade der Moribunden. Sterbend hat man keine Zeit mehr zu verlieren, denn man fühlt, daß jetzt eine Zeit kommt, die das Leben einem nie zuvor bot: Man nimmt sich – positiv oder negativ – höchst intensiv mit allen Sinnen wahr.

Ich wähle aus der Fülle des Materials drei kontrastive Fälle: *Fritz Zorns* Aufzeichnungen unter dem Titel „Mars", mit einem Vorwort von Adolf Muschg 1977 erschienen, die Tagebücher und Briefe der DDR-Autorin *Maxie Wander*, 1979 herausgegeben von ihrem Mann Fred Wander unter dem Titel „Leben wär' eine prima Alternative", und schließlich die „Diktate über Sterben und Tod" des Schweizer Juristen *Peter Noll*, 1984 zusammen mit einer Totenrede von Max Frisch herausgebracht.

Alle drei Textkorpora haben ihre eigene geistige und stilistische Physiognomie, jeder der drei Verfasser seine eigene Herkunft, seinen eigenen Weg, seine eigene Welt. Nichts ist hier zu nivellieren; nichts in der Analyse einfach auf gleiche Strukturen zu bringen. Die Texte sind zu disparat, um sie über einen Kamm zu scheren. Welten liegen zwischen der 1933 in Wien als Arbeiterkind geborenen und seit 1958 mit ihrem Mann, einem österreichischen Schriftsteller jüdischer Provenienz, in der DDR lebenden Frau, die mit 44 Jahren an Brustkrebs stirbt, und dem an der „Goldküste" des Zürichsees aufgewachsenen Millionärssohn und Gymnasiallehrer, der unter dem Pseudonym Fritz Zorn schreibt und 1976 mit 32 Jahren seiner tödlichen Krankheit erliegt; Welten dann auch noch einmal zwischen diesen beiden und dem Professor für Strafrecht an der Universität Zürich, Peter Noll, der mit 56 Jahren Anfang Oktober 1982 seinem Blasenkrebs erliegt.

Aber gerade in der Unterschiedlichkeit spiegelt sich die Komplexität der Zugangsweisen. Daß jeder seinen eigenen Tod stirbt, diese Wahrheit zeigt sich jeweils in den so differierenden Notaten. Sie sind aber gerade darin komplementär im Blick auf das Gesamtphänomen einer Ars moriendi im Horizont der Krebserfahrung.

1. *Eine Krebsgeschichte als Fluchgeschichte: Fritz Zorns „Mars".*

„Ich bin jung und reich und gebildet; und ich bin unglücklich, neurotisch und allein. Ich stamme aus einer der allerbesten Familien des rechten Zürichseeufers, das man auch die Goldküste nennt. Ich bin bürgerlich erzogen worden und mein ganzes Leben lang brav gewesen. Meine Familie ist ziemlich degeneriert, und ich bin vermutlich auch ziemlich erblich belastet und milieugeschädigt. Natürlich habe ich auch Krebs."

Diese Eingangssätze charakterisieren die gesamten weiteren Aufzeichnungen des „Fritz Zorn", der in einer Mischung aus Autobiographie, Manifest und Anklageschrift mit seinem bisher gelebten Leben abrechnet, ja seinem bürgerlichen Milieu und dem dieses Milieu stützenden Gott den Krieg erklärt: Mars! Das ganze Buch hat dabei weniger den Charakter eines Krebsreports, sondern den ei-

nes Großessays, bildungsgesättigt, wie es der Herkunft des Verfassers entspricht, voll von philosophischen, theologischen, literarischen und psychologischen Reflexionen.

In Zorns Buch tritt uns ein erstes Modell von Krebsbewältigung entgegen: eine *Symboltheorie* des Krebses, die ebenso populär wie wissenschaftlich unbewiesen ist. Aber nicht auf Wissenschaft, sondern auf innere Erfahrung kommt es hier an. Zorns Theorie besagt nichts anderes, als daß die äußeren Symptome nur Indikatoren einer über Jahre gewachsenen inneren Krise sind. Der Krebs ist weit mehr als eine bloße Dysfunktion des Körpers; er verweist auf den Krebs der Seele, der längst gewuchert ist, bevor äußere Geschwulste sichtbar wurden. Deshalb ist dieser Schweizer Gymnasiallehrer keineswegs überrascht über den Ausbruch des Krebses. Daß gerade er seinen Körper zersetzt, findet dieser Milieugeschädigte im Gegenteil „logisch und richtig". Er sieht ein, daß es „so hatte kommen müssen". Denn was sind die Tumoren anderes als „verschluckte Tränen"? All die Tränen, die er aufgrund seiner verpfuschten Existenz nicht hatte weinen können, hätten sich gewissermaßen in seinem Halse gesammelt und sich als Wucherungen manifestiert.

Auf paradoxe Weise erhält so ausgerechnet das Zerstörerische einen „Sinn": der Krebs ist die Quittung auf ein seelisch verkrüppeltes Leben. Und weil dies so ist, ist für diesen innerlich Geschädigten die Diagnose Krebs ein Akt der Befreiung zum Leben. Denn erst jetzt bekommt er die Chance, das auszusprechen, was er bisher in sich unterdrückte. Die Geschwulst zerfrißt gewissermaßen die Decke von Repression, Rücksichtnahmen und Tabus und ermöglicht einen Grad der Rebellion, ja des Hasses, der sich nur durch das Ausmaß an vorheriger Verdrängung erklärt. Der Krieg, den die Zellen gegen den eigenen Körper führen, wird an die Gesellschaft weitergegeben – im Zeichen des Kriegsgotts „Mars"!

2. *Krebserfahrung als Zeitverdichtung: Maxie Wander.* Ein zweites Modell von Krebsbewältigung stellen die Tagebücher und Briefe der Maxie Wander dar. Es sind weniger philosophische als lebenspraktische Reflexionen einer jungen Frau, die ihr Leben ganz anders als ihr Schweizer Pendant in seinen Chancen positiv bejahte. Gerade eben noch hatte sie ihre Interviewsammlung „Guten Morgen, du Schöne", Protokolle von Gesprächen mit Frauen aus der DDR, zum Druck gebracht und die ersten positiven Reaktionen von Lesern empfangen; sie ist auf dem besten Weg, eine anerkannte Schriftstellerin zu werden. Da wird Brustkrebs bei ihr diagnostiziert. Und nach der Operation ahnt sie, daß dies den Tod bedeutet.

Aber ihre Texte, die sie zunächst einmal privat für sich schreibt, sind nicht Abrechnungen, sondern Akte zarter *Trauerarbeit* über ein Leben, das mitten im Vollzug abgebrochen werden muß. Sie berühren gerade durch ihre Gelassenheit, ihre Protestlosigkeit. Wir Leser werden dabei vor allem konfrontiert mit präzisen, unprätentiösen Notaten über ein Leben unter den Bedingungen des real existie-

renden Krankenhauswesens: Aufzeichnungen über Mitpatienten, Ärzte, Besucher und die eigene Geschichte. Der Ausbruch des Krebses verschärft auch bei ihr die Wahrnehmung, aber der Blick wird nicht rebellisch, sondern zart-melancholisch. Wer diese Aufzeichnungen liest, wird einige Szenen daraus nicht vergessen. Da ist schon gleich zu Beginn die Szene mit einer alten Frau:

„Ich werde auf die Abteilung Gyn 2, Zimmer 5, eingewiesen. Wir sind fünf Frauen, sofort machen sich alle bekannt, ich erfahre Namen und Krankheit. Ein Abortus, eine mit Krebsverdacht, eine Abtreibung, dann eine alte Frau, die sie Oma Breitscheit nennen (sie liegt offenbar im Sterben), und schließlich eine dunkelhaarige hübsche Person, die schweigt. Mir sehr sympathisch! Die Weber und die Keil unterhalten sich andauernd darüber, ob Oma Breitscheit Krebs hat, deuten alle Symptome und die Bemerkungen der Ärzte, die sich ja nur in Andeutungen äußern!"

Schon in dieser ersten kleine Passage wird unaufdringlich etwas von der Gefühlskälte offenbart, die sich gerade zwischen Patient und Patient einstellen kann. Menschen werden als Krankheiten verobjektiviert; eine alte Frau ist zu einem Gegenstand geworden, über den man spekuliert, sich ein wenig lustig macht, an dem man den Abstand zu seinem eigenen Unglück noch einmal bemißt. Nirgendwo stärker als im Krankenhaus wuchert der Vergleich: Bin ich besser weggekommen als andere? Wieder werden die Aufzeichnungen lakonisch-präzise:

„Oma Breitscheit ist in den letzten Tagen arg ‚verfallen', wie mir die Frauen erzählen, hat fünfzig Pfund abgenommen, ist verkalkt und völlig durcheinander. Sie lebt ledig bei einer ihrer Schwestern in Birkenwerder. Sie jammert leise: ‚Wenn meine Mutter das erlebt hätte!' Und dann weint sie wieder. Wenn niemand fragt und ihr Schicksal beklagt, tut sie es selber. Was sollen wir Menschen sonst machen? Sie findet nichts, auch wenn es vor ihrer Nase liegt, rennt andauernd aufs Klo, ihr Darm ist kaputt. Eine der Frauen sagt: ‚Sie hat Metastasen im Hirn!' Als ich die Schwester bitte, ihr etwas gegen die Schmerzen zu geben oder für den Darm, meint die Schwester widerwillig: ‚Wir tun's ja schon, mehr geht wirklich nicht!' (ein paar Tage später werde ich erfahren, daß Oma Breitscheit nach Hause geholt wurde, zum Sterben!)."

Das ist nur der Introitus für die Wahrnehmung der eigenen Krebsgeschichte – und erzählt wird dies alles nicht ohne einen Unterton der Beklemmung: Was „Oma Breitscheit" passiert, wird es einem auch widerfahren? Die völlige Entwürdigung auf ein hilfloses Stück Fleisch, das herumgeschoben wird, bespöttelt? Das eigene Ende – besteht es auch im Rennen aufs Klo, im kaputten Darm, in Metastasen im Hirn?

„An Krebs zu denken ist, als wär man in einem dunklen Zimmer mit einem Mörder eingesperrt. Man weiß nicht, wo und wie und ob er angreifen wird!"

Und da sind – zum zweiten – all die Beobachtungen zur *Sprachpolitik der Ärzte:* Was haben sie wirklich gesagt, angedeutet, verschwiegen? Nirgendwo stärker als auf der Krebsstation wird eine Sprachpolitik des künstlich induzierten Optimismus betrieben, welche die Täuschungen und Vertröstungen begünstigt:

„Was wirklich mit einem los ist, sagt dir kein Arzt, auf dem Gebiet wird alles mit Schweigen bedeckt … ich war ziemlich hartnäckig. Die meisten anderen Frauen wollen es anscheinend gar nicht wissen, lassen sich erstaunlich leicht betrügen, da gibt es eben ‚Vorstadien' und ‚gutartige Geschwülste' oder

irgend etwas ‚Zusammengewachsenes', das entfernt werden muß, und das alles in einer Abteilung, wo hauptsächlich Geschwulstkranke liegen, alles wird bereitwillig geglaubt. Natürlich versteh ich's. Und ich ertrag diese beschissene Wahrheit ja auch nur, weil ich entschlossen bin, noch sehr lange zu leben, jetzt erst recht, jetzt weiß ich ja mehr vom Leben als die andern."

Und zugleich sind da – zum dritten – Notizen über den *körperlichen Verfall*, insbesondere den Verlust der Weiblichkeit. Wie nimmt man als Operierte die Verstümmlung des eigenen Körpers wahr? Wie werden andere ihn wahrnehmen? Was werden die „Augen der Männer" sagen, die ja vor allem auf „Äußerlichkeiten fixiert" sind? Man wird also diese Aufzeichnungen der Maxie Wander noch einmal unter der spezifischen Perspektive einer weiblichen Körpererfahrung zu lesen haben.

Aber die geheime Mitte dieser Texte ist der Widerstand, der auf sanfte Weise gegen den Tod geübt wird. Von Larmoyanz keine Spur; Trauer mischt sich mit Tapferkeit. Auch dies paradox genug: Im Prozeß des Sterbens werden Menschen offensichtlich fähig, das Beste von sich preiszugeben. Als sei der Krebs eine Art Katalysator, der freisetzt, was Menschen an Sensibilität, Fürsorglichkeit und Hellsichtigkeit in sich tragen. Maxie Wander wird denn auch die Konfrontation mit ihrer Krankheit zur Erfahrung einzigartiger Zeitverdichtung: „Diese letzten Wochen waren die dichtesten in meinem Leben, ich möchte sie nicht missen – vorausgesetzt, daß ich davonkomme!" Und zugleich beginnt diese Frau zu begreifen, daß es eine Kraft gibt, die in allem wohnt, ein „Lebensgesetz in allem Lebendigen", das man „nicht ungestraft verletzen" dürfe.

3. *Einübung in die Sterbenskunst: Peter Noll.* Der Frage nach dem Sinn ist auch der Jurist Peter Noll auf der Spur. Ja, es ist gerade die Zäsurerfahrung Krebs, die bei ihm zur Radikalbesinnung auf Grundsätzliches führt und ihn fähig macht, jetzt Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden. In den Aufzeichnungen Nolls tritt uns eine dritte Variante von Krebsbewältigung entgegen: Anders als der im Zeichen des Kriegsgottes Mars kämpfende und fluchende „Fritz Zorn", anders als die in einer Mischung aus Lakonie und Melancholie beobachtende Maxie Wander haben seine Erfahrungen mit dem bevorstehenden Tod noch stärker den Charakter einer *Zelebration*. In Noll haben wir einen Intellektuellen vor uns, der über die letzten neun Monate seines Lebens hin eine Ars moriendi zu pflegen versteht – bei Bibel- und Goethe-Lektüre sowie dem Anhören der Bachschen h-Moll-Messe. Ein Jurist, der in die Rolle des Liturgen schlüpft, um sich ein Privatrequiem zu zelebrieren.

Da klingt kein Verzweiflungsschrei durch die Notate, da kommt nicht der aufgewühlte, krebsverseuchte Mensch mit seinem Schrei nach dem Warum zur Sprache: Warum ich, warum jetzt, warum so? Da wird ein Sterben über Monate stilisiert, ja überlegen reflektiert. Seine Aufzeichnungen sind denn auch voll von Sentenziösem über Politisches, Theologisches und Literarisches. Montaigne und das Alte Testament, das Leben Jesu und die Frage nach Gott werden zu ständigen Be-

zugsgrößen. Erinnerungen an Friedrich Dürrenmatt geben dem Ganzen den Charakter literaturgeschichtlicher Zeugenschaft; der Umgang mit Max Frisch, bis zum Schluß ein Sterbebegleiter und dann der öffentliche Totenredner, macht aus dem Ganzen fast ein kulturelles Ereignis ...

Und doch sind mir auch bei Noll bestimmte Seiten besonders anrührend. Vor allem solche, die schonungslos die eigenen sowie die kirchlichen und gesellschaftlichen Defizite benennen. Der eigene Lebenslauf? Jetzt zur Ehrlichkeit fähig, werden Mißverständnisse und Fehler eingestanden: in der Karriere, die nur äußerlich glänzend erschien; in der Ehe, die scheiterte und mit Scheidung endete. Unter dem Eindruck des Krebses wird das Selbstgespräch zum Beichtgespräch, das seinen Höhepunkt im Eingeständnis findet: „Für mein Leben habe ich zu vieles falsch gemacht ... Ich hätte mich selber zu ändern versuchen sollen." Ja, unter dem Eindruck des bevorstehenden Todes wird eine „Reformation des Sterbens und des Todes" gefordert, eingedenk des biblischen Satzes: „Herr lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, damit wir weise werden." (Psalm 90, 12)

Dies ist denn auch das Schlüsselwort der gesamten „Diktate": das religiöse Urwort Weisheit. Und mit der Präzision des Juristen gibt sich dieser Patient Punkt für Punkt Rechenschaft darüber, welche Art von Weisheit das Denken an den Tod denn vermitteln soll: Erstens, zweitens, drittens – genau wird reflektiert, daß durch den Gedanken an den Tod die Zeit wertvoller werde; daß wir Menschen, wenn wir das Leben vom Tod her sähen, freier würden; daß vieles leichter, manches intensiver würde und daß auch das Verhältnis zu anderen Menschen sich verändere. „Banale Sätze" kommen zugestandenermaßen dabei heraus, aber in diesem Moment sind sie dem Professor für Strafrecht wichtiger als alles andere:

„Mehr diejenigen lieben, die dich lieben, weniger dich denjenigen widmen, die dich nicht lieben. Geduldiger werden, wo du zu ungeduldig warst, ruhiger, wo du zu unruhig warst, offener und härter, wo du zu nachgiebig und anpassungswillig warst."

Äußerlich und innerlich dramatisch aber wird alles erst in dem Augenblick, in dem es zum äußeren Durchbruch der Krankheit kommt. Der Freund Max Frisch hatte Noll eingeladen, ihn auf eine Reise nach Ägypten zu begleiten. Ausgerechnet hier kommt es zum körperlichen Zusammenbruch: „Harn nur noch tropfenweise und rot. Extreme Kurzatmigkeit, vor allem im Liegen und nachts. Kalte Schweißausbrüche am ganzen Körper. Gefühl des Verendens." Noll wird mit einem Rettungstransporter nach Zürich gebracht. Zum ersten Mal erlebt er die Demütigung der „passiven Patientenrolle".

Danach ist nichts mehr, wie es war. Selbst die eigenen Aufzeichnungen werden jetzt in Frage gestellt. Haben sie überhaupt noch „einen Sinn"? Ja, selbstkritisch wird eingestanden, daß man zwar viel gesagt, aber auch viel „verschwiegen" habe. Zum ersten Mal blitzt damit das Bewußtsein auf, daß man mit Sprache und Schreiben offensichtlich nicht erfassen kann, was sich im Sterben vollzieht, noch nicht einmal das eigene Innere. Die Zelebration des eigenen Todes? Sie erweist

sich als brüchig. Der Patient als Sinnproduzent? Offensichtlich ist er damit überfordert: „Ich wollte meinem Sterben und Tod einen Sinn geben, der auch für andere in der gleichen Situation Sinn sein kann. Das ist mir nicht gelungen."

Diese Selbstthematisierung beim Beschreiben des Sterbens macht schlaglichtartig die ganze Zwiespältigkeit solcher Versuche bewußt. Auch bei Maxie Wander war einmal eine solche Erkenntnis aufgeblitzt:

„Über meine Verzweiflung schreibe ich nicht. Ich verdränge das Ungeheuer und rede von Alltäglichem. Mir scheint, ich lebe, weil ich es noch nicht begriffen hab. Dazwischen immer wieder eintauchen in die große Angst!"

Das gilt auch für die Aufzeichnungen „Fritz Zorns". Ihr Promotor Adolf Muschg hat sich von ihnen später aus ästhetischen Gründen leicht distanziert, weil er erst im nachhinein begriff, daß es hier einen Widerspruch gab zwischen Inhalt und Form: Zorn hatte seine Abrechnung mit dem Bürgertum ausgerechnet in die Form des „gebildeten Diskurses" gebracht, welche dieses Milieu noch einmal bestätigte. Letztlich sei deshalb ein „rhetorisch intaktes, unterhaltsam geschriebenes Buch" dabei herausgekommen, das in seiner Machart die Verzweiflung, von der es handle, wenig durchblicken lasse: „Es ist Zürichberg-Prosa, in der zur Zertrümmerung des Zürichbergs aufgerufen wird."

Weil aber ästhetische Wertungskriterien (wie ist die Ungeheuerlichkeit von Krebserfahrung als Sterbeerfahrung überhaupt sagbar, in ihrem „Sinn" deutbar?) bei diesen öffentlichen Texten nicht außen vor bleiben können, müssen Tolstoj und Thomas Mann noch einmal zurück „ins Spiel". Nicht, um die autobiographischen Versuche gegen ihre „Meistererzählungen" auszuspielen. Der Stil eines Thomas Mann oder Tolstoj hatte seine Zeit und ist so nicht wiederholbar. Trotzdem ist die Frage legitim, wie denn das Thema Krebs im Zugleich von subjektiver Betroffenheit und gesellschaftlicher Gleichnishaftigkeit, von privatester Konfession und großer Weltmetapher aufgearbeitet werden könnte. Ist die Form der neueren Selbstfiktion (von Maxie Wander bis Peter Noll) oder der traditionellen Fremdfiktion (von Tolstoj bis Thomas Mann) dafür überhaupt geeignet?

Vielleicht bedarf es einer völlig anderen Kunstform: der des ideologiekritischen Essays etwa, der als „Versuch" zugleich dem Bewußtsein Raum läßt für die Unbegreiflichkeit und Unbeschreibbarkeit des Phänomens und gerade so das geeignete Mittel wäre, ideologiekritische Bewußtseinsarbeit an allen Mißbrauchsformen der Krebssprache zu leisten. Vielleicht ist nur der sprachkritische Essay als Kunstform geeignet, das zu leisten, was angesichts der öffentlichen Rede über Krebs nötig ist: Bewußtseinsarbeit, die allemal immer auch Arbeit an der Sprache ist. 1978 wurde ein solcher Text vorgelegt: „Illness as Metaphor": „Krankheit als Metapher". Und selbst wenn vieles hier den Diskussionsstand der 70er Jahre erkennen läßt, ist dieser Essay als Sprachmodell eine künstlerische Option, über den Krebs öffentlich zu reden. Er gehört deshalb in unseren Zusammenhang.

Wider die Krankheit als Metapher: Susan Sontag

Autorin ist eine der brillantesten Schriftstellerinnen der Vereinigten Staaten: Susan Sontag. In ihrem Großessay ging es ihr um ein Doppeltes: zum einen um Bewußtmachen der obsessiven Verbildlichung, die gerade der Krebs in der amerikanischen Gesellschaft der 70er Jahre erfuhr; zum andern auf die politischen Folgen aufmerksam zu machen, die eine solche Metaphorisierung mit sich bringt.

Sprachkritisch beobachtet Sontag denn auch, daß der Krebs zu ihrer Zeit häufig in der *Sprache der Kriegsführung* beschrieben wurde. Er wurde dargestellt als die geheime Invasion des Fremden; als Geisel der Menschheit; als der innere Barbar, unbarmherzig, unversöhnlich und habgierig. Tumore vervielfachten sich nicht einfach, sie seien „bösartig"; die „Abwehrkräfte" des Körpers nicht stark genug, um einen Tumor „auszuräumen", zu „zerstören". Jede Behandlung habe daher – so Sontag – einen „militärischen Beigeschmack": Insbesondere die Strahlentherapie benutze die Metaphern des Luftkriegs, wo die Patienten mit toxischen Strahlen „beschossen" würden, darauf aus, „außer Kontrolle" geratene Tumore „abzutöten". Kurz: Die Krebskrankheit stelle man sich als „bösartigen, unbezwingbaren Feind" vor, gegen den die Gesellschaft Krieg führe. Der Krebs sei denn auch „Metapher für den größten Feind" der Menschheit!

Und weil dies so ist, verstärke die Krebsmetaphorik das dualistische Freund-Feind-Denken der Gesellschaft. Der nach innen (in den Körper) projizierte Dualismus (der Krebs als bösartiger Feind) kann auch nach außen, in die Gesellschaft, gelenkt werden, und gerade die Krebsmetaphorik erweist sich als besonders aggressives Instrument zur Vertretung aller politischer Interessen:

„Trotzky nannte den Stalinismus den Krebs des Marxismus; in China wurde die Viererbande im letzten Jahr unter anderem zum ‚Krebs von China'. John Dean erklärte Nixons Watergate folgendermaßen: ‚Wir haben einen Krebs im Innern – nahe dem Präsidentenamt –, der im Wachsen begriffen ist'. Die Standardmetapher der arabischen Polemik ... lautet, Israel sei ‚ein Krebs im Herzen der arabischen Welt' oder ‚der Krebs des Mittleren Ostens' ... Der Krebsmetapher scheinen diejenigen, die Töne der Entrüstung anschlagen wollen, nur schwer widerstehen zu können."

Wider diese politische Instrumentalisierung der Krebsmetaphorik aber betreibt Sontag „Entmythisierung" und plädiert für „Aufklärung" und „Befreiung" von Metaphern: „Zeigen will ich, daß Krankheit keine Metapher ist und daß die ehrlichste Weise, sich mit ihr auseinanderzusetzen – und die gesündeste Weise, krank zu sein –, darin besteht, sich soweit wie möglich vom metaphorischen Denken zu lösen, ihm größtmöglichen Widerstand entgegenzusetzen."

Warum aber muß die notwendige ideologiekritische Aufklärung gleich zum Bilderverzicht führen? Warum diese radikale Bilderstürmerei, diese Metaphern-Askese, die an das alttestamentliche Bilderverbot erinnert? Als ob es nicht einen Unterschied gäbe zwischen Metapher und Stereotyp, bedeutungsreichem Vergleich und billigem Klischee. Warum sollte es von daher nicht eine legitime, das

heißt ideologieresistentere Verbildlichung des Krebses geben? Ja, kann die Krebsmetapher nicht gerade dazu führen, kritisch sich Rechenschaft zu geben über den Zustand der Welt, in der wir leben? Wir brauchen nun einmal Bilder, um verstehen zu können, was in unserer Welt gewuchert ist und weiterhin unkontrolliert wächst, ohne dadurch in ideologische Stereotypen zu verfallen.

Krebs als Großmetapher: Alexander Solschenizyn

Ich lese den Roman „Krebsstation" als einen solchen Versuch, ideologieresistenter, ja ideologiekritisch mit Krebs als Metapher umzugehen. Hier ist ja ein Autor, Jahrgang 1918, am Werk, der selber – obendrein noch als politischer Häftling – Anfang der 50er Jahre Krebspatient war, zunächst erfolglos an Darmkrebs operiert wurde, bevor er 1954 durch eine Strahlentherapie in Taschkent geheilt wurde. Ein Autor, selber krebserfahren, der dennoch aber der Versuchung widerstand, nur Privatestes über diese Krankheit aufzuzeichnen. Ich greife aus der Überfülle der Aspekte drei heraus.

Da ist *zum einen* die politische Dimension, auf die der Roman leider weitgehend reduziert wurde, als er 1968 im Westen erschien und ob seiner schonungslosen politischen Kritik an den Zuständen der damaligen Sowjetunion mit einem Schlag weltberühmt wurde. Nie zuvor hatte es denn auch ein sowjetischer Autor gewagt, so satirisch die Funktionärskaste vorzuführen, das terroristische Lager- und Spitzelsystem bloßzustellen, den Personenkult um Stalin zu parodieren, kurz all das kritisch aufzuarbeiten, was unter dem Stichwort Stalinismus an Pervertierung des Sozialismus notorisch war.

In diesem Zusammenhang wird „Krebs" bei Solschenizyn zur ideologiekritischen Großmetapher für eine totalitäre Gesellschaft. Analogien zwischen Außen (sozialistische Gesellschaft) und Innen (Klinik) sind bewußt gezogen: Wer in die Krankenhauswelt eintritt, der läßt zwar alle Klassengegensätze hinter sich; der Krebs macht alle zu Genossen des Todes. Aber bis es soweit ist, kommt es in dieser Binnengesellschaft zu einem ständigen Kampf der Wissenden gegen die Unwissenden, der Mächtigen gegen die Ohnmächtigen. Die Ärzteschaft symbolisiert die Klasse der privilegierten Funktionäre, die mit Herrschaftswissen Macht über ihre Opfer auszuüben pflegen. Hier ist der „Krebs" Metapher einer lebensunfähig gewordenen Gesellschaft, die an ihren eigenen Wucherungen zugrunde zu gehen droht: der Funktionärskaste, die ein unsteuerbares Eigenleben führt und hemmungslos neue Metastasierungen aus sich heraussetzt.

Aber zugleich schildert dieser Roman – ein *zweiter Aspekt* – auf zum Teil erregende Weise, was der Krebs mit Menschen macht – negativ wie positiv. Keine Szene ist dafür anrührender als die zwischen dem 16jährigen Djomka und der ebenso jungen Asja. Er, Djomka, ist der Typus des unschuldigen, neugierigen,

lernbereiten und zukunftsgläubigen Jungen; sie, Asja, ist eine naive Glücksschwärmerin, die nichts als die Liebe, ihre Figur und die Ferien im Kopf hat. Und ausgerechnet dieser zukunftsgläubige Junge und dieses glücksverliebte Mädchen treffen in der Welt des Krebses aufeinander: er muß ein krebsverseuchtes Bein, sie eine krebsverseuchte Brust hergeben.

Diesem Paar hat der Autor es vorbehalten zu zeigen, wie man auch in der Angst-Welt der Krebsstation sich ein Stück Zärtlichkeit, Tapferkeit und Würde retten kann. Als Asja erfährt, was sie hergeben muß, betritt sie, halb wahnsinnig vor Angst, das Krankenzimmer Djomkas:

„‚Wer nimmt denn eine, die nur noch eine Brust hat? Wer? Mit siebzehn Jahren!' schrie sie ihn an, als sei er an allem schuld.

Nicht einmal trösten konnte er sie.

‚Und wie soll ich an den Strand gehen?' schrie sie auf, durchbohrt von dem neuen Gedanken. ‚An den Strand! Und wie baden ...?' Es packte sie wie ein Taumel, wirbelte sie um ihre eigene Achse, schleuderte sie von Djomka fort, irgendwohin nach unten, die Arme um den Kopf geschlungen, rollte ihr Körper auf den Fußboden ...

‚Höre, Djomka', durchzuckt von einem neuen Gedanken, erhob Asja sich und wandte sich zu ihm um, blickte ihn mit offenen Augen an. ‚Hör doch: du – bist der letzte! Du kannst sie als letzter sehen und küssen! Denn niemand sonst wird sie mehr küssen können! Djomka! Küß du sie wenigstens! Wenigstens du!' ...

‚Du wirst dich daran erinnern? ... wirst dich erinnern, daß es sie gab? Und – wie sie war?'

Asjas Tränen fielen auf seinen kurzgeschorenen Kopf.

Sie zog ihre Brust nicht zurück, und er wandte sich wieder dem roten Schimmer zu und tat mit den Lippen behutsam, was ihr Kind mit dieser Brust niemals mehr würde tun können. Niemand kam ins Zimmer, und er küßte lange dieses Wunder über sich.

Heute ein Wunder. Morgen in den Abfalleimer damit."

In keiner anderen Szene des Romans wird so die Doppelgesichtigkeit von Krebserfahrung als Körpererfahrung verdichtet: In den Zauber der ersten erotischen Berührung von Mann und Frau mischen sich die Tränen der Kranken und die Angst vor der Zukunft. Über dem ersten Mal liegt die Melancholie des letzten Mal. Über das Ritual der Verehrung („Küß sie doch") legt sich die Aussicht auf Verendung; über die Wärme des ersten Kusses die Kälte der Vernichtung. Der menschliche Körper – er ist ein Wunder und zugleich ein Stück Fleisch, durch den Krebs dazu verdammt, im Abfalleimer zu landen ...

Kein Autor der europäischen Literatur aber hat es auch wie Solschenizyn verstanden, den moribunden Krebs – zum *dritten* – zur Metapher der dem Nichtbeherrschbaren ausgelieferten Conditio humana zu machen. Schon ihm war klar: Diese Krankheit ist nicht eine gesundheitliche Störung wie andere, die man mit den Gewohnheiten der Schulmedizin mehr oder weniger gut behandeln kann. Der moribunde Krebs ist das Scheitern aller bisherigen Medizin. Er ist das in seinen Grundgesetzen noch Unbegriffene und deshalb Unheimliche. Er ist die Selbstzerstörung des Organismus mit Hilfe des Organismus und deshalb der Wider-Sinn, das Anti-Organische schlechthin. Deshalb taugt diese Metapher kon-

genial zur Radikalkritik an allen Ideologien, die auf Selbstverewigung und Beherrschung aus sind. Gerade an seiner – ansonsten satirisch bloßgestellten – Funktionärsgestalt Pawel Nikolajewitsch Rusanow hat Solschenizyn diesen Zusammenhang klargemacht. Denn keiner glaubt wie dieser Funktionär an die Ewigkeit seiner Ideologie, die Beherrschbarkeit der Ordnung und den Sinn und die Nützlichkeit seiner Existenz. Und gerade über ihn wird gesagt: „Er konnte nicht einschlafen. Die Geschwulst drückte ihn. Seine wohldurchdachte, geordnete und nützliche Existenz befand sich am Rande eines Abgrundes."

Das ist mehr als Funktionärssatire. Das läßt ein Bewußtsein erkennen, daß es eine Wirklichkeit des Wider-Sinns gibt, gegen die der Mensch sich schlechterdings nicht abdichten kann. Und alle Versuche dieser Art, ob politisch oder technologisch, machen ihn lächerlich. Ja, diese Krankheit untergräbt selbst eine Wissenschaft wie die Medizin, die ihren Stolz aus dem naturwissenschaftlichen Exaktheits- und Gesetzmäßigkeitsideal bezieht. Diese Kränkung des Geistes läßt Solschenizyn mit dem Sarkasmus anklingen, mit dem bei ihm ein Patient den anderen zu trösten versucht: „Der Krebs liebt die Menschen. Wenn er einmal mit seinen Scheren zupackt, hält er dich fest, bis du tot bist."

Das Wachwerden religiöser Urfragen

Das ist es wohl, was die besondere Stellung des moribunden Krebses ausmacht: diese einzigartige Kombination von Plötzlichkeit seiner Wahrnehmung und der Unbeherrschbarkeit seines Verlaufs. Da ist wohl kein Patient, in dem nicht die Frage hochkäme, warum dieser moribunde Krebs den Erfindungen der Medizin bisher spottete. Was ist das für eine Krankheit, die nicht daran denkt, anzuklopfen, bevor sie eintritt? Wie ist ein solch asozialer Prozeß der biologischen Norm möglich? Wie kann das geschehen: Ein unter gewissen Bedingungen wünschbares, ja lebenswichtiges Zellwachstum hört eines Tages auf, schlägt um, bricht aus dem „gesunden" Schema aus und infiziert das eigene System mit einer Anarchie, die zum Tod führt? Wie kommt es zum Krieg der Zellen gegen das eigene Haus? Wer gibt das Signal zu diesen Wucherungen? Und warum dieses Überfallartige, diese Heimtücke, die es durchaus begreiflich macht, warum selbst Mediziner den Tumor als „bösartig" dämonisieren. „Freßgezücht" nannte ihn verächtlich Thomas Mann.

Sehe ich richtig, liegt es an dieser eigentümlichen Erfahrung mit dem Krebs, warum keiner der genannten Texte die *religiöse* Dimension ausklammert. Gewiß: Auch hier weisen die verschiedenen Zeugnisse ein ganz unterschiedliches Profil auf. Nichts ist kirchlich vorgeprägt; die Versuche sind gerade an dieser Stelle höchst variabel, kommen von Menschen, die nicht von vornherein „Gläubige" sind. *Maxie Wander* ist in dieser Hinsicht ohnehin die Zurückhaltendste. Aber ganz plötzlich bricht auch bei ihr die Andeutung der Frage nach Gott auf:

„Mein Körper, den ich gern hatte, ist ausrangiert für immer. Ich kann es nicht fassen, es ist so grausam. Manchmal frag ich mich, ob es geschehen mußte, weil ER mich für meine Eitelkeit strafen wollte. Nimm es endlich an, rebellier nicht länger, sagt ER!"

Im Vergleich dazu quellen die „Diktate" des *Peter Noll* geradezu über mit theologischen Reflexionen. Und Höhepunkt des ständigen Umkreisens der Gottesfrage ist zweifellos der selbstverfaßte Entwurf für die eigene Leichenpredigt, in der das Publikum mit dem einzigen konfrontiert werden soll, was für jeden mit Sicherheit feststeht: mit seinem Ende. Gerade in diesem Predigtentwurf hat Noll sein eigenes Glaubensbekenntnis unzweideutig ausgesprochen:

„Sie haben aus der h-Moll-Messe jene Chöre gehört, die das musikalische Denken des Protestanten Bach am genauesten wiedergeben: Jesus wurde beerdigt, Jesus ist auferstanden. Diesen Triumph über den Tod kann nur die Musik darstellen, dank ihrer Abstraktheit – auch der Tod ist letztlich etwas Abstraktes. Anders als mit Musik und ganz abstrakten Vorstellungen wäre die Ewigkeit nicht zu ertragen. Daß sie besser sein wird, lichter als dieses uns aufgezwungene Dasein, dafür ließen sich viele Beweise anführen. Warten wir, bis es soweit ist, und sprechen wir dann wieder miteinander. Ende der Predigt."

Und dann sind da die unerhörten Provokationen des *Fritz Zorn*. Denn der Krebs legt in ihm nicht nur Schichten der Aggressivität gegenüber seiner eigenen Klasse frei, sondern auch gegenüber Gott, der sich ihm als verschlingendes Ungeheuer gezeigt hat. Sein Fluch trifft deshalb auch jenen „Krokodilsgott", der offenbar seinen Spaß daran hat, die Menschen in den Abgrund zu reißen und sie zu verschlingen. Und so schleudert dieser Todkranke – die Hiob-Rolle parodistisch durchspielend – diesem Krokodilsgott entgegen:

„Du hast recht. Ich anerkenne, daß du der gemeinste, widerlichste, brutalste, perverseste, sadistischste und fieseste Typ der Welt bist. Ich anerkenne, daß du ein Despot und Tyrann und Gewaltherrscher bist, der alles zusammenschlägt und umbringt. Dies ist für mich Grund genug, dich als allein seligmachenden Gott anzuerkennen, zu verehren und zu preisen ... Du hast die Gestapo, das KZ und die Folter erfunden; ich anerkenne also, daß du der Größte und der Stärkste bist. Der Name des Herrn sei gelobt."

Und schließlich ist auch in *Solschenizyns* großem Roman die religiöse Dimension angedeutet. Nirgendwo wird sie direkt ausgesprochen, aber sie ist als Frage des Menschen nach dem Sinn seiner Existenz stets präsent. Religion bewahrt bei Solschenizyn – gegenüber dem staatssozialistischen Totalitarismus – die Würde des Individuellen gegenüber dem Kollektiven. Sie ist der Anwalt der unbeantwortbaren Fragen des einzelnen, der sich durch Auskünfte aus dem Kollektiv nicht vertrösten lassen will.

In all diesen Texten ist das Religiöse keine „Lösung" der Probleme. Wenn es auftaucht, dann oft als erste Suchbewegung, als Hoffnung wider alle Hoffnung, als Widerstand gegen die völlige Vergleichgültigung menschlicher Existenz. Nirgendwo ein Ton des „Zu-Kreuze-Kriechens" angesichts des Endes; nirgendwo eine falsche Form des Trostes. Nirgendwo aber auch ein Ton unbekümmerter Zurückweisung des Religiösen nach der ebenso vollmundigen wie ahnungslosen Devise: Das habe ich nicht mehr nötig.

Ich folgere aus all dem: Die Krebserfahrung ist gerade bei den sprachsensibelsten unter den Patienten eine Erfahrung *verdichteter Zeit*. Wie nie zuvor in ihrem Leben sind sie gezwungen, sich mit sich selbst zu konfrontieren. Entbanalisierung findet statt. Wesentliches tritt vor das Unwesentliche. Seltsam genug: Die Krankheit zum Tod vermag oft das Beste im Menschen freizulegen: ein Mehr an Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit sich selbst und anderen gegenüber; eine Bereitschaft zur Überprüfung des eigenen Lebens – zum Eingeständnis von Selbsttäuschungen und Verdrängungen; eine Bereitschaft aber auch, sich für andere und anderes neu zu öffnen, herausgeworfen aus dem ritualisierten Pflichtenleben; eine Erfahrung nie gekannter Tapferkeit, Klarheit und letzter Lust am Leben: noch einmal Vivaldi, noch einmal den Frühling, noch einmal dieses Gedicht ... All diese Texte zeugen gewiß von Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit und Angst; zugleich sind sie Ausdruck eines Prozesses der Läuterung und emotionalen Reifung. Das gilt auch für Aufzeichnungen, die in Lebensverneinung und Gottesverfluchung umschlagen, sind doch auch sie ein letzter Akt der Wahrhaftigkeit und ein Aufbäumen gegenüber dem Tod, dem man schreibend die Stirn bietet, bevor er einem die Sprache abwürgt.

Als Mensch, der sein Leben vor Gott zu leben versucht, bin ich konfrontiert mit den in diesen Texten hochkommenden Erfahrungen und Fragen. Und ich bezeuge: Mein Glaube an Gott ist kein Rezept zum Wegschaffen dieser drängenden Fragen. Es bleibt die dreifache Warumfrage des moribunden Menschen: Warum ich, warum jetzt, warum so? Sie ist ein Brutum factum – und kein Gottesglaube kann dieses Faktum aus der Welt schaffen. Aber eine Theologie, die nahe bei den Zweiflern und Verzweifelten sein will, kann Menschen Mut machen, sich auf den letzten Grund aller Wirklichkeit neu einzulassen: Gott selbst. Und all die Fragen, die einen bedrängen, nicht eingeschüchtert zu unterdrücken oder resigniert zu vergleichgültigen, sondern selbstbewußt vor Gott, mit Gott oder gegen Gott auszutragen.

Das beginnt mit der Grundfrage: Wer bin ich noch, wenn alles nicht mehr zählt: meine Titel, meine Stellung, meine Figur, mein Renommee? Wer bin ich noch, wenn ich nichts mehr bin, nichts mehr leiste, nichts mehr „bringe", weil ich nichts mehr „bringen" kann ... Und endet noch nicht mit der Perspektive nach vorn: Was darf ich hoffen? Was erwartet mich, was erwartet uns? Vor Gott diese Fragen zu stellen, heißt, sich sagen lassen zu dürfen: Du bist geliebt um deiner selbst willen; du hast einen Wert und eine Würde, was immer geschieht; du darfst hoffen, daß es auch für dich eine letzte Vollendung gibt im Zeichen von „Güte und Gnade" ...

Ein Satz aus den Tag- und Nachtbüchern des Philosophen *Theodor Haecker* ist mir im Lauf meines theologischen Denkwegs immer wichtiger geworden. Er lautet: „Lasse niemals von Gott! Liebe Ihn! Wenn du das nicht kannst, dann streite mit Ihm, klage ihn an und rechte mit Ihm, wie Hiob, ja, wenn du das kannst, lä-

stere Ihn, aber – lasse ihn nie!" Der Glaube an den Gott, wie ihn die Schrift, unsere Ur-Kunde, bezeugt, gibt uns gerade in der letzten großen Krise unseres Lebens das Recht zu diesem kritischen Gespräch: „Warum, o Herr, verwirfst du mich, warum verbirgst du dein Angesicht vor mir?" fragt in einem Psalm ein von Kindheit an kranker Mensch. Und er denkt nicht daran, seine aussichtslose Situation auf seine eigene Schuld zurückzuführen. Er beginnt vielmehr, Gott als Verursacher seines Zustands direkt anzugreifen. Ja, dieser Kranke versucht Gott zu provozieren, endlich sein Verhalten zu ändern. Gott soll aufgerüttelt werden, dieses Leiden abzukürzen, denn es sollte in Gottes Interesse sein, mit einem Menschen zu tun zu haben, der ihn aus glücklichem Herzen lobt und nicht aus depressivem Herzen anstöhnt:

„Wirst du an den Toten Wunder tun,
werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen?
Erzählt man im Grab von deiner Huld,
von deiner Treue im Totenreich?
Werden deine Wunder in der Finsternis bekannt,
deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?
Herr, darum schreie ich zu dir,
früh am Morgen tritt mein Gebet vor dich hin."

Ein kritisches Gespräch mit Gott ist möglich, das zugleich die Würde des Menschen wahrt und Gott die Ehre gibt, ein kritisches Gespräch, wie es unter den Dichtern niemand eindrücklicher tat als der todkranke *Heinrich Heine* aus seiner Pariser Matratzengruft heraus. In einem seiner letzten Gedichte beneidet er seine Mitmenschen um nichts anderes als um einen schnellen Tod, er, der sich schon sieben Jahre lang mit „herben, qualvollen Gebresten" am Boden wälzt und nicht sterben kann. In dieser Situation behält der todkranke Dichter in einem kritischen Gespräch mit Gott gerade durch seinen abgründigen Humor seine Würde, die gerade so noch einmal dem unbegreiflichen Gott die Ehre gibt:

„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."

Auch dies eine Möglichkeit für den moribunden Menschen, mit Gott zu reden. Nicht jeder muß gleich wie Heine Gott androhen, katholisch zu werden, wenn seine Schmerzen nicht nachlassen. Aber das Modell eines möglichen Redens mit Gott – es ist uns gegeben.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Essay geht zurück auf eine Vorlesung, die ich im Wintersemester 1997/98 im Rahmen einer Studium-Generale-Reihe zum Thema Krebs an der Universität Tübingen gehalten habe. Organisiert wurde diese Reihe vom Interdisziplinären Tumor-Zentrum der Universität unter der Federführung von Prof. Dr. Michael Bamberg (Radiologie) und Prof. Dr. Lothar Kanz (Onkologie-Immunologie). Mit beiden Kollegen der Medizin bin ich freundschaftlich verbunden, und so sei ihnen mein Beitrag in Dankbarkeit für viele gute Gespräche auf der Grenze von Medizin und Theologie gewidmet.

Literatur. 1. Quellenwerke (in der Reihenfolge der Erwähnung): L. N. Tolstoj, Der Tod des Iwan Iljitsch (1886), in: Die großen Erzähler (Frankfurt 1961, TB 1997) 11–82; Th. Mann, Die Betrogene (1953), in: Späte Erzählungen (Frankfurt 1981) 407–481; F. Zorn, Mars. Mit einem Vorw. v. A. Muschg (München 1977, TB Frankfurt 1979); M. Wander, Leben wär' eine prima Alternative. Tagebücher u. Briefe, hg. v. F. Wander (Berlin 1979, TB München 1994); P. Noll, Diktate über Sterben u. Tod. Mit Totenrede v. M. Frisch (Zürich 1984); S. Sontag, Illness as Metapher (1978), dt.: Krankheit als Metapher (München 1978); A. Solschenizyn, Krebsstation (1968, Hamburg 1971);
2. Sekundärliteratur (in chronologischer Reihenfolge): A. Muschg, Literatur als Therapie? Ein Exkurs über das Heilsame und das Unheilbare. Frankfurter Vorlesungen (Frankfurt 1981); D. v. Engelhardt, Schmerzliches u. tröstendes Symbol zugleich. Krebs in d. Literatur d. Moderne, in. Einblick. Zs. d. Dt. Krebsforschungszentrums 3 (1990) 2–9; W. Jens, H. Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München 1995); K.-J. Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott, Jesus in d. Literatur d. 20. Jh. (Düsseldorf 1997).

Roman Bleistein SJ

Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit

Zur Zeit bestehen offensichtlich Probleme um die beiden Begriffe Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit und über ihr Verhältnis zueinander. Gerade viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Jugendsozialarbeit finden sich einem seelsorgerlichen Bereich zugeordnet, dem sie bislang ihrer Meinung nach nicht angehörten. Sie fühlen sich mehr oder weniger sanft vereinnahmt und dadurch zu einem vorbildlichen christlichen Verhalten veranlaßt. In dieser Situation scheint Klärung nötig.

Grundaussagen

Geht man davon aus, daß die Begriffe Jugendpastoral und Jugendseelsorge jeweils das gleiche meinen[1] und daß Jugendpastoral immer von dem neuen Verständnis der kirchlichen Sendung bestimmt wird, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil[2] definiert wurde, dann hat jede Jugendpastoral im letzten einen diakonischen Ansatz (vgl. den Beschluß der Würzburger Synode „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit"[3]) und auch eine sozialpädagogische Dimension. Zugleich hat jede Art von Jugendpastoral auch in der Verwirklichung ihrer Aufgabe immer den drei Grundfunktionen[4] einer christlichen Gemeinde gerecht zu werden, also der Verkündigung (Martyria), der Feier der Geheimnisse des Glaubens (Liturgia) und der Beglaubigung der Wahrheit im Dienst der Nächstenliebe (Diakonia) – und alle drei Grundfunktionen werden umschlossen von der christlichen Gemeinschaft (Koinonia)[5].

Obgleich diese Grundaussagen ohne Einschränkung gelten, wäre dennoch mit Aufmerksamkeit wahrzunehmen, daß die Verwirklichung der einen Jugendpastoral nur mit Akzentsetzungen möglich sein wird. Solche Akzentsetzungen entsprächen dann auch den vielfältigen Lebensfeldern, in denen die Kirche – und dabei wäre gerade nicht ausschließlich an die Kirche des Amtes zu denken! – den jungen Menschen von heute begegnet und mit ihnen arbeitet. Also: Jugendpastoral ist und bleibt der Dienst der Kirche mit, unter und an jungen Menschen[6]. Infolgedessen kann Jugendpastoral nicht allein mit Jugendkatechese identisch sein, wie das große Mißverständnis in dieser Problemsituation lautet[7] und von eher neokonservativer Seite lautstark gefordert wird. Man vergleiche dazu nur den merkwürdigen Entwurf einer Bekennenden Deutschen Jugend

(BKDJ)(!), die von Gerold Schmitz als „gläubig, kirchlich, papsttreu" charakterisiert wird[8].

Begegnungsfelder

Die Kirche begegnet den Jugendlichen – Mädchen und Jungen – innerhalb dieses theoretischen Rahmens auf den unterschiedlichen Lebensfeldern. Der Anschaulichkeit halber seien im folgenden aufgeführt: in der Gemeinde (als Pfarrjugendarbeit, im Ministrantendienst, als verbandliche Jugendarbeit vor Ort, in geistlichen Gemeinschaften); in den Jugendverbänden (vor allem wichtig als politische Vertretung der Jugendlichen in einem weltanschaulich neutralen Staat und in einer pluralistischen Gesellschaft); in der offenen Jugendarbeit (in Treffpunkten und Einrichtungen für Geselligkeit, Gespräche, Bildung und Unterhaltung; Räume sind dabei wichtig[9]); in der musisch-kulturellen Szene (Musikgruppen, Bands, Jugendchöre, Theater- und Spielgruppen, Filmgemeinschaften); im sportlichen Bereich (in Sportvereinen und Tanzgruppen; anzumerken ist, daß in Vereinen vor allem Kommunikation gesucht wird); in beruflichen Situationen (bei der Soldaten- und Zivildienstseelsorge); im Feld der politischen Bildung (bei Tagungen, Seminaren, Kolloquien und Studienreisen); im Engagement sozialer Hilfe (in der Jugendsozialarbeit: im Freiwilligen Sozialen und im Ökologischen Jahr, bei der Au-pair-Vermittlung, in der Heim- und Heilpädagogik, bei Hilfen für Migrantinnen und Migranten); im schulischen Feld (im Religionsunterricht und in der Schulpastoral).

Wie die aufgezeigten Lebensfelder schon nahelegen, tritt das „pastorale" – leider auf Katechese enggeführte – seelsorgliche Anliegen in unterschiedlicher Deutlichkeit hervor, anders etwa im Religionsunterricht, wieder anders in der Heim- und Heilpädagogik[10]. Dabei müßte weiterhin unterschieden werden, ob dieses „pastorale" Anliegen bereits thematisch, materialiter und explizit sichtbar wird, oder ob es unthematisch, nur formaliter und implizit (also anonym) gegeben ist. Letzteres wird auch Folgen haben, wenn etwa ein Mitarbeiter in der Heim- und Heilpädagogik voll realisiert und zu übernehmen bereit ist, daß er in einem katholischen Heim seinen Beruf ausübt. Diese Tatsache bringt – vom Träger wie von den Jugendlichen her – bestimmte Erwartungen mit sich[11] und fordert ganz im Sinn des „personalen Angebots" auch klare, eindeutige Antworten, nicht zuletzt angesichts der Sinnfragen junger Menschen.

Diese erste Unterscheidung wäre also wichtig. In jeder Art von Begegnung zwischen Kirche mit Jugendlichen äußert sich das „pastorale Anliegen" in unterschiedlicher Deutlichkeit und Dichte, implizit oder explizit. Es sei nochmals angemerkt, daß „pastoral" im weiteren Sinn, nicht im engeren Sinn als „Katechese" verwendet wird.

Situationsgerechte Begrifflichkeit

Angesichts dieser Tatsache, daß Jugendpastoral sich unterschiedlich äußert und sich in unterschiedlichen Lebensfeldern Jugendlicher vollzieht, besteht kein Grund, von der bisherigen Begrifflichkeit in der Sozialarbeit abzurücken. Im Gegenteil, man wird voll und ohne Angst berücksichtigen müssen, daß Jugendarbeit schon immer eine Disziplin der Jugendhilfe war und daß sie dies aufgrund des neuen Kinder- und Jugendhilferechts (KJHG 1990)[12] noch viel mehr sein wird. In diesem Gesetz verpflichtet sich der Staat (§ 11 und 74), diese Art von Jugendhilfe – von der Jugendarbeit bis zur sozialpädagogischen Prävention oder Intervention – finanziell zu fördern. Diese Tatsache muß im Blick auf die Sozialgeschichte Deutschlands als ein großer Fortschritt gewertet und geschätzt werden.

Allerdings gibt der Staat diesen Gruppen und Tätigkeiten auch gewisse Zielvorstellungen vor, die auf eine emanzipatorische Erziehung hinauslaufen. So wird als Ziel der Jugendhilfe in Hinordnung auf eine „eigenverantwortliche und gemeinschaftsfähige Persönlichkeit" (§ 1,1) genannt: „junge Menschen in ihrer individuellen und sozialen Entwicklung zu fördern und dazu beitragen, Benachteiligungen zu vermeiden und abzubauen" (§ 1,1). Diese Zielsetzung nimmt dann in § 11,1 im Blick auf die Jugendarbeit konkretere Formen an. Dort heißt es: „Jungen Menschen sind die zur Förderung ihrer Entwicklung erforderlichen Angebote der Jugendarbeit zur Verfügung zu stellen. Sie sollen an den Interessen junger Menschen anknüpfen und von ihnen mitbestimmt und mitgestaltet werden, sie zur Selbstbestimmung befähigen und zur gesellschaftlichen Mitverantwortung und zu sozialem Engagement anregen und hinführen." Im Anschluß an diese Zielformulierung werden die „Schwerpunkte der Jugendarbeit" (§ 11,3) genannt. Es sind die folgenden: „1. außerschulische Jugendbildung mit allgemeiner, politischer, sozialer, gesundheitlicher, kultureller, naturkundlicher und technischer Bildung, 2. Jugendarbeit in Sport, Spiel und Geselligkeit, 3. arbeitswelt-, schul- und familienbezogene Jugendarbeit, 4. internationale Jugendarbeit, 5. Kinder- und Jugenderholung, 6. Jugendberatung". Eine solche weit ausgreifende Jugendarbeit wird vom Staat (Hinweis auf § 74) finanziell gefördert, ebenso die Jugendsozialarbeit (§ 13)[13].

Selbst wenn im Synodenbeschluß von Würzburg ähnliche Zielvorstellungen benannt werden, das KJHG formuliert klarer. In der Würzburger Synode wird als Ziel des Dienstes der Kirche genannt: „junge Menschen, junge Christen Leben zu erfahren, zu verstehen und zu gestalten lernen". Jugendarbeit solle die „Mündigkeit in Kirche und Gesellschaft einüben, das kann sie um so besser, je entschiedener sie den jungen Menschen dahin führt, das Leben in Kirche und Gesellschaft selber mitzugestalten". Diese eher sozialpsychologischen Bedingungen werden dann noch anthropologisch und theologisch entfaltet – es sei nur auf das Ver-

ständnis von Selbstverwirklichung, „die an Jesus Christus Maß nimmt", hingewiesen – und kulminieren in jenem „personalen Angebot", das zu einem Schlüsselwort des ganzen Beschlusses geworden ist. Infolgedessen liegt diese Konsequenz auf der Hand: „Christen werden sich überall um Jugendliche kümmern, wo diese sich treffen – sie warten nicht darauf, daß diese zuerst in die von der Kirche bereitgestellten Räume kommen oder von der Kirche angebotene Veranstaltungen besuchen. Personales Angebot bedeutet, daß Christen zu den Jugendlichen hingehen." [14] Darin wird also eine offensive Strategie in der Begegnung zwischen Kirche und Jugendlichen unterstellt.

Trotz dieser hervorragenden Aussagen zeigen sich Unterschiede in der spezifischen Begrifflichkeit: in einer explizit emanzipatorischen Jugendsozialarbeit und einer weniger deutlich emanzipatorisch definierten Jugendpastoral, die zudem niemals mit Jugendkatechese verwechselt werden darf. Auch da scheint ein weiterer Hinweis nötig: Natürlich hat jede kirchliche Jugendarbeit eine „katechetische Dimension", wie bereits ein Beschluß der Bischöflichen Arbeitsstelle für Jugendseelsorge und des BDKJ vom Januar 1978 klärend feststellte. Dieser Beschluß wurde leider nicht angemessen berücksichtigt. Es sei eigens auf seine zentrale Aussage hingewiesen: „Denn das Kennzeichnende kirchlicher Jugendarbeit liegt nicht in religiösen Maßnahmen im engeren Sinn, sondern im gesamten Lebensvollzug, der aus dem Glauben gedeutet und gestaltet wird." [15]

Partizipation als Grundforderung

Die Umorientierung in der Option – von der Option für die Jugend zur Option der Jugend – bringt auch in der kirchlichen Jugendarbeit eine neue Gewichtung der Partizipation mit sich, gerade in den Einrichtungen und Diensten der Caritas (aber nicht nur in ihr). Es ist darum Bruno W. Nikles vollauf zuzustimmen: „Eine ‚Einmischung' oder eine Mitwirkung der Jugendhilfe in weiteren Handlungsfeldern auf örtlicher und überörtlicher Ebene wird auf die Dauer nur tragfähig sein und glaubwürdig betrieben werden können, wenn innerhalb der Jugendhilfe selbst eine entsprechende Beteiligungs-Kultur gelebt wird. Junge Menschen werden nur dann auch in anderen Lebensfeldern aktiv mitwirken, wenn die Jugendhilfeträger selbst vorbildhaft handeln und auch untereinander in angemessener Weise kooperieren und kommunizieren." [16] Damit wird der Transfer von Grundhaltungen bewußtgemacht.

Diese Maxime „Beteiligung" gibt zugleich junge Menschen zur eigenen Entscheidung und Lebensform frei, baut alle altväterliche Überlegenheit ab und bringt jenes wechselseitige Lernen in den Blick, das die Rottenburger Diözesansynode gerade für den Bereich der Glaubensvermittlung herausarbeitete [17]. Es ist an der Zeit, die allgemeine pädagogische Gültigkeit dieses Grundsatzes wahr-

zunehmen, wenn die Generationen nicht in Sprachlosigkeit noch weiter auseinanderlaufen sollen.

Um das gleiche mit einem anderen Begriff zu sagen: Partnerschaft wird gefordert. Ihre Einübung auf allen Ebenen ist ein Qualitätsausweis der Jugendarbeit/Jugendhilfe. Partnerschaft – die gewiß mehr ist als Anwaltschaft[18] – dürfte dann nicht als Flucht aus der Verantwortung mißverstanden werden. Im Gegenteil: Statt einer machtorientierten Autorität wird jene begegnungsintensive Autorität gefragt sein, die dadurch die Menschwerdung junger Menschen „mehrt" („auctoritas" kommt von „augere", „mehren"), indem sie diese zu ihrer Freiheit – allerdings in sensibler Begleitung – freigibt. Jugendsozialarbeit in christlicher Verantwortung spricht junge Menschen persönlich an und begleitet sie auf ihren oft unübersichtlichen Wegen, fördert die nachgeholte Bildung und Ausbildung, verhilft zu einer Ausbildungsstelle und einem Arbeitsplatz und führt immer wieder auch in die Tiefe des eigenen, einmaligen Lebens, in der Begegnung und im Angebot von Fest und Feier.

Das Zeugnis

Gewiß fällt jedem Christen die Aufgabe zu, wo immer er lebt und arbeitet, seinen Glauben zu bezeugen. Man erinnere sich an die Bergpredigt Jesu (Mt 5, 1–7, 29), in der die Jünger als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" bezeichnet werden. Aber auch dieses Zeugnis wird immer in das Lebens- und Arbeitsfeld eingebunden und gewinnt deshalb auch eine unterschiedliche Gestaltung und Gestalt. Selbst wenn man diese Tatsache einer christlichen Spiritualität festhält, bleibt der Unterschied zwischen Jugendpastoral und Jugendsozialarbeit bestehen, gerade dann, wenn man die Vorgabe der Würzburger Synode im Begriff des „personalen Angebots" richtig versteht.

Allein um nicht Probleme mit den verantwortlichen Stellen in einem weltanschaulich neutralen Staat zu bekommen, wäre es ratsam und wünschenswert, die Begrifflichkeit immer präzis zu gebrauchen und nicht den Eindruck zu erwecken, man wolle mit Steuergeldern missionarisch – im Sinn einer bestimmten katechetischen Indoktrination – tätig werden. Solche Vorsicht ist gerade in einer hochsensiblen, kirchenkritischen Situation angebracht, und allein sie kann verhindern, daß Aggressionen gegen jene geweckt werden, die sich zeugnishaft und vorbildlich als Christen in ihren Lebens- und Arbeitsfeldern, die zugleich Begegnungsfelder mit jungen Menschen sind, bewegen.

Des weiteren sei ausdrücklich festgehalten: Je klarer man die Aufgaben – auch begrifflich – unterscheidet, um so besser kann die Kooperation zwischen allen gelingen und können Kompetenzstreitigkeiten vermieden werden. Die „Leitlinien zur Jugendpastoral" bestätigen diese Position, wenn sie ausführen: „Der Auftrag

der Jugendpastoral darf nicht innerkirchlich eingeengt werden. Er betrifft nicht nur die kirchlich gebundenen Jugendlichen, sondern richtet sich an alle. Das wird etwa im Bereich Jugendhilfe, aber auch in der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung und nicht zuletzt im Evangelisierungsauftrag konkret." [19] Diese Aussage kann nur unterstrichen werden. Um so mehr verwundert es, wenn dann der bischöfliche Text „Geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden" [20], statt einen spirituellen Impuls zu bringen, sich in pragmatischen, kirchenrechtlichen Regelungen erschöpft.

Der Eindruck, in diesem Verständnis von Jugendpastoral liege eine Vereinnahmungsabsicht vor, kann nur durch die präzise Verwendung klarer Begriffe vermieden werden. Ein begriffliches Durcheinander würde sich auch auf den Lebensfeldern der Jugendpastoral und der Jugendsozialarbeit verheerend auswirken. Die „Anstrengung des Begriffs" (Hegel) leistet auch in diesem Feld kirchlicher Praxis nur Gutes.

ANMERKUNGEN

[1] Die dt. Bf., Leitlinien zur Jugendpastoral (20. 9. 1991) 7.

[2] V. a. Gaudium et Spes.

[3] GSyn 1, 288 ff.; vgl. dazu H. Hobelsberger u. a., Ziele u. Aufgaben kirchl. Jugendarbeit (München 1996).

[4] Der Begriff Grundfunktion scheint mehr auszusagen als Grundgesten, wie er zuweilen verwendet wird.

[5] Dabei kann man diese Grundfunktionen nicht additiv nebeneinander stellen; denn die Gemeinschaftlichkeit stellt das Um- und Übergreifende dar und sollte so auch in der Begrifflichkeit festgehalten werden.

[6] Leitlinien (A. 1) 8.

[7] Damit sollen d. Verdienste v. M. Lechner, Pastoraltheol. d. Jugend (München 1992) nicht herabgesetzt, sondern gerade vor Mißverständnissen bewahrt werden.

[8] G. Schmitz, Die Kath. Jugendbewegung von d. Anfängen bis zu d. Neuaufbrüchen (Stein a. Rh. 1997) 123 ff. Das Buch bleibt in einer „retrospektiven Utopie" verstrickt u. geht erhobenen Hauptes an der Zeitsituation vorbei.

[9] „Raumorientierung" als theoret. u. konzeptionelle Perspektive, in: L. Böhnisch, R. Münchmeier, Wozu Jugendarbeit? (München 1987) 89–117.

[10] R. Bleistein, Kath. Heimerziehung gestern, heute u. morgen, in: Päd. Rundbrief 49 (München 1998) 1–15.

[11] M. Lechner, Kirchlichkeit d. Mitarbeiter. Heimerziehung als Dienst d. Kirche, in: Jugendwohl 74 (1993) 486–500.

[12] G. Happe, H. Saurbier, K.-W. Jans, Kinder- u. Jugendhilfegesetz (Köln [2]01995).

[13] Daß sich dann gerade bei den neokonservativen Gruppen Probleme ergeben werden, liegt auf der Hand; denn deren autoritärer Erziehungsstil wird den Zielvorstellungen des KJHG nicht gerecht. Das wird auch bei der finanziellen Unterstützung dieser Gruppe von seiten des Staates zu bedenken sein.

[14] GSyn 1, 289, 290, 294–298, 298, 301.

[15] F. Schmid, Grundlagentexte zur kath. Jugendarbeit (Freiburg 1986) 44, 246.

[16] B. W. Nikles, Beteiligung/Partizipation d. „Betroffenen" in Einrichtungen u. Diensten d. Jugendhilfe d. Caritas, in: M. Buchka u. a., Beiträge zum Verhältnis von Caritas u. Jugend (Köln 1996) 35.

[17] Weitergabe d. Glaubens an d. nächste Generation (Ostfildern 1986) 36.

[18] M. Hugoth, Jugendarbeit als Jugendsozialarbeit, in: G. Biemer, W. Tzscheetzsch, Jugend d. Kirche (Freiburg 1988) 402.

[19] Leitlinien (A. 1) 8.

[20] Die dt. Bf. 59 (25. 11. 1997).

Jacob Kremer

Parusie und Weltgericht

Zu den vielfältigen und bildhaften Zukunftsaussagen in der Bibel

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis sprechen alle Christen: „Er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters, von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten." Ähnlich heißt es im nicaeno-konstantinopolitanischen Credo: „und wird kommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten." Diese und andere liturgische Texte greifen Wendungen des Neuen Testaments auf, wie etwa die Ankündigung in Apg 1, 11: „Dieser Jesus, der von euch ging und in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen." Wohl die meisten Christen haben sich Jahrhunderte hindurch die hier angesagte Wiederkunft Christi als ein allen sichtbares Herabsteigen des Herrn vom Himmel auf diese Erde vorgestellt. Seit Kopernikus und spätestens seit der Rückkehr von Weltraumfahrern ist das für alle, die ihre Augen nicht vor den Erkenntnissen der Wissenschaft verschließen, nicht mehr möglich. Wie aber sind dann die zitierten Texte und ähnliche biblische Aussagen zu verstehen? Dieser Frage müssen sich heute alle Christen stellen, zumal die magisch wirkende Jahreszahl 2000 bei vielen große Ängste weckt und manche für trügerische Verführungen anfällig macht.

Im Rahmen dieses Überblicksartikels können nicht alle Einzelprobleme dieser Thematik behandelt werden. Nach zwei kurzen Vorüberlegungen soll vielmehr die Vielfalt und Bildhaftigkeit der unterschiedlichen Bibeltexte zu Parusie und Weltgericht kursorisch aufgezeigt werden, um so den Weg zu einer Antwort auf die anstehende Frage zu weisen.

Vorüberlegungen. Um eine Aussage richtig zu verstehen, ist erstens nach einem alten hermeneutischen Prinzip jeweils zwischen Aussageweise (modus dicendi) und Aussageinhalt (id quod dicitur) zu unterscheiden. Das gilt vor allem für bildhafte Redeweisen wie: „Die Sonne ist aufgegangen". Um zu erfassen, was jemand mit einem solchen Satz meint (im Unterschied zu dem buchstäblich damit ausgedrückten Vorgang), ist jeweils auf den Kontext der Äußerung zu achten. Erst vom Kontext her ist, wie die neuere Sprachwissenschaft betont, zu verstehen, was der Sprecher damit sagen will.

Außerdem ist zweitens zu beachten, daß das Entziffern („Lesen", etymologisch „sammeln") einzelner Buchstaben und Sätze immer vom Code des Lesers abhängig ist. Wie ein Dirigent die Partitur eines Musikstücks gemäß seiner eigenen In-

terpretation zum Klingen bringt, so versteht auch jeder Leser und Hörer einen Bibeltext jeweils von seinem Verstehenshorizont her. Dieser war in der Antike ein anderer als heute. Vor der Neuzeit mit ihrem Abschied von einem dreistufigen, geozentrischen Weltbild, ihren Einsichten in die Naturgesetze und ihrem Interesse an exakter Information („wie es eigentlich gewesen ist", Leopold v. Ranke) verstanden die Leser der Bibel viele ihrer Aussagen oft anders als wir heute. Auch nahmen sie an den bisweilen sehr unterschiedlichen Schilderungen deshalb keinen Anstoß, weil sie mehr, als dies seit der Aufklärung geschieht, die bildhafte und appellative (nicht informative) Diktion zu würdigen wußten.

Die Hoffnung auf eine zukünftige Errettung im Alten Testament, im Judentum und in der Predigt Jesu

Um die biblischen Aussagen über Parusie und Weltgericht richtig zu interpretieren, ist auf ihre Verankerung im *Alten Testament,* im Judentum und in der Verkündigung Jesu zu achten. Schon in der Ex 3, 14 vorliegenden Deutung des Namens JHWH mit „Ich bin der ‚Ich bin da'" (das heißt, ich werde dasein) klingt eine Zukunftsorientierung an. (Die vom griechischen Denken beeinflußte Übersetzung der Septuaginta mit „Ich bin der Seiende" verdeckt diese dynamische Nuance.) Die alttestamentliche Frömmigkeit war demnach geprägt durch das Warten auf ein rettendes Kommen JHWHS analog zu seinem Heilshandeln in Ägypten nach Ex 3, 8: „Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen." Die Verheißung eines zukünftigen Heilshandelns JHWHS durchzieht die Verkündigung der Propheten. Zu ihrer Predigt gehörte auch der Hinweis auf den „Tag JHWHS". Als solcher galt zunächst unter Bezug auf die Erfahrung der Hilfe JHWHS im Krieg (vgl. Jes 9, 3: „Tag Midians") ein künftiger Tag, an dem sich JHWH als Retter seines Volkes und zorniger Richter über die Feinde erweisen werde; später verbanden die Propheten mit diesem bildhaften Ausdruck aber auch die Warnung vor einem Gerichtstag über das eigene, untreue Volk (vgl. Am 5, 18ff.; 8, 9f.). Die Hoffnung auf ein künftiges Eingreifen JHWHS zugunsten seines Volkes belegt auch die in jüngeren Texten anzutreffende Erwartung eines königlichen Retters, des nach dem Bild Davids gezeichneten Messias (z. B. 2 Sam 7, 12–16; Jes 9, 5; Mich 5, 1ff., Ps 2, 6f.).

Bekannt ist, daß zur Zeit Jesu die Gemeinde von *Qumran* auf ein Kommen JHWHS wartete, das für die „Söhne des Lichts" Heil und für die „Söhne der Finsternis" Unheil bringen werde. Nach den am Toten Meer 1947 gefundenen Schriftrollen bereiteten sich die Mitglieder der von Jerusalem abgesonderten Gemeinde auf dieses bevorstehende Gericht Gottes vor. Dabei rechneten sie mit einer unmittelbar bevorstehenden Wende, wie auch die Propheten durchweg von einer nahen Rettung bzw. einem bald drohenden Gericht sprachen, ohne aber ei-

nen fixen Termin dafür anzugeben. Ähnlich verhält es sich mit der im Neuen Testament festgehaltenen Predigt des *Täufers Johannes*. Im Mittelpunkt seiner Verkündigung stand die ernste Androhung des bevorstehenden Gerichts Gottes: „schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt" (vgl. Lk 3, 7–9). Die drohende Nähe dieses Gerichts unterstrich er durch die Ankündigung, daß ein von Gott gesandter Bote (vgl. Mal 3, 1) schon nahe sei. Die ersten Christen haben das später auf Jesus von Nazareth bezogen und in Johannes dem Täufer den Vorläufer Jesu gesehen (vgl. Mk 1, 11 f., Joh 1, 26.29).

Wie der Täufer hat auch *Jesus* seine Zuhörer mit dem Hinweis auf ein künftiges Gericht gewarnt (vgl. Mt 11, 24; 12, 41) und zur Umkehr aufgefordert (vgl. Mk 1, 15). Im Unterschied zu Johannes verkündete er aber vorrangig, ganz auf der Linie der Prophetien von Deuterojesaja, Gottes gnadenvolle Zuwendung zu seinem Volk (vgl. Lk 4, 18; Jes 58, 6; 61, 1 f.). Für ihn war die damit verbundene Gottesherrschaft – anders als für den Täufer – schon mit seinem Auftreten angebrochen: „Wenn ich im Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11, 20). Dieses Anbrechen der Gottesherrschaft mit seiner Überwindung der Satansherrschaft zeigt aber nach mehreren Worten Jesu zugleich noch eine dynamische Ausrichtung auf die Zukunft, wie dies unmißverständlich die Bitte „Dein Reich komme!" (Mt 6, 10) ausspricht. Vermutlich hat Jesus damit, soweit das eine kritische Sichtung seiner in den Evangelien aus nachösterlicher Sicht überlieferten Worte erkennen läßt, als Mensch seiner Zeit apokalyptisch geprägte Vorstellungen von einem baldigen Anbruch der Endzeit verbunden (vgl. Mk 9, 1; 13, 30; Mt 19, 23). Inwieweit er darüber mit den von Dan 7, 13 inspirierten Worten vom Kommen des Menschensohns auf den Wolken des Himmels gesprochen (vgl. Mk 13, 26) und sich mit diesem identifiziert hat (vgl. Lk 12, 8), ist in der Fachwelt umstritten. Jedenfalls hat er es ausdrücklich abgelehnt, eine genaue Zeitangabe zu machen (vgl. Mk 13, 32; Lk, 17, 20). Höchstwahrscheinlich hat er wie die Pharisäer, wenn auch im einzelnen von ihnen unterschieden, eine Auferstehung der Toten als Überwindung der todbringenden Macht Satans erwartet (vgl. Mk 12, 18–27).

Für unsere Thematik ist es sehr aufschlußreich, daß Jesus kurz vor seinem Tod im Wissen darum, daß die Gottesherrschaft während seines irdischen Lebens nicht voll verwirklicht wurde, ihr zukünftiges Anbrechen den Jüngern mit dem Bildwort vom endzeitlichen Mahl (vgl. Jes 25, 6; Mt 8, 11) in Aussicht gestellt hat: „Amen, ich sage euch: Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tag, da ich es neu trinken werde in der Königsherrschaft Gottes" (Mk 14, 25). Aus diesem Spruch, der in der neueren Forschung als das sicherste Abendmahlswort Jesu gilt, geht hervor: Jesus war zumindest kurz vor seinem Tod davon überzeugt, daß seine Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft nicht durch seinen Tod widerlegt, sondern in Zukunft – bildhaft ausdrückt: beim Mahl in der Königsherrschaft Gottes – ihre Erfüllung finden werde. Dieser

eschatologische Ausblick auf die zukünftige Verwirklichung der schon gegenwärtig angebrochenen Gottesherrschaft macht es verständlich, daß die Urkirche in Verbindung mit den Ostererfahrungen der Frauen um Jesus, seiner Jünger und des Paulus die feste Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft bei der Parusie des auferstandenen Herrn so oft ausgesprochen hat.

Die urkirchliche Rede von Parusie und Endgericht

Das Wort „Parusie" bedeutet sowohl „Anwesenheit" (so z. B. 1 Kor 16, 17) als auch „Ankunft" (in den Evangelien nur Mt 24, 27, aber oft in den Briefen). In der Umwelt der Christen war dieser Terminus bekannt als Bezeichnung für die Ankunft bzw. feierliche Einholung eines Herrschers. Flavius Josephus (Ant 3, 80) bezeichnet bei seiner Nacherzählung der Sinai-Theophanie (Ex 19, 10–19) die Ankunft JHWHS auf dem Berg mit „Parusie". Möglicherweise hat dieser Sprachgebrauch dazu geführt, christlicherseits auch das erwartete Kommen des erhöhten Herrn mit diesem Wort zu bezeichnen. Die geläufige Übersetzung mit „Wiederkunft" deutet an, daß es der nach Apg 1, 11 zum Himmel aufgestiegene Herr ist, der „wieder" kommt. Erst im 3. Jahrhundert bürgerte sich die Rede von einem „zweiten Advent" im Unterschied zum „ersten Advent" bei der Menschwerdung Christi ein (vgl. Justin, Apol I, 52, 3; ähnlich aber schon Hebr 9, 28).

Die in den Evangelien wiedergegebenen Worte Jesu über sein Wiederkommen werden von den meisten Forschern zu Recht als Herrenworte bewertet, die aus nachösterlicher Sicht uns im einzelnen nicht bekannte Aussagen Jesu verdeutlichen. Als ausschlaggebenden Grund für die urkirchliche Erwartung der Parusie Christi haben deshalb die schon erwähnten Ostererfahrungen der Frauen um Jesus, der Jünger Jesu und des Paulus zu gelten. In den alten Formulierungen der Osterbotschaft „Er ist auferstanden" oder „(er ist) der Herr (kyrios)" schwingt die Nuance „er kommt" daher stets mit. Diese in der Osterbotschaft mitenthaltene Offenbarung (apokalypsis = Enthüllung, vgl. Gal 1, 12.16) eines noch ausstehenden Kommens des Herrn haben die neutestamentlichen Schriftsteller oft mit dem Terminus „Parusie" benannt. Dabei weisen ihre Aussagen, die keineswegs auf das Vorkommen des Wortes „Parusie" beschränkt sind, sehr unterschiedliche Aspekte auf.

Parusie und Auferstehung der Toten

Die urkirchliche Botschaft von der Auferstehung bzw. Erhöhung des Gekreuzigten war von Anfang an engstens verknüpft mit der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, wie dies die parallele Formulierung von 1 Kor 15, 21 f. eindrucks-

voll zum Ausdruck bringt: „Denn da durch einen Menschen (der) Tod, so auch durch einen Menschen (die) Auferstehung Toter. Wie nämlich in dem Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden." Im Anschluß daran erwähnt Paulus eine Reihenfolge: „Ein jeder in seiner Ordnung: als erster Christus, dann die zu Christus Gehörenden bei seiner Parusie, dann das Ende" (15, 23). Unabhängig von den mit diesem Vers verbundenen Einzelproblemen kommt darin die Hoffnung zum Ausdruck, daß die Auferstehung der verstorbenen Christen bei der Parusie erfolgen wird, die dem Ende der Geschichte mit der Vernichtung des Todes (15, 27) vorausgeht.

Eine Schilderung der Auferstehung der Toten bei der Parusie bietet Paulus im Rahmen seiner Ausführungen von 1 Thess 4, 15–17, wo er zeigen will, daß die bereits entschlafenen Christen nicht benachteiligt sind, wie die Thessalonicher meinten: „Denn dies sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, daß wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden, bei der Parusie des Herrn nichts voraus haben vor denen, die entschlafen sind; denn der Herr selbst wird bei einem Befehl, bei der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes herabsteigen vom Himmel, und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen, darauf werden wir die Lebenden, die Übriggebliebenen, zugleich mit ihnen entrückt werden auf den Wolken in die Luft zur Einholung des Herrn; und so werden wir immer mit dem Herrn sein."

Wer dieses anschaulich wirkende Bild aufmerksam betrachtet, stellt bald fest, daß der Apostel hier keine exakte Vorausschau bietet. In den damals bekannten Farben apokalyptischer Szenarien (zum Beispiel „Stimme des Erzengels" und „Posaune Gottes" als bildhafte Angaben dafür, daß das Geschehen zu einem von Gott bestimmten Zeitpunkt erfolgen wird) bietet er eine keineswegs als Bericht zu bewertende Schilderung; denn einerseits ist vom Herabsteigen des Herrn vom Himmel die Rede und andererseits vom Entrücktwerden der Übriggebliebenen auf den Wolken zur Einholung des Herrn. Wohin dann das Herabsteigen des Herrn, die Auferstehung der entschlafenen Christen und die Entrückung der Übriggebliebenen führen wird, bleibt ebenso offen wie der Ort, wo alle immer mit dem Herrn sein werden (die Erde oder der Himmel?). Die einem modernen surrealistischen Gemälde (etwa von Chagall) ähnelnde Schilderung dient unmißverständlich nicht der Information über den Hergang der Auferstehung der Toten (nicht der – wie Paulus – noch Lebenden), sondern der Tröstung derer, die über den Tod einzelner Gemeindeglieder betrübt sind. So schließt Paulus seine Ausführung auch mit dem Appell: „So tröstet einander mit diesen Worten" (4, 18).

Eine wertvolle Hilfe zum Verständnis des kurz besprochenen Textes aus 1 Thess bietet ein Vergleich mit der verwandten Schilderung in 1 Kor 15, 51f. Dort geht es nicht um eine etwaige Benachteiligung der vor der Parusie entschlafenen Christen, sondern um die Andersartigkeit des Auferstehungsleibes. Paulus unterstreicht seine Ausführungen (15, 35–50) mit den Worten: „Seht, ich sage

euch ein Mysterium: Wir werden nicht alle entschlafen, wohl aber alle verwandelt werden." Er begründet dann diese wohl auf eine prophetische Äußerung in der Urkirche (analog dem 1 Thess herangezogenen „Wort des Herrn") zurückgehende Feststellung mit: „in einem Moment, in einem Augenblick, bei der letzten Posaune – denn es wird posaunen –, und die Toten werden unvergänglich auferstehen, und wir werden verwandelt werden." Die Parusie wird hier nicht ausdrücklich erwähnt, ist aber wohl vorausgesetzt. Allerdings ist weder von einem Herabsteigen des Herrn vom Himmel die Rede noch von einer Entrückung der Lebenden. Paulus kommt es einzig darauf an, daß „dies Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und dies Sterbliche Unsterblichkeit anzieht" (15, 54). Wenn das geschieht, bedeutet das die Überwindung des Todes und letztlich einen von Gott durch Christus geschenkten Sieg: „Dank sei Gott, der uns den Sieg verleiht durch unseren Herrn Jesus Christus" (15, 57). Hier wird deutlich, daß der Apostel an einer Herabkunft des Herrn zwecks Auferweckung der Toten nicht so sehr interessiert ist. Wesentlich ist, daß in Verbindung mit der Auferweckung der Toten bzw. Verwandlung der noch Lebenden die Überwindung des Todes geschieht. (Nach dem kurz vorher V. 26 Gesagten erfolgt die Besiegung und Vernichtung des Todes übrigens erst nach der Auferstehung der Toten in Verbindung mit der Vernichtung aller feindlichen Mächte durch den auferstandenen Herrn.)

Eine Verbindung zwischen Errettung aus dem Tod und Parusie liegt Phil 3, 20f. vor, wenn dort auch der Terminus Parusie fehlt: „Unsere Heimat ist nämlich im Himmel, von wo wir auch als Retter erwarten den Herrn Jesus Christus, der den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten wird, gleichförmig dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß der Kraft, daß er sich alles (das All) unterstellen kann." Die 1 Kor 15, 51 erwähnte Verwandlung der Lebenden wird ausdrücklich dem erhöhten und wiederkehrenden Herrn zugeschrieben. Es fehlt hier jedoch jegliche Andeutung einer Zeitangabe wie etwa 1 Kor 15, 51 und 1 Thess 4, 16.

Was Paulus 1 Thess 4, 17 als Folge der Auferstehung bzw. Entrückung bei der Parusie erwartet, nämlich „immer mit dem Herrn" zu sein, das erwartet er nach Phil 1, 23 schon in Verbindung mit seinem Sterben: „Ich werde nämlich von beiden hin und hergerissen, das Verlangen habend, aufzubrechen und mit Christus zu sein, um vieles (nämlich) besser (wäre das); das Bleiben im Fleisch aber (ist) notwendiger euretwegen." Nach diesen Worten hofft der Apostel, schon im Tod – bildhaft gesprochen – von dieser Erde zum erhöhten Herrn „aufzubrechen" und nicht erst am Ende der Zeit mit Christus vereint zu werden, also an der Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil zu erhalten. (Die durch die lateinische Übersetzung „dissolvi" nahegelegte Interpretation im Sinn einer Trennung der Seele von ihrem Leib beim Sterben und ihrer Vereinigung mit diesem erst am jüngsten Tag wird heute mit Recht als textwidrig abgelehnt.)

Ähnlich ist auch die 2 Kor 5, 1 gemachte Aussage zu verstehen: „Denn wir wissen, daß wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, wir eine Wohnung von

Gott haben, ein nicht von Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel." Mit dem Bild vom Abbrechen eines Zeltes und dem Erhalten einer neuen Wohnung spricht der Apostel seine Hoffnung aus, daß ihm schon im Tod ein neuer Leib von Gott her geschenkt wird. Deshalb kann er wenige Verse weiter in leichter Abwandlung des Bildes versichern: „Wir sind also getrost und guten Mutes, eher auszuwandern aus dem Leib und einzuwandern zum Herrn" (5, 8; vgl. dazu die Lk 23, 43 überlieferte bildhafte Verheißung Jesu: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein."). Der Schluß dieses Abschnitts deutet darüber hinaus an, daß Paulus seine im Tod erhoffte Einbürgerung beim Herrn in engster Verbindung mit der traditionellen Vorstellung von einem Endgericht sieht (5, 10).

Für eine sachgemäße Beurteilung der zitierten Texte aus den frühen Paulusbriefen ist es notwendig, die entsprechenden Aussagen in den späteren Briefen, den sogenannten Deuteropaulinen, zu beachten. So wird nach Kol 2, 12 – in einer Neuinterpretation von Röm 6, 4 – schon die Taufe als „Auferstehung" bewertet: „mitbegraben mit ihm in der Taufe, in der ihr auch auferweckt wurdet durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckte." (Der bei Erzählungen von Totenerweckungen und erst recht bei Angaben über eine endzeitliche Auferstehung metaphorisch verwendete Begriff „Auferstehung" wird hier in einem noch weiter übertragenen Sinn verwendet, um die schon in der Taufe geschenkte Möglichkeit zu einem neuen Leben auszudrücken.) Infolge dieses Verständnisses von Taufe als Auferstehung kann der Verfasser kurz darauf in einer Paränese schreiben: „Wenn ihr mit Christus auferstanden seid, so sucht das, was droben ist, wo Christus sitzt zu Rechten Gottes ... Wenn aber Christus offenbar wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit" (3, 1–4). Damit wird zugleich ausgesprochen, daß die Taufe wirklich eine Auferstehung von den Toten ist, ihre Vollendung aber noch aussteht: nicht im Sinn einer machtvollen Überwindung des Todes (oder gar Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib), sondern als Offenbarung des uns in der Taufe geschenkten neuen Lebens bei der wohl endzeitlich vorgestellten Offenbarung des Herrn.

Der Verfasser des Epheserbriefs gibt diese „präsentische Eschatologie" in leicht abgewandelter Form wieder: „Gott ... hat uns, die wir tot waren durch unsere Sünden, mit Christus lebendiggemacht – durch Gnade seid ihr gerettet –, und er hat uns mitauferweckt und mitversetzt in die Himmel in Christus Jesus, damit gezeigt werde in den kommenden Äonen der übergroße Reichtum seiner Gnade in der Güte zu uns in Christus Jesus" (2, 5f.). Auch nach diesem Text geschieht die Auferstehung von den Toten schon in der Taufe. Sie ist aber hingeordnet auf die künftige Manifestation der überreichen Gnade Gottes (die Parusie wird nicht erwähnt). Wie leicht solche Aussagen über eine schon in der Gegenwart erfolgende Auferstehung mißverstanden werden konnten, lehrt die Warnung vor Irrlehrern wie Hymenaios und Philetos, „die von der Wahrheit abgeirrt sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und sie bringen einige vom Glauben ab" (2

Tim 2, 18). Ihr Irrtum bestand aber wohl nicht einfach in einer „präsentischen Eschatologie", sondern in der aus der bildhaften Rede von der Auferstehung in der Taufe fälschlich gefolgerten Leugnung jeden Zukunftsbezugs christlichen Lebens und einer Konzentration einzig auf die Gegenwart.

Die Auffassung einer schon in der Gegenwart erfolgenden Auferstehung von den Toten ist auch dem Verfasser des vierten Evangeliums bekannt. So heißt es Joh 5, 24 f.: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist hinübergegangen vom Tod zum Leben. Amen, amen, ich sage euch: Die Stunde kommt und ist jetzt da, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie hören, werden leben." Diese Betonung der schon in der Gegenwart erfolgenden Auferstehung, wie sie mit ähnlichen Worten auch 1 Joh 3, 14 bildhaft ausgesprochen wird, schließt aber zumindest nach Ansicht des Endredaktors nicht jeden Zukunftsaspekt aus. Dieser – wenn nicht schon der Erstverfasser – schreibt nämlich kurz darauf in traditioneller Diktion (Auferstehung zum Leben, Auferstehung zum Gericht): „Wundert euch nicht darüber, daß die Stunde kommt, in der alle in den Gräbern seine Stimme hören werden, und es werden hervorgehen diejenigen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts" (5, 28 f.).

Ähnlich steht in der johanneischen Lazarusgeschichte einerseits die Verkündigung der schon gegenwärtigen Auferstehung (als Korrektur der eschatologischen Hoffnung Martas) durch die Selbstvorstellung Jesu: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er gestorben ist" (11, 25; Lazarus braucht deshalb im Grunde nicht mehr auferweckt zu werden); andererseits spielt die später erzählte Erweckung des Toten bildhaft (Jesus ruft Lazarus „mit lauter Stimme" aus dem Grab heraus) auf die endzeitliche Auferweckung an, wie sie dem Verfasser aus der kirchlichen Tradition bekannt ist (11, 43 f.). Im vierten Evangelium finden sich noch weitere Texte, die eine schon gegenwärtige Auferstehung mit dem Ausblick auf die zukünftige ergänzen, ohne allerdings die Parusie ausdrücklich zu erwähnen, so zum Beispiel: „Dies ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben hat, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tag" (6, 40; vgl. 6, 54; etwas anders 6, 39.44; sowie besonders 14, 3).

Im letzten Buch des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes, wird gegen Ende die Auferstehung der Toten auf doppelte Weise erwähnt. Zu Beginn der Angaben über das tausendjährige Reich heißt es von den Märtyrern: „Und sie lebten auf und herrschten tausend Jahre mit Christus. Und die übrigen der Toten lebten nicht auf, bis die tausend Jahre vollendet sind. Dies ist die erste Auferstehung. Selig und heilig, wer Anteil hat an der ersten Auferstehung. Über diese hat der zweite Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm herrschen tausend Jahre" (20, 4b–6). Kurz nach dieser Erwähnung

einer ersten Auferstehung – ohne jeglichen Hinweis auf die Parusie – schreibt der Seher dann in Verbindung mit der Gerichtsszene nach den tausend Jahren: „Und es gab das Meer die Toten heraus, die in ihm waren, und der Tod und der Hades gaben die Toten heraus, die in ihnen waren, und sie wurden gerichtet, ein jeder, nach ihren Werken" (20, 13). Es heißt dann weiter: „Und der Tod und der Hades wurden in den Feuersee geworfen. Dies ist der zweite Tod. Und wenn einer nicht im Buch des Lebens stand, wurde er in den Feuersee geworfen" (20, 14f.). Im Unterschied zu denen, die Anteil erhalten an der „ersten Auferstehung" (20, 6), verfallen sie wie die bildhaft personifizierten Mächte Tod und Hades einem „zweiten Tod". Von ihrer Auferstehung und einem Gericht durch den wiederkehrenden Herrn wird überhaupt nicht gesprochen.

Parusie und Gericht

Sehr oft wird die Parusie als ein Wiederkommen Christi zum Gericht verstanden. Allerdings zeigt eine nähere Betrachtung, daß dieses Gericht keineswegs immer so einhellig und eindeutig aufgefaßt wird, wie man meist annimmt. Zur Zurückhaltung mahnt schon die älteste Erwähnung in den Paulusbriefen: „und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er von den Toten auferweckte, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn entreißt" (1 Thess 1, 10). Nach diesen Worten wird der von Gott auferweckte Christus nicht als Richter erwartet, sondern als derjenige, der uns wie ein Retter im Gericht zu Hilfe kommt. Dieses wird alttestamentlichem Sprachgebrauch folgend (vgl. Dtn 6, 15, Jes 30, 27) bildhaft (anthropomorph) als „Zorn" Gottes über die Menschen bezeichnet, die seine Welt durch ihr sündhaftes Tun entstellen. Wie der vom Himmel her erwartete Sohn uns Menschen bei (oder: von) diesem Gericht rettet, wird nicht gesagt. Nahe liegt der Gedanke, daß Christus dies als derjenige bewirkt, der uns durch seinen Tod von unserer Sündenlast befreit und gerechtfertigt hat (vgl. Röm 5, 9). Möglicherweise ist hier aber auch an ein rettendes Eintreten als Advokat im Gericht gedacht, wie Paulus es in Anklang an Jes 50, 8f. in Röm 8, 34 voraussetzt: „Wer ist es, der verurteilt? Christus Jesus (ist hier), der gestorben, ja auferstanden ist, der zur Rechten Gottes ist und der für uns eintritt." Jedenfalls dürfen Christen damit rechnen, daß sie im Endgericht nicht sich selbst überlassen und einem strengen Urteil Gottes ausgesetzt sind, daß sie vielmehr durch den wiederkommenden Herrn verschont bleiben.

An anderen Stellen hingegen wird vorausgesetzt, daß Christus bei seiner Parusie als Richter erscheint, so 1 Thess 2, 19: „Wer nämlich ist unsere Hoffnung oder Freude oder Ruhmeskranz, wenn nicht ihr, vor unserem Herrn Jesus bei seiner Parusie?" Der Apostel schreibt das in der Erwartung, daß die bekehrten Thessalonicher ihn vor einer Verurteilung durch den zum Gericht kommenden Herrn

bewahren. Der Gedanke an ein künftiges Gericht durch Christus liegt auch 1 Thess 5, 23 zugrunde: „Er aber der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, untadelig für die Parusie unseres Herrn Jesus Christus." Mehrfach wird die Parusie in Anlehnung an die alttestamentliche Rede vom „Tag JHWHS" als „Tag des Herrn" im Sinn von Gerichtstag Christi bezeichnet, zum Beispiel 1 Thess 5, 2; Phil 1, 6 („bis zum Tag unsres Herrn Jesus Christus") sowie auch 1 Kor 1, 8: „untadelig am Tag unseres Herrn Jesus Christus" (vgl. 1 Kor 4, 5: „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt…). Am Ende der Areopagrede verweist Paulus gemäß der Wiedergabe in Apg 17, 31 darauf, daß Gott „einen Tag festgesetzt hat, an dem er die ganze Welt in Gerechtigkeit richten wird durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen ausgewiesen hat, indem er ihn von den Toten auferweckte" (vgl. auch Apg 10, 42).

Vermutlich wurde mit dem alten Ruf „Maranatha" (Unser Herr komm!) auch die Vorstellung vom Kommen des Herrn als Richter verbunden, der den bedrängten Christen ihr Recht bringt und ihre Gegner als Ungerechte überführt. Jedenfalls legt das der Kontext von 1 Kor 16, 22 nahe: „Wenn einer den Herrn nicht liebt, sei er ausgeschlossen. Maranatha!" (vgl. Didache 10, 6). Bildhafte Schilderungen des kommenden Richters Christus bieten in apokalyptischer Sprache Offb 14, 14 (einer wie ein Menschensohn mit einer Sichel) und Offb 19, 11–13 (der Logosreiter auf einem weißen Pferd).

1 Thess 3, 13 ist das Bild einer Gerichtsszene angedeutet: „damit eure Herzen gestärkt werden und ihr untadelig seid in Heiligkeit vor Gott unserem Vater bei der Parusie unseres Herrn Jesus Christus mit allen seinen Heiligen". Charakteristisch für diese anschauliche Schilderung ist die enge Verbindung der Parusie Christi mit Gott und die Bemerkung „mit allen seinen Heiligen"; diese bilden gleichsam die Assistenz beim Gericht. Auf eine Gerichtsszene weist unmißverständlich, wie schon erwähnt, 2 Kor 5, 10 hin: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit jeder seinen Lohn empfange für das, was er durch den Leib (im irdischen Leben) getan hat, sei es gut oder böse." Mit fast den gleichen Worten kann Paulus Röm 14, 10 aber auch schreiben: „Denn wir alle werden vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden." Für den Apostel ist das Gericht durch Christus bei der Parusie also engstens verbunden mit dem Gericht Gottes; der wiederkehrende Herr hält es gleichsam im Namen Gottes.

Vertraut ist vielen das aus nachösterlicher Sicht mit den Farben von Dan 7, 13 gemalte Bild in der markinischen Endzeitrede Jesu: „Und dann werden sie den Menschensohn sehen, kommend auf den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er seine Engel aussenden und seine Auserwählten von allen vier Winden, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels, zusammenführen" (Mk 13, 26–27). Gemeint ist mit diesem Bild: Nach dem in der Bildersprache jüdischer Apokalyptik geschilderten Weltende (13, 24f.) werden alle den Herrn als

ihren Richter sehen, und wird dieser sich – darauf liegt das Gewicht – als der Retter der Seinigen erweisen. Bei der Wiedergabe in Mt 24, 30 wird der Aspekt des Gerichts durch die bildhafte Ergänzung „sich an die Brust klopfen" verstärkt: „Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Stämme der Erde sich an die Brust klopfen und den Menschensohn sehen, kommend auf den Wolken des Himmels mit Macht und großer Herrlichkeit."

Von der bildhaften Ankündigung in der markinischen Endzeitrede Jesu unterscheidet sich die Schilderung des Weltgerichts in der von Matthäus redigierten Redekomposition des Kap. 25. Dort heißt es: „Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und mit ihm alle seine Engel, dann wird er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen; und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker, und er wird sie von einander trennen, wie der Hirt die Schafe von den Ziegen trennt, und er wird die Schafe zu seiner Rechten und die Ziegen zu seiner Linken stellen" (25, 31–32). Der Evangelist (bzw. seine Vorlage) entwirft hier ein Gerichtsforum, indem er das seiner Umwelt vertraute Bild aus dem Leben eines Hirten aufgreift, der abends die weißen Schafe von den schwarzen Ziegen trennt, damit sie einen getrennten Schlafplatz während der kalten Nacht beziehen können.

Der nunmehr als „König" bezeichnete Menschensohn wendet sich dann zuerst zu den auf seiner rechten Seite stehenden: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters und nehmt als Erbe in Besitz die Königsherrschaft, die euch von Anbeginn der Welt bereitet ist" (25, 34). Es geht also strenggenommen nicht um einen Prozeß, sondern um die Verkündigung eines schon feststehenden Urteils, das anschließend mit Bezug auf die Christus erwiesenen Liebeserweise begründet wird (25, 35–40). Es heißt weiter: „Dann wird er zu denen auf der linken Seite sagen: Weicht von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist" (25, 41). Anstelle eines Gerichtsprozesses wird auch hier wieder sofort ein schon feststehendes Urteil bzw. die daraus folgende Strafe (in der damals bekannten Bildersprache) proklamiert, was in einem anschließenden Gespräch unter Hinweis auf die fehlenden Taten begründet wird (25, 45). Die Perikope schließt mit der kurzen, chiastisch angefügten Zusammenfassung: „Und diese werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben" (25, 46).

Dieser Schilderung geht es nicht um die Vorausschau auf das zukünftige Weltgericht, sondern um ein anschauliches Bild mit der Gegenüberstellung zweier Menschengruppen, das die Leser zu einem eigenen Urteil und entsprechendem Handeln auffordert. Dabei liegt das Schwergewicht auf dem Los derer, die zu den „Gesegneten" des Vaters gehören. Zur rechten Beurteilung des Bildes von Mt 25, 31–46 ist schließlich zu beachten, daß dort, wie auch bei den anderen vorher herangezogenen Texten, niemals von einer dem Gericht vorausgehenden Totener-

weckung die Rede ist, anders als in den meisten Gemälden des „Jüngsten Gerichts".

Eine Verbindung zwischen Gericht und Auferstehung der Toten setzt hingegen die von Mt 25 verschiedene Gerichtsschilderung am Ende der Apokalypse in Offb 20, 11–15 voraus: „Und das Meer gab die Toten heraus, die darin waren, und der Hades gab die Toten heraus, die darin waren; und sie wurden gerichtet, ein jeder nach seinen Werken." Die Gerichtsszene endet mit dem Hinauswerfen der bildhaft personifizierten Größen Tod und Hades in den Feuersee, der ausdrücklich als der „zweite Tod" benannt wird, und mit der Warnung: „Wenn einer nicht im Buch des Lebens stand, wurde er in den Feuersee geworfen" (20, 14f.). Dieser Schlußsatz zeigt eindeutig die paränetische Akzentuierung dieser Gerichtsszene, die nachhaltig volkstümliche Predigten und die liturgische Sequenz „Dies irae" geprägt hat. Daß dem Gericht eine Auferstehung der Toten vorausgeht, wird auch in der alten katechetischen Zusammenfassung („Auferstehung der Toten und ewiges Gericht") von Hebr 6, 2 kurz erwähnt sowie Hebr 9, 27 vorausgesetzt: „und wie es dem Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht".

In dem aus jüngerer Zeit stammenden 2 Thess wird gleich zu Beginn auf das zukünftige Gericht verwiesen, „wenn Jesus, der Herr, sich vom Himmel her offenbart mit seinen mächtigen Engeln in loderndem Feuer und Vergeltung übt an denen, die Gott nicht anerkennen und dem Evangelium unseres Herrn nicht gehorchen" (1, 1f.). Eindringlich bittet dann der Verfasser die Leser, sich „betreffs der Parusie unseres Herrn Jesus Christus und unserer Vereinigung mit ihm nicht schnell aus der Fassung bringen zu lassen durch Behauptungen, daß der Tag des Herrn schon da sei" (2, 2). Nach seiner Ansicht „muß zuerst der Abfall kommen und offenbart (enthüllt) werden der Mensch der Gesetzlosigkeit, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich über alles erhebt, was Gott oder Heiligtum heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt" (2, 4). Unter Berufung auf eine frühere Belehrung führt er dann aus, daß „Jesus, der Herr, ihn (den Mann der Gesetzlosigkeit) durch den Hauch seines Mundes töten und durch seine Parusie vernichten wird" (2, 5–8). In einem Nachsatz erläutert der Verfasser noch die Macht des Widersachers mit den Worten: „dessen Parusie erfolgt gemäß der Macht Satans in jeglicher Macht, mit Zeichen und Wundern der Lüge, mit jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit bei denen, die verloren gehen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, damit sie gerettet würden" (2, 9). Es ist verständlich, daß dieser Text, wie verwandte bildhafte Aussagen in der Apokalypse, im Lauf der Kirchengeschichte Anlaß zu Spekulationen über einen „Antichrist" gegeben hat, weil man zu wenig die bildhafte Sprache der jüdischen Apokalyptik und die paränetische Zielsetzung beachtete.

Die Bildersprache der jüdischen Apokalyptik hat auch die Ermahnung von 2 Petr geprägt, der wohl jüngsten Schrift des Neuen Testaments. Der Verfasser

beruft sich am Anfang darauf, daß er zu denen gehört, die „die Macht und Parusie" unseres Herrn verkündigten (1, 16). Seine Worte sind nicht zuletzt durch in der Gemeinde aufgetretene Spötter veranlaßt, die höhnen: „Wo ist denn die Verheißung seiner Parusie?" (3, 4). Er antwortet, daß der Herr, für den ein Tag wie tausend Jahre ist, nicht zögert, „sondern großmütig wartet im Blick auf euch, weil er nicht will, daß jemand zugrunde geht, sondern alle sich bekehren" (3, 9). Er fährt dann fort und versichert: „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb; an diesem werden die Himmel prasselnd vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst, die Erde und alles, was auf ihr ist, wird nicht mehr gefunden" (3, 10). Im Blick darauf müssen die Leser fromm und heilig leben, „erwartend und beschleunigend die Parusie des Tages unseres Gottes", das heißt die Offenbarung Gottes als Herr des Kosmos, der gemäß den im Alten Bund gegebenen Verheißungen „einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (3, 13). Jüdischen Vorstellungen gemäß (zum Beispiel b.Bab.batr. 10a: „Groß ist die Wohltätigkeit, denn sie bringt die Erlösung nahe") können sie durch ein Leben ohne Sünde die Zeit bis zur Parusie verkürzen, weil sie auf diese Weise dazu beitragen, daß die Welt so wird, wie sie dem Willen Gottes entspricht (vgl. die urkirchliche Bitte um ein baldiges Kommen des Herrn: 1 Kor 16, 21 f., Offb 22, 20 sowie den Ruf der Märtyrer Offb 6, 10: „Wie lange noch?"). Die vom Alten Testament und zeitgenössischen Judentum entlehnte Bildersprache gestattet es nicht, aus diesem Text, der die Parusie Christi (vgl. 1, 16) in engster Verbindung mit der „Parusie Gottes" betrachtet, konkrete Hinweise auf den Termin und Verlauf des Endgerichts sowie auf eine Neuschaffung der Welt abzuleiten. Die gesamte bilderreiche Schilderung dient wie auch viele verwandte Texte der Ermahnung zu einem verantwortungsbewußten christlichen Lebenswandel.

Bei der Interpretation der neutestamentlichen Aussagen über ein Endgericht ist auch das meist überlesene, in seinem Kern vermutlich auf Jesus zurückgehende Doppellogion zu beachten, das von einer endzeitlichen Scheidung ohne Richter handelt: „Dann werden zwei auf dem Acker sein, einer wird weggenommen, und einer wird zurückgelassen werden. Zwei werden an der Mühle mahlen, eine wird weggenommen, und eine wird zurückgelassen" (Mt 24, 40 f.). Nach der Wiedergabe in der Parallele Lk 17, 34 f. lautet der Vordersatz: „Ich sage euch, in derselben Nacht werden zwei auf einem Lager sein, der eine wird weggenommen und der andere zurückgelassen werden." Vom Kontext und der sprachlichen Formulierung her (vgl. Gen 5, 24; 2 Kön 2, 11; Ps 49, 16; 73, 24) geht es um das unterschiedliche endgültige Los der beiden Männer und der beiden Frauen: Aufnahme zu Gott oder Zurückgelassenwerden auf der Erde.

Gegen den verbreiteten Versuch, aus den neutestamentlichen Angaben über ein Endgericht dessen Hergang im einzelnen zu erschließen, spricht schließlich noch das johanneische Herrenwort: „Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt ge-

sandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes geglaubt hat. Dies ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen mehr die Finsternis liebten als das Licht, denn ihre Werke waren böse" (Joh 3, 17–19). Ganz auf der Linie der oben erwähnten präsentischen Eschatologie des vierten Evangeliums ereignet sich das Endgericht schon in der Gegenwart und erhält der an Christus Glaubende jetzt schon Anteil am ewigen Leben. Allerdings kennt der Verfasser dieses Evangeliums auch die traditionelle Sicht von einem Endgericht: „Das Wort, das ich gesprochen habe, jenes wird ihn am jüngsten Tag richten" (Joh 12, 34).

Zusammenfassung und Folgerungen

Die herangezogenen Texte zeigen zur Genüge, wie bildhaft, vielfältig und in deutlicher Abhängigkeit von der Sprache des Alten Testaments und des damaligen Judentums im Neuen Testament über Parusie und Weltgericht geschrieben wird. Der jeweilige Kontext und die ganz auf Tröstung bzw. Ermahnung angelegte Diktion (Textpragmatik) zeigen, daß es den Verfassern nicht um Information über Hergang oder Termin von Parusie und Weltgericht geht, sondern um Appelle zu einem Leben im Hinblick auf die für alle Menschen maßgebliche Begegnung mit Christus, dem Herrn, dem lebenspendenden Retter und Richter aller Menschen. Wie schon bei den Propheten, im Judentum und bei Jesus dienen die Angaben über eine nahe bevorstehende Parusie und ein baldiges Gericht dem Ziel, zur ständigen Bereitschaft (Stetsbereitschaft) zu ermahnen und die Hoffnung auf das ersehnte rettende Kommen Christi zu festigen.

Es widerspricht also völlig der Aussageabsicht der biblischen Verfasser, aus den biblischen Angaben einen Zeitpunkt zu errechnen, wie dies einige im Mittelalter versuchten, indem sie vor dem Jahr 1000 unter Bezug auf die symbolischen Ausführungen über ein tausendjähriges Reich auf eine unmittelbar bevorstehende Parusie schlossen und viele damit beunruhigten. Auf keinen Fall ist es heute zulässig, fasziniert durch die Jahreszahl 2000, Ängste oder falsche Hoffnungen zu wecken. Wer die Bibel als Wort Gottes ernst nimmt, muß jede sich auf sie berufende Berechnung eines Termins, wie sie einzelne Sekten vornehmen, als groben Irrtum entlarven. Die Bibel bietet diesbezüglich keine Zeitangaben. Das gilt auch für die mehrfach als „Vorzeichen" angeführten Aufzählungen von Katastrophen, Kriegen und Hungersnöten. Diese entsprechen ganz den Vorstellungen der apokalyptischen Literatur und dienen dazu, die Leser zur ständigen Wachsamkeit aufzurufen.

Aus den Worten über ein sozusagen sichtbares Herabsteigen des Herrn vom

Himmel (z. B. Apg 1, 11) folgt nicht, daß die Parusie auf eine solche Weise geschehen wird. Dagegen spricht die unverkennbar bildhafte Ausdrucksweise solcher Angaben, die sich zudem – als Berichte aufgefaßt – nicht miteinander harmonisieren lassen. Die unterschiedlichen Hinweise auf ein Kommen des Herrn zum Gericht dienen ebenfalls, wie dargelegt, nicht der Information über den Hergang eines Weltgerichts, sondern der Ermahnung zu einem verantwortungsbewußten Leben und zur Festigung im Glauben an Jesus Christus. Dieser ermöglicht es uns, trotz unserer Sünde vor Gott zu bestehen und dem drohenden Verderben zu entrinnen. Aus den in Verbindung damit ergehenden Warnungen vor Höllenstrafen, ganz in der Farbe alttestamentlicher und jüdischer Vorstellungen gehalten, kann weder eine solche Strafe im einzelnen näher bestimmt (Feuer, Abgrund u. ä.) noch auf ihre ewige Dauer geschlossen werden. Die anschaulichen Bilder mahnen uns jedoch, unser Leben vor Gott und Christus so zu führen, daß es nicht vergeblich ist, nicht seinen letzten Sinn verfehlt: die Berufung zur Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes.

Schließlich meint das immer wieder betonte Warten auf „das Kommen (des Herrn) in Herrlichkeit" bzw. auf den „Tag des Herrn" nicht das Warten auf ein zeitlich fixierbares Ereignis am Ende der Weltgeschichte, sondern das Warten darauf, daß der gekreuzigte und auferstandene Herr allen als solcher erkennbar wird: auf die Vollendung dessen, was den Frauen und Jüngern sowie Paulus bei ihren Ostererscheinungen widerfuhr. Für den einzelnen geschieht das, wie Phil 1, 23 und 2 Kor 5, 1.6 zeigen, schon anfanghaft in der Stunde des Todes; für jeden persönlich bricht mit dieser „Parusie" dann schon irgendwie der „Jüngste Tag" an. Diese für jeden anfanghafte „Parusie" in der Todesstunde bleibt jedoch, wie nicht zuletzt die Verbindung von präsentischer und futurischer Eschatologie in den jüngeren Schriften des Neuen Testaments andeutet, hingeordnet auf eine noch ausstehende Vollendung. So wird auch der auferstandene und erhöhte Herr erst dann die Erfüllung seines Lebens, Leidens und Auferstehens erlangen, wenn alle, die zu ihm als seinem „Leib" gehören, gemeinsam mit ihm Anteil an der Herrlichkeit des Vaters im Heiligen Geist erlangen (vgl. Joh 20, 17: „Ich steige auf zu meinem Vater zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott"). Erst dann wird „Gott alles in allen" sein (1 Kor 15, 28).

Dieser Zukunftsaspekt, die enge Verbindung zwischen dem „Kommen" des Herrn in unserer Todesstunde und seinem „Kommen" am Ende der Menschheitsgeschichte läßt sich mit Begriffen unserer irdischen Zeiterfahrung niemals einholen und übersteigt unsere menschlichen Vorstellungen. Aus den vielfältigen und bildhaften Angaben der Bibel kann daher auch nicht auf ein besonderes Erscheinen Christi zum Weltgericht (sozusagen als zweites geschichtliches Ereignis neben seinem „Kommen" in der Todesstunde des einzelnen Menschen) geschlossen werden. Der im Sinn modernen Geschichtsverständnisses nicht erklärbare doppelte Inhalt von „Parusie" und „Weltgericht" gehört letztlich zu dem für uns un-

ergründlich bleibenden Geheimnis „Gott", der als JHWH jetzt schon und in Zukunft „kommt" (vgl. Ex 3, 14). Über sein „Kommen" können wir als Menschen dieser Welt immer nur „apophatisch" (verneinend – anbetend) und mit einer „docta ignorantia" (belehrten Unwissenheit) sprechen.

Die in den biblischen Schriften ausgesprochene Hoffnung auf das Kommen des Herrn, ja die sehnsüchtige Erwartung seiner baldigen endgültigen Offenbarung als Retter und gerechter Richter war für die ersten Christen und viele christliche Generationen, die sich durch die bildhaften Ankündigungen faszinieren ließen, ein Ansporn, ihr ganzes Leben auf diese Zukunft auszurichten. Im Blick darauf konnten sie die gegenwärtigen Mühsale leichter ertragen. In einer allgemein durch Krankheiten, frühe Sterblichkeit, Hungersnöte und Kriege gezeichneten Welt lag das näher als heute in unseren westlichen Ländern. Oft wurde damit eine Abwertung des Lebens in dieser Welt verbunden, wie sie etwa aus den Worten des Apostels abgeleitet werden konnte: „Ich erachte alles als Verlust ... und halte es für Dreck" (Phil 3, 7f.). Daß der Apostel selbst keineswegs das irdische Leben völlig abwertete, belegen die kurz darauf folgenden Worte: „Was immer wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was lauter, was liebenswert ist, was einen guten Ruf hat, ob es tugendhaft oder lobenswert ist, darauf seid bedacht" (4, 8). Diese Grundeinstellung erhellt auch aus seiner vorher (1, 23f.) angeführten Wahl: „Das Bleiben im Fleisch aber ist notwendiger euretwegen ... zu eurer Förderung und Glaubensfreude." Die Entscheidung des Apostels liegt auf der Linie der in den Gleichnissen Jesu gegebenen Mahnung, mit den „Talenten" zu wirtschaften, um zur Vollendung des Werkes Gottes in dieser Welt beizutragen (vgl. Mt 25, 14–30; Lk 19, 12–27; vgl. Mk 13, 34–36). Sie steht nicht zuletzt in Einklang mit dem auf den ersten Seiten der Bibel den Menschen aufgetragenen Gebot, Gottes Schöpfertat weiterzuführen (Gen 1, 26), sowie mit dem mannigfachen Lob unserer Erde in den Psalmen.

Wenn heutzutage – anders als noch vor einigen Jahrzehnten – viele einen wahren Fortschritt der Menschheit bezweifeln und angesichts bleibender Ungerechtigkeit sowie beängstigender Zukunftsprognosen resignieren, erhalten die biblischen Aussagen über Parusie und Weltgericht eine neue Aktualität. Als Wort Gottes in der bildhaften Sprache einer vergangenen Epoche wird uns damit ebenso wie früheren Generationen anschaulich vor Augen gestellt, daß unser irdisches Leben ein Ziel und einen Sinn hat; denn trotz unserer Verstrickung in Sünden, durch die wir die Welt Gottes verunstalten, dürfen wir dank der Errettung durch Jesus Christus auf ein „Leben in Fülle" (Joh 10, 10) und „Herrlichkeit" (Röm 8, 19.21) hoffen. Für unser persönliches Warten auf die „Parusie" und das „Weltgericht", die allen zugängliche Offenbarung von Gottes rettender Gerechtigkeit und mächtiger Liebe, bleiben darum die Worte des Apostels Paulus wegweisend, mit denen er seine Darlegungen über die Auferstehung der Toten beschließt und alle ermutigt: „... und strömt jederzeit über im Werk des Herrn, da ihr wißt, daß euer Mühen nicht umsonst ist im Herrn" (1 Kor 15, 58).

Josef Fuchs SJ

Ethische Normen – ethische Richtlinien

Im Buch Exodus (Ex 23, 22) der alttestamentlichen Bibel gibt Jahwe seinem Volk Israel die Anweisung, seinem prophetischen Boten und dessen Befehlen immer zu gehorchen; „denn in ihm ist mein Name". Eine Anweisung dieser Art scheint zunächst nichts anderes zu fordern als „Gehorsam". Die damaligen Hörer oder Leser werden diese Worte so gelesen haben. Die meisten heutigen Christen werden sie vermutlich ebenso schlicht (oder „naiv"?) lesen. Allerdings kann Forderung von Gehorsam nur gemeint sein, wenn er auf sinnvolles Tun und sinnvollen Bezug zu der von Gott geschaffenen Wirklichkeit zielt. Nur so kann er als gehorsame Annahme der von Gott geschaffenen Wirklichkeit gemeint sein, aber eben darum auch als persönlicher Gehorsam gegenüber dem, der das Wort der Schöpfung spricht.

Ethische Normen und Forderungen

Die Formulierung „Befehl" des Exodustextes wird weltweit, zumal in der westlichen Welt, und hier vor allem bei Juden und Christen, wohl als eine personale ethische Gehorsamsforderung verstanden. In diesem Sinn pflegt man als typisches Beispiel den aus dem Alten Testament stammenden Dekalog, die „Zehn Gebote", zu lesen. Dort heißt es, Gott habe die Zehn Gebote, auf Steintafeln geschrieben, persönlich seinem prophetischen Boten Mose und durch ihn seinem Volk als Auftrag gegeben; und das sei in einer furchterregenden Theophanie geschehen. Heute verbergen die Exegeten weithin nicht ihre wohlbegründeten Zweifel an der Historizität des biblischen Sinai-Berichts. Auf die Nichthistorizität weise schon die Tatsache hin, daß sich der Bericht gleich zweimal (im Exodus und im Deuteronomium) findet und dazu nicht einfachhin in der gleichen Weise. Haben die frommen hebräischen Verfasser vielleicht der Bundesschließung Jahwes mit seinem Volk am Sinai – und dazu gehört ja auch der Dekalog – durch die Theophanieerzählung eine besondere Autorität verleihen wollen?

Als fundamentale und absolute Forderung an Israel steht im Dekalog, daß die Israeliten einzig Jahwe als ihren Gott anerkennen dürfen und sollen. Doch bedingt diese Anerkennung Jahwes auch die Bejahung einer gewissen entsprechenden Lebensweise des Volkes Israel, beispielsweise ausgesprochen in den Zehn Geboten.

Aber nicht nur dies. Die Exegeten erforschten das in langen Zeiten gelebte ethische Verhalten der Nachbarvölker Israels. Sie fanden, daß Israel damals nicht das einzige Volk war, das sich solche ethischen Kataloge, wie wir einen im Dekalog Israels vorfinden, erstellt hatten. Die Exegeten haben solche Kataloge nicht nur tatsächlich aufgefunden, sondern sie dann auch inhaltlich miteinander und mit dem israelischen Dekalog verglichen. Dabei fand man, daß die Anhänger Jahwes wohl nicht nur manches Fremde in den anderen Katalogen auffanden und daher verwerfen mußten, sondern daß sie vielmehr auch auf durchaus akzeptable ethische Einsichten gestoßen sind. Sollen wir ausschließen, daß die Israeliten von den Nachbarvölkern auch einiges haben übernehmen können und daß wir heute darum gelegentlich auch einzelne Parallelen im Dekalog und in nichtisraelischen Katalogen entdecken?

Zum Vergleich mit dem uns tradierten Dekalog stehen nicht nur die Ethiken und die ethischen Kataloge der nichtisraelischen Völkerschaften der alttestamentlichen Zeiten an. Denn dieses Israel selbst, das wir aus der Bibel kennen, hat andere Zeiten als ihm eigenen geschichtlichen Hintergrund voraussetzen müssen. Das Israel der Bibel hat irgendwann einmal als Nomadenvolk oder auch als ackerbauendes Volk existiert. Aber dann hat es in diesen Perioden nicht auch in allem sittlich so gelebt, wie es der spätere Dekalog will. Wenn wir heute auf recht verschiedene Lebensweisen in verschiedenartigen Völkerschaften – zum Beispiel Afrikas – schauen, dann müßten wir auch fragen, was vorisraelische Nomaden, Ackerbauer und primitive „Städter" religiös als „Gott" betrachtet haben, welche Art von Familie sie für gut angesehen haben, welche der so vielen möglichen sexuellen Verhaltensweisen der Menschen sie als tragbar, als sinnvoll, sogar als verpflichtend angesehen und gelebt haben, was bei ihnen als Ehe – und in welchem Sinn – gelten konnte usw. Zweifellos wird ein Hauch aus der Ethik jener Urzeiten sich auch in die heutige ethische Ordnung Israels hineingerettet haben, wenn auch dann neue Erfahrungen – bessere oder weniger gute – durch lange Zeiten machtvoll bestimmend geworden sind. Dazu gehören aber auch Erfahrungen anderer moderner Völker, von denen man manches in die eigenen ethischen Auffassungen des heutigen Israel hat einfließen lassen.

Es sollte nicht übersehen werden, daß auch in der Periode des Entstehens der Bibel von anderen Quellen her machtvolle ethische Elemente übernommen werden konnten und tatsächlich übernommen worden sind und so entscheidend die israelische Ethik mitbestimmt haben. Man wird vor allem die stoischen Tugend- und Lasterkataloge lesen (man denke an Paulus); sie sind ja nicht als direkte göttliche Offenbarungen zu verstehen, sondern als menschliche Interpretation der vorgegebenen Menschenwelt, durch deren gegenseitigen Austausch man sich (im Geiste) bereichert zu erfahren glaubte. Denn die vorgegebene „Natur" oder „Schöpfung" gibt selbst keine Ethik aus sich heraus. Thomas von Aquin formuliert bekanntlich, daß die sogenannte „naturrechtliche" Ethik von der Vernunft

der Menschen selbst konstituiert sei (S.th. I–II, 94, 1). Das heißt, daß die Natur zwar vorgegeben ist, die Ethik dagegen als ein Werk der verstehenden menschlichen Vernunft zu akzeptieren ist.

Nun ist es tatsächlich so, daß nicht alle Menschen ihre interpretierende und kreative Vernunft in gleicher Weise nutzen, daß sogar manches nicht selten zunächst nur als Brauchtum und Sitte in einer bestimmten Weise gelebt worden sein mag, um dann auf die Dauer als verbindliche Ethik zu gelten. Es ist darum durchaus sinnvoll oder auch notwendig, daß es zu einem ethischen Austausch oder auch zu einer ethischen Diskussion kam, um voneinander ethische Einsicht zu erhalten.

Aber auch manche andere, vorhin nicht schon erwähnte ethische Einsicht läßt sich – individuell, als Gruppe oder universell – anderswoher erwerben. Zweifellos gibt es einzelne ethische Meinungen und Entscheidungen (zum Beispiel in den paulinischen Briefen), die zunächst rein als persönliche Meinung und Entscheidung gelten, später jedoch allgemeine Auffassung oder auch offizielle kirchliche Lehre werden. So ist es in der jüdischen und christlichen Frühzeit geschehen, aber auch späterhin und bis heute. Beweis dafür sind die verschiedenen strittigen Vorkommnisse in der kirchlichen Gemeinschaft im Bereich der Ethik und des ethischen Verhaltens. Daraus ergibt sich, daß Ethik nicht ein unveränderlicher und permanenter Block ist, sondern teilweise auch ein permanenter innovativer Versuch.

Ethische Richtlinien

Daher muß folgen, daß nicht alles, was sich uns als Norm und Forderung anbietet oder was uns als solche vorgelegt wird, in scheinbarer Starre und Unflexibilität gelesen werden muß; vielleicht steht dahinter eine einseitige kreative menschliche Interpretation der geschaffenen Wirklichkeit oder auch eine allzu absolute kirchliche Amtsausübung. Zwar muß man sich durchaus ethische Normen in der Welt und auch von der Kirche erwarten, aber vielleicht ein wenig mehr im Sinn von „Richtlinien", also mehr in der Weise, in der Jesus selbst gelegentlich seine Jünger zur Gesetzesbeobachtung anleitete. Ethische Normen wollen – das versteht sich – als Darbietung des Willens Gottes verstanden werden. Was aber, wenn eine dargebotene Norm sich zur Zeit ihrer Formulierung auf eine Wirklichkeit oder Wirklichkeitsweise bezog, die als diese hier und jetzt nicht mehr besteht? Dann normt die dargebotene Norm nicht mehr die heutige Wirklichkeit. Sie ist als eine Richtlinie zu achten, die als geltende Norm für die zu realisierende Wirklichkeit anzusehen war, solange sie unter wesentlich anderen Bedingungen existierte als hier und jetzt.

Und wenn eine dargebotene Norm eine bestimmte Fähigkeit, ihr handelnd gerecht zu werden, voraussetzt, dann muß der zum Handeln berufene Mensch ver-

antwortlich urteilen, ob ihm die erforderliche Fähigkeit vielleicht hier und jetzt abgeht. Es handelt sich also möglicherweise um eine Richtlinie, aber nicht im eigentlichen Sinn um eine fordernde Norm. Wer handeln soll, muß selbst imstande sein – und er ist es normalerweise – zu urteilen, ob ihm eine echt fordernde Norm oder eine Richtlinie gegenübersteht. Wer den heute gängigen Begriff Epikie zu benutzen vorzieht, wird sich wohl eher auf den Begriff Richtlinie als auf Norm beziehen, um eben dadurch zu zeigen, daß es ihm mehr auf die sittliche Wahrheit und nicht auf eine feste sittliche Norm ankommt.

Das Problem Norm-Richtlinie wird sich vermutlich vor allem da zeigen, wo es um den Moralbereich sittlicher Konflikte geht. Im rein bürgerlichen Bereich lassen sich Konflikte bei Beibehaltung der Treue zu gesellschaftlichen Pflichten durchaus lösen. Anders, wenn eine sittliche Norm uns in Pflicht nehmen möchte, während wir selbst uns nur das Urteil bilden können, daß die uns scheinbar fordernde Norm keine wirklich sittliche Pflicht begründen kann. Dann befinden wir uns in einer echten Konfliktsituation, die sich als solche nicht lösen läßt. Ähnlich ist die Situation, wenn zwei gegensätzlich fordernde sittliche Normen uns gleichzeitig in Pflicht zu nehmen beanspruchen. Heute stellt sich der Fall vielfach anders dar: Wir sind in einer bestimmten Moralfrage in einer Weise belehrt und erzogen worden, die im Widerspruch steht zu dem, was man heute weitgehend als selbstverständliches Verhalten anzusehen pflegt; eine eindeutige Lösung des Konflikts ist nicht in Sicht, außer es gäbe eine direkte Lösung des Konflikts von Gott selbst her; aber diese Lösung gibt es in Moralfragen so einfachhin nicht. Im zwischenmenschlichen Bereich entstehen Konflikte weitgehend, weil nicht alle dem gleichen Wertsystem verbunden sind oder von verschiedenen Erfahrungen herkommen.

Ethische Norm und sittliche Wahrheit

Ethische Normen sollen dem handelnden Menschen anzeigen, wie er sich verhalten soll, wenn er in seinem sittlichen Verhalten der Wirklichkeit, der er sich handelnd oder gestaltend zuwendet, entsprechen will. Allerdings ist es in unserer kontingenten Menschenwelt nicht ausgeschlossen, daß die Wirklichkeit, der man sich handelnd zuwendet, inzwischen schon nicht mehr unverändert die gleiche ist wie die, der man sich zwecks Normensuche vorher zugewandt hatte, oder der zum Handeln berufene Mensch sich nicht mehr imstande sieht, noch zu seinem vorherigen Urteil zu stehen.

Es ergibt sich also, daß eine einmal gefundene Norm möglicherweise in concreto defizient ist. Sie bedarf also einer Korrektur, damit das Verhalten des Menschen der Wirklichkeit entsprechen kann und in diesem Sinn wahr ist. Eine gefundene oder dargebotene ethische Norm bietet also nicht notwendig – unkorrigiert – die ethische Wahrheit, die das Verhalten in concreto bestimmen soll.

UMSCHAU

Antisemit, weil Katholik?

Wenn ein junger Doktor im Vorwort seiner Dissertation seinen akademischen Lehrern dankt, ist dies mehr als eine liebenswürdige Geste, weil es den Ort in der „scientific community" anzeigt, den er sich erkoren hat; daß er auch denen dankt, die ihm während seiner Arbeit menschlich nahe waren, ist verständlich, wenn auch die privaten Beziehungen des Autors den Leser nichts angehen und ihm keine neue Erkenntnis vermitteln; wenn sich der Autor eines wissenschaftlichen Werks aber bemüßigt fühlt, einleitend auch seines Hauskaters dankbar zu gedenken, fragt sich der Leser, welche Zumutungen ihn noch erwarten.

Das Buch, von dem hier die Rede ist[1], enthält solche allerdings reichlich, nicht nur für Geduld und Geschmack des Lesers, sondern vor allem für seinen historischen Sachverstand. Daß es gleichwohl beachtet wird, ja in einer großen Zeitung zum Anlaß für eine Mahnung an die deutschen Katholiken genommen wurde, in sich zu gehen, liegt an seiner These: Die deutschen Katholiken waren „antisemitisch, gerade weil sie gute Katholiken sein wollten". Mit diesem Schlußsatz des Buchs ist das zentrale Ergebnis der Forschungen ausgedrückt, die dem Verfasser den Doktortitel einer deutschen Universität eingetragen haben. Daß er sich damit weit von den bisherigen Auffassungen der Wissenschaft entfernt, ist ihm klar. Er würde einen guten Teil der einschlägigen Literatur zu Makulatur machen, wenn seine These der kritischen Nachprüfung standhielte.

Niemand kann dem Fleiß seine Anerkennung versagen, mit dem der Doktorand sein Ziel verfolgt hat. Neben Archivalien, Protokollen und Literatur (das umfangreiche Verzeichnis nennt einiges Überflüssige) hat er 38 katholische und 20 andere Zeitungen und Periodica durchgesehen, die in zehn ausgewählten katholischen Zeitungen und in elf Zeitschriften und Broschüren angetroffenen antisemitischen Stereotypen hat er systematisiert und tabellarisch erfaßt, die betreffenden Autoren mit Namen und Stand verzeichnet.

Das Werk ist freilich weitaus mehr als eine Stoffsammlung. Es erhebt den Anspruch, einen spezifisch katholischen, „besseren" Antisemitismus zu ermitteln und als integrales Element katholischer Gläubigkeit und Weltsicht zu dekuvrieren.

Nach Blaschke war der Antisemitismus dem katholischen Milieu bereits bei dessen Bildung immanent, erstarkte durch den Kulturkampf und wurde nach dessen Ende im Rahmen der „Bewahrung des Bewährten" (57) nicht abgebaut. Dies war alles andere als ein historischer Zufall, denn die „Ghettomentalität" der Katholiken erforderte den Antisemitismus als systematisches Pendant. Ihr dualistisches Weltbild entstand durch den „Siegeszug des Hoch-Ultramontanismus" (58). Dieser habe, so meint Blaschke, „die zwei ewigen Lager: Gottesfürchtige und Gottesmörder" fixiert. Der mit dem Ultramontanismus verbundene Wille zur Milieubildung erforderte eine Abgrenzung zur nichtkatholischen Umwelt, deren verschiedene Gruppen durch die „Verjudungsformel" künstlich zur Einheit gemacht wurden. Es waren die Juden, die im katholischen Feindbild „alle Gegner verbanden oder gar vorschickten" (63). Gleichwohl war den Katholiken der Weg zum „Bekenntnisantisemitismus" versperrt, weil dieser der Rasse die höhere Wertigkeit vor der Religion einräumte. Ihnen blieb deshalb nur ein „gebremster" Antisemitismus, ein „Konsensantisemitismus" mit „partialrassistischen" Elementen (70–91), kein „eliminatorischer", wie ihn Goldhagen postuliert.

Diese Form des Antisemitismus hatte (immer noch nach Blaschke) für den deutschen Katholizismus fünf unverzichtbare Funktionen: die „Kontermodernisierung", welche die bestehende Gesellschaftsordnung im Sinn katholischer Idealvorstellungen umgestalten solle, die „Kohärenz-

maximierung" zur festeren Bindung der Katholiken an ihr Milieu, die „Komplexitätsminderung", welche die Problematik der modernen Welt auf einige wenige Gegensätze reduzierte, die „Kompensation von Mißerfolgen und Bedrohungen" und schließlich die „Kompetition", die Erleichterung der Konkurrenz mit anderen Gruppen bei der Einbindung in das Milieu durch die Verleumdung nichtkatholischer Zeitungen, Vereine und Parteien als „verjudet". Der katholische Antisemitismus erweist sich auch in seiner regional unterschiedlichen Dichte als integrales Element des Milieukatholizismus. Blaschke findet ihn dort konzentriert, wo Ultramontanismus und „Integralismus" (worunter Blaschke anscheinend jede Form ganzheitlicher Weltsicht und die dieser korrespondierenden Gesellungen versteht, 61) am stärksten verwurzelt waren.

Die oft als Argument für eine Distanz der Katholiken zum Antisemitismus herangezogene Politik der Zentrumspartei zeigt sich in der Sonde Blaschkes als antisemitisch infiziert. Ludwig Windthorst, dem solches nicht nachzuweisen ist, war mit seiner Haltung in der Partei isoliert; August Reichensperger gab sich neutral (war es also wohl nicht); er wie auch „der besonnene Windthorst" zeigten „eine Neigung zum Antisemitismus und mindestens zu seinen Prämissen" (241).

In seinem Schlußkapitel „Kontinuitäten vom Kulturkampf zum ‚Kirchenkampf' oder zwischen Syllabus und Shoa" (261–282) hebt der Autor den in Deutschland untersuchten katholischen Antisemitismus auf die Ebene der Weltkirche. Auch der Entwurf der von Pius XI. nicht mehr veröffentlichten Enzyklika gegen den Antisemitismus zeigt, „wie sehr die Kirche noch in ihrer ehrlichsten Absicht dem ‚besseren' Antisemitismus verfallen blieb" (280), und die Haltung der deutschen Bischöfe zur Verfolgung der Juden beruht auf der „Erblast" des im 19. Jahrhundert entstandenen katholischen Antisemitismus.

Dieses Bild wirkt durch seine innere Stimmigkeit beeindruckend. Aber, so wird der Leser fragen, nachdem er sich von der Wucht der Argumentation ein wenig erholt hat, mit der Blaschke ihn überschüttete, *stimmt* es? Logische Geschlossenheit ist kein Erweis realer Existenz. Erste Zweifel an der Solidität der Arbeitsweise des Verfassers rühren sich, wenn man sich der unbewiesenen Behauptungen erinnert, mit der er dem Leser begegnet. „Die Majorität der Katholiken (hielt) stur am Antitalmudismus und an Rohling fest" (75). Woher weiß Blaschke, was die Mehrheit der Katholiken, immerhin eine Zahl von etlichen Millionen, gedacht hat? „Der Beifall war bescheiden, nicht wegen Beutels (des Redners) Judenfeindschaft, sondern weil die Zuhörer darüber enttäuscht waren, daß er sich vor dem radikalen Antisemitismus duckte" (214). Weiß Blaschke das wirklich oder nimmt er es an, weil es in sein System paßt? Die Ablehnung des Rassismus in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" lag „ganz in der Tradition der Antimoderne". Hier wüßte man gern, was gemeint ist; aber der Verfasser begnügt sich auch hier mit der nackten Behauptung.

Anderes ist schlicht falsch, so vieles, daß der Rezensent froh ist, die Arbeit nicht korrigieren zu müssen. Hier einige Beispiele: Görres „vermutete auch eine jüdische Beteiligung an dem Kölner Ereignis" (gemeint ist die aus absolutistischer Machtvollkommenheit ohne Richterspruch erfolgte Verhaftung des Erzbischofs von Köln 1837 wegen der Differenzen um die Einsegnung konfessionell gemischter Ehen). Wo steht das? In der Kampfschrift, die Görres aus diesem Anlaß schrieb, im „Athanasius", wenigstens nicht, und eine Kooperation des preußischen Königs und seiner Regierung mit Juden anzunehmen, besaß nicht einmal Görres genügend Phantasie. – Die „Katholische Aktion", die der Autor als „klerikalen Sakristeikatholizismus" kennzeichnet, habe sich 1928 durchgesetzt (62). Eben nicht! Durchgesetzt hat sich das Konzept der „Katholischen Aktion" in Deutschland nie, darum konnte es auch nicht „den Bestand des Katholizismus durch die nationalsozialistische Diktatur hindurch" ermöglichen. Alle Versuche, es 1933 als Ersatz für die Verbände ins Leben zu rufen, sind auf der Strecke geblieben. Blaschke hätte dies leicht in der von ihm an anderer Stelle zitierten Literatur nachlesen können. – Karl Lueger gewann 1896 keineswegs den Posten des Wiener Bürgermeisters, wie S. 149 behauptet wird; er wurde zwar gewählt, aber vom Kaiser nicht bestätigt. Erst nachdem er verschiedentlich wiederum die Wahl gewonnen hatte, entschied sich der Kaiser 1897, ihn zu diesem Amt zuzulassen.

An verschiedenen Stellen behauptet der Verfasser, bis in die 1860er Jahre (an anderer Stelle wird der Kulturkampf als Epochenscheide genannt) habe die Kirche die Presse „verteufelt". (S. 117 bietet er dafür die aparte Begründung: „Schließlich bestimme sie, nicht der Journalist, was ‚Wahrheit' sei.") Hat Blaschke denn nie etwas davon gehört, daß August Reichensperger schon vor 1848 sich um die Entwicklung einer katholischen Tagespresse bemühte, daß 1844 ein Kreis von Kölner Katholiken bei der Regierung die Lizenz zur Herausgabe einer politischen Zeitung beantragte (vergeblich, wie sich denken läßt), daß die frühe katholische Bewegung sich um Zeitschriften gruppierte, daß in Frankreich noch in der Restaurationszeit eine katholische Presse entstand („Le Correspondant", „Le Mémorial Catholique", wenig später „L'Avenir"), daß Louis Veuillot von 1843 an „L'Univers" zu einem Organ von übernationaler Bedeutung machte – und alles dies ohne Einspruch der Kirche? Man sollte es nicht für möglich halten.

Hinsichtlich seiner Methode könnte man die Auswahl der von Blaschke untersuchten Quellen prüfen. Warum hat er die gut dokumentierten Katholikentage ebensowenig untersucht wie die weit verbreiteten Volksvereinshefte?

Auch hinsichtlich der Argumentationsweise des Verfassers beschleichen den Leser Zweifel. S. 181 wirft Blaschke den Katholiken vor, sie hätten „willkürlich" Blätter wie den „Simplizissimus" und die „Frankfurter Zeitung" als „jüdisch" bezeichnet oder „als ‚verjudet' denunziert", obwohl eine jüdische Presse kaum bestanden habe. „Nicht einmal eine (jüdische) Tageszeitung gab es." Es ist gewiß richtig, daß die Zahl der Organe gering war, die sich als jüdisch verstanden (Blaschke führt sieben dieser Art in seinem Quellen- und Literaturverzeichnis auf). Aber waren diese denn gemeint gewesen, wenn man über die „verjudete" Presse schimpfte? Der Ausdruck „verjudet" verdient unser aller Abscheu; das kann jedoch nicht davon entbinden, ihn philologisch exakt zu nehmen. „Verjudet" konnte doch nur meinen, was nicht originär jüdisch war wie die wenigen israelitischen Blätter, sondern trotz des Anspruchs auf konfessionell indifferente Identität von Juden in dem ihnen unterstellten Sinn beherrscht wurde. Darum war die Diffamierung des „Simplizissimus" und der „Frankfurter Zeitung" doch nicht ganz ohne Anhalt in der Realität. Denn Th. Th. Heine und Leopold Sonnemann, die sie gegründet haben, waren Juden ebenso wie die Gründer der Presseimperien von Mosse und Ullstein. Weiß Blaschke dies nicht oder versucht er einen billigen Gag?

S. 177 beschreibt der Verfasser einen von Protestanten 1882 herausgegebenen und erarbeiteten Sammelband gegen die „Blutbeschuldigungen der Juden". „Angesichts des guten Dutzends angesehener Protestanten fiel der katholische Beitrag bescheiden aus"; nur ein Katholik, der Bischof von Fulda, Georg Kopp, sei mit einem Beitrag vertreten gewesen. Man mag sich fragen, ob die Bezeichnung „bescheiden" hier die Sache trifft. Denn das Jahr 1882 war nicht gerade durch ökumenische Kooperation gekennzeichnet. Man wüßte gern, wie dieser Band vom lesenden Publikum aufgenommen worden ist, dem die Beteiligung eines katholischen Bischofs an einem evangelischen Unternehmen alles andere als gewohnt gewesen sein dürfte. Damit der Leser nicht auf den Gedanken verfällt, das Vorgehen Kopps für bedeutsamer zu halten, als dies Blaschke tut, wird S. 193 Kopp als „unbequemer Querkopf" charakterisiert, „der nicht in das ultramontane Schema paßte" (193). Darüber kann man seine eigenen Gedanken haben; auf jeden Fall paßte Kopp nicht in das von Blaschke konzipierte Schema, in dem Ultramontanismus, Integralismus und Antisemitismus eine kaum lösbare Einheit bilden. Kopp war so integral wie kein anderer im deutschen Episkopat, und sein Ultramontanismus unterlag keinem Zweifel. Damit er Blaschkes Schema nicht sprengte, mußte der Kardinal und Fürstbischof von Breslau zum Sonderling gestempelt werden. Umgekehrt war der Mainzer Bischof Ketteler, dessen „Angriff ... auf die Mainzer Judengemeinde" S. 143 erwähnt wird, keineswegs so „strikt ultramontan", wie es S. 144 heißt. Er war Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas gewesen und hatte deshalb das Vatikanische Konzil vor der Abstimmung verlassen. So eng ist die Trias von Ultramontanismus, Integralismus und Antisemitismus wohl doch nicht gewesen.

Man muß nicht die Elefanten Hannibals über die Alpen getrieben haben, um die Geschichte

des Zweiten Punischen Krieges schreiben zu können, aber eine gewisse Vertrautheit mit der Sache, die er beschreibt, darf man von einem Historiker wohl verlangen. Aber auch daran gebricht es bei Blaschke. Nicht nur, daß er einen Kanonisten für einen Kanoniker ausgibt (141), ihm ist auch die Geschichte des deutschen Katholizismus nicht hinreichend bekannt. Ultramontanismus und Verbandsbildung (= „Integralismus") sind im 19. Jahrhundert keineswegs vom Vatikan gesteuerte, sondern eher naturwüchsig erscheinende Prozesse; die Verbandsbildung lief sogar weitgehend außerhalb der bischöflichen Kontrolle. Daß der Sozialkatholizismus schon lange vor der Jahrhundertwende nicht mehr „liebäugelte mit der vormodernen Ständegesellschaft" (88), der langjährige Vorsitzende des Volksvereins, der Fabrikant Franz Brandts, dezidiert auf technischen Fortschritt setzte, wird dem Leser nirgends deutlich. Statt dessen erfährt er von dem für die Bejahung des Kapitalismus im deutschen Katholizismus wichtigen Sozialpolitiker Franz Hitze nur, daß er mit Ketteler und Kolping die Handwerker „erfolgreich auf einen antikapitalistischen Skeptizismus eingeschworen" habe (214). So kommt das Bild vom katholischen Hinterwäldlertum nicht in Gefahr. Auch nicht „jedes Signal, das vom Heiligen Stuhl ausging", betrachteten die Katholiken als „mit nahezu sakraler Autorität ausgestattet" (190). Wie haben sie sich denn im Septennatsstreit verhalten?

Die im Vorstehenden geäußerte Kritik begnügt sich mit der Materie, die auch dem vertraut ist, der kein Experte für Fragen des Antisemitismus ist. Aber sie macht wohl hinreichend deutlich, daß Blaschkes Arbeitsweise allen seinen Ergebnissen gegenüber zu großer Skepsis veranlaßt. Mit Sätzen, wie sie S. 198f. zu lesen sind: „Die Gottesmänner (gemeint sind die katholischen Priester) konnten das Ansehen ihres Berufsstandes auf eine konstruierte 2000jährige Geschichtskontinuität bauen, die sie als eine direkte Linie bis zum ‚Gottessohn' ausgaben, eine tradierte Legitimität, mit der sie bei den Konkurrenten, die mit ihnen um soziale und kulturelle Milieupositionen rangen, Eindruck zu machen suchten. Dagegen verblaßte das Bürgertum, der Lehrer galt als ausgewachsener ‚Pfarrersknecht', und nicht die eingebildeten Gebildeten oder ‚Schornalisten', sondern die Kirche legte die Wahrheit aus", mit solchen Sätzen ist wohl die Grenze überschritten, die wissenschaftliche Analyse von leichtfertiger Verunglimpfung trennt.

Es bleibt ein Problem: Was ist Antisemitismus? Für Blaschke scheint er schon da gegeben, wo christliche und jüdische Identität nicht als beliebige und gleichwertige Qualitäten genommen werden, wie das moderne Staatsbürgerrecht die Konfessionszugehörigkeit behandelt. Denn anders könnte Blaschke seinen Vorwurf des Antisemitismus an die nicht veröffentlichte Enzyklika Pius' XI. nicht begründen, wird doch hier die Existenz einer Judenfrage als einer heilsgeschichtlichen bejaht. Diese Anschauung hat die Kirche allerdings vom heiligen Paulus, und wenn der ein Antisemit war, werden die Christen sich darin schicken müssen, auch Antisemiten zu sein. Hier zeigt sich ein weiteres Defizit von Blaschkes Arbeit: Es scheint ihm unmöglich anzuerkennen, daß das Verhältnis der Christen zu den Juden eine religiöse Dimension besitzt und nicht rest- und bruchlos in staatlicher Gleichberechtigung aufgehen kann. Auch wenn diese unbestreitbar die Norm für die politische Ordnung des Miteinanders von Juden und Christen sein muß, bleibt es christliche Botschaft und Hoffnung, „daß ganz Israel zum Heil gelangen wird" (Röm 11,26).

Was bleibt nun von Blaschkes fleißiger Arbeit? Viel Ärgerliches ist genannt. Gerade darum sollte nicht übersehen werden, wieviel Beschämendes sie für die Christen enthält. Mag die These vom unlösbaren Zusammenhang des „besseren" Antisemitismus vom katholischen Milieu auch unhaltbar und damit das eigentliche Ziel dieser Dissertation verfehlt sein, so deckt sie doch unbezweifelbar zu vieles an christlicher Verfehlung gegenüber den Juden auf, daß dem Leser ein Gefühl der Trauer nicht erspart bleiben kann.

Heinz Hürten

[1] Blaschke, Olaf: Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 443 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft. 122.) Kart. 78,–.

BESPRECHUNGEN

Mädchensozialarbeit

KRANSTEDT, Gabriele: *Von der Flüchtlingshilfe zur Aussiedlerintegration.* IN VIA Katholische Mädchensozialarbeit. Dokumentation 1945–1970. Freiburg: Lambertus 1997. 346 S. Kart.

Gabriele Kranstedt beschreibt, wie der caritative Fachverband IN VIA Katholische Mädchensozialarbeit – damals noch Katholischer Mädchenschutz genannt – mit Mut und Phantasie umfangreiche Hilfsmaßnahmen für die unzähligen Kriegsflüchtlinge und Heimatvertriebenen organisierte, und wie diese Maßnahmen und Erfahrungen bis heute zur tragenden Grundlage nicht nur für die Flüchtlings- und Aussiedlerhilfe des Verbandes geworden sind. Elisabeth Denis, Generalsekretärin von 1928 bis 1969, nahm von Greding bei Nürnberg aus, wohin es die Zentrale des Deutschen Nationalverbands der katholischen Mädchenschutzvereine nach dem Luftangriff auf Freiburg 1944 verschlagen hatte, die Fäden in die Hand. Sie schuf mit ihren Mitarbeiterinnen mit einfachen Mitteln eine Stätte für Flüchtlingshilfe, die bereits 1946 die Arbeit aufnahm. Nach der Währungsreform mußte Greding und eine nach diesem Vorbild geschaffene Stätte in Vinsebeck aufgegeben werden. Bereits 1950 konnten jedoch die aus dieser Arbeit gewonnenen Erfahrungen und Konzepte im neugegründeten Meinwerk-Institut in Paderborn weiterverfolgt werden.

Ein Jahr zuvor warb der Verband mit der großangelegten „Hauskinderaktion" bei den Ordenshäusern um Aufnahme von heimatvertriebenen Mädchen, die in der Diaspora lebten. Ca. 20000 Mädchen haben über diese Aktion eine weiterführende Grundausbildung im hauswirtschaftlichen oder sozialen Bereich erhalten. Hieraus wiederum entstand mit dem Meinwerk-Institut eine für diese Zeit ungewöhnliche Schulungsarbeit für Ordensschwestern durch Laien. Schwestern wurden bis in die 70er Jahre hinein für ihre Arbeit mit den Mädchen qualifiziert bzw. selbst zu einem beruflichen Abschluß geführt. 1951 wurde im Meinwerk-Institut die erste Förderklasse für Aussiedlerinnen eingeführt. Daraus entwickelte sich eine bis heute existierende Förderschularbeit mit dem Ziel der schulischen und beruflichen Integration der ausgesiedelten Mädchen. Hier gingen von dem Verband Impulse für eine bewährte Förderung und deren gesetzliche Absicherung aus.

Dies sind einige Einblicke in die Recherchen der Autorin. Zu lesen ist noch von den Hilfen für nach England ausgewanderte Mädchen, von der Unterstützung von Frauen, die sich in den Diasporagebieten um die Mädchen kümmerten, oder von den „Schweizer Abendtischen". Anschaulich wird herausgearbeitet, was die Arbeit letztlich erfolgreich machte: Es waren die Beziehungen innerhalb der Caritas zu den Schwesterverbänden im europäischen Ausland, zu Pfarrern, Bischöfen und gar zum Papst, zu den Ordenshäusern und zur Politik, die durch eine geschickte Vernetzung wirksam wurden. Die Frauen sahen Not und handelten. Dabei verloren sie sich nicht in endlosen Einzelfallhilfen, sondern legten von Beginn an Strukturen an, suchten geeignetes Personal und bildeten es zielgerecht aus. Noch unübersichtliche Situationen hielten sie nicht ab. Hier galt das Motto: „Der Weg entsteht beim Gehen".

Ein Lehrstück – auch für die moderne Sozialarbeit!

Was leitete die Frauen damals? Die Autorin stellt fest, daß die Gefahr einer einseitigen Festlegung der Frauenrolle – auf Gattin, Hausfrau und Mutter und im gesellschaftlichen Bereich lediglich auf den sozialpolitischen Sektor – „nicht in dem Maße gesehen wurde wie heute" (61). So war denn auch die „hauswirtschaftliche und hausmütterliche Grundbildung" Kernbestandteil jeglicher Bildungs- und Ausbildungsangebote. Die Mutterrolle rangierte vor jedem beruflichen Engagement, wenngleich möglichst jede Frau eine Berufsausbildung – bevorzugt in den soge-

nannten Frauenberufen – absolvieren sollte. Berufsvorbereitende und berufsbildende Maßnahmen hatten deshalb in den Angeboten einen zentralen Stellenwert. Die Sorge galt in den Nachkriegsjahren vor allem den katholischen Mädchen in der Diaspora, für die „das Alleinstehen fern von jeder Seelsorge" (100) vermieden werden sollte. „Beheimatung wurde eben nicht nur örtlich, regional und allgemein menschlich gesehen, sondern im Sinne von Heil und heil bleiben im katholischen Glauben" (101).

Die heutigen Angebote des Verbands richten sich längst nicht mehr nur an katholische Mädchen und Frauen. Wie dieser Wandel sich vollzog, wird leider nicht ersichtlich. Auffallend ist auch, daß im Gegensatz zu den unmittelbaren Nachkriegsjahren für die bewegten 60er Jahre so gut wie keine Situationsbeschreibungen der Gesellschaft vorkommen. Themen wie Bildungsreform, Chancengleichheit, das Infragestellen des überkommenen Frauenbilds, die weitere Professionalisierung, Strukturierung und auch Politisierung der Sozialarbeit scheinen wie ausgeblendet. Gabriele Kranstedt reflektiert zur Entwicklung des Frauenbilds: „Es ist eine Tatsache, die oft vergessen wurde und die den Müttern der alten Frauenbewegung zu verdanken ist. Das neue, auf dem Bildungsfundament erwachsene Selbstwertgefühl wurde entscheidend für die Reflexion der heutigen Frauenrolle auf privater, gesellschaftlicher und beruflicher Ebene" (221 f.).

Das Buch zeichnet durch die geschickte Zusammenstellung von Ereignissen und Zitaten ein lebendiges Bild der Arbeit des Verbands. Die geschilderten Ereignisse wurden immer wieder mit Personen verknüpft, die so in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Flüchtlings- und Aussiedlerarbeit gewürdigt werden. Der umfangreiche und gut gegliederte Anhang bietet ausführlichere Texte zu einzelnen Kapiteln und einen umfangreichen Quellennachweis, der weiterführende Zugänge verschafft. *Marion Paar*

Psychologie

Grom, Bernhard: *Damit das Leben gelingt.* München: Kösel 1997. 198 S. Kart. 29,80.

Der Autor diagnostiziert bei den Kunden des Marktes für Lebenshilfen ein Defizit an kritischer Einstellung zu den Angeboten, insbesondere des Esoterikmarkts. Diesem Trend stellt er gegenüber, was Psychologie und Sozialwissenschaften, aber auch philosophische und biblische Tradition an wissenschaftlich begründeten Beiträgen zum Thema Lebenshilfe anbieten. Als Fernziel seiner interdisziplinären Überlegungen nennt er eine „zeitgemäße weisheitliche Orientierung und Spiritualität, die sich die unentbehrliche Arbeitsteilung heutiger Wissenschaft zunutze macht".

In sechs Kapiteln entfaltet er sein Thema. Als Basis betrachtet er erstens den Aufbau einer gesunden und stabilen Selbstachtung, die, zweitens, zum Austausch von „positiver emotionaler Zuwendung und Wertschätzung in einer Partnerschaft" befähigt. Als Drittes ist ihm die „solidarische Anteilnahme am Wohlergehen hilfsbedürftiger Menschen" zum Gelingen des Lebens wichtig. In einem weiteren Kapitel trägt er Forschungen zum Thema „Resignation" und „Ausbrennen" (burnout) zusammen. Ein Kapitel ist dem Naturerleben und seiner Bedeutung gewidmet. Schließlich stellt er vor, was die Wissenschaften bezüglich der Bewältigung von belastenden Lebenssituationen wie Scheidung, Arbeitslosigkeit oder Krankheit herausgefunden haben.

Es ist erfreulich und sehr zu begrüßen, daß der Autor die Ergebnisse empirischer Humanwissenschaften in die Diskussion um Lebenswerte und Lebenshilfen einbringt. Werte werden zwar von der Vernunft „gesetzt", müssen sich aber in der Praxis als lebenswert erweisen. Dazu leisten empirische Forschungen einen unersetzbaren Beitrag.

Zwei kritische Bemerkungen seien gestattet. Ergebnisse empirischer Forschung sollten nicht überbewertet werden. Diese Gefahr besteht, wenn man sie als Argumentationshilfen gebraucht. Ergebnisse, die aus Fragebogenumfragen und mit kleinen, meist nicht repräsentativen Stichproben gewonnen sind, haben nur begrenzte und vorläufige Gültigkeit: sie signalisie-

ren Trends, mehr nicht. Und ein Zweites: Damit Leben gelingt, müssen objektive, wissenschaftliche Erkenntnisse durch persönliche Arbeit in das eigene Leben übersetzt werden. Diese Umsetzung ins Persönliche ist die eigentliche und schwierige Aufgabe und erfordert den lebenslangen Einsatz personaler Kräfte, insbesondere Phantasie und Mut. Die Basis hierfür ist die vom Autor herausgestellte Selbstachtung, die Überzeugung: Mein Leben ist es wert, gelebt zu werden. Diese Selbstachtung ist von Selbstüberschätzung, aber auch von Selbstmißtrauen klar zu unterscheiden, gedeiht jedoch nicht ohne die Fähigkeit zur Selbstkritik. Ebenso gewiß wird sich eine gesunde Selbstachtung ohne ein (früh-)kindliches und ein gesamtgesellschaftliches Klima der Achtung vor der Würde des Individuums, seiner Freiheit und Selbstbestimmung, nicht entwickeln und entfalten können.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß für manchen Leser das Wissen um die Werte nicht genügt, um sie in sein Leben zu übersetzen. An dieser Stelle setzt die Arbeit des psychologischen Beraters ein, der bei dem Prozeß der Veränderung behilflich ist. *Norbert Mulde SJ*

Müssen Männer Helden sein? Neue Wege der Selbstentwicklung. Hg. v. Paul M. Zulehner. Innsbruck: Tyrolia 1998. 195 S. Kart.

Seit der ersten Untersuchung über Männer im deutschen Sprachraum, durchgeführt von der Frauenforscherin Helge Pross (1975), zeigte sich mit einer erschreckenden Konsistenz, daß männliches Leben allen Veränderungen zum Trotz „halbiertes Leben" (E. Beck-Gernsheim) bedeutet. Indem Männer einseitig am Berufsleben orientiert sind, bleiben ihnen wesentliche Bereiche menschlichen Lebens, konkret die familiäre Lebenswelt und die für sie notwendigen Fähigkeiten und Eigenschaften, weitgehend verschlossen. P. M. Zulehner sagt deshalb zu Recht, „daß das Männerleben, wie es heute trotz männlicher Überprivilegierung stattfindet, im Grunde verarmt ist" (13). Um so vordringlicher ist die Aufgabe, „neue Wege der (männlichen) Selbstentwicklung" zu beschreiten. Genau dieser Herausforderung stellt sich das von P. M. Zulehner herausgegebene Buch.

Es ist ein Buch für die Praxis, der aber eine fundierte Theorie zugrunde liegt. Einen Teil dieser Theorie trägt der Herausgeber selber bei. Im ersten Beitrag („Der neue Mann") beschreibt er auf der Grundlage einer von ihm selbst durchgeführten Studie kenntnis- und detailreich die männliche Lebenswelt. Ebenso zeigt er Perspektiven für eine Männer-Selbstentwicklung auf. Besonders wertvoll ist Zulehners Frage, „ob es Gott gefallen kann, wenn von den Möglichkeiten, die im konkreten Leben eines Mannes stecken, nur ein Teil verwirklicht wird?" (15). Mit seiner Antwort auf diese Frage, daß eine neue Männerbewegung „Gottes schöpferischen Lebenswillen" (16) für sich beanspruchen kann, macht er zugleich die zutiefst theologische Relevanz von Männer- und Geschlechterfragen deutlich. Ein zweiter Beitrag von W. Hollstein („Müssen Männer Helden sein?") vervollständigt die theoretische Fundierung. Mit dem Instrumentarium der Psychoanalyse skizziert er den individuellen Entwicklungsprozeß des Mannes unter den Bedingungen der gegenwärtigen Kleinfamilie, die gekennzeichnet ist von einer verfügbaren Mutter und einem abwesenden Vater: „Der traumatische Ablösungsprozeß von der Mutter, gesellschaftlich erzwungen, vom Vater weder begleitet noch korrigiert, vom Jungen niemals richtig verstanden, kumuliert in einem verkrampften Phallozentrismus des Mannes." (42) Für W. Hollstein ist diese Familienkonstellation jedoch keine ahistorische Entwicklungskonstante. Er begreift sie als „Strukturproblem einer arbeitsteiligen Gesellschaft" (42), die demnach veränderbar ist.

Drei weitere Beiträge sind der Praxis gewidmet. Im wesentlichen handelt es sich um Berichte, die dem Praktiker, der in der Männerarbeit steht, eine Fülle methodischer und inhaltlicher Anregungen bietet. Der Beitrag des Radiojournalisten Johannes Kaup („Die Männer sind noch nicht geboren") enthält eine Rarität. Erstmals liegt im deutschen Sprachraum die Dokumentation eines Männerseminars des amerikanischen Franziskanerpaters R. Rohr vor. Parallel zu „Initiationsriten" entwirft Rohr eine Initiation zum Mannsein für moderne Männer. Nach kritischer Lektüre drängt sich die Frage auf, ob durch diese Initiation Männern tatsächlich neue Lebensmöglichkeiten eröffnet werden können

oder ob nicht durch das in den Riten kommunizierte Männerbild vielmehr eine traditionelle Männlichkeit bestärkt wird. Der Beitrag von M. Overmann beschreibt „Biblische Manns-Bilder" (Abraham, Jakob, Josef u. a.), die er im Rahmen eines Exerzitienkurses für Sportler dargestellt hat. In der Darstellung dieser biblischen Gestalten als Männer orientiert sich Overmann im wesentlichen an den Jungschen Archetypen. Schließlich findet sich im Beitrag von Ch. Reichart ein Ausbildungsseminar zum Männerreferenten dokumentiert. An fünf Wochenenden arbeiteten Männer entlang der eigenen Lebensgeschichte zu den verschiedensten Männerthemen wie: männliche Lebenswelt, Sexualität, Spiritualität, Gewalt, Rollen u. a. Gut nachvollziehbar wird dieser Beitrag durch die zahlreichen praktischen Anregungen. *Erich Lehner*

ZU DIESEM HEFT

Annette Schavan, Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg, macht in ihren Ausführungen über das Menschenbild Hildegards von Bingen darauf aufmerksam, daß die Lebensweise und das Denken Hildegards bei aller Aktualität von einer „unzeitgemäßen Widerständigkeit" geprägt sind.

Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, sieht in der Kirche vielfache Zeichen eines Auseinanderdriftens, vor allem der pastoralen Praxis von den offiziellen Normen. Seine Forderung: Die Brücken nicht abbrechen, die Vielfalt nicht eineben.

Karl-Josef Kuschel, Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, gibt einen Überblick, wie sich Krebskrankheit und Sterben in der Literatur der letzten 100 Jahre spiegeln. Es fällt auf, daß keiner dieser Texte die religiöse Dimension ausklammert.

Die Definition von Jugendpastoral und ihre Abgrenzung von der Jugendsozialarbeit sind heute umstritten und führen unter den Mitarbeitern zu Irritationen. Roman Bleistein klärt die Problemsituation, indem er die Begegnungsfelder mit Jugendlichen und eine situationsspezifische Verwendung der Begriffe aufweist.

Die Aussagen und Bilder des Neuen Testaments über die Wiederkunft Christi und das Weltgericht unterscheiden sich erheblich voneinander und scheinen auch dem heutigen wissenschaftlichen Weltbild zu widersprechen. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Wien, zeigt Wege, wie diese Texte zu verstehen sind.

Schon ein Blick in das Alte Testament zeigt, daß ethische Normen nicht unveränderlich sind. Wie müssen solche Normen im Wandel der Geschichte verstanden werden und was bedeuten sie für das Verhalten des einzelnen? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, geht diesem Problem nach.

Politik für Kinder

„Kinder und ihre Kindheit in Deutschland" ist das Gutachten überschrieben, das der wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend Anfang 1998 vorgelegt hat. Sein Untertitel: „Eine Politik für Kinder im Kontext der Familienpolitik" gibt die Richtung des Forschens, des Planens und des politischen Forderns vor.

Als erstes wird festgehalten, daß eine Neuorientierung der Familienpolitik im Sinn einer Politik für Kinder vor allem „die gesellschaftliche Wahrnehmung von Kindern und Kindheit" betrifft. Konkret meint dies die Gestaltung der Rahmenbedingungen des Aufwachsens von Kindern. Diese Zielvorstellungen lassen sich unter den Begriff einer „Sozialökologie der Kindheit" bringen. Damit werden umgriffen: der emotionale Raum der Familie, das enge Netzwerk von vielfältigen Beziehungen, der Stil des Wohnens von Familie, die natürliche oder städtische Umwelt, der von Medien besetzte Alltag von Kindern. Eine enggeführte Fixierung auf die Familie wird dadurch wohltuend aufgebrochen.

In die gleiche Richtung weist die grundsätzliche Entscheidung des Beirats in der Frage der heute vielzitierten „Kinderrechte": „Das Gutachten folgt ... nicht der Sichtweise einer Kinderrechtsbewegung, wie sie zur Zeit verbreitet ist, die die Kinderrechte als Individualrechte losgelöst vom Familienzusammenhang versteht oder gar als Rechte der Kinder gegen ihre Eltern begründen will, was dem verfassungsrechtlichen Grundrechtsverständnis sowieso zuwiderläuft." Infolgedessen heißt es dann, daß bei der Übernahme von Verantwortung „die Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten das Aufwachsen in der Gesellschaft bestimmt". Diese Grundentscheidung hebt die Einmaligkeit der Familie heraus, allen Individualisierungstendenzen zum Trotz.

Bereits diese Aussagen deuten an, daß der Familie eine unersetzbare Funktion eingeräumt wird. Sie sichert das Entstehen von Verbundenheit und Autonomie junger Menschen. Beziehung ist also in der Familie, von Müttern und Vätern, gefragt. Da stellt sich sofort das Problem: Wie läßt sich die Erziehungs- und Beziehungskompetenz stärken? Das Gutachten setzt frühzeitig an, wenn es sagt: „Im Hinblick auf die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen gilt dies vor allem für die Schule, die nicht nur als ein Ort des Wissenserwerbs gesehen werden kann. Schule ist auch ein Ort für ‚soziales Lernen', das heißt die Aneignung von Beziehungskompetenz der nachwachsenden Generation." Auf diese Weise könnte auch ein Grundstock an sozialer Kompetenz gefestigt werden, auf den Jugendliche und Erwachsene später in Partnerschafts- und Familienkonstellationen zurückgreifen könnten.

Wird dieses eher idealistische Bild von Familie der heutigen Situation mit ihren pluralistischen Lebensformen gerecht? Allen Befürchtungen zum Trotz: Nach neuesten Ergebnissen der Kinderforschung werden diese Aufgaben auch von der „modernen" Familie erfüllt, selbst wenn deren Stabilität im Vergleich mit der traditionellen Familie gemindert scheint.

Doch gerade bei dieser Einschätzung kann nicht übersehen werden, daß diese Art von Familie wesentlich mehr auf eine Kooperation mit familienergänzenden Maßnahmen angewiesen ist, wenn ihr ihre beiden Hauptaufgaben, Betreuung und Erziehung, gelingen sollen. Darum zeigen sich die folgenden Probleme: Gibt es ausreichend Angebote an Horten und Kindergärten? Wie liegen die Öffnungszeiten? Kann das Projekt der Tagesmütter ebenso weiter qualifiziert werden wie die Ausbildung der Erzieherinnen in den Kindergärten? Ist es notwendig, daß der Bürger, der seine Kinder in den Kindergarten bringt, zusätzlich zahlen muß, während er für die Volksschulen und höheren Schulen kein Schulgeld aufbringen muß? Und wäre es dann nicht angebracht, daß die Eltern, die ihre Kinder in einen Kindergarten bringen, wenigstens diese doch beträchtlichen Ausgaben von der Steuer absetzen könnten? Ein Bündel von aktuellen Fragen, deren Beantwortung erneut erweisen wird, ob es zutrifft, daß unsere Gesellschaft sich durch eine strukturelle Rücksichtslosigkeit der Familie gegenüber auszeichnet.

Aus den abschließenden Forderungen sind vor allem zwei auch für die Kirche bemerkenswert: Zunächst die Forderung, Kinderpolitik und Familienpolitik sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Ein integratives Modell wird empfohlen, ein großes Verbundsystem von Netzwerken zugunsten der Kinder. Diese Forderung trifft auch die Kirche, in der oft die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit in einer großen Distanz zum Familien- und Ehereferat der Diözese arbeitet. Die daraus folgenden Irritationen, die am Ende keinem, am wenigsten den Kindern und Jugendlichen, nützen, sind gewiß vermeidbar, wenn man immer – strukturell und theoretisch – zusammenarbeitet.

Die andere Problematik ergibt sich dort, wo die an sich richtige Forderung erhoben wird: „Die Familien müssen durch zuverlässige gesellschaftliche Rahmenbedingungen getragen werden, die es ermöglichen, den Kindern das Grundgefühl von Geborgenheit, Vertrauen und Sicherheit zu vermitteln, das diese brauchen, um zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit heranzuwachsen." Gut so. Aber daß Kinder angesichts von Unsicherheit und Bedrohung, von Angst und Tod auch Lebens- und Sinnfragen haben und mit großen Augen ihre bekannten leicht-schweren „Kinderfragen" stellen, wird an keiner Stelle des Gutachtens erwähnt. Offensichtlich blenden Berührungsängste mit Religion und christlichem Glauben eine ganze Dimension kindlicher Wirklichkeit aus. Die Kirchen sollten diese Halbierungen aufweisen und die ganze Kinderwelt einklagen, wenn sie etwas für glückliche Kinder in einer säkularisierten Gesellschaft tun wollten.

Roman Bleistein SJ

Eberhard Schockenhoff

Notwendigkeit und Grenzen medizinischer Forschung

Das neuzeitliche Wissenschaftsideal war von Anfang an von einem hohen moralischen Pathos getragen. Die Abkehr von dem antik-mittelalterlichen Gedanken der theoretischen Naturbetrachtung zielte auf eine neue Form des Wissens, die mehr sein sollte als nur Erkenntnis. Galten Metaphysik und philosophische Theologie im aristotelischen System der Wissenschaften gerade wegen ihrer Interesselosigkeit und Unabhängigkeit von praktischen Zielsetzungen als die vorzüglichsten Formen menschlicher Bildung, ja als die höchsten Formen menschlichen Tätigseins überhaupt[1], so kehrt sich diese Wertung im 16. Jahrhundert radikal um. Das Leitwort „Wissen ist Macht" verweist darauf, daß die ethische Legitimation der Wissenschaft jetzt nicht mehr in der Erkenntnis der Wahrheit an sich, sondern in der gezielten Einflußnahme auf die Natur zur Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gesucht wird. Die Aufrichtung einer methodisch kontrollierten Herrschaft des Menschen über die Natur ist kein Selbstzweck; sie untersteht vielmehr einer dezidierten ethischen Zielsetzung, insofern sie darauf gerichtet ist, überall auf der Erde die menschliche Wohlfahrt zu steigern und dem Wohl des Menschen zu dienen.

Das Ethos wissenschaftlicher Forschung

Das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis, an dem sich auch die medizinische Forschung vorwiegend orientierte, erwies sich allerdings in der Erwartung als illusorisch, das neue Wissen werde durch sich selbst auf das Wohl des Menschen ausgerichtet sein und gleichsam automatisch zur Steigerung seiner Wohlfahrt führen. Von den beiden miteinander verbundenen Komponenten des neuzeitlichen Wissenschaftsideals, der sachlichen Verpflichtung auf den jeweils erreichbaren Erkenntnisfortschritt und ihrer moralischen Orientierung am umfassenden Wohl des Menschen, ist nämlich nur die erste Hälfte von der Wissenschaft selbst einlösbar. Die zweite übersteigt die einzelwissenschaftliche Fachkompetenz, ohne daß die im System der Wissenschaften tätigen Forscher dafür aus der Verantwortung entlassen wären.

Nicht nur, daß Forschung in immer stärkerem Maß praxisorientiert, also im Blick auf die medizinische Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse geschieht; die Verantwortung für das medizinisch Machbare übersteigt auch prinzipiell die Grenzen

eines einzelnen Forschers und seines speziellen Forschungsgebiets. Weil medizinische Forschung in ihren Auswirkungen das Leben aller berührt, bedarf sie der öffentlichen Legitimation durch die Rechtsgemeinschaft als ganze, wie sie durch das prinzipielle Bekenntnis des Grundgesetzes zur Freiheit von Forschung und Wissenschaft erfolgt. Wenn nach Art. 5, Abs. 3 GG Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre „frei" genannt werden, läßt sich aus dieser öffentlichen Proklamation nicht nur eine ethische Rechtfertigung medizinischer Forschung überhaupt, sondern auch eine Verpflichtung des Staates zu ihrer Duldung und Förderung ableiten.

Doch gilt die vorbehaltlos gewährte Freiheit von Wissenschaft und Forschung nicht absolut und uneingeschränkt. Wie alle anderen Grundrechte unterliegt sie immanenten Gesetzesschranken, die neben der Vereinbarkeit mit den übrigen Grundrechten vor allem die Beachtung allgemeiner ethischer Grundsätze und des Gebots der Verhältnismäßigkeit fordern[2]. Dem Grundrecht der Forschungsfreiheit steht der nach Art. 79, Abs. 3 GG unabänderlich geltende Art. 1, Abs. 1 unserer Verfassung gegenüber, der ihr oberstes Achtungsgebot formuliert: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu beschützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Schon diese Vorordnung der Menschenwürde-Garantie vor ihre grundrechtlichen Ausfaltungen im einzelnen spricht gegen den bisweilen erhobenen Anspruch, daß sich Recht und Moral dem jeweiligen Stand der Wissenschaft anpassen müßten, da ansonsten deren Freiheit in unzulässiger Weise beeinträchtigt wäre.

Vielmehr gilt, gerade wenn man die ethischen Implikationen des neuzeitlichen Wissenschaftsideals ernst nimmt und sie als normativen Hintergrund der verfassungsrechtlichen Gewährleistung einer vorbehaltlosen Forschungs- und Wissenschaftsfreiheit versteht, der umgekehrte Grundsatz: „Die Freiheit der Forschung hat ihre Grenze an der ‚Würde' des Menschen."[3] Die Verantwortung des Forschers kann sich daher auch in der ethischen Selbstbeschränkung und durch die Akzeptanz rechtlicher Rahmenregelungen verwirklichen, welche die im Grundgedanken der Menschenwürde verankerten ethischen Grenzen festhalten. Aus ethischer Sicht geht es bei der Rechtfertigung konkreter Forschungsvorhaben immer darum, die beiden Pole des neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses – die Forschungsfreiheit als Eigenwert und ihre Ausrichtung am umfassenden Wohl des Menschen – zur Deckung zu bringen. Dies gilt für jede Art von Forschung, in besonderem Maß jedoch für die medizinische Forschung, sofern sie am Menschen geschieht, also einen Träger individueller Würde oder ein eigenverantwortliches Handlungssubjekt zum Gegenstand hat.

Der Rollenkonflikt zwischen Arzt und Forscher

In der ethischen Ausrichtung am Ziel eines umfassenden Fortschritts, der allen Menschen gleichermaßen zugute kommt und künftige Generationen ebenso wie die heute lebende umfassen soll, stimmt die medizinische Forschung am Menschen mit der experimentellen Naturforschung in Physik, Chemie und Biologie überein. Zwischen den beiden Zielsetzungen, nämlich dem konkreten Nutzen für den unmittelbar betroffenen Patienten und dem zu erwartenden Kollektivnutzen für die Menschheit als künftiger Gesamtgröße ergibt sich im Fall der medizinischen Forschung am Menschen jedoch ein Konflikt, der bei Experimenten in der außermenschlichen Natur so nicht besteht.

Der Arzt bleibt nach seinem berufsethischen Selbstverständnis immer dem individuellen Wohl des Patienten verpflichtet. Ist er nun zugleich Leiter eines klinischen Experiments, tritt er dem gleichen Patienten in einer anderen Rolle gegenüber, die ihn zur Abstraktion von dessen individuellen Besonderheiten und charakteristischen Eigenschaften zwingt. Der in dieser Doppelrolle angelegte Konflikt verschärft sich noch, wenn der Arzt nicht selbst Versuchsleiter ist, sondern im Rahmen einer multizentrischen Studie Teilfunktionen für das von ihm betreute Probandenkollektiv übernimmt. Er ist über das Versuchsprotokoll zwar mit dem Forschungsdesign und seinen Hauptzielsetzungen vertraut, hat aber im weiteren Studienverlauf keinen Einfluß darauf – und bei einer Doppelblindstudie nicht einmal Kenntnis davon –, welcher Vergleichsgruppe sein Patient als Proband zugeschlagen wird. Der kontrollierte klinische Versuch ist in der Regel nämlich dadurch geprägt, daß alle Versuchsteilnehmer zugleich Patienten und nicht nur freiwillige Probanden sind, wie es bei einer „reinen" Versuchssituation wäre, in der die Teilnahmeabsicht aus humanitären Motiven oder wissenschaftlichen Erkenntnisgründen, aber nicht aufgrund einer bestehenden Behandlungsbedürftigkeit erfolgt.

Die eigentlich ethischen Probleme, die das klinische Humanexperiment aufwirft, erwachsen deshalb nicht in erster Linie aus dem Umstand, daß es sich um Versuche handelt, die an Menschen vorgenommen werden. Abgesehen von extrem belastenden oder identitätsverändernden Eingriffen, die am Menschen niemals erlaubt sein können, lautet die zentrale ethische Fragestellung im Zusammenhang des kontrollierten klinischen Versuchs vielmehr: Unter welchen Kriterien und Voraussetzungen ist der Rollenwechsel zwischen Patient und Proband mit einer auf die Anerkennung der individuellen Menschenwürde des Kranken gegründeten Arzt-Patient-Beziehung vereinbar?

Auf beiden Seiten, sowohl aus der Sicht des Patienten wie aus der des Arztes, sind durch die geplante Teilnahme einer Versuchsperson am medizinischen Experiment ja extrem unterschiedliche, im äußersten Fall sogar einander ausschließende Einstellungen gefordert. Als Patient erwartet der Kranke die ihm als Indi-

viduum geltende, an nichts anderem als seinem persönlichen Wohl orientierte Fürsorge des Arztes. Dessen therapeutisches Handeln hat dabei seinerseits ein individuell bestimmtes Ziel, das mit den Zielsetzungen des Versuchsprotokolls durchaus kollidieren kann. Er ist durch sein ärztliches Ethos darauf verpflichtet, das Wohl des ihm anvertrauten Patienten zu fördern, seine Leiden zu lindern und in jedem Fall Schaden von ihm abzuwenden. Das Ethos wissenschaftlicher Rationalität, dem er als Forscher untersteht, verlangt jedoch genau das Gegenteil von ihm: In dieser Rolle muß er den Gesamterfolg der Studie im Auge haben, der auch bei einem positiven Ergebnis in höherem Maß und oftmals vollständig anderen Patienten mit gleichem Krankheitsbild zugute kommen wird[4].

Das ethische Dilemma des kontrollierten klinischen Experiments ist dabei der gewählten Versuchsanordnung inhärent: Idealerweise sollen Versuchs- und Kontrollgruppe in möglichst allen relevanten Merkmalen, außer der jeweils gewählten Therapie, übereinstimmen, damit eventuell unterschiedliche Behandlungsergebnisse auf keine andere Weise erklärbar sind als durch die versuchsbedingte Anordnung, wonach die eine Gruppe Präparat A, die andere dagegen Präparat B oder – falls es eine anerkanntermaßen wirksame Standardbehandlung noch nicht gibt – ein Scheinpräparat (Placebo) erhalten hatte. Aus der Perspektive der Patienten heißt dies jedoch, daß sie nicht als individuell Kranke am Experiment teilnehmen, sondern nur als anonyme Träger einer Krankheit zum Gegenstand medizinischer Forschung werden.

Gerade das, was in Diagnose und Therapie sonst als Charakteristikum einer spezifisch ärztlichen Einstellung zum kranken Menschen gilt, daß man in ihm nämlich den individuellen Menschen in seiner konkreten biographischen Gesamtsituation betrachtet, muß unter Versuchsbedingungen aus methodischen Gründen eliminiert werden. Zur ethischen Legitimation medizinischer Forschung ist es deshalb unerläßlich, dem Versuchsteilnehmer diesen unumgänglichen Sachverhalt bewußt zu machen: Er muß darum wissen und in diesem Wissen darin einwilligen, daß er unter genau gekennzeichneten Bedingungen an einem Verfahren teilnimmt, in dem er als anonymer Proband und nicht als individueller Patient einem Partner gegenübersteht, der, solange die systemimmanente Handlungsrationalität dieser Versuchsanordnung andauert, nicht primär Arzt, sondern in erster Linie Forscher und Wissenschaftler ist.

Sicherlich läßt sich diese Rollendifferenzierung in der alltäglichen Praxis der Arzt-Patient-Kommunikation nicht annähernd so scharf wie auf der begrifflichen Ebene vornehmen. Denn zum einen können die Grenzen zwischen beiden Bereichen im Bewußtsein des Patienten verschwimmen, vor allem, wenn die therapiebedingten Eingriffe und die forschungsabhängigen Untersuchungen nebeneinander herlaufen; zum anderen gelten für den Arzt ethische Schranken, die alle zuvor vereinbarten Spielregeln jederzeit außer Kraft setzen können. So schreiben sämtliche neueren Medizinkodizes vor, daß jeder Versuch unverzüglich abgebrochen

werden muß, wenn das Wagnis unkalkulierbar geworden ist oder das Risiko für die Versuchsperson den möglichen Nutzen übersteigt. Erst recht ist der Abbruch des Experiments geboten, wenn die Versuchsperson in schwerwiegender Weise geschädigt wird[5].

Die ärztliche Einstellung gegenüber dem kranken Menschen überwiegt im Konfliktfall also jederzeit das Ethos wissenschaftlicher Rationalität, für das die Rücksichtnahme auf das individuelle Befinden der Versuchspersonen zu einer bedauerlichen Abweichung von den objektivierten Versuchsbedingungen führt, die den Aussagewert ihrer Ergebnisse gefährden. Dennoch sollte der Umstand, daß klinische Versuche von der Logik wissenschaftlicher Rationalität beherrscht werden, die erst im Ausnahmefall – bei sich abzeichnendem Mißlingen oder in extremen Gefahrensituationen – durch die dem kranken Menschen geltende ärztliche Fürsorge verdrängt wird, nicht als moralisches Manko oder als grundsätzlicher Ausfall ethischer Verantwortlichkeit bezeichnet werden. „Nicht der Mangel, sondern ein anderer Aspekt von Humanität ist hier vorherrschend geworden. Humanität entsteht hier nicht aus dem Interesse am persönlichen Geschick eines einzelnen Kranken, sondern aus der Absicht, Krankheiten und Krankheit überhaupt zu bekämpfen."[6]

Insofern diese humanitären Zielsetzungen ebenfalls individuellen Menschen zugute kommen, darf das ethische Dilemma, in das die medizinische Forschung führt, nicht vorschnell als Konflikt zwischen dem individuellen Wohl und einem gesellschaftlichen Kollektivinteresse beschrieben werden. Denn auf diese Weise entstünde kein ethischer Zielkonflikt, in dem es auf beiden Seiten um sittliche Intentionen geht, die miteinander kollidieren, sondern eher eine Gegenüberstellung von sittlich bereits bewerteten Größen, in der allein dem individuellen Wohl sittliche Dignität zugeschrieben wird. Auch wenn dem Wohl des Einzelmenschen, wie im Nürnberger Ärztekodex von 1947, in der Deklaration von Helsinki und zuletzt wieder im Europäischen Menschenrechtsabkommen zur Biomedizin eindeutig festgelegt, Vorrang vor den Interessen von Wissenschaft und Gesellschaft zukommt, berechtigt diese Konfliktregel doch nicht dazu, diesen kollektiven Interessen jedwede moralische Anspruchsqualität abzusprechen. Vielmehr sammeln sich in ihnen die berechtigten Hoffnungen und Erwartungen künftiger Patienten auf verbesserte Heilungschancen, so daß mit Fug und Recht auch medizinische Forschung als Dienst am kranken Menschen verstanden werden darf.

Dies kommt in manchen Kodizes durch die Selbstverpflichtung zum Ausdruck, das eigene Leben „dem Dienst der Menschheit"[7] weihen zu wollen, wie es etwa das Genfer Ärztegelöbnis aus dem Jahr 1948 mit anspruchsvollem Pathos formuliert. Auch das Forschungsinteresse des Arztes und die Bereitschaft zum therapeutischen Wagnis sind deshalb moralisch bestimmte Komponenten seines berufsethischen Gesamtauftrages. Das Instrumentalisierungsverbot verpflichtet ihn, dabei stets das individuelle Wohl jedes einzelnen Menschen zu achten und

dieses nicht durch eigene Verfügung den Gesamtinteressen anderer Patienten aufzuopfern. Die Respektierung dieser Grenze verwehrt es ihm jedoch keineswegs, auf die Bereitschaft zur freiwilligen Teilnahme am medizinischen Experiment zu setzen und unter den heutigen Nutznießern der Solidarität früherer Generationen um Verständnis für die Notwendigkeit weiterer Forschung zu werben.

Die Unterscheidung von Heilversuch und Humanexperiment

Die Doppelrolle der Medizin, die den Arzt dazu zwingt, Verantwortung für den kranken Menschen und sein individuelles Wohl zu übernehmen und daneben auch nach besseren Behandlungsmethoden zur Bekämpfung von Krankheiten zu suchen, führt zu einer grundlegenden Unterscheidung zwischen Heilversuch und klinischem Experiment. Auch wenn sich im ärztlichen Alltag durch die Verbindung von Behandlung und Forschung oftmals Überschneidungen ergeben, weil die erhofften Ergebnisse einer kontrollierten Studie neben ihrem wissenschaftlichen Erkenntniszweck auch von potentiellem Nutzen für die Versuchsperson selbst sein können, lassen sich beide Grundtypen medizinischer Forschung in einer idealtypischen Distinktion klar unterscheiden.

Der *Heilversuch* ist ganz durch die therapeutische Absicht in einem konkreten Behandlungsfall bestimmt. Auch wenn er einen Schritt in medizinisches Neuland oder eine wissenschaftliche Pioniertat darstellt, dient er der Erprobung oder erstmaligen Anwendung einer therapeutischen Methode zugunsten des erkrankten Patienten, deren Wirksamkeit aufgrund bisheriger Erfahrung nur vermutet, aber nicht sicher abgeschätzt werden kann[8]. Der Unterschied zur anerkannten Standardbehandlung muß jedoch nicht notwendigerweise in einer höheren Ungewißheit des Erfolgs liegen. Daß ein therapeutisches Verfahren als Standardmethode gilt, garantiert noch keinesfalls seinen zufriedenstellenden Erfolg; in zahlreichen Fällen bedeutet dies nicht mehr, als daß es zur Zeit keine bessere Alternative gibt. Dann ist der unzureichende Behandlungsstandard selbst der Grund dafür, das Wagnis neuer Therapieversuche im Interesse des Patienten einzugehen. Das Unterscheidungsmerkmal zwischen Standardbehandlung und Heilversuch liegt also nicht in der Ungewißheit des Ausgangs an sich, der angesichts der weitgehenden Nichtprognostizierbarkeit medizinischer Handlungsfolgen auch für anerkannte Behandlungsverfahren gilt. Die Grenze ist vielmehr zwischen bisherigen Standardverfahren und erstmals erprobten oder auch in der Entwicklung befindlichen Verfahren zu ziehen, wobei man sich vom Einsatz der letzteren eine höhere Erfolgschance verspricht. „Das Gegensatzpaar heißt nicht Versuch und Erfolg, sondern Versuchsbehandlung und Standardbehandlung."[9]

Im Unterschied zum Heilversuch steht beim *klinischen Humanexperiment* nicht der eventuelle therapeutische Nutzen für den einzelnen Patienten, sondern

das wissenschaftliche Interesse an der Erforschung von Krankheitsursachen und dem Vergleich konkurrierender Behandlungsmethoden im Vordergrund. Hier handelt es sich um sogenannte fremdnützige Forschung, deren Ergebnisse allenfalls künftigen Patienten, nicht jedoch der Versuchsperson selbst zugute kommen werden. Vor allem bei randomisierten Doppelblindstudien, bei denen die Zuteilung der Versuchspersonen in eine der beiden Probandengruppen durch Losentscheid erfolgt und weder der Versuchsperson selbst noch ihrem behandelnden Arzt bekannt ist, überwiegt das allgemeine medizinische Erkenntnisinteresse eindeutig die therapeutische Nebenabsicht, die auf einen potentiellen Nutzen für den einzelnen Probanden gerichtet sein kann. Ethisch gerechtfertigt ist der doppelte Blindversuch deshalb nur unter der Voraussetzung, daß sich die Chancen und Risiken für die Probanden beider Therapiearme nach dem derzeitigen Kenntnisstand annähernd die Waage halten.

Sowohl der medizinische Heilversuch als auch die Durchführung kontrollierter klinischer Studien, bei denen die Versuchspersonen nicht als Patienten, sondern als Probanden mitwirken, sind für den weiteren medizinischen Fortschritt im Interesse kranker Menschen unabdingbar. Sie bedürfen jedoch wie jede medizinische Einzelmaßnahme der ethischen Legitimation, wobei zur Rechtfertigung des klinischen Humanexperiments ohne Zweifel strengere Maßstäbe als beim Heilversuch angelegt werden müssen. Wie immer man im Einzelfall entscheiden mag, so ist unter Medizinethikern und Juristen in Deutschland doch unbestritten, daß zur Legitimation klinischer Versuchsstudien höchste Anforderungen an Aufklärung und Information zu stellen sind. Ausnahmen vom Prinzip der freiwilligen Teilnahme informierter und einwilligungsfähiger Versuchspersonen können daher, wenn überhaupt, nur unter engsten Bedingungen, die jedem weiteren Risiko-Nutzen-Kalkül entzogen sind, in Frage kommen.

1. *Die ethische Rechtfertigung des Heilversuchs.* Schon beim Heilversuch zum Wohl des individuellen Patienten spielt die Risikoaufklärung eine entscheidende Rolle. Weil sich die medizinische Indiziertheit einer experimentellen Behandlungsmethode naturgemäß nicht wie bei den therapeutischen Standardvarianten aus der ärztlichen Erfahrung begründen läßt, kommt der informierten Einwilligung des Patienten und seiner umfassenden Aufklärung gegenüber der Aufklärungspflicht bei gängigen Behandlungsformen nochmals erhöhte Bedeutung zu. Generell gilt dabei die Regel: „Je neuer und unerprobter die Methode, desto umsichtiger und behutsamer muß der Arzt zu Werke gehen und desto eindringlicher und umfassender hat er den Patienten aufzuklären.“ [10]

Allerdings stellt sich im Fall des medizinischen Neulandversuchs auch das Dilemma der ärztlichen Aufklärung in besonderer Schärfe. Der Arzt soll einerseits dem Patienten alle notwendigen Informationen vermitteln, die diesem ein genaueres Verständnis des geplanten Eingriffs und eine eigenverantwortliche Abwä-

gung aller zu erwartenden Risiken und Nebenfolgen ermöglichen. Andererseits braucht der Patient besonders in den überaus kritischen Situationen, in denen das erprobte Standardrepertoire der Schulmedizin keinen Heilerfolg mehr in Aussicht stellt, besondere Ermutigung und menschlichen Zuspruch. Deshalb darf der Arzt ungeachtet seiner Aufklärungspflicht, die er nach bestem Gewissen vollständig und rücksichtsvoll zu erfüllen hat, dem Patienten auch Mut machen, in einen noch nicht abschließend erprobten oder sogar erstmals unternommenen Heilversuch einzuwilligen. Der Arzt soll dem Patienten dabei erläutern, auf welches Abwägungsurteil sich seine eigene Empfehlung stützt und aufgrund welcher Vorerprobungen er glaubt, dem Patienten für den Fall eines Behandlungsversuchs mit der neuen Methode Hoffnungen machen zu dürfen. Je aussichtsloser sich die therapeutische Situation aufgrund des Fehlschlags oder der erwiesenen Unwirksamkeit herkömmlicher Standardverfahren darstellt, desto eher erscheint es auch vertretbar, dem Patienten einen Heilversuch mit nicht sehr hohen Erfolgsaussichten anzuraten[11].

Zu Recht wird allerdings gefordert, daß der behandelnde Arzt dabei auch darüber aufklären muß, welchen Erfahrungsstand er selbst oder das ärztliche Team mit der vorgeschlagenen Neulandmethode bereits gesammelt hat[12]. Zudem bleibt es auch nach der Einwilligung des Patienten ärztliche Pflicht, die Vertretbarkeit des eingegangenen Heilversuchs nach Aufnahme der Behandlung ständig zu überprüfen. Experimentelle Eingriffe dürfen also nur so lange fortgeführt werden, als keine unvorhergesehenen schweren Schädigungen auftreten und positive Anfangsergebnisse den erhofften Nutzen bestätigen[13].

Bei den meisten medizinischen Heilversuchen spielt die Erprobung neuer pharmakologischer oder radioaktiver Substanzen eine wichtige Rolle; sie fallen daher unter das Arzneimittelgesetz oder die Strahlenschutzverordnung. Die zur Rechtfertigung solcher Heilversuche entwickelten Regeln dürfen allerdings nicht ungeprüft auf andere medizinische Behandlungsfelder übertragen werden. Insbesondere ist für die Erprobung neuer Operationsverfahren am Menschen, sofern sie bei vergleichbaren anatomischen Strukturen im Tierversuch bereits erfolgreich getestet wurden, ein größerer Spielraum zur Einzelfallbeurteilung gegeben. Die Legitimationsregeln zur ethischen und juristischen Rechtfertigung medizinischer Heilversuche dürfen nicht so engmaschig ausgelegt werden, daß sie den weiteren medizinischen Behandlungsfortschritt behindern, weil das juristische Risiko für den Arzt unkalkulierbar hoch wird.

Gegenüber den bekannten Gefahren und Fehlleistungen, die eine solche Defensivhaltung hervorrufen kann, ist die unbestreitbare, doch oftmals verdrängte Tatsache in Erinnerung zu rufen: Viele der heute weltweit als Standardverfahren praktizierten Operationstechniken waren bei ihrer erstmaligen Erprobung durch mutige Pionierärzte auch im Kollegenkreis umstritten oder wurden sogar mehrheitlich abgelehnt. Man denke nur an die Entwicklung der Magenchirurgie vor

100 Jahren, an die erste Naht am verletzten Herzen vor 90 Jahren, an die Einführung der Knochenmarksnagelung bei komplizierten Bruchheilungen oder an die ersten Herzverpflanzungen vor 30 Jahren[14]. Solche Pionierleistungen müssen, auch wenn ihr moralischer Wert durch den ambitionierten Ehrgeiz einzelner Starmediziner und ihre spektakuläre Inszenierung im Einzelfall geschmälert sein mag, auch in Zukunft möglich bleiben. Sie hängen jedoch heute – anders als zu Beginn der modernen Chirurgie vor 100 Jahren – nicht allein vom Wagemut einzelner Ärzte, sondern ebenso von der Bereitschaft aufgeklärter Patienten ab, in einer für sie ausweglosen therapeutischen Ausgangslage ein hohes, unter Umständen auch tödliches Risiko bewußt auf sich zu nehmen. Das ist der Preis des medizinischen Fortschritts, der ethisch so lange gerechtfertigt erscheint, als diejenigen, die ihn zu bezahlen bereit sind, dies freiwillig und wissentlich tun. Aus ihrer Sicht verliert die hohe Risikobereitschaft, die auf der Grenze zum altruistischen Selbstopfer steht, ohnehin jede ethische Zweideutigkeit. Denn der sittliche Wert einer solchen Haltung wird durch die Anonymität ihrer möglichen Nutznießer nicht geschmälert, sondern eher gesteigert.

2. *Die ethische Rechtfertigung des nichttherapeutischen Humanexperiments.* Klinische Versuche zu Studienzwecken, bei denen die fremdnützigen Anteile den potentiellen Nutzen für die Versuchsperson überwiegen, sind zweifelsohne von unverzichtbarer Bedeutung für die Weiterentwicklung medizinischer Heilverfahren oder die Minimierung mit ihnen verbundener Nebenfolgen. Auch zu ihrer Rechtfertigung bedarf es daher selbstverständlich einer Risiko-Nutzen-Abwägung nach den Grundsätzen der Verhältnismäßigkeit. Steht der zu erwartende Erkenntnisgewinn in keinem vernünftigen Verhältnis zu den Belastungen für die Versuchspersonen, so wäre die Durchführung einer solchen Studie auch dann nicht vertretbar, wenn sich genügend Freiwillige dafür fänden. Für die Abwägung, ob die auferlegten Risiken und Belastungen durch hochrangige Forschungsinteressen aufgewogen werden, trägt der ärztliche Versuchsleiter am Ort die persönliche Verantwortung; auch bei multizentrischen Studien kann er diese nicht an eine überörtliche zentrale Koordinierungsinstanz delegieren.

Risikobilanzierung und Schadensabwägung stellen jedoch noch keine hinreichende Rechtfertigung nichttherapeutischer Versuche am Menschen dar. Da die Interessen der Wissenschaft und der gesellschaftliche Gesamtnutzen nach einem Grundsatz der Deklaration von Helsinki, den das Menschenrechtsabkommen des Europarats zur Biomedizin in Art. 2 fast wörtlich übernommen hat, niemals Vorrang vor dem Wohlbefinden des Individuums haben dürfen, können die Hochrangigkeit des wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses oder das dringende Angewiesensein anderer Patienten auf die Durchführung solcher Experimente zu deren Legitimation allein noch nicht ausreichen. Diese ist vielmehr erst durch die informierte Einwilligung der Versuchspersonen gegeben, die sich aus eigenem

Entschluß und freiwillig für das Experiment zur Verfügung stellen. Idealerweise ist die Bedingung der Freiwilligkeit bei gesunden Menschen erfüllt, da ihre Teilnahmebereitschaft in keinem Zusammenhang mit einer möglichen Erkrankung oder Behandlungsbedürftigkeit steht.

Wo die Einbeziehung bereits erkrankter Versuchspersonen aus Versuchsgründen notwendig ist oder aus anderen, vorwiegend pragmatischen Gründen naheliegt, muß deren Freiwilligkeit durch die Einhaltung besonderer Vorschriften und ausdrücklicher Zusicherungen (kein Behandlungsnachteil im Fall der Weigerung, jederzeitige Möglichkeit, den Versuch abzubrechen usw.) gewährleistet sein. Der Nürnberger Ärztekodex aus dem Jahr 1947 beschreibt die hohen Anforderungen, die an die freiwillige Einwilligung der Versuchsperson zu stellen sind:

> Jeder einzelne Proband muß zweifelsfrei „in der Lage sein, eine freie Entscheidung zu treffen, unbeeinflußt durch Gewalt, Betrug, List, Druck, Vortäuschung oder irgendeine andere Form der Beeinflussung oder des Zwanges. Er muß genügend Kenntnis von und Einsicht in die wesentlichen Fakten des betreffenden Versuchs haben, um eine verstehende und aufgeklärte Entscheidung treffen zu können. Diese letzte Bedingung macht es notwendig, daß der Versuchsperson vor der Annahme ihrer zustimmenden Entscheidung das Wesen, die Dauer und der Zweck des Versuchs klargemacht werden; sowie die Methode und die Mittel, welche angewendet werden sollen, alle Unannehmlichkeiten und Gefahren, welche mit Fug zu erwarten sind, und die Folgen für ihre Gesundheit oder ihre Person, welche sich aus der Teilnahme ergeben mögen."

Im juristischen Schrifttum und in der Rechtsprechung wurden diese Grundsätze seitdem noch weiter präzisiert. Anders als beim Heilversuch bedarf die Einwilligung der Versuchsperson im Fall des klinischen Humanexperiments der schriftlichen Vertragsform; ebenso muß für die Probanden auch bei nur geringfügigen Risiken eine Versicherung abgeschlossen werden. Schließlich muß jeder klinische Versuch der Prüfung durch eine zuständige Ethikkommission unterworfen werden, deren Urteil im Fall der Ablehnung bindend ist, bei Zustimmung jedoch nur empfehlenden Charakter trägt und den ärztlichen Versuchsleiter nicht von seiner eigenen ärztlichen Verantwortung entbindet. Dieser ist insbesondere dafür verantwortlich, daß jeder Versuch unverzüglich abgebrochen wird, sobald eine einzelne Versuchsperson Schaden zu nehmen droht. Das ist eine zwingende Konsequenz aus dem Prinzip, wonach den Interessen von Wissenschaft und Forschung niemals Vorrang vor der gebotenen Rücksicht auf das Wohlergehen der Probanden und ihrem Interesse, nicht geschädigt zu werden, zukommt[15].

3. *Medizinische Forschung mit nichteinwilligungsfähigen Personen.* Die Diskussion um eventuelle Ausnahmen vom Verbot der Einbeziehung nichtzustimmungsfähiger Personen in medizinische Studien ist im Zusammenhang mit dem Europäischen Menschenrechtsübereinkommen zur biomedizinischen Forschung erneut aufgeflackert. Von Lebensschutzgruppen und Behindertenverbänden wurde dabei bisweilen der Eindruck erweckt, die vorgesehenen Ausnahmeregelungen zielten darauf ab, behinderte Menschen erneut zu Versuchspersonen zu

machen, wie dies durch eine menschenverachtende Medizin während der NS-Zeit in unserem Land geschah. Wegen der belastenden Hypothek dieser geschichtlichen Vergangenheit müssen solche Befürchtungen ohne Zweifel sehr ernst genommen werden. Der Nürnberger Kodex '97, der aus Anlaß des 50. Jahrestags der Urteilsverkündigung im Nürnberger Ärzteprozeß von über 100 Medizinern, Juristen, Philosophen und Theologen unterzeichnet wurde, wiederholt deshalb nachdrücklich: Medizinische Versuche in Gefängnissen, Heimen oder psychiatrischen Einrichtungen sind ethisch unzulässig – und zwar selbst dann, wenn die Betroffenen im Einzelfall voll zustimmungsfähig sein sollten.

Der umstrittene Art. 17 des zur Zeichnung aufliegenden Menschenrechtsabkommens zur Biomedizin stellt die prinzipielle Schranke des Forschungsverbots an Abhängigen oder in Verwahrung befindlichen Personen nicht in Frage. Er präzisiert vielmehr die Bedingungen, unter denen nichteinwilligungsfähige Einzelpersonen bestimmter Erkrankungsgruppen oder Altersstufen an medizinischen Heilversuchen von nur potentiellem Nutzen für sie selbst oder an rein fremdnützigen Forschungen teilnehmen können. Dazu bedarf es über die Voraussetzungen hinaus, die bei zustimmungsfähigen Versuchspersonen erfüllt sein müssen, eines weitergehenden Schutzes, der in Art. 17 im einzelnen festgelegt wird. Das wichtigste Zusatzkriterium besteht in dem Erfordernis einer informierten Einwilligung des (gesetzlichen) Vertreters, der diese bei fremdnütziger Forschung jedoch nur unter der Voraussetzung eines minimalen Risikos und minimaler Belastung für die Versuchsperson erteilen darf. Weiter muß gewährleistet sein, daß der natürliche Wille des Betroffenen der Teilnahme am Versuch nicht entgegensteht oder dieser nicht in erkennbarer Weise widerspricht; zudem kommen solche Forschungen überhaupt nur in Betracht, wenn sie an einwilligungsfähigen Versuchsteilnehmern aus zwingenden Gründen nicht durchgeführt werden können.

Nach den Darlegungen des erläuternden Berichts ist mit der zusätzlichen Einschränkung, daß die erwarteten Forschungsergebnisse derselben Gruppe zugute kommen müssen, der die Versuchsperson aufgrund ihres Alters und ihrer Erkrankung angehört, vor allem an Kinder und an unter Altersdemenz leidende Menschen gedacht. Wenn ihre Einbeziehung in kontrollierte medizinische Studien ausnahmslos verboten sein sollte, könnte medizinische Forschung auf dem Feld der Kinderheilkunde oder der Alzheimer-Therapie bzw. -Diagnostik in Zukunft nicht mehr oder nur noch unter äußerst eingeschränkten Bedingungen stattfinden, die keine wissenschaftlichen, aussagekräftigen Ergebnisse mehr erwarten lassen. Bedenkt man jedoch, daß gerade in der Perinatologie und der Demenzforschung weitere Fortschritte dringend erforderlich sind, da auf diesen Gebieten bislang sehr unzureichende Verfahren angewandt werden müssen, deren Wirksamkeit nicht durch methodisch einwandfreie Studien nachgewiesen ist, so ahnt man die Schwere des moralischen Konflikts, der sich hier auftut. Auf der einen Seite ein dringender Forschungsbedarf in medizinischen Teilbereichen, in denen

die Heilkunde ganz am Anfang ihrer Entwicklung steht, auf deren erhoffte Ergebnisse in Zukunft jedoch ein immer größerer Personenkreis angewiesen sein wird, auf der anderen Seite das strikte moralische Verbot, besonders schutzbedürftige Personen wie Kinder oder hochbetagte Menschen ohne ihre Zustimmung zu medizinischen Versuchen heranzuziehen.

Kann es aus diesem Dilemma, das aus der Kollision zweier sittlicher Intentionen erwächst, überhaupt einen ethisch vertretbaren Ausweg geben? Die Notwendigkeit von Forschung allein überwindet die Schranke des Instrumentalisierungsverbots keineswegs; auch das dringende Angewiesensein künftiger Patienten, die an dem gleichen Krankheitsbild leiden, könnte die Mißachtung menschlicher Würde nicht legitimieren, sollte diese durch den Versuch tatsächlich verletzt werden. Die einzige Möglichkeit, dem ethischen Dilemma zu entrinnen, besteht darin, Versuche, an denen Kinder und nichteinwilligungsfähige Erwachsene teilnehmen, über die Bedingung der eigenen Gruppennützlichkeit hinaus an die absolute Grenze des minimalen Risikos und der minimalen Belastung zu binden. Anders als ein niedriges oder mittleres Risiko, das bei potentiellem Nutzen für die Versuchsperson selbst gegen die erhofften Behandlungsvorteile abgewogen werden kann, muß die Obergrenze des „minimal risk" der Abwägung auch mit höchstrangigen Fremdinteressen entzogen bleiben.

Was als geringfügige Belastung gilt, darf allein aus der Sicht der betroffenen Versuchsperson festgelegt werden, worüber besonders der gesetzliche Vertreter und die zuständige Ethikkommission zu wachen haben. Vor dem Hintergrund des engen medizinischen Interventionsbegriffs, der sich in der internationalen bioethischen Diskussion weithin durchgesetzt hat, kommen dafür vor allem die Einsichtnahme in die Krankenpapiere, die Mitnutzung von Urin- und Speichelproben, einfache äußere Untersuchungen oder auch eine Blutentnahme in Frage. Dagegen übersteigen Rückenmarkspunktionen, Herzkatheterisierungen oder Magenspiegelungen eindeutig die Grenze von minimalem Risiko und minimaler Belastung; sie müssen daher an nichteinwilligungsfähigen Personen zu fremdnützigen Zwecken unterbleiben.

Eingriffe innerhalb einer minimalen Belastungstoleranz erscheinen dagegen auch an nichteinwilligungsfähigen Menschen ethisch vertretbar, da sie einerseits keine Instrumentalisierung der Person in ihrem Kernbereich darstellen und andererseits das Maß der üblichen Solidaritätspflichten nicht übersteigen, die im alltäglichen Zusammenleben der Menschen von jedermann erwartet werden[16]. Jenseits einer minimalen Risiko- und Belastungsgrenze, die in Analogie zur selbstverständlichen gegenseitigen Inanspruchnahme in anderen Lebensbereichen verstanden werden kann, läßt sich die Hinzuziehung nichteinwilligungsfähiger Versuchspersonen zu klinischen Studien jedoch nicht mehr legitimieren. Die einzige ethisch vertretbare Haltung in allen Versuchskonstellationen, die eine weitergehende Belastung mit sich brächte, ist die des Forschungsverzichts, und zwar

auch dann, wenn man als neutraler Beobachter oder als (gesetzlicher) Vertreter persönlich diese Risiken auf sich nehmen würde. Hier gilt schlichtweg der Grundsatz, daß auch hochstehende Forschungsziele die Anwendung ethisch verwerflicher Mittel nicht rechtfertigen können. Wenn sich die Verantwortung des Forschers in seiner Selbstbindung an die Menschenwürde und die ihrem Schutz dienenden ethischen Grundsätze verwirklicht, die verfassungsrechtlich gewährleistete Forschungsfreiheit somit nur innerhalb der Menschenwürde-Garantie des Grundgesetzes Gültigkeit beanspruchen kann, dann stellt ein solcher Forschungsverzicht keine ungerechtfertigte Einschränkung der Freiheit von Forschung und Wissenschaft dar.

4. *Verbrauchende Forschung mit menschlichen Embryonen.* Dies gilt ausnahmslos auch für die verbrauchende Embyronenforschung in jedweder Form – sei es zu Zwecken des Grundlagenexperiments, sei es im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik oder unter anderen therapeutischen Zielsetzungen. Wenn die Vernichtung des einen zur notwendigen Voraussetzung für Gesundheit, Überlebensfähigkeit oder verbesserte Therapiechancen des anderen wird und bereits die Herstellung solcher Embryonen im Blick auf verbrauchende Experimente erfolgt, dann stellt dies eine Instrumentalisierung menschlichen Lebens dar, die auch um hochrangiger Ziele willen niemals statthaft sein kann. Falls man hier überhaupt noch weiter differenzieren und unterschiedliche Verwerflichkeitsgrade unterscheiden könnte, müßte man sogar sagen: Da bei der gezielten Herstellung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken die Vernichtungsabsicht von Anfang an leitend ist, handelt es sich hierbei um die denkbar höchste Form der Instrumentalisierung: Der Entschluß, sie ins Leben zu führen, erfolgt ausschließlich um der vorgefaßten Tötungsabsicht willen. Die Erzeugung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken ist deshalb nach Art. 18, 2 des Abkommens generell verboten, wobei einzelnen Unterzeichnerstaaten (wie etwa Großbritannien) allerdings die Möglichkeit eingeräumt wird, bei der Unterzeichnung Vorbehalte gegen diese Bestimmung einzulegen.

Wie aber steht es mit dem Rechtsschutz bereits erzeugter Embryonen, die möglicherweise im Rahmen einer geplanten In-vitro-Fertilisation überzählig wurden? Daß sich der Vertragstext des Europäischen Menschenrechtsabkommens zur biomedizinischen Forschung in Art. 18, 1 in ihrem Fall mit der dehnbaren Formel eines „angemessenen Schutzes" innerhalb der jeweiligen Gesetzesvorschriften des betreffenden Landes begnügen mußte, ist angesichts der Schwierigkeit, die unterschiedlichen Rechtsauffassungen der Unterzeichnerstaaten und eine völlig uneinheitliche Forschungspraxis zu vereinbaren, auf der Ebene des prozeduralen Vorgehens zwar verständlich. Aus ethischer Sicht stellen die unzureichenden Regelungen zur Embryonenforschung jedoch die empfindlichste Schwachstelle des gesamten Dokumentes dar. Dieses wichtige Vertragswerk, das

für die biomedizinische Forschung am Menschen erstmals international gültige Standards im Rang menschenrechtlicher Grundforderungen setzt, bleibt mit dieser lückenhaften Bestimmung nicht nur hinter den Vorschriften des deutschen Embryonenschutzgesetzes zurück, sondern gerät durch diesen Formelkompromiß auch in einen Widerspruch zu den weitergehenden Schutzzielen, die es in Art. 1 und 2 zuvor selbst formuliert.

ANMERKUNGEN

[1] Aristoteles, Metaphysik VI, 1025 b 1–1026 a 32, hg. v. H. Bonitz, H. Seidl (Hamburg 1978) 249–255.

[2] M. Kriehle, Gesetzl. Regelung von Tierversuchen u. Wissenschaftsfreiheit, in: Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit, hg. v. U. M. Händel (Frankfurt 1984) 113–125.

[3] Beginn, Personalität u. Würde des Menschen, hg. v. G. Rager (Freiburg 1997) 141.

[4] W. Wieland, Strukturwandel d. Medizin u. ärztl. Ethik. Philos. Überlegungen zu Grundfragen einer prakt. Wiss. (Heidelberg 1986) 131 f.

[5] Deklaration von Helsinki I, 7 (rev. Fassung v. Okt. 1996).

[6] D. Rössler, Zw. Krankheit u. Gesundheit, in: Arzt u. Kranker. Eth. u. humanitäre Fragen in der Medizin, hg. v. J. R. Bierich (Tübingen 1992) 16.

[7] Eth. Denken in d. Medizin, hg. v. E. Amelung (Berlin 1992) 211.

[8] Schon die „Richtlinien für neuartige Heilbehandlung und für die Vornahme wiss. Versuche am Menschen", die vom Reichsministerium des Innern im Jahr 1931 erlassen wurden, definierten den Heilversuch im Unterschied zum wiss. Experiment auf diese Weise. Sie verstanden unter der neuartigen Heilbehandlung „Eingriff u. Behandlungsweisen am Menschen ..., die der Heilbehandlung dienen, also in einem bestimmten einzelnen Behandlungsfall zur Erkennung, Heilung oder Verhütung einer Krankheit oder eines Leidens oder zur Beseitigung eines körperl. Mangels vorgenommen werden, obwohl ihre Auswirkungen u. Folgen aufgrund der bisherigen Erfahrungen noch nicht ausreichend zu übersehen sind." Unter wiss. Menschenversuchen verstanden die Richtlinien dagegen „Eingriffe u. Behandlungsweisen am Menschen ..., die zu Forschungszwecken vorgenommen werden, ohne der Heilbehandlung im einzelnen Fall zu dienen, und deren Auswirkungen und Folgen aufgrund der bisherigen Erfahrungen noch nicht ausreichend zu übersehen sind" (DMW 1931, 509, zit. bei A. Laufs, Arztrecht, München ^{5}1993, 378, Rdnr. 675).

[9] E. Deutsch, Medizin u. Forschung vor Gericht (1978) 42.

[10] A. Laufs (A. 8) 381, Rdnr. 679.

[11] Ebd. 386, Rdnr. 690.

[12] D. Giesen, Arzthaftungsrecht. Die zivilrechtl. Haftung aus medizin. Behandlung in der BR Dtl., in Österreich u. d. Schweiz (Tübingen ^{4}1959) 83, Rdnr. 97.

[13] D. Hart, Heilversuch, Entwicklung therapeut. Strategien, klin. Prüfung u. Humanexperiment, in: MedR 1994, 94–105, bes. 96.

[14] L. Koslowski, Ethik in d. operativen Medizin, in: Bierich (A. 6) 73–82, bes. 76 f.; H. M. Koelbing, Die ärztl. Therapie. Grundzüge ihrer Gesch. (Darmstadt 1985) 204–211.

[15] Giesen (A. 12) 254, Rdnr. 285.

[16] L. Honnefelder, Stellungnahme zum Entwurf einer Bioethik-Konvention d. Europarats, in: Jb. f. Wiss. u. Ethik 1 (1996) 297–306, bes. 302 f.; ders., Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin d. Europarats. Zur zweiten u. endgültigen Fassung d. Dokuments, ebd. 2 (1997) 305–318, bes. 310 f.

Johannes Reiter

Orientierung im Schlaraffenland

Ethik und Ernährung

Das Feld der Ernährung ist weit[1]. Es umfaßt die Techniken und Mühen der Beschaffung von Nahrungsmitteln ebenso wie die Konflikte um ihre gerechte Verteilung und Skandale um ihre Produktion und Vermarktung, aber auch Überlegungen über die richtige Zubereitung und sich wandelnde Vorstellungen von Bekömmlichkeit und Schädlichkeit einzelner Speisen. Bestimmt wird das Feld der Ernährung von Mangel und Überfluß, von Hunger und Appetit, dimensioniert von Maß und Übermäßigkeit[2].

Wenn man die menschlichen Bedürfnisse danach ordnet, daß man zuerst Grundbedürfnisse identifiziert und danach solche, deren Befriedigung weniger zwingend beziehungsweise eher fakultativ ist oder auch Luxuscharakter hat, und wenn man zusätzlich auch noch die erkennbaren Grundbedürfnisse nach dem Charakter ihrer Vordringlichkeit beziehungsweise Unausweichlichkeit ordnet, dann ist in jeder Hinsicht die Ernährung des Menschen an erster Stelle zu nennen. Auch in der von Abraham Maslow vorgestellten Bedürfnispyramide des Menschen stellt die Ernährung die Basis und erste Nennung dar[3].

Ernährung ist ein *Totalphänomen*[4]. Hunger und Durst sind Signale des Körpers. Wir essen und trinken jedoch nicht nur, um unseren Körper mit Energie und Flüssigkeit zu versorgen, sondern befriedigen damit auch andere Bedürfnisse: Wir genießen das Essen mit Freunden; bereichern unseren Erfahrungsschatz, indem wir fremde Eßkulturen ausprobieren; freuen uns, aus der Vielfalt des Angebots im Supermarkt auswählen zu können; haben keine Schwierigkeiten, mittags schnell die Imbißbude aufzusuchen und abends im Feinschmeckerlokal gepflegt zu speisen. Wir essen fast täglich Fleisch, weil wir es uns leisten können. Wir essen auch und vor allem mehr als erforderlich, weil es vergleichsweise einfach ist, dadurch Befriedigungen zu bekommen, die uns anderswo verweigert werden. So „halten Essen und Trinken Leib und Seele zusammen" – sie können beiden aber auch Schaden zufügen[5].

Insofern Essen und Trinken „Leib und Seele zusammenhalten" oder auch schädigen können, sind sie auch Thema der Ethik. Unter Ethik versteht man die Lehre vom richtigen und guten Handeln. Das sittlich Richtige ist auch das menschlich Richtige, und es ist Aufgabe der Ethik, die Verbindlichkeit der optimalen Entfaltung des Menschen zu artikulieren und zu begründen (Alfons Auer).

In unserer Werteordnung zählen Leben und Gesundheit zu den fundamentalen Gütern und grundlegenden Rechten des Menschen. Ihr Schutz ist eine hochrangige, ethisch begründete Aufgabe und Pflicht. Insofern die Ernährung ihre wichtigste Voraussetzung darstellt, kommt ihr als lebensnotwendiger Handlung besondere ethische Relevanz zu. Da der Mensch sich, wenn er leben will, ernähren muß, dabei aber in der Regel in Freiheit eine Nahrungswahl trifft, kommt ihm eine Verantwortung für die Konsequenzen seines Handelns zu. Im Hinblick auf unser spezielles Thema ist eine Ethik der Ernährung die kritische Reflexion des Ernährungshandelns des Menschen gegenüber sich selbst, gegenüber anderen Menschen und gegenüber der Natur. Ethische Erziehung zielt in diesem Zusammenhang auf den Erwerb und die Sicherung von Wertorientierung und Handlungskompetenz auf dem Gebiet der Ernährung ab[6].

Ernährung und Gesundheit

Zwischen Ernährung und Gesundheit besteht eine eindeutige Beziehung. Wer nicht genug oder nicht das Richtige ißt, geht das Risiko ein, krank zu werden. Ernährungsbedingte Krankheiten zeigen sich in Mangel- oder Überflußsymptomen. Diese drücken sich in lokalen Schmerzen, in Verdauungsstörungen, allgemeinem Unwohlsein, am eindeutigsten im Gewichtsverlust oder Übergewicht und schließlich Tod aus[7].

Schon lange bevor sich die Ernährungswissenschaft als eigene Disziplin herausgebildet hat, wußte man von den vorbeugenden und heilenden Kräften der Nahrung. Dieses Wissen war insbesondere angesiedelt im Gedankengut der Ärzte des Altertums. So wurde beispielsweise schon vor rund 2000 Jahren bei den Wanderärzten Hippokrates (460–377 v. Chr.) und Galen (129–199 n. Chr.) in der antiken Diätetik – das Wort kommt aus dem Griechischen und ist abgeleitet von „diaita", was so viel wie Lebensweise bedeutet – bereits das Lebensmuster einer gesunden Lebensführung entworfen, in deren Mittelpunkt die Kultur des Essens und Trinkens stand[8].

Daß zwischen Ernährung und Gesundheit eine enge Beziehung besteht, wurde schon gesagt. Die Gesundheit eines Menschen wird von einer Reihe von Determinanten bestimmt, insbesondere durch genetische Faktoren, durch die Umwelt und durch den Lebensstil. Und letzterer ist es, der das Ernährungsverhalten und das Ernährungshandeln des Menschen bestimmt. Während Lebensstil und Lebensführung im Kindes- und Jugendalter insbesondere durch Eltern und gleichaltrige Gruppen (peergroups) geprägt werden, beruhen sie beim Erwachsenen auf einer bewußten und freien Entscheidung. Die Aufgabe der Ethik besteht in der kritischen Reflexion von gesundheitsbewußtem Ernährungsverhalten sowie in der Motivierung zu entsprechendem selbstbestimmtem Verhalten.

Was nun gesunde und richtige Ernährung im einzelnen bedeutet, liegt nicht in der Kompetenz der Ethik, sondern in der Kompetenz der Ernährungswissenschaft. Hier haben sich im Hinblick auf gesunde Ernährung folgende Regeln herausgebildet: 1. Kalorienaufnahme und -verbrauch müssen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen; 2. abwechslungsreiche Mischkost bevorzugen; 3. möglichst oft frisch Zubereitetes essen; 4. Belastung des Körpers mit Schadstoffen verringern; 5. Belastung des Körpers mit Lebensmittelzusatzstoffen so gering wie möglich halten. Richtige Ernährung bedeutet immer ausgewogene Ernährung. Sie verringert auch die Gefahr, sich mit unvermeidlichen Schadstoffen einseitig zu belasten. Man wird zwar nicht krank, wenn man an einem Tag nur Käsebrot ißt und an einem anderen nur von Kuchen lebt. Aber die Wochenbilanz sollte stimmen. Ernährungsfachleute raten dem gesunden Erwachsenen, seine Nahrung so zusammenzustellen: etwa 60 Prozent Kohlenhydrate, 10 Prozent Eiweiß, nicht mehr als 30 Prozent Fette. Außerdem soll die Kost ballaststoffreich sein. Für die meisten Menschen bedeutet das, daß sie ihre Ernährung umstellen müssen, wenn sie sich ausgewogen ernähren wollen[9].

Gesunde Ernährung hat es auch mit dem richtigen Maß zu tun. Ein Mensch verfehlt sich gegen die Tugend des Maßhaltens, wenn er mehr ißt und trinkt als zulässig oder weniger, als für seine Gesundheit erforderlich ist. Daß zu viel Essen früh ins Grab bringt, wußte man schon im antiken Rom: „Der Fraß bringt mehr um als das Schwert" lautet ein Sprichwort. Oder auch: „Im Kruge kommen mehr um als im Kriege." Hatte vor rund 100 Jahren der Philosoph Ludwig Feuerbach – sicherlich leicht übertrieben – behaupten können: „Der Mensch ist, was er ißt", so können wir heute eher konstatieren: „Der Mensch ist, was er nicht ißt."[10] Seit Jahren beklagt die Deutsche Gesellschaft für Ernährung (DGE): Die Deutschen essen zu viel, zu fett, zu süß und trinken zu viel Alkohol[11]. Eine Ethik der Ernährung sollte darauf hinzielen, daß der Mensch im Umgang mit Lebensmitteln ein Gespür für das rechte Maß entwickelt, daß er Disziplin zeigt, die rechte Mitte sucht und findet und dadurch anderen zum leibhaftigen Vorbild wird.

Übergewicht – Eßstörungen – Fasten

In Deutschland gelten etwa 40 Prozent der Bürger als übergewichtig. Eine starke Zunahme der Übergewichtigen ist seit dem Zweiten Weltkrieg festzustellen und hängt mit dem vermehrten Nahrungsangebot und Lebensmittelverbrauch sowie der Abnahme der körperlichen Bewegung in Beruf und Freizeit zusammen. Bereits Kinder essen zu fett und zu süß und bewegen sich zu wenig. Sie sitzen zu lange vor dem Fernseher oder bei Computerspielen, werden oft von ihren Eltern mit dem Auto zur Schule gebracht oder fahren dorthin lieber mit öffentlichen Verkehrsmitteln als mit dem Fahrrad. Auch führt oft die familiäre Situation dazu,

daß Kinder wahllos Essen in sich hineinstopfen. Die Ursachen für die Übergewichtigkeit sind vielfältig. Dabei lassen sich insbesondere drei Gruppen ausmachen: Störungen im Hunger-Appetit-Sättigungs-Sattheits-Mechanismus, unnormale Stoffwechselvorgänge und, das weiß man erst seit neuestem, genetische Komponenten[12].

Ab einem bestimmten Grad ist *Übergewicht* (Adipositas) ein gesundheitlicher Risikofaktor. Es herrscht jedoch keine Einigkeit darüber, wann genau dieser bedenkliche Zustand erreicht ist. So hat auch der wissenschaftliche Disput, ob der anzustrebende Zustand das Broca-Normalgewicht (Sollgewicht in kg = Körperhöhe in cm minus 100) oder das Idealgewicht (Broca-Gewicht minus 10 Prozent bei Männern bzw. 15–20 Prozent bei Frauen) sein sollte, für weite Teile der Bevölkerung nur geringe Bedeutung. Deren Gewichtswünsche werden vor allem durch ästhetische Normen bestimmt; und hier haben sich inzwischen, zumindest in den westlichen Industrieländern, speziell für Frauen im jungen und mittleren Alter, Schlankheitsstandards herausgebildet, denen eine Person nur dann entsprechen kann, wenn ihr Gewicht unter dem Normalgewicht liegt. Mit dieser Überbewertung einer sehr schlanken Figur geht häufig eine Benachteiligung und manchmal sogar eine Ablehnung Übergewichtiger einher: Diese haben unter Umständen geringere Chancen bei Bewerbungen, sie werden in Geschäften zögerlicher bedient als schlanke Kunden, und die Möglichkeiten zufriedenstellender Beziehungen zum anderen Geschlecht sind, insbesondere bei Frauen mit Übergewicht, deutlich eingeschränkt[13].

Eine weitere und extremere Form von Eßstörungen ist die *Bulimia nervosa* (Eß-Brech-Sucht). Bei dieser Krankheit werden anfallartig große Mengen von Nahrung verschlungen mit nachfolgend absichtlich hervorgerufenem Erbrechen, um so einer Gewichtszunahme entgegenzusteuern. In der Regel sind es Mädchen und junge Frauen zwischen 15 und 30 Jahren, die an dieser Störung leiden.

Die extremste Form der Eßstörung ist die *Anorexia nervosa* (Magersucht). Diese psychisch bedingte Appetitlosigkeit geht einher mit starkem Gewichtsverlust, Nahrungsverweigerung und gesteigerter Angst, dick zu werden. An der Anorexia erkranken meistens junge Frauen und Mädchen, wobei Mannequins, Fotomodelle, Ballettänzerinnen und Sportlerinnen eine besondere Risikogruppe darstellen. Essen und Figur sind die allein beherrschenden Gedanken dieser Patientinnen, die auch eine gestörte Vorstellung von ihrem eigenen Körper haben; sie sehen sich selbst viel dicker, als sie tatsächlich sind. Die Anorexia ist schwierig zu behandeln und endet manchmal auch tödlich. Die Betroffenen sterben den Hungertod im Schlaraffenland.

Die *Ursachen* sowohl der Bulimie als auch der Anorexie sind nicht eindeutig geklärt. Unter anderem sind hier oft verborgene emotionale Konflikte, etwa familiäre Erfahrungen, im Spiel, die mit der Pubertät zusammenhängen. Besonders Mädchen, die sich um diese Zeit von der Familie ablösen und ihre weibliche Iden-

tität suchen, orientieren sich dabei am krankmachenden Schönheitsideal der Zeit. Magersüchtige Frauen versuchen, sich unbewußt über die eigene „Dürre" von der Mutter und damit vom Frausein abzugrenzen. Aus dem Triumph über den Hunger wird zusätzlich eigene Autonomie gewonnen. Frauen mit Bulimie kämpfen ebenfalls um ihre weibliche Identität. Sie leiden jedoch an ihren süchtigen Heißhunger- und Brechanfällen und können so aus ihrer Krankheit keinen „Gewinn" ziehen.

Fasten ist eine Hilfe zur Kontrolle von ungeordneter Nahrungsaufnahme. Es handelt sich dabei um eine freiwillig übernommene Nahrungskarenz, die zeitlich begrenzt ist und in bestimmter Absicht unternommen wird, um Gesundheit wiederzuerlangen, Krankheiten vorzubeugen oder um Kräfte zu gewinnen, aber auch um Verzicht zu leisten und Opfer zu bringen. In der Praxis lassen sich die Motive nicht immer scharf voneinander abgrenzen.

Gesunde Ernährung – wirtschaftliche und politische Aspekte

Gesunde Ernährung wird nicht nur durch individuelle Faktoren bestimmt, sondern auch durch wirtschaftliche und politische. Der einzelne kann sich nur gesund ernähren, wenn er auf gesunde Nahrungsmittel zurückgreifen kann. Was bei dem einzelnen auf den Tisch kommt, wird heute aber weitgehend durch wirtschaftliche und politische Interessen bestimmt. Und hierbei sind, was unsere Breiten betrifft, längst nicht mehr die nationalen Behörden maßgebend, sondern die Europäische Union, die sich wiederum nach den Gesetzen des Weltmarkts richtet. Nicht mehr die traditionellen Ernährungsgewohnheiten oder gesundheitlichen Werte entscheiden über die Produktion von Nahrungsmitteln, sondern der Gewinn, der damit zu erzielen ist. Lebensmittel sind heute Handelswaren, Spekulations- und Subventionsobjekte wie andere Produkte auch[14]. Nun ist Gewinnstreben nicht unethisch, sondern ein respektables menschliches Ziel; es wird allerdings unethisch, wenn es auf Kosten des Menschen, seiner Gesundheit als fundamentales Gut und auf Kosten der Umwelt betrieben wird.

Ein Beispiel für unethisches Verhalten, bei dem die Interessen der Wirtschaft und Politik vor denen des Verbrauchers regieren, ist der *Rinderwahnsinn*[15]. Die Seuche ist aus subventioniertem Überfluß entstanden. Um die Berge von Tierkadavern zu verwerten, wurde daraus proteinreiches Mehl erzeugt, das widernatürlich an Wiederkäuer verfüttert wurde. Die Seuche ist auch eine Folge des Konkurrenzdrucks und des Preiskriegs auf dem Binnenmarkt, denn erst die Umstellung auf ein billigeres Produktionsverfahren ließ den Erreger im Futter überleben.

Obwohl 1983 in England die ersten BSE-Fälle bekannt wurden, meinte noch 1990 ein für die Verbraucher zuständiger Beamter der Europäischen Kommission,

die Öffentlichkeit müsse desinformiert werden, und empfahl, die wissenschaftlichen Ergebnisse zu verschweigen. Was den Schutz des Verbrauchers anbelangt, berufen sich die Wissenschaftler auf den Stand der Forschung, die Europäische Kommission verweist auf die wirtschaftliche Notwendigkeit, und die Behörden geben vor, im Interesse des Verbrauchers zu handeln. Inzwischen weiß man, daß die Krankheit die Artgrenze überwinden konnte und Hauskatzen und Zootiere infiziert hat. Die Übertragbarkeit auf den Menschen, so hieß es 1993 auf einem Symposium des Bundesgesundheitsamts, sei zwar unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich.

Der BSE-Skandal führte nicht nur zur bisher größten politischen Krise der Europäischen Union – wir erinnern uns: aus Protest gegen die Beschlüsse der Kommission verhinderte das Vereinigte Königreich mit seiner Blockadepolitik mehr als 60 Beschlüsse –, er führte auch zu großen Verunsicherungen und Umorientierungen beim Verbraucher. Dieser lehnt – trotz zahlreicher vertrauensbildender Maßnahmen durch die Politik und die Lebensmittelindustrie – Rindfleisch weiterhin ab oder steht ihm zumindest skeptisch gegenüber. Im Jahr 1988 lag der Verzehr von Rindfleisch bei 15,8 kg je Bundesbürger, 1995 war es nur noch die Hälfte: 7,9 kg, mit weiter abnehmender Tendenz. Wie eine Umfrage der Bundesforschungsanstalt für Ernährung von Ende 1996 zeigt, war BSE auch Auslöser für ein steigendes Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber anderen Lebensmitteln. Jeder vierte der 2000 Interviewpartner konnte nicht ein einziges Lebensmittel nennen, das ihm wirklich sicher erschien[16].

Gentechnisch veränderte Lebensmittel

Das Mißtrauen, das der Verbraucher heute bereits gegen traditionell erzeugte Lebensmittel hegt, wird noch einmal verstärkt gegenüber gentechnisch erzeugten oder veränderten Lebensmitteln. Innerhalb des Spektrums gentechnischer Anwendungsbereiche erfahren gentechnisch veränderte Lebensmittel die geringste Akzeptanz. Dabei dürften vor allem Vorurteile und Uninformiertheit eine Rolle spielen. Gentechnische Verfahren in der Lebensmittelproduktion lassen sich in vier Gruppen einteilen: 1. Einsatz gentechnisch optimierter Mikroorganismen zur fermentativen Produktion von Hilfs- und Zusatzstoffen (z. B. Aminosäuren, Zitronensäure, Enzyme), 2. Verbesserung von Mikroorganismen für Starterkulturen (z. B. Bierhefen, Joghurt, Sauerteig), 3. Nutzung gentechnischer Verfahren in der Pflanzenzüchtung (z. B. virusresistente Zuckerrüben, haltbare Tomaten), 4. Anwendung in der Tierzüchtung (z. B. Fettreduktion bei Schweinen).

Von ethischer Seite ist in diesem Zusammenhang die Gesundheits- und Umweltverträglichkeit zu fordern sowie die freie Entscheidung des Verbrauchers über die Inanspruchnahme gentechnisch veränderter Nahrungsmittel. Den ethi-

schen Forderungen wird zum einen Rechnung getragen durch das Lebensmittelgesetz, wonach generell Lebensmittel – auch gentechnisch hergestellte –, die für die Gesundheit des Menschen bedenklich sein könnten, weder hergestellt noch in Verkehr gebracht werden dürfen. Zum andern regelt das Gentechnikgesetz die Anwendung gentechnischer Methoden bei der Produktion der Rohstoffe, der Lebensmittelbe- und -verarbeitung sowie bei der Freisetzung und schließlich dem Inverkehrbringen so gewonnener Lebensmittel. Das Gentechnikgesetz wird generell von der Absicht geleitet, Leben und Gesundheit von Mensch und Umwelt vor Gefahren zu schützen.

Darüber hinaus bestimmt die am 15. Mai 1997 in Kraft getretene EU-Novel-Food-Verordnung, daß Lebensmittel und Lebensmittelzutaten keine Gefahren für den Verbraucher darstellen dürfen, keine Irreführung des Verbrauchers bewirken dürfen, sich von vergleichbaren Lebensmitteln und Lebensmittelzutaten, die sie ersetzen sollen, nicht so unterscheiden, daß ihr normaler Verzehr Ernährungsmängel für den Verbraucher mit sich bringen würde. Damit der Verbraucher eine bewußte Kaufentscheidung treffen kann, ist es nötig, ihn über die Beschaffenheit der Lebensmittel aufzuklären. Daher ist eine umfassende, praktikable und europaweit einheitliche Kennzeichnungsregelung erforderlich. Über die Frage der Kennzeichnung hinaus muß insgesamt die Information über die Gentechnik im Lebensmittelbereich von allen Beteiligten – Landwirtschaft, Lebensmittelwirtschaft und Politik – verstärkt werden [17].

Fast food, Fertiggerichte, Light-Produkte

Von den einen als Untergang der Eßkultur attackiert, von den anderen als harmlose und preiswerte Mahlzeit geschätzt – die Aufmerksamkeit der Ernährungsfachleute haben die Produkte der Imbißstände und Schnellrestaurant-Ketten allemal. *Fast food* steht bekanntlich in erster Linie für Hamburger, Bratwürste, Frikadellen, Grillhähnchen, Pizzen, Käsehörnchen und Fleischtaschen. Inzwischen bereichern auch immer mehr vegetarische und Edel-Imbißstände das Angebot für die schnelle Außer-Haus-Verpflegung. Aus gesundheitlichen Gründen – so die Ernährungsberater – seien die Fast-food-Produkte jedoch mit Vorsicht zu genießen. Wer sich häufig damit versorge, esse zu viel, zu fett und zu eiweißreich. Wer Hamburger, Würstchen, Pizzen und Cola-Getränke zu Hauptnahrungsmitteln mache, müsse mit schweren Gesundheitsstörungen rechnen. Um dem vorzubeugen und keinen Mangel zu riskieren, müsse mit den anderen Mahlzeiten gezielt ausgeglichen werden. Die schlimmsten Ernährungssünden in den Fast-food-Ketten könnten vermieden werden, wenn man Roastbeef statt Burger wählt, kleine statt Mammut-Burger ißt, Mayonnaise und Käsescheiben nicht mitißt, Salat dazu ißt, Milch oder Mineralwasser trinkt statt Cola oder Milchshakes, in Fett Gebra-

tenes meidet (z. B. Pommes frites) und statt dessen Folienkartoffeln oder Brot wählt.

Fertiggerichte, die vor dem Essen nur aufgewärmt zu werden brauchen, erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Sie erfüllen besonders das Bedürfnis der berufstätigen Frau, die zumindest an Werktagen kaum Gelegenheit oder Lust hat, zeitaufwendig zu kochen; sie stellen kleine Haushalte ebenso zufrieden wie Singles mit dem Trend zur fertigen Ein-Personen-Mahlzeit. Die Lebensmittelindustrie stellt sich darauf ein, daß nach dem Jahr 2000 rund 80 Prozent der Bevölkerung sich nur noch mit Fertiggerichten ernährt oder in Restaurants essen geht. Und auch dort stellen selbst Spitzenköche ihre exklusiv klingenden Menüs aus vorgekochten und portioniert abgepackten Convenience-Produkten zusammen. Schon heute besteht die Arbeit vieler Köche nur noch darin, Büchsen aufzumachen, Beutel zu schneiden und Tiefgefrorenes aufzutauen. Ein besonderer Trend ist derzeit „ethnic food", also fremdländische und exotische Lebensmittel.

„Mit ‚Maggi Cariba CREOLE', einem exotischen Gericht mit Hühnerfleisch in einer ‚pikant-scharfen Gemüsesoße mit Reis und Wildreis', abgepackt in praktischen Portionen-Beuteln, lassen sich die Erinnerungen an den letzten Karibikurlaub rasch und bequem in der Mikrowolle oder im Wasserbad aufwärmen. Wer eher der asiatischen Küche zuneigt, findet ‚Asia-5-Minuten-Terrinen' in reicher Auswahl, zum Beispiel ‚JAVA' mit Shrimps und feinen Eiernudeln. Trockensuppen wie ‚Pastaria Tagliatelline Funghi' oder feurige Dipps aus der ‚TexMex-Küche' runden das Angebot für den multikulturellen Genießer ab." [18]

Aufhalten läßt sich der Trend zu den Fertiggerichten nicht. Im Hinblick auf die Pflicht zur Gesundernährung des Menschen wird die Ethik hier aber an die Ausgewogenheit der Ernährung erinnern müssen. Schon die lange Haltbarkeit solcher Gerichte muß mit einem Verlust an wertgebenden Inhaltsstoffen bezahlt werden. Wer sich vornehmlich von Fertigkost ernährt, muß daher seine Ernährung dringend mit frischem Obst und Gemüse aufbessern, da sonst ein Defizit unvermeidlich ist.

Inzwischen erobern – durchaus wiederum dem Verbrauchertrend entsprechend – sogenannte *Light-Produkte* den Markt [19]. Mit diesen Produkten ist ein generelles „Weniger" verbunden: weniger Fett, Koffein, Alkohol oder Kohlensäure. Viele dieser Produkte haben im Vergleich zu den Standardprodukten einen höheren Preis, aber nur selten eine erhebliche Kalorienminderung. Und dem Verbraucher wird von der Werbung suggeriert, aufgrund weniger Kalorien mehr essen zu können; und er gibt sich der Illusion hin, allein schon durch den Kauf und Verzehr der Produkte einen wesentlichen Beitrag für die eigene Gesundheit geleistet und damit sein Ernährungsverhalten als solches geändert zu haben. Vor- und Nachteile der Light-Produkte werden gegenwärtig kontrovers diskutiert. So ist beispielsweise umstritten, ob Nahrungsmittel, die mit künstlichem Süßstoff energiereduziert sind, Hungergefühle erhöhen oder sogar Heißhunger auslösen.

Essen als kulturelles und soziales Phänomen

Essen ist nicht nur ein Vorgang der Sättigung und Gesunderhaltung, sondern auch ein kulturelles Phänomen, das den Zustand einer Zivilisation widerspiegelt. Essen kann zur Erfüllung sozialer Verpflichtungen, zur Festigung sozialer Beziehungen, zur Demonstration von Prestige, zur Freizeitnutzung, zu ökonomischen, zeremoniellen und religiösen Zwecken genutzt werden. Ernährungssituationen sind herstellbar etwa zum Zweck bestimmter Kommunikation (Arbeitsessen) oder zum Zweck der Repräsentation und des Prestiges (Festessen). Einladungen zum Essen werden immer noch durch gesellschaftliche Normen bestimmt: die Umsorgung des Gastes durch den Gastgeber, die Präsentation eines Geschenks durch den Gast. Nicht unbedeutend sind Ort und Raum der Zusammenkunft: Wohnzimmer oder Garten. Ein Tisch beeinflußt entscheidend die Kommunikationsstruktur.

Eine Form von Nahrungszubereitung, die für unsere moderne technische Welt kennzeichnend ist, ist die *Großverpflegung*. In Betrieben, Krankenhäusern, Schulen, Altenheimen richten wenige das Essen für viele her. Hierbei sind zunehmend immer mehr Kantinen zur Auftau-, Aufwärm- und Verteilerstation industriell vorgefertigter Mahlzeiten geworden, ein Trend, den wir auch schon bei der Familienverpflegung festgestellt haben. Von ethischer Seite ist hier folgende Forderung zu stellen: Soll die Großverpflegung ihren Zweck erfüllen, muß sie ihre Teilnehmer optimal mit allen notwendigen Nährstoffen versorgen. Darüber hinaus sollte sie ihnen die Mahlzeiten in ansprechender Form vorsetzen, und sie muß für eine angenehme Tischatmosphäre sorgen. Die Großverpflegung sollte sich in einer Umgebung abspielen, die zwanglosen Gesprächen über persönliche und berufliche Dinge förderlich ist, und eine Atmosphäre schaffen, in der Verstimmung und Schwierigkeiten leichter bereinigt werden können als im Labor oder als im Büro.

Die seit den siebziger Jahren entwickelten *Fast-food-Lokale* erfreuen sich, nicht nur bei Jugendlichen, zunehmender Beliebtheit. Dies hängt unter anderem, aber in erster Linie damit zusammen, daß diese Unternehmen Werte ausdrücken, die in unserer Industriegesellschaft geschätzt werden: schneller Service, technische Effizienz, Sauberkeit, Egalität und relativ niedrige Preise. Vor allem finden Besucher solcher Lokale keine unliebsamen Überraschungen vor. Bei McDonald's schmeckt ein Hamburger in New York genauso wie in Tokio.

Warum gerade Kinder und Jugendliche von solchen Orten angezogen werden, versucht man mit den Faktoren Überschaubarkeit, Autonomie, Erziehung und Sinnlichkeit zu begründen. Imbisse mit ihrer „Ästhetik des Mangels" und ihrer „beschädigten Kommunikation" bieten im Gegensatz zu Restaurants, in denen etliche Gerichte auf der Speisekarte unbekannt sind, mit ihren wenigen Angeboten auf großen Farbtafeln Überschaubarkeit. Der begrenzten Auswahl an Speisen

entspricht die Reduktion der Kommunikation. Selbst die Kürzestformel, wie „einmal ohne" oder „mit mit" garantiert noch ein Essen. Imbißstände und Fastfood-Lokale gewährleisten aus der Sicht der Kinder Autonomie und die Abwesenheit erzieherischer Kontrolle; denn an diesen Orten gibt es außer Zechprellung keine strafbaren Handlungen. Soziologen bringen den McDonald's-Besuch sogar mit einem religiösen Ritual in Verbindung. Insofern religiöse Rituale gekennzeichnet sind durch bestimmte Plätze, an denen bestimmte Worte gesprochen und Taten vollzogen werden, komme auch McDonald's aufgrund seiner Embleme, seines Platzes und der dort durchgeführten Handlungen der Charakter eines religiösen Rituals zu[20].

Mit diesem Phänomen eng verbunden ist ein weiteres Merkmal unserer Eßkultur, die *Auflösung des gemeinsamen Essens am Familientisch*. Die Berufstätigkeit beider Partner, aber auch das Mehr an Freizeit spielt in diesem Zusammenhang eine Rolle. Über 65 Prozent aller privaten Haushalte sind Ein- und Zwei-Personen-Haushalte, die oft gar nicht das Bedürfnis nach einer geregelten Mahlzeitenaufnahme haben, wie dies noch bei einem Mehrpersonen- und Mehrgenerationenhaushalt der 60er und 70er Jahre der Fall war. Essen wird heute immer mehr zu einer Begleiterscheinung anderer Tätigkeiten (z. B. Teleessen). Dies ist nicht unbedingt tragisch.

Feste Essenszeiten sind der notwendige organisatorische Versuch, Küche, Arbeit, Hunger und Freizeit miteinander zu kombinieren. Eine ernährungsphysiologische Begründung für die gewohnten drei großen Mahlzeiten am Tag, wie sie in Mitteleuropa üblich sind, gibt es nicht; aus biologischer Sicht sind gerade flexible Essenszeiten, über den Tag verteilt, sinnvoll, nämlich dann, wenn der Körper sein Hungersignal nach Nahrung aussendet[21].

Aber Essen ist auch ein soziales Phänomen. Durch die Auflösung der häuslichen Tischgemeinschaft werden zugleich wichtige Interaktions- und Kommunikationsstrukturen reduziert. So konnte früher beispielsweise das Kind beim gemeinsamen Essen am Familientisch in bedeutende Kommunikationssysteme eingeführt werden, es konnte Ernährungsnormen von den Erwachsenen, zum Beispiel durch Nachahmung, erlernen, es wurde mit Traditionen, Sitten, Gebräuchen und Eßkulturen bekanntgemacht und konnte darüber hinaus das Gemeinschaftserlebnis der Mahlzeit erfahren.

Die Gemeinschaft des Essens bietet auch heutzutage noch die beste Möglichkeit, den anderen Menschen näher kennen und lieben zu lernen. Das ist die uralte Erfahrung, die den Sinn der Gastfreundschaft ausmacht. Der Fremde wird zum Mahl eingeladen – und als Freund scheidet er. Heute, wo die Nahrungsaufnahme mehr und mehr zu einer zeitraubenden Pflichtübung heruntergekommen ist, verschwinden die Erinnerungen an die genießerische, kultische oder brüderliche und schwesterliche Gemeinschaft einer Mahlzeit[22]. Es hatte schon seinen guten Grund, daß die alten Kulturen auf das gemeinsame Mahl besonderen Wert legten.

Wer allein ißt, wird in der Regel gleichgültiger, greift aus Bequemlichkeit auf billige Konsumartikel zurück, merkt schließlich gar nicht mehr seine Einseitigkeiten, vergißt dankbar zu sein.

Der Verbraucher entscheidet

Essen und Trinken sind neben der Sexualität elementare Mittel, um Leben zu mehren und den Tod zu meiden. Im Gegensatz zum Tier hat der Mensch die Möglichkeit, seine Verhaltensweisen in weitgehender Unabhängigkeit von biologischen Notwendigkeiten nach eigenen Präferenzen zu gestalten. Der Mensch muß zwar, wenn er überleben will, sich ernähren; er kann hierbei aber in der Regel in Freiheit eine Nahrungswahl treffen. Aufgrund dieser Freiheitstat kommt ihm eine Verantwortung für sein Ernährungsverhalten zu. Eine Ethik der Ernährung zielt auf die kritische Reflexion menschlichen Ernährungshandelns und -verhaltens.

In der neuen Warenwelt des freien Weltmarkts hat der Verbraucher eine Riesenauswahl und damit auch eine große Verantwortung. Er selbst muß wissen und entscheiden, warum er dieses oder jenes Produkt wählt, ob er der herkömmlichen Tomate die gentechnisch veränderte vorzieht, ob er regionale oder internationale Produkte wählt, ob er industrielle Fertiggerichte oder frische Ware kauft. Deshalb muß, wer gut und gesund essen will, die Initiative selbst ergreifen. Dies setzt den informierten, mündigen und verantwortungsbewußten Verbraucher voraus. Er muß bewußt einkaufen, was nicht immer einfach ist. Er braucht dabei nicht zu resignieren, weder vor verwerflichen Lebensmittelskandalen noch vor übereifrigen Food-Designern. Wo auch immer ein Lebensmittelskandal das Vertrauen der Konsumenten erschüttert hatte, konnte die Industrie nur schwer wieder ihre alten Umsätze erreichen. Und je mehr modische Trends die Regale und Kühltruhen füllen, desto stärker reagieren die Käufer mit der Nachfrage nach regionalen Produkten und traditionellen Spezialitäten.

Der informierte und kritische Verbraucher, der gesundheitsbewußte Esser, der leidenschaftliche Genießer sind größere Wirtschaftsstrategen, als ihnen selbst bewußt ist. Durch ihr Kauf- und Verzehrverhalten können sie der Ernährungswirtschaft und auch der Politik ein Schnippchen schlagen. Wer Lebensmittel einkauft und verarbeitet, entscheidet über die Zukunft, über seine eigene und über die anderer. Wer erst einmal auf diesen Geschmack gekommen ist, wird ihn sich nicht mehr nehmen lassen. Ethisches Handeln betrifft allerdings nicht nur den Endverbraucher, sondern – zeitlich noch früher – auch jene, die mit der Herstellung und Verteilung der Ware Essen befaßt sind.

ANMERKUNGEN

[1] Während die Behandlung dieses Themas in den älteren Moralhb. selbstverständlich war – in der Regel im Zshg. mit der Tugend des Maßhaltens –, wird es in den neueren Hb. ausgeblendet. Dies trifft auch für das neue LThK zu; es enthält zwar das Stichwort Ernährung, aber der eth. Aspekt wird nicht behandelt.

[2] In diesem Beitr. werden primär die individualeth. Aspekte des Themas erörtert. Sozialeth. Implikationen, wie z. B. die Problematik der Welternährung, werden weitgehend ausgeklammert.

[3] P. G. Zimbardo, Psychologie (Berlin [4]1983) 413 f.

[4] C.-D. Rath, Art. Ernährung, in: Vom Menschen. Hb. histor. Anthropologie hg. v. C. Wulf (Weinheim 1997) 243–256; Kulturthema Essen. Ansichten u. Problemfelder, hg. v. A. Wierlacher, G. Neumann, H.-J. Teuteberg (Berlin 1993); U. Tolksdorf, Strukturalist. Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes, in: Ethnologia Europaea 9 (Göttingen 1976) 64–85.

[5] H. Glatzel, Verhaltensphysiologie d. Ernährung (München 1973).

[6] I. Diedrichsen, Ernährungspädagogik, in: Humanernährung: ein interdisziplinäres Lehrb., hg. v. dems. (Darmstadt 1995).

[7] G. Gniech, Essen u. Psyche (Berlin 1996) 199.

[8] H. Schipperges, Lebensmittel – Mittel zum Leben. Einf. in d. Regelkreise d. Lebensführung. 2. Die Kultur von Speise u. Trank (Bad Mergentheim 1985).

[9] V. Corazza, R. Daimler, A. Ernst u. a., Kursbuch Gesundheit (Köln 1990) 854.

[10] D. v. Engelhardt, Hunger u. Appetit. Essen u. Trinken im System d. Diätetik. Kulturhistor. Perspektiven, in: A. Wierlacher u. a. (A. 4) 137–149.

[11] I. Mühleisen, Gute Argumente: Ernährung (München 1988) 6.

[12] H. Kaulen, Adipositas-Forschung, in: Ärzte Ztg. 184, 2. 10. 1996, 2.

[13] Dazu und zum Folgenden: J. M. Diehl, Ernährungspsychologie, in: Ernährungsforschung – interdisziplinär, hg. v. Th. Kutsch (Darmstadt 1993) 69–75.

[14] I. Reinecke, P. Thorbrietz, Lügen, Lobbies, Lebensmittel. Wer bestimmt, was Sie essen müssen (München 1997).

[15] D. Heimann, M. Gröne, BSE. Der Tod aus d. Schlachthaus? (Niedernhausen 1996); R. Rhodes, Tödl. Mahlzeit. BSE. Eine schleichende Epidemie bedroht d. Menschheit (Hamburg 1998).

[16] I. Reinecke, P. Thorbrietz (A. 14).

[17] V. Corazza u. a. (A. 9) 871 f. Biotechnologie, Gentechnik u. wirtschaftl. Innovation, hg. v. Rat für Forschung, Technologie u. Innovation d. Bundesministeriums f. Bildung, Wiss., Forschung u. Technologie (Bonn 1997).

[18] I. Reinecke, P. Thorbrietz (A. 14) 68 f.

[19] I. Diedrichsen, Ernährungspsychologie, in: (A. 6) 61.

[20] I. Bundschu, Ernährungssoziologie, ebd. 99.

[21] V. Pudel, Ketchup, Big Mac, Gummibärchen (München 1995) 135 f.

[22] Das heilige Essen, hg. v. M. Josuttis, G. M. Martin (Stuttgart 1980).

Gottfried Leder

Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien

Seit die vatikanische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester"[1] vom 15. August 1997 im vergangenen Spätherbst der Kirche in Deutschland bekannt wurde, ist etwas mehr als ein halbes Jahr vergangen. Die große Zahl der Reaktionen auf sie und das hohe Maß an Einstimmigkeit, das diese Reaktionen gekennzeichnet hat, könnte fast schon den Gedanken nahelegen, es möge dabei doch nun sein Bewenden haben. Aber die gelegentlich zu beobachtende Erwartung, dieses Dokument werde in absehbarer Zeit vielleicht ohnehin zu einer spezifischen Art von „abgesunkenem Kulturgut" gehören, wird sich aus vielerlei Gründen nicht bestätigen. Das hat durchaus auch seine positiven Seiten. Um so notwendiger bleibt auch weiterhin die kritische Beschäftigung mit ihm, zumal es immer wieder neue Aspekte und Implikationen entdecken läßt, die einer genaueren Betrachtung wert sind. Tatsächlich erweist sich „die Instruktion" nämlich immer mehr als ein Dokument, an dem sich wirklich die Geister scheiden. Ob ihr jedoch auch eine hinreichende „Unterscheidung der Geister" zugrunde liegt, wird freilich immer häufiger bezweifelt.

Die Geister zu scheiden, lag und liegt in der Absicht ihrer Verfasser und Promulgatoren. Ihnen erschien die Instruktion „zur Vermeidung pastoraler Abweichungen und disziplinärer Mißbräuche" notwendig. Sie wollten sicherstellen, daß „die lehrmäßigen Prinzipien klar sind und die geltenden Vorschriften mit Entschiedenheit in der ganzen Kirche sorgfältig und loyal angewandt werden" (15). Dabei dürfe – so ihre Forderung – der „Begriff der Ausnahme" nicht „mißbräuchlich auf solche Fälle" ausgedehnt werden, „die nicht als ‚Ausnahme' betrachtet werden können" (15). „Falls irgendwo Mißbräuche und die Grenzen mißachtende Praktiken vorkommen", müßten die Hirten bestrebt sein, „deren Ausbreitung rechtzeitig zu verhindern". Und „wo solche die Grenzen mißachtenden Praktiken sich schon ausgebreitet haben, darf ein verantwortungsbewußtes Einschreiten der zuständigen Autorität absolut nicht aufgeschoben werden" (16).

Nach der Überzeugung ihrer Verfasser – das ist der Eindruck, den der ganze Text vermittelt – ist nun die Grenze zwischen dem Richtigen und dem Falschen, dem Erlaubten und dem Unerlaubten, ja eigentlich fast schon die Grenze zwischen dem Guten und dem Bösen im Hinblick auf die behandelte Thematik eindeutig und endgültig definiert.

Aber die Absicht der Instruktion, die Geister zu scheiden, erweist sich bei nähe-

rem Betrachten als ambivalent. Es ist das eine, sich selbst das argumentative Aussondern dessen zuzutrauen, was nicht „in Ordnung" und also nicht von gutem Geist ist. Aber es ist offenbar ein anderes, dann auch angstfrei und vom Geist der Hoffnung und der Zuversicht geleitet die zugegebenermaßen schwierige „Unterscheidung der Geister" zu leisten, die in der Realität der Kirche heute wirksam sind. Diese kirchliche Wirklichkeit ist gegenwärtig in einigen Teilen der Welt unübersehbar von pastoralen Notsituationen mitgeprägt, die nun immer häufiger beim Namen genannt und im übrigen auch von der Instruktion an einigen Stellen zur Kenntnis genommen werden. Auch diese Notsituationen nicht nur abwehrend, sondern unvoreingenommen und selbstkritisch zu analysieren und auf die erforderlichen Konsequenzen hin zu durchdenken, hätte sich angesichts des gewaltigen Aufgebots an vatikanischen Dikasterien und ihrer gemeinsamen Anstrengung vermutlich als lohnend erweisen können. An solchen pastoralen Notsituationen ändert sich jedoch durch die obrigkeitliche Inanspruchnahme von Definitionsmonopolen nicht das geringste, und sie werden durch restriktive Maßnahmen und Verbote allein in keiner Weise gemildert oder gar behoben.

Daß jene Unterscheidung der Geister leicht gewesen wäre, wird niemand behaupten. Und es mag auch Anlaß geben, da oder dort gewisse Einzelfälle mit Sorge zu betrachten oder gar als Beginn einer Fehlentwicklung zu interpretieren. Auch der Kirche bleiben, da sie in der Welt ist, solche Entwicklungen nicht erspart, und sie möchte sich dann verständlicherweise nicht nur an die Geschichte von dem Unkraut erinnern, das man besser erst etwas wachsen läßt, sondern auch an die anderen Erzählungen, die zur Wachsamkeit mahnen, damit der richtige Zeitpunkt nicht verpaßt wird. Aber die Unterscheidung der Geister droht doch recht ungenügend auszufallen oder gar zu scheitern, wenn Normen, die unübersehbar auch historischem Wandel unterlegen gewesen sind, um jeden Preis verteidigt und ohne hinreichende Berücksichtigung veränderter Umstände nur von neuem eingeschärft, nicht aber auch in der Auseinandersetzung mit jenen Veränderungen von neuem überzeugend begründet werden. Eben das aber scheint der Kern der Schwierigkeiten zu sein. Weil sie die Veränderungen der „Circumstantiae" nur widerwillig zur Kenntnis nimmt oder zu ignorieren versucht, vermag die Instruktion keines der Probleme zu lösen, die die Kirche in den besonders angesprochenen Ländern heute wirklich bedrängen. Statt dessen hat sie diesen Problemen noch einige weitere hinzugefügt.

Es war die explizite Absicht der Leitungsautorität, mit Hilfe der Instruktion offene Fragen durch Gebote und Verbote zu entscheiden. Die tatsächliche Wirkung, die das Dokument erzielt, kommt aber mit dieser Absicht nicht zur Dekkung. So fehlt es im Volk Gottes an der erhofften breiten Akzeptanz. Nicht einmal bei den unmittelbaren Adressaten scheint diese stets ohne Einschränkung gegeben zu sein[2]. Das aber hat gerade nicht Erneuerung der Einheit, sondern vermehrte Pluralisierung, nicht Klarheit und Endgültigkeit, sondern neue Mei-

nungsverschiedenheiten und Diskussionen zur Folge. Die Instruktion hat versucht, in vermeintlicher Sicherheit die Geister zu scheiden. Bewirkt hat sie, daß sich an ihr nun die Geister in einem ganz anderen Sinn scheiden, als dies wohl in ihrer Absicht lag.

Fragen und Zugänge

Wer als Laie die tatsächlichen, in seinem kirchlichen Umfeld nachweisbaren Wirkungen der Instruktion zu resümieren versucht, erfährt sich bald als in einer sehr komplexen Weise herausgefordert. Er wird einerseits seine persönliche Betroffenheit bekunden wollen. Er fühlt sich von der Instruktion und ihrer Tendenz verletzt, und es schmerzt ihn, daß kirchliche Autorität hier einmal mehr selbst zu ihrer eigenen Schwächung beigetragen hat. Der Laie wird seine Betroffenheit dann aber auch wieder in sachlich-inhaltlicher wie in emotionaler Hinsicht selbstkritisch in den Blick nehmen müssen. Auch die Fülle der kritischen Reaktionen, die die Instruktion erfahren hat, können ja allein seinen Widerspruch noch nicht legitimieren.

Die vielen Fragen, die sich ihm dabei aufdrängen, können freilich kaum immer säuberlich voneinander gesondert angegangen werden. Sie weisen untereinander eine beträchtliche Zahl von Schnittmengen unterschiedlicher Struktur auf. So werden dem Laien, der den „Weltcharakter" seiner Existenz zunächst durchaus in einem freilich noch eher vorkritischen Verständnis anzunehmen bereit ist, bei der ersten Annäherung einige „weltliche" Gesichtspunkte und Fragestellungen zuerst etwas näher liegen als anderen Gläubigen, die kraft der sakramentalen Weihe im Amt sind und deshalb bei aller fundamentalen Gleichheit im Kirche-Sein andere Zugänge zu den Problemen dieser Instruktion vielleicht für wichtiger halten. Jedenfalls werden ihm auf seinem Weg nicht nur die Nöte begegnen, die sich in unserer Kirche gelegentlich aus – letztlich immer überflüssigen und nutzlosen – semantischen Streitigkeiten ergeben[3]. Der Laie wird vielmehr noch vor aller theologischen Nachfrage auch in diesem Dokument einige bemerkenswerte Aspekte sprachlicher Art entdecken, die sich freilich bei näherem Hinsehen später auch als Indizien einer bestimmten ekklesiologischen Grundtendenz erweisen. Sein Versuch, die Rezeption der Instruktion auch in den verschiedenen theologischen Disziplinen angemessen nachzuzeichnen, bleibt allerdings wirklich „laienhaft".

Lediglich beim Stichwort vom „Weltcharakter" kann er aus seiner rein rezeptiven Position wieder ein wenig heraustreten. Sein eigenes Verständnis dieses seines „Weltcharakters" und des daraus folgenden „Weltauftrags" läßt sich nämlich mit dem, was die Instruktion allem Anschein nach mit diesen Begriffen intendiert, nur sehr bedingt zur Deckung bringen. Da die Frage-Würdigkeit des ihr zugrun-

deliegenden ekklesiologischen Konzepts aber offenbar breiteren kirchlichen Kreisen seit langem bewußt ist[4], überrascht den Laien die Unbefangenheit, mit der die Instruktion ohne nähere Differenzierungen an diesem Konzept festhält. So versucht er, aus seiner Sicht die Begriffe des „Weltcharakters" bzw. des „Weltauftrags" der Laien und die mit ihnen gemeinten Sachverhalte einmal mehr zu bedenken. Diese Begriffe haben ja in ihren jeweiligen Kontexten bestimmte Funktionen und spielen deshalb im Dialog um den vollständigen und komplexen Gehalt der Lehre von der Kirche eine wichtige Rolle.

Diese Besinnung wird es dann schließlich möglich machen, die eigentlichen Probleme, die die Wirklichkeit von Kirche und des gemeindlichen Lebens in ihr heute prägen, aus der Perspektive eines Laien und nach seiner subjektiven Wahrnehmung noch einmal zu benennen und kritisch mit den Anliegen zu konfrontieren, die die Instruktion ihrerseits in den Vordergrund stellt. Auch hier fehlt es allem Anschein nach weithin an der wünschenswerten Deckungsgleichheit. Wenn es uns allen gelänge, der verbreiteten Verdrängung der eigentlichen Probleme der Kirche entgegenzuwirken und den längst überfälligen Dialog über sie in Zukunft auch mit der Leitung der Weltkirche effektiver zu führen, würde sich das ja am Ende sogar als ein von der Instruktion ausgelöster Gewinn erweisen.

„Betroffenheit": Formen und Zeugnisse

Wer erklärt, von einem innerkirchlichen Dokument persönlich betroffen zu sein, kann damit zweierlei zum Ausdruck bringen. In einem faktischen Sinn betroffen sind alle, die ausdrücklich oder doch möglicherweise von diesem Dokument und seinen Verfassern „gemeint" sind. In anderer Weise betroffen sind alle, die den Inhalt dieses Dokuments oder auch die Modalitäten seines Zustandekommens für problematisch oder für inakzeptabel halten.

In diesem zweiten Sinn ist das Betroffensein nach dem Erscheinen der Instruktion keineswegs ein Vorbehaltsgut der Laien gewesen. Der inzwischen weithin bekannte Brief des Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher ist das herausragendste Beispiel[5]. Aber auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz[6] und andere ihrer Mitglieder haben ihre Betroffenheit keineswegs verborgen[7]. Die meisten deutschen Bischöfe sind von der umfangreichen Befragung, die nach dem Wortlaut der Instruktion vor ihrer Veröffentlichung durchgeführt worden ist (9), anscheinend nicht erreicht worden. Äußerungen, daß man dieses Dokument „dankbar begrüße", blieben jedenfalls die Ausnahme. Auch bei unseren Priestern überwiegen offensichtlich Zurückhaltung und Skepsis; die Stimmen, die die Instruktion für notwendig oder hilfreich halten, sind eindeutig in der Minderheit.

Was nun die Laien betrifft, hat die Instruktion unverkennbar eine große Zahl von Frauen und Männern sehr betroffen gemacht, die vielfältig aktiv und ehren-

amtlich in vielfältiger Weise am Leben und am Aufbau ihrer Kirche teilnehmen, ohne zum besonderen priesterlichen Dienst geweiht zu sein oder als Laien hauptberuflich im Dienst der Kirche zu stehen. Es ist daher grob irreführend, wenn ein Journalist, der als guter Kenner nicht nur der vatikanischen, sondern auch der deutschen Verhältnisse gelten will, „0,3 Promille der 28 Millionen Katholiken in Deutschland" für „betroffen" hält und im gleichen Atemzug vom „Besitz eines festen Arbeitsplatzes" redet[8].

Es trifft sicher zu, daß die Instruktion die Gruppe der hauptamtlich in der Kirche tätigen Laien besonders im Blick hat. Unzweifelhaft und sehr verständlich fühlen sich aber weit über diesen Personenkreis hinaus viele Laien in Deutschland und anderswo durch den Inhalt und nicht zuletzt durch den gesamten Duktus dieses Dokuments betroffen und verletzt: durch seine Tendenz zu ängstlichen Abgrenzungen, durch die Rigidität seiner Regelungsbemühungen und wegen seiner weitgehenden Vernachlässigung der konkreten pastoralen Situation in der Kirche vor Ort.

Allerdings gab es bald auch die Tendenz, öffentlich eine spezifische Art von „Nicht-Betroffenheit" zum Ausdruck zu bringen. Die gute Absicht und die ehrliche Überzeugung der meisten Bischöfe und nahezu aller Laiengremien, die sich insbesondere im Blick auf die Arbeit der Pfarrgemeinderäte in diesem Sinn geäußert haben, stehen außer Zweifel. Über den dankenswerten Bemühungen um Schadensbegrenzung darf aber die unverkennbare Gesamttendenz der Instruktion nicht vernachlässigt werden. Gerade die Bereitschaft zur Loyalität fordert nicht nur die kluge Unterbindung der wenigen Fälle wirklicher Fehlentwicklung, die es geben mag, sondern auch das unverkürzte Ernstnehmen dessen, was die Leitungsautorität intendiert. Das jedoch schließt die besonnene, aber auch kritische Analyse des Verlangten ein[9].

Terminologie und Sprache

Laie zu sein meint nicht nur die Zugehörigkeit zum Volk Gottes. Es bedeutet in der Regel zugleich, einen weltlichen Beruf zu haben und also aus der Not, in Sachen der Theologie kein Fachmann zu sein, entschlossen eine Tugend machen zu müssen. Deshalb fragt der Laie lieber einmal mehr, als daß er der Gefahr erliegt, wichtige Fragen nur deshalb zu verdrängen, weil eine Antwort auf sie noch nicht verfügbar ist oder ungelegen wäre.

Wer es gewohnt ist, ein anspruchsvolles Dokument zunächst auch unter dem Aspekt seiner Sprache und Begrifflichkeit und der Stringenz seiner Argumentation zur Kenntnis zu nehmen, begegnet bei der Lektüre der Instruktion noch vor allen theologisch zu bedenkenden Implikationen einigen Auffälligkeiten.

Das Wort „Laie" kommt in der Instruktion sechsundsechzigmal vor. In 13 Fäl-

len spricht der Kontext positiv vom Beitrag der Laien, der freilich regelmäßig als *Mit*arbeit bzw. als *Mit*wirkung am Dienst der Priester apostrophiert wird. Elfmal ist die Erwähnung der Laien rein benennender Art oder ausschließlich auf ihren „Weltcharakter" bezogen. Zweiundvierzigmal begegnet der Terminus „Laie" dagegen in Kontexten, die eher von Abgrenzungsbemühungen, von Warnungen vor stärkerer Beteiligung oder Heranziehung der Laien zu engerer Mitwirkung oder durch die Begriffsfelder der „Ausnahme", des „Ersatzes" oder auch durch Verbote geprägt sind.

Von „den Gläubigen" ist in der Instruktion neunundzwanzigmal die Rede. Siebenmal sind erkennbar *alle* Mitglieder des Volkes Gottes gemeint. Zweimal ist ausdrücklich von der „Mitarbeit" aller Gläubigen am Dienst der Amtsträger die Rede. Zwanzigmal sind explizit oder implizit nur Gläubige gemeint, die keine Weihe erhalten haben. Und an mehreren Stellen ist noch immer in einer Weise davon die Rede, daß „die Gläubigen" von „den Hirten" „geleitet" werden sollen (z. B. 12), daß man fast zweifeln könnte, ob die Hirten in Rom sich nun selbst zu den Gläubigen gezählt wissen möchten oder nicht.

Auch sonst enthält die Instruktion eine Reihe sprachlicher Eigenheiten, die angesichts der angestrengten Bemühung um die präzise Klarstellung geltender Bestimmungen überraschen. Wer die Verwendung des Begriffs der „Ausnahme" streng regulieren möchte, sollte ihn doch quantitativ oder inhaltlich etwas näher definieren, anstatt sich mit der Behauptung zu begnügen, daß die Regulierung „zur Vermeidung pastoraler Abweichungen und disziplinärer Mißbräuche notwendig" sei (15). Ob es sich dabei nun um eine „*echte* Notwendigkeit" (27) oder nur um eine etwas weniger echte handelt, bleibt angesichts anderer Passagen des Textes offen. Und wer die „Notwendigkeit einer angemessenen Terminologie" so betont (17), sollte seine Leserinnen und Leser mit der Frage, wann Aufgaben denn nun „*passender* Klerikern zustehen", ebensowenig allein lassen wie mit dem Zweifel, in welchem Sinn des Wortes den Laien die Übernahme „delikater Aufgaben" (8) zugemutet werden darf. Verbunden mit der Fülle der Selbstzitate, die sich auch in diesem kirchlichen Dokument finden und manchmal eben doch nicht mehr belegen als die völlig unbestrittene Tatsache, daß die Autorität das gleiche auch schon früher gesagt hat[10], ergibt sich so ein Sprachwerk, das schon als solches nur wenig für sich einzunehmen vermag.

Die Fülle der Stellungnahmen, die die Instruktion auch im wissenschaftlichen Bereich ausgelöst hat, ist schon nach einem knappen Jahr kaum noch zu überblikken. Eine genauere Analyse dieses Rezeptionsprozesses ist hier weder möglich noch beabsichtigt. Aber man hat als Laie doch den Eindruck, daß durch alle vorrangig betroffenen theologischen Disziplinen hindurch die kritischen Vorbehalte deutlich überwiegen. In den wissenschaftlich-theologischen und anderen kirchennahen Zeitschriften werden zahlreiche Beiträge veröffentlicht, die der Instruktion in fundamentaltheologischer[11], ekklesiologischer[12], pastoraltheologischer[13] und

kirchenrechtlicher[14] Hinsicht ein teilweise fatal negatives Zeugnis ausstellen. Und man erfährt heute auch in höheren kirchlichen Kreisen kaum noch Widerspruch, wenn man als Laie die Instruktion als ein durch und durch von Angst geprägtes und in diesem Sinn ganz und gar geistverlassenes Dokument bezeichnet. Vom Heiligen Geist, dem Geist der Hoffnung und der Zuversicht, ist in der Instruktion ja auch auffällig wenig die Rede.

Gewiß kann das Mehrheitsargument bei alledem kaum eine ausschlaggebende Rolle spielen. Aber es bleibt doch eine Tatsache, daß die Stellungnahmen, in denen die Instruktion unter verschiedenen Aspekten sehr zurückhaltend oder bis zur scharfen Ablehnung hin kritisch kommentiert werden, eindeutig in der Überzahl sind.

„Weltcharakter" und „Weltauftrag"

In besonderer Weise fühlt sich der Laie dann aber schließlich von dem Sachverhalt berührt, daß die Instruktion die seit langem als problematisch beschriebene[15] Redeweise vom „Weltcharakter" und vom „Weltauftrag" des Laien wieder aufnimmt, ohne den Versuch zu unternehmen, das damit Gemeinte in neuer Weise und weiterführend zu erläutern und zu begründen. Sie stellt sich damit in die Tradition des Apostolischen Schreibens „Christifideles laici" von 1989, das jedoch seinerseits in vielfacher Weise auf Dokumente des Konzils und verschiedene in ihnen enthaltene Aussagen über die Kirche Bezug genommen hat. Daß das Zweite Vatikanum sein Kirchenverständnis noch nicht in einer in sich völlig spannungsfreien Gesamtaussage formuliert hat, ist längst ein Gemeinplatz. Neue, wenn auch in Wahrheit wohl uralte und fundamentale Gedanken von großem Gewicht über das Volk Gottes und seine Communio stehen neben solchen, die eher überkommene Züge tragen, und die Vermittlung beider Konzeptionen ist dem Konzil nur bedingt gelungen.

Die „Zwiespältigkeit" der konziliaren Ekklesiologie wirkt also mit einer gewissen inneren Konsequenz ungebrochen fort, wenn die Instruktion die Rede vom „Weltcharakter" und vom „Weltauftrag" der Laien unverändert erneuert. Tatsächlich scheint sie dabei sogar hinter den Stand des konziliaren Denkens zurückzufallen, indem sie doch recht einseitig den einen, ihrem Anliegen förderlichen Strang der konziliaren Ekklesiologie besonders betont, ihre Communio-theologischen Elemente dagegen eher vernachlässigt. So kann die Instruktion nicht nur kein „klares und zukunftsweisendes Konzept für die Zuordnung von sakramentalem Amt und nichtsakramentalen Diensten" bieten[16]. Sie verpaßt mit ihrer unveränderten Bezugnahme auf Weltcharakter und Weltauftrag der Laien darüber hinaus auch die Gegenwart, weil sie weder die seit dem Konzil einschneidend veränderten Gegebenheiten von „Welt" zu bedenken versucht noch die Gelegenheit

nützt, angesichts dieser Veränderungen auch die überkommenen Auffassungen vom Laien und von dem neu zu reflektieren, was ihm aufgegeben ist und was ihm zukommt. So mag sich der Versuch lohnen, dem Gehalt jener Begriffe und ihrer Tragfähigkeit einmal mehr noch etwas näher nachzuspüren – zumal ja die zutiefst bewegende Feststellung noch in lebhafter Erinnerung ist, daß, wenn es um den Laien geht, „auch von der Befragung von Laien" durchaus hilfreiche Einsichten erhofft werden könnten [17].

In direkter Weise ist in der Instruktion allerdings nur auffällig selten vom „Weltcharakter" der Laien die Rede, und das Wort vom „Weltauftrag" erscheint in ihr gar nicht. Zwar ist es das erklärte Ziel des Dokuments, daß „sowohl das Wesen und die Sendung des geistlichen Dienstes als auch die Berufung und der Weltcharakter der Laien gewahrt bleiben" (7). Aber es geht der Instruktion ja offensichtlich insbesondere um die Klarstellung dessen, was nach der Überzeugung ihrer Verfasser den Laien bei ihrer „*Mitarbeit* am Dienst der *Priester*" *nicht* zustehen kann. Daß „mitarbeiten nämlich nicht ersetzen bedeutet" (7), ist gewiß einer der Schlüsselsätze des ganzen Dokuments. Daß eine nähere Ausdeutung des „Weltcharakters" fehlt, ist insoweit also nicht verwunderlich. Zwar bedrückt die Fülle der Abgrenzungen und Verbote, denen sich die Mitglieder des Volkes Gottes bei ihrer Bereitschaft zu kirchlichem Engagement im zweiten Teil der Instruktion ausgesetzt sehen. Aber daß die Instruktion die Möglichkeiten und Ziele des in die Gesellschaft und in diesem Sinn nach außen gerichteten Engagements der Christen zwar an einer Stelle formal aufzählt, nicht aber erneut thematisiert [18], ist letztlich durchaus konsequent. Daß ungeachtet dessen „die neuerliche und volle Bewußtwerdung des Weltcharakters der Sendung der Laien" im gleichen Zusammenhang als „heute besonders" gefordert bezeichnet wird (6), wird man somit wohl auch unter dem Aspekt zu sehen haben, daß es der Instruktion in der Hauptsache um die Vermeidung unerwünschter Aktivitäten von Nichtgeweihten im Binnenbereich der Kirche geht.

Kirche und Welt

Der Gesamtduktus des Dokuments ebenso wie seine – wenn auch sparsame – Rede vom „Weltcharakter" der Laien lassen freilich deutlich genug erkennen, daß auch der Instruktion immer noch eine Vorstellung vom Verhältnis von „Kirche" und „Welt" zugrunde liegt, die kritische Nachfrage verdient.

Das Konzil hat in einer auch von der Instruktion wieder in Bezug genommenen Passage von den Laien gesagt, daß sie „durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben" [19]. Daß die Laien als

vollverantwortliche Mitträger der dem *ganzen* Gottesvolk aufgetragenen Sendung verstanden werden, ist nur folgerichtig. Sie gehören ihm ja vollgültig an.

Wie aber ist das Verhältnis von Kirche und Welt zueinander in diesem Kontext dann näherhin zu denken? Das Konzil benennt Kirche und Welt hier nacheinander in einer Art von additiver Aufzählung. Mit welchen Bildern und Symbolen könnte das Verständnis des Verhältnisses beider zueinander also angemessen verdeutlicht werden? Handelt es sich gleichsam um zwei Punkte, die durch eine Gerade verbunden, um die Länge dieser Geraden aber auch voneinander entfernt sind? Verhalten sich vielleicht beide zueinander wie ein Plus- und ein Minuspol, zwischen denen Spannung besteht und Strom erzeugt wird, sich aber auch Entladungen mit Blitz und Donner ereignen? Sollten wir statt dessen besser an die beiden Pole einer Ellipse denken, die nicht identisch sind und dennoch untrennbar deren Einheit konstituieren? Oder auch an zwei sich überschneidende Kreise, deren gemeinsame Schnittmenge dann unsere besondere Aufmerksamkeit verdiente?

Gerade dieses letzte Bild verdeutlicht den spezifischen Versuchungscharakter aller bildlich-verräumlichenden Vorstellungsweisen des Verhältnisses von Kirche und Welt, die letztlich alle auf eine segmentierende Ausgliederung unterschiedlicher Handlungsfelder, Zuständigkeiten und Vorrechte hinauslaufen. Wäre dieses Bild stimmig, müßten ja die Laien jene Schnittmenge und damit auch den Welt-Kreis entschlossen verlassen, sobald sie ohne jedes Wenn und Aber und ganz und gar in der Kirche sein wollen, und sie müßten, um im Bild zu bleiben, der Kirche den Rücken kehren, um ganz und gar in der Welt sein zu können.

Wir sollten uns nicht länger den Versuchungen aussetzen, die alle räumlich-bildhaften Vorstellungsweisen vom Verhältnis von Kirche und Welt und jede Art von Gegenüber-Stellung beider mit sich bringen. Statt dessen sollten wir entschieden davon ausgehen, daß „Kirche" und „Welt" sich für Christen im Vollzug ihrer Existenz wechselseitig so durchdringen, daß die Annahme einer schließlichen Deckungsgleichheit dieser beiden Seinsbereiche als die angemessenere Ausgangshypothese für die Beschreibung christlicher Lebenswirklichkeit erscheint.

Nur von einer solchen Ausgangshypothese her kommt man der komplexen Wirklichkeit näher, die die Existenz gläubiger Christen in ihrer Kirche und in ihrer Welt prägt. Denn diese Existenz ist weder faktisch solcherart in ein Innen und ein Außen geteilt, noch wäre sie in der Gegenwart so teilbar. Und in Zukunft wird sie es noch weniger sein.

Das sind die subjektiven Wahrnehmungen, Erfahrungen und Befindlichkeiten vieler Menschen, die nicht nur am Glauben und an ihrer Zugehörigkeit zur Kirche festhalten, sondern ihr Leben zugleich als ein Kontinuum bewußten Sich-Entscheidens verstehen und gestalten wollen. Es korrespondiert aber auch mit den unterschiedlichen Beschreibungen der gegenwärtigen Gesellschaftsstrukturen und ihren in Zukunft zu erwartenden oder zu erhoffenden Veränderungen. Was immer das in ihnen je herausragende Paradigma auch sein mag: die zur Solidarität

und zur Übernahme von Verantwortlichkeit, zu Askese und Kreativität, zu Zivilcourage, Engagement und orientierter Standhaftigkeit aufgeforderten Menschen, die als kooperative Individuen die Probleme der sich weiter globalisierenden und digitalisierenden einen Welt von morgen lösen sollen, werden das nicht schaffen können, wenn sie dauerhaft dazu angehalten bleiben, ihr eigenes persönliches Leben als eine doch gleichsam zweizuteilende Existenz zu denken und sich entsprechend zu verhalten.

„Kirche" und „Welt" können in ihrem Verhältnis zueinander nicht gleichsam wie zwei Aktionsfelder verstanden werden, die deutlich voneinander abgrenzbar und sogar zu definitorischen Zwecken einander gegenübergestellt werden könnten. Mit uns allen ist Kirche ganz und gar in der Welt, weil wir alle Kirche sind. Und zugleich ist die Welt ganz und gar in der Kirche, die wir alle sind, ohne daß die Kirche deshalb aufhörte, nicht von dieser Welt zu sein.

Die Kirche ist ganz und gar in der Welt, weil unser Dienst grundsätzlich *alle* Aufgabenfelder umschließt, die für Menschen in dieser Welt gestellt sind: Gerechtigkeit und Frieden, Familie und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft, Kultur und Erziehung, Gesundheit und Umwelt, Beruf und Freizeit und von den Künsten bis hin zur Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Keines dieser Aufgabenfelder ist jedoch den Laien im Sinn eines nur für sie geltenden Sonderauftrags vorbehalten. Und die Welt ist ganz und gar in der Kirche, weil die Kirche als Institution und als Gemeinschaft der Gläubigen von „weltlichen" Strukturen und Bedingungen und von deren Veränderungen ständig betroffen ist und diese Strukturen und Bedingungen in vielerlei Hinsicht im eigenen Binnenraum analog übernommen hat – und zwar weithin unbeschadet ihres nur im Glauben zu erfassenden Wesens, das sich natürlich in dieser ihrer „Weltlichkeit" nicht erschöpft. Daß es darüber hinaus auch in der Kirche manchmal „weltlicher" zugeht, als uns allen lieb sein kann, darf dabei auf einem anderen Blatt stehenbleiben.

Je mehr man es bedenkt, erweist sich die Rede vom „Weltcharakter" des Laien also als wenig konkret und kaum erhellend. Aber auch die Kurzformeln vom „Weltauftrag" und vom „Weltdienst" des Laien müssen immer wieder vor schwerwiegenden Mißverständnissen geschützt werden. Jedenfalls führen dieser Auftrag und dieser Dienst den Laien nicht aus der Kirche heraus. Die stille Hoffnung, der Laie werde sich, wenn man ihn nur immer wieder und „vorrangig" genug an seinen „Weltcharakter" erinnert, im Binnenraum der Kirche nicht mehr so oft so störend auswirken, wäre schon deshalb unrealistisch.

„Naiver Optimismus" oder zwiespältige Ekklesiologie des Konzils

Joseph Kardinal Ratzinger hat einmal die Meinung vertreten, „daß der naive Optimismus des Konzils und die Selbstüberschätzung vieler, die es trugen und

propagierten, die finsteren Diagnosen früherer Kirchenmänner über die Gefahr von Konzilien auf eine erschreckende Weise rechtfertigen"[20]. Den Optimismus des Konzils haben die meisten Laien lange geteilt. Aber wir zögern noch immer mit dem Eingeständnis, daß dieser Optimismus naiv gewesen sei. Aber vielleicht hätten wir schon lange klüger sein können. Erzbischof Paul Cordes, der langjährige Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien, hat, wenn man der kirchlichen Presse glauben darf, 1986 in einem vom Opus Dei initiierten Priesterkreis wörtlich gesagt: „Es schadet der Kirche, wenn Laien im Schutze der Kirche zu wirken suchen, statt in Gesellschaft und Politik." Denn „die erste Aufgabe der Laien sei nicht der Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft"[21]. Daß dieser Aufbau das letzte sei, wozu die Laien in Taufe und Firmung berufen sind, sollen wir daraus zwar sicher nicht schließen. Aber fast alle Undeutlichkeiten und argumentativen Schwächen, fast alle Möglichkeiten des Mißverstehens und der Instrumentalisierung der Rede vom „Weltcharakter" der Laien hätten an jenen Aussagen schon festgemacht werden können.

Die Instruktion von 1997 hilft diesen Unklarheiten und argumentativen Schwächen nicht ab, und sie setzt sich selbst der Gefahr aus, weiter mißdeutet und mit ihrer Rede von dem den Laien eigenen „Weltcharakter" auch gezielt instrumentalisiert zu werden. Die ersten Anzeichen dafür sind nicht zu übersehen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Ekklesiologie offene Fragen hinterlassen, die sich inzwischen durch manche Aspekte der nachkonziliaren Praxis, nicht weniger aber auch durch nicht leicht umkehrbare Entwicklungen in Kirche und Welt in schmerzender Weise zugespitzt haben. Die Instruktion ignoriert im Ergebnis diese offenen Fragen. Ihr Versuch, sie durch disziplinäre Regelungen und rechtliche Verbote zu erledigen, ist zum Scheitern verurteilt.

Der dramatische Rückgang der Zahl der aktiven Priester erscheint der Instruktion noch immer als eher zufällig und vorübergehend, und seine Ursachen werden vor allem in ungenügender Förderung von Berufungen und in zu geringer Beachtung der Besonderheiten der Seminare ausgemacht (13). Tatsächlich aber steht zu erwarten, daß die Zahl der Priester in Europa in den nächsten zwei Jahrzehnten noch einmal um weitere 50 Prozent zurückgehen wird.

Offensichtlich ist es eines der Grundanliegen der Instruktion gewesen, das Selbstverständnis und das Rollenbild unserer Priester angesichts dieser Zukunftserwartung zu festigen und neu zu konturieren. Aber sie versucht das nicht von der Wurzel her, sondern mit kanonistischen Reglementierungen und also mit für den verfolgten Zweck wenig tauglichen Mitteln. Und indem sie diesen Versuch ohne hinreichenden Bedacht auf die Gemeinden und ohne den Blick auf die fundamentalen Veränderungen in der Gesellschaft und deren Auswirkungen auf die Situation und auf das Selbstverständnis auch der Laien unternimmt, verfehlt sie ihr Ziel endgültig. So gibt sie problematische Antworten auf Fragen, die in der Kirche vor Ort nur noch von wenigen für besonders vordringlich gehalten wer-

den. Die in Wahrheit wichtigen Fragen sind nach der Meinung vieler ganz andere. Sie aber werden in der Instruktion kaum angesprochen.

Solange das, was den Gemeinden zukommt, nicht vom Communio-theologischen Verständnis des Volkes Gottes und seinem Gemeinwohl her bestimmt wird, sondern letztlich als Funktion von einer auch historisch gewachsenen Ausprägung des kirchlichen Amtes und der gegenwärtig geltenden Regelung des Zugangs zu ihm abgeleitet erscheint, ist vor allem der Dialog darüber notwendig, wie die Kirche sich in dieser Frage entscheiden soll. Um sie geht es. Wir wissen nicht, wie lange die Kirche noch wählen kann, ob sie eher an traditionellen Konzepten ihres Selbstverständnisses oder sogar zuvörderst an der rechtlich zwingenden Verknüpfung von priesterlichem Weiheamt und der Verpflichtung zum Zölibat festhalten oder ob sie entschlossen der Zukunft der Gemeinden den Vorrang einräumen will, die in der sonntäglichen Eucharistiefeier ihre Quelle und ihren Mittelpunkt haben und gewährleistet sehen wollen. Diese Entscheidung kann jedenfalls kaum noch lange aufgeschoben werden.

ANMERKUNGEN

[1] VApS 129 (Bonn 1997); zit. mit Seitenzahlen.

[2] Laieninstruktion. Vielstimmiges u. meist krit. Echo, in: HK 52 (1998) 10ff.

[3] Zu ihnen zählt in der Rückschau doch eindeutig die Verstimmung, die zeitweise zwischen Mitgliedern der Bischofskonferenz und dem Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wegen dessen vermeintlicher „Aufforderung" zu prinzipiellem „Widerstand" gegen Rom entstanden ist. Tatsächlich hatte H.-J. Meyer aber von der Notwendigkeit gesprochen, „rückwärts gerichteten Tendenzen" der Instruktion „zu widerstehen" – eine Auffassung, mit der er sich inzwischen weithin in bester Gesellschaft befindet und die auch vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken fast ausnahmslos geteilt wird.

[4] H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie d. Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: TThZ (1983) 272ff. [5] HK 52 (1998) 31ff.

[6] Nach Bf. K. Lehmann hätten sich „die betroffenen Ortskirchen" jedenfalls gewünscht, intensiver in die Erarbeitung der „Instruktion" einbezogen zu werden. [7] S. A. 2.

[8] H.-J. Fischer in: FAZ 1. 12. 1998. Seine Bemerkung, daß es „zu teuer wäre", „Kommunionhelfer" mit „Kindergeld und Umzugshilfen" zu entgelten, zeugt freilich nicht nur von Unkenntnis; sie ist entweder dumm oder aber perfide.

[9] Vgl. die präzise Analyse v. W. Beinert, Dialog u. Gehorsam in d. Kirche, in dieser Zs. 216 (1998) 313ff.

[10] Auf den Sachverhalt, daß die Instruktion an einigen Stellen offenbar Textabschnitte aus Dokumenten des Konzils leicht abgeändert übernimmt oder ohne entsprechende Kennzeichnung ungenau zitiert, kann hier nicht näher eingegangen werden.

[11] P. Hünermann, Laien nur Helfer?, in: HK 52 (1998) 28ff. – Das Referat v. H. J. Pottmeyer „Die gemeinsame Verantwortung und pastorale Dienste. Fragen an die Instruktion und an uns" vom 23. 4. 1998 vor der Vollversammlung des ZdK demnächst in: Berichte u. Dokumente, hg. v. Generalsekretariat d. ZdK.

[12] W. Beinert, Einige Fragen zum Kirchenbild einer röm. Instruktion, in: AnzSS 107 (1998) 67ff.

[13] S. Knobloch, Zurück vor das Konzil? in: Orient 15. 3. 1998, 50ff.

[14] I. Riedel-Spangenberger, Referat vor den Diözesanratsvertretern im ZdK am 27. 2. 1998, demnächst in: Berichte u. Dokumente; H. Pree, Die Laieninstruktion 1997 – eine kanonistische Glosse, in: AnzSS 107 (1998) 62ff.

[15] E. Braunbeck, Der Weltcharakter des Laien. Eine theol.-rechtl. Untersuchung im Licht d. II. Vat. Konzils (1993).

[16] U. Ruh, Stunde der Laien, in: HK 52 (1998) 57.

[17] So die vorbereitenden „Lineamenta" zur Weltbischofssynode von 1987.

[18] 6 unter Berufung auf GS 43. [19] LG 31.

[20] J. Ratzinger, Theol. Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamental-Theol. (1982) 395.

[21] Kirchenztg. für d. Bistum Hildesheim Nr. 35 (12. 9. 1986) 1, unter Berufung auf KNA.

Josef Schuster SJ

Schwangerschaftskonfliktberatung

Anmerkungen zur aktuellen Diskussion

1. Abtreibung soll nicht sein! Es gibt sie aber seit den Anfängen der Menschheit[1]. Auch wer in seiner moralischen und rechtlichen Überzeugung entschieden gegen Abtreibung ist, wird gehalten sein, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, welche moralisch und rechtlich möglichen Wege es gibt, die Zahl der Abtreibungen zu verringern. Natürlich gibt es, das hat die Erfahrung der letzten 30 Jahre gezeigt, rechtliche Regelungen, die dem Schutz des menschlichen Lebens an seinem Anfang weniger gerecht werden als andere; doch das Recht ist in dieser Frage prinzipiell überfordert. So fördert ein eher restriktives Strafrecht nicht den beabsichtigten Lebensschutz, sondern den sogenannten Abtreibungstourismus in solche Staaten, die ein liberaleres Abtreibungsrecht haben. Seit die neue polnische Regierung die Strafbestimmungen für Abtreibungen in einer neuerlichen Gesetzesnovelle verschärft hat, ist die Zahl der Abtreibungen in Litauen sprunghaft angestiegen. Wer die geringen Möglichkeiten des Strafrechts gerade bezüglich der Abtreibungsproblematik leugnet, verkennt die Problemlage. Ein Teil des Protestes einiger Lebensschutzgruppen geht sicher auf das Konto einer nicht sachgerechten Einschätzung der Grenzen des Strafrechts in dieser Frage. Das gilt auch für den Beitrag von Manfred Spieker „Wer den Beratungsschein ausstellt, erlaubt die Abtreibung"[2], in dem das dem § 218/219 StGB zugrundeliegende Beratungskonzept als „eine Kapitulation des Rechtsstaates" bewertet wird, das Abtreibung zur Privatangelegenheit mache.

2. Die Ausstellung des Beratungsscheins im Kontext der Schwangerschaftskonfliktberatung bedeutet *keine formelle Mitwirkung an einer Abtreibung*, denn der Beratungsschein dient zunächst als Nachweis für eine erfolgte Beratung nach § 219 Abs. 2 StGB in Verbindung mit §§ 5 und 6 Schwangerschaftskonfliktgesetz. In der Logik der derzeit geltenden rechtlichen Regelung der Abtreibung kann der Staat nicht auf die schriftliche Dokumentation einer Beratung im Sinne des Gesetzes verzichten, weil er andernfalls gegen die Verfassung (Art. 2 Abs. 2 GG) verstoßen würde. Juristen sprechen in diesem Zusammenhang von „Untermaßverbot". Statt einer generellen Strafbewehrung der Abtreibung setzt der Gesetzgeber in der Regel auf eine Beratung der Schwangeren mit dem Ziel, Menschenleben zu schützen, weil er darin einen wirksameren Schutz der ungeborenen Kinder sieht. Im Gesetz (§ 219 Abs. 1 StGB) heißt es in diesem Kontext: „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."

Der Beratungsschein kann ferner nicht als „Lizenz zum Töten" verstanden werden, denn das derzeit geltende Recht erlaubt Abtreibung nur bei medizinischer und kriminologischer Indikation; in allen anderen Fällen handelt es sich auch rechtlich gesehen um eine unerlaubte Abtreibung, die aber unter bestimmten Bedingungen straffrei bleibt. Weitere Voraussetzungen für eine straffreie Abtreibung sind: Sie muß von einem Arzt innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen durchgeführt werden (§ 218a Abs. 1). Der „Schein" garantiert der Schwangeren (wie dem Arzt) nach erfolgter Beratung bei einer Abtreibung Straffreiheit, sanktioniert aber die Abtreibung nicht. Schließlich wird die alles entscheidende Bedingung zu einer „cooperatio formalis" nicht erfüllt, das heißt die innere Zustimmung der Beraterinnen bzw. Berater zu einer Abtreibung.

3. In diesem Zusammenhang bezweifelt der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff die Möglichkeit, die Unterscheidung zwischen formeller und materieller Mitwirkung an der schweren Sünde eines anderen auf die Situation der Ausstellung des Beratungsscheins angemessen anzuwenden. „Weder läßt sich – auf der Grundlage der bisher geltenden Beurteilungskriterien – die Ausstellung des Scheines als formelle Mitwirkung am Unrecht der Abtreibung charakterisieren, noch stellt die eventuelle Verwendung des Scheines durch die abbruchwillige Frau einen offenkundigen Mißbrauch dar, wie dies von der herkömmlichen Lehre für die nur materielle Mitwirkung angenommen wird. Die ganze Konstruktion des Beratungsscheins, der einerseits der Dokumentation der erfolgten Beratung dient und der andererseits zur Voraussetzung für einen durch die staatliche Rechtsordnung tolerierten Schwangerschaftsabbruch werden kann, ist mit den klassischen Unterscheidungskriterien der moraltheologischen Lehre von der Mitwirkung am Bösen nicht angemessen erfaßbar."[3] Im Schreiben Papst Johannes Pauls II. vom 11. Januar 1998 an die deutschen Bischöfe wird der Vorwurf der formellen Mitwirkung durch die Ausstellung des Beratungsscheins nicht erhoben. Wäre das der Fall, müßte sich die Kirche unverzüglich mit ihren Beratungsstellen aus der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung zurückziehen.

4. Kann dieser schwerwiegendste aller möglichen Vorwürfe gegen die derzeit geübte Praxis der Schwangerschaftskonfliktberatung in kirchlicher Trägerschaft nicht aufrechterhalten werden, bleibt ein weiterer Vorwurf, den sich auch der Papst in seinem Schreiben an die Bischöfe zu eigen macht: Das Mitwirken kirchlicher Beratungsstellen im Kontext der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung verunklart das Nein der katholischen Kirche zur Abtreibung.

Hierzu ist folgendes zu bedenken: Es handelt sich bei diesem Vorwurf um eine Vermutung bzw. eine Einschätzung, die des empirischen Nachweises bedürfte.

Daß es Gruppen gibt, die ihre Einwände gegen die derzeitige Praxis öffentlich erheben, ist kein Beweis für diese Vermutung, zumal sich diese Gruppen schon zu dem Zeitpunkt zu Wort meldeten, seit dem sich Caritas und Sozialdienst katholischer Frauen (SkF) in der Schwangerschaftskonfliktberatung engagieren. Es gibt dicke Aktenordner in den bischöflichen Ordinariaten über die Eingaben dieser Gruppen. Nach mündlicher Auskunft von Bischof Franz Kamphaus (Limburg) hat sich die Deutsche Bischofskonferenz in den letzten zwanzig Jahren mit keiner Frage häufiger beschäftigt als mit dieser. Der Vorwurf, nicht gehört worden zu sein, ist nicht begründet. Jede Bürgerin und jeder Bürger in der Bundesrepublik Deutschland dürfte, wenn er nur daran interessiert ist, wissen, was die katholische Kirche generell und die katholische Kirche in Deutschland speziell zum Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens denkt (vgl. die lange Liste der Hirtenworte zu dieser Frage). Zu kaum einer anderen Frage haben sich die Bischöfe in den letzten zwei Jahrzehnten häufiger offiziell geäußert. So anerkennt der Papst in seinem Schreiben (Nr. 2): „Durch Eure vielfältigen Bemühungen im Dienst am Leben habt Ihr diese Worte in die Tat umgesetzt und dazu beigetragen, daß die Haltung der Kirche zur Frage des Lebensschutzes den Bürgern Eures Landes von Kindesbeinen an vertraut ist. Ich möchte Euch aus ganzem Herzen meine Wertschätzung und meine volle Anerkennung für diesen unermüdlichen Einsatz aussprechen."

Es muß allerdings auch die Gegenfrage erlaubt sein: Schadet nicht auch ein Rückzug aus dem staatlich geregelten Beratungssystem der Glaubwürdigkeit der Kirche, insofern sie sich dadurch faktisch der Möglichkeit begibt, gerade jene schwangeren Frauen, die unentschlossen sind, ob sie das Kind behalten wollen oder nicht, zu beraten?

5. Ziel der Beratung soll ein besserer Schutz der ungeborenen Kinder sein. Dieses Ziel kann in der Regel nicht gegen, sondern nur mit den schwangeren Frauen erreicht werden. Staatliche Vorgaben für die Beratung wie kirchliche Richtlinien kommen hierin überein. Caritas wie SkF können nachweisen, daß bei der derzeitigen Praxis eine große Zahl sogenannter „ambivalenter Frauen" zur Beratung kommt und daß ein signifikanter Anteil von ihnen sich anschließend für das Austragen des Kindes entscheidet (vgl. die jeweiligen Statistiken). Wie die Erfahrungen aus dem Bistum Fulda zeigen, werden diese Frauen, sollte die Kirche die Ausstellung des Beratungsscheins verweigern, aller Wahrscheinlichkeit nach in Zukunft nicht mehr eine katholische Beratungsstelle aufsuchen. Ihre seelische Verfassung wie die knappe Frist lassen sie zu jenen Beratungsstellen gehen, die den Schein ausstellen. Damit begibt sich aber die Kirche faktisch der Möglichkeit, „ambivalente" Schwangere so zu beraten, daß sie sich ein Leben mit ihrem Kind vorstellen können. Wer aus dem derzeit praktizierten System aussteigt, der hat zwar nicht eine womöglich noch größere Anzahl von Abtreibungen zu verantworten, aber der hat zu verantworten, daß viele Frauen eine katholische Bera-

tungsstelle nicht mehr aufsuchen werden, denen durch diese wirksame Beratung und Hilfe angeboten werden könnten. Unter moralischer Rücksicht gilt es eben nicht, daß durch einen Ausstieg aus dem staatlichen Beratungssystem diese Folge nicht zu verantworten wäre. Insofern ist es von großer Bedeutung, daß der Papst in seinem Schreiben ausdrücklich darum bittet, im staatlichen Beratungssystem zu verbleiben. Wenn er gleichzeitig fordert, nach einer Regelung zu suchen, die den Beratungsschein obsolet macht, stellt er den Bischöfen eine Aufgabe, die der Quadratur des Kreises gleichkommt.

6. Der Beratungsschein hat von staatlicher Seite her betrachtet die Funktion, die Pflicht zur Beratung durchzusetzen, von der Seite der schwangeren Frau her dient er „nur" zur Garantie der Straffreiheit, falls sie sich zu einer Abtreibung entschließt. Dieser bisher alleinige Zweck des Beratungsscheins aus der Perspektive der schwangeren Frau, der aus diesem Grund auch bei besonnenen Christen Anstoß erregt, könnte dadurch erweitert werden, daß der Bescheinigung noch ein zusätzlicher Zweck – etwa des Anrechts auf bestimmte Hilfen – gegeben wird. Natürlich drängen sich auch bei einer solchen „Lösung" viele Fragen auf. Das sei ausdrücklich vermerkt. Zumindest aber sollte diese Möglichkeit in Konsultationen mit den Beratungsträgern ernsthaft geprüft werden, damit die Bescheinigung wenigstens unter der genannten Rücksicht ihre Anstößigkeit verliert, indem sie seitens der schwangeren Frau nicht nur zur Straffreiheit der Abtreibung dient, sondern positiv zu Hilfen während der Schwangerschaft und nach der Geburt berechtigt.

7. Der Staat verzichtet unter bestimmten Bedingungen auf eine Strafbewehrung der Abtreibung innerhalb der drei ersten Schwangerschaftsmonate, weil er der Beratung zum Leben eine größere Chance des Lebensschutzes zumißt als einer Strafdrohung. Die Behauptung, daß die Zahl der Abtreibungen nach der Gesetzesnovellierung im Jahr 1995 weiter angestiegen sei, ist irreführend. Durch das Gesetz wird die Meldepflicht an das Statistische Bundesamt verschärft. Die höhere Zahl gemeldeter Abtreibungen ist kein Indikator für das Anwachsen der Zahl der Abtreibungen. Manfred Spieker, der mit den Zahlen des Statistischen Bundesamts gegen das Beratungskonzept polemisiert, müßte das wissen, insofern das Statistische Bundesamt ausdrücklich auf diesen Sachverhalt in einer Mitteilung hinweist. Aus den derzeit vorliegenden Zahlen läßt sich weder eine Schlußfolgerung pro noch contra Beratungskonzept ziehen. Nach einer Pressemitteilung des Statistischen Bundesamts vom 30. April 1998 wurden für das Kalenderjahr 1997 in Deutschland 130890 Schwangerschaftsabbrüche gemeldet, 9 weniger als 1996. Um in dieser Frage zu gesicherten Erkenntnissen zu kommen, wird man die statistischen Angaben über einen längeren Zeitraum hinweg verfolgen müssen. Daß eine Strafdrohung nicht effektiv ist, dafür gibt es allerdings genügend Belege[4]. Juristen qualifizieren die frühere Regelung des § 218 StGB als „Zufallsstrafrecht". Wer den Staat bezüglich der Forderung nach einer Bescheinigung für

eine erfolgte Beratung kritisiert, der muß aber seinerseits bessere Möglichkeiten aufzeigen, wie der Staat die Beratungspflicht anders als durch eine Bescheinigung durchsetzen kann. Ich halte das derzeit geltende Recht in diesem Punkt nicht für revisionsbedürftig, wohl aber in der Bestimmung der Legalität einer Abtreibung bei medizinischer Indikation, die durch die Novellierung des § 218 StGB faktisch zu einer eugenischen Indikation geworden ist. Hier wäre eher entschiedene Kritik angebracht als beim Beratungsschein!

ANMERKUNGEN

[1] F. J. Dölger, Das Lebensrecht d. ungeborenen Kindes und d. Fruchtabtreibung in d. Bewertung d. heidn. u. chr. Antike, in: Antike u. Chr.tum 4 (Münster 1934) 1–61.

[2] In: FAZ 21. 1. 1998, 11.

[3] E. Schockenhoff, Schwangerschaftskonfliktberatung – d. Ernstfall d. Ethik, in: Caritas 94 (1997) 357.

[4] Vgl. u. a. K. Liebl, Ermittlungsverfahren, Strafverfolgungs- u. Sanktionspraxis beim Schwangerschaftsabbruch. Materialien zur Implementierung d. reformierten § 218 (Freiburg 1990).

Christoph Gellner

Schriftsteller als Bibelleser

Heinrich Heine, Bertolt Brecht und Erich Fried

„Welch ein Buch! groß und weit wie die Welt, wurzelnd in den Abgründen der Schöpfung und hinaufragend in die blauen Geheimnisse des Himmels", schreibt *Heinrich Heine* (1797–1856) in den Helgolandbriefen des Buchs über Börne[1], „Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, Verheißung und Erfüllung, Geburt und Tod, das ganze Drama der Menschheit, alles ist in diesem Buch. Es ist das Buch der Bücher, Biblia" (IX, 38). Und seine eigene Isolations- und Exilserfahrung in der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes spiegelnd, setzt er hinzu: „Die Juden sollten sich leicht trösten, daß sie Jerusalem und den Tempel und die Bundeslade und die goldenen Geräte und Kleinodien Salomonis eingebüßt haben ... solcher Verlust ist doch nur geringfügig in Vergleichung mit der Bibel, dem unzerstörbaren Schatze, den sie gerettet." Ja, obwohl er selber „ein heimlicher Hellene" sei, habe ihn das Buch während seines Helgolandurlaubs „nicht bloß gut unterhalten, sondern auch weidlich erbaut".

Über den Gegensatz von Hellenen und Nazarenern, von Sensualismus und Spiritualismus, der den entscheidenden Angriffspunkt seiner Religionskritik bildet, hat sich Heine gerade in der Streitschrift gegen Börne deutlich ausgesprochen: „Zu allen Zeiten gibt es Menschen von unvollkommener Genußfähigkeit, verkrüppelten Sinnen und zerknirschtem Fleische, die alle Weintrauben dieses Gottesgartens sauer finden, bei jedem Paradiesapfel die verlockende Schlange sehen und im Entsagen ihren Triumph und im Schmerze ihre Wollust suchen", charakterisiert Heine den Menschentyp des „Nazareners". Daneben gebe es „zu allen Zeiten wohlgewachsene, leibesstolze Naturen, die gern das Haupt hoch tragen", die lebensheiteren, genuß- und kunstfreudigen „Hellenen". „Allen Sternen und Rosen lachen sie einverständlich entgegen, sie hören gern die Melodien der Nachtigall und des Rossini, sie lieben das schöne Glück und das tizianische Fleisch" (VIII, 456).

Apostel einer neuen Religion

Weltgeschichtlich war das spiritualistische Nazarenertum für Heine im Judentum vorgeprägt, mit dem Christentum dann zum Durchbruch gekommen – wie eine

„ansteckende Krankheit", welche die moderne Welt noch immer in eine unheilvolle, „allgemeine Lazarettluft" (VIII, 16f.) tauche. Doch deren Zeit sei nun endgültig abgelaufen. „Zu gleicher Zeit Künstler, Tribun und Apostel" (VIII, 218) konnte Heine die ihm vorschwebende Versöhnung von Spiritualismus und Sensualismus, emanzipatorischer Sinnlichkeit und sozialer Gerechtigkeit gerade mit Hilfe biblisch-religiösen Vokabulars nicht enthusiastisch genug beschreiben: „Die Freiheit", schwärmte der Düsseldorfer Weltenbürger für die mit der Französischen Revolution angebrochene neue Epoche der Menschheitsgeschichte, „ist die Religion der neuen Zeit, und es ist wieder eine Religion, die nicht den Reichen gepredigt wurde, sondern den Armen, und sie hat ebenfalls ihre Evangelisten, ihre Märtyrer und ihre Ischariots" (VII, 209). Die Franzosen aber seien „das auserlesene Volk der neuen Religion, in ihrer Sprache sind die ersten Evangelien und Dogmen bezeichnet, Paris ist das neue Jerusalem, und der Rhein ist der Jordan, der das geweihte Land der Freiheit trennt von dem Lande der Philister" (VII, 269).

Deutlich wird die Verquickung von Religiösem und Politischem, von Emanzipation, Religion und Kunst, wie sie typisch ist für Heines Beschäftigung mit der Bibel[2]. Ein Anfang der 30er Jahre entstandener programmatischer Text aus dem Seraphine-Zyklus der „Neuen Gedichte" zeigt denn auch, wie Heine aus dem ironisch-parodistischen Gebrauch von Bibelzitaten für sein neues Evangelium funkelnde Pointen zu schlagen wußte:

Auf diesen Felsen bauen wir
Die Kirche von dem dritten,
Dem dritten neuen Testament;
Das Leid ist ausgelitten.

Vernichtet ist das Zweierlei,
Das uns so lang betöret;
Die dumme Leiberquälerei
Hat endlich aufgehöret.

Hörst du den Gott im finstern Meer?
Mit tausend Stimmen spricht er.
Und siehst du über unserm Haupt
Die tausend Gotteslichter?

Der heilge Gott der ist im Licht
Wie in den Finsternissen;
Und Gott ist alles, was da ist;
Er ist in unsern Küssen (II, 34).

In direkter Anspielung auf Mt 16,18, im Rückgriff also auf die Bibelsprache des Zweiten Testaments, wird hier in der Tat ein gänzlich unorthodoxes drittes Testament, eine neue Kirche, ein neuer Gottesdienst, ja, eine neue, ästhetisch-erotische Religion evoziert. Die vorletzte Zeile zitiert wörtlich die berühmte Formel des geistigen Führers der Saint-Simonisten, Prosper Enfantin, allerdings mit der für Heine typischen Vermischung von Religiösem und Erotisch-Sexuellem, wonach sich Gott auch im Kuß manifestiere: in der Liebesvereinigung auf einem Meeresfelsen auf Helgoland, wie es das im Seraphine-Zyklus unmittelbar vorausgehende Gedicht nahelegt. Kein Wunder, daß diese Volte gegen die freudlos-glücksvergessene Schmerzens- und Jenseitsreligion von den Zeitgenossen als frivole Blasphemie empfunden wurde.

Bei Heine erreicht denn auch der neuzeitliche Prozeß der Säkularisierung des Religiösen und der Sakralisierung des Profanen im Dienst der politisch-gesellschaftlichen Veränderung einen frühen Höhepunkt im 19. Jahrhundert[3]. Ja, die religiöse Metaphorik ist kein überflüssiges, bloßem Künstlerenthusiasmus entstammendes Dekor, sondern die ästhetisch überhöhte Einforderung eines „Mehr" an humaner Vervollkommnung, die mit Sozialpolitik gerade nicht ausgeschöpft ist. Ging es Heine doch bei der politisch-sozialen Emanzipation um nichts weniger als um die Erlösung des erniedrigten Gottes im Menschen. Es war ja gerade die „Göttlichkeit des Menschen", die sich für ihn „auch in seiner leiblichen Erscheinung kundgibt", wie umgekehrt „das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört", was Heine „das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker" (VIII, 61) fordern ließ. Vielzitierter Schlüsseltext: Caput I von „Deutschland. Ein Wintermärchen" (1844). In der Zeit seiner Freundschaft mit dem 20 Jahre jüngeren Marx entstanden, stimmt Heine darin einen geradezu hymnischen Gegengesang zum alten christlichen Entsagungs- und Vertröstungslied an. Wiederum geht Heines Zukunftsvorstellung mit der poetischen Dimension von „Rosen und Myrten, Schönheit und Lust" über die bloße materielle Bedürfnisbefriedigung, ja, über jede denkbare gesellschaftliche Institutionalisierung weit hinaus:

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich Euch dichten!
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein,
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch
Was fleißige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Und wachsen uns Flügel nach dem Tod,
So wollen wir Euch besuchen
Dort oben, und wir, wir essen mit Euch
Die seligsten Torten und Kuchen (IV, 92).

Deine Bibel ist kalt!

Unter den Schriftstellern des 20. Jahrhunderts hat sich kaum ein anderer so entschieden vom christlichen Gottesglauben distanziert und zugleich das biblische Erbe des Christentums (vor allem der Lutherbibel) so extensiv seinem literarischen Schaffen amalgamiert wie *Bertolt Brecht* (1898–1956). Er war keine 16 Jahre alt, da erschien im sechsten Heft der hektographierten Augsburger Schülerzeitschrift „Die Ernte“ [4] sein Erstlingsdrama „Die Bibel“. Noch benutzt er das Pseudonym Berthold Eugen, doch anders als die meisten seiner frühen Schülergedichte, die lediglich die Vorbilder seines Augsburger Religions- und Konfirmandenunterrichts variieren, läßt dieser Bibel-Einakter schon deutlich Brechts christentumskritische Haltung erkennen: „Wir sind hier und können nicht helfen. Wir können Gott nur um Hilfe bitten. Laßt uns beten! Wir wollen Trost suchen in der Bibel“, sagt der Großvater. Darauf das Mädchen: „Erzähle mir anderes, Großvater! Deine Bibel ist kalt. Sie redet von Menschen, die stärker waren als wir. Erzähle etwas von Not und Tod, aber von der Hilfe Gottes“, beharrt das Mädchen. „Erzähle etwas von dem guten, rettenden Gott. Deine Bibel kennt nur den strafenden!“ Darauf der Großvater: „Dieses Buch ist so schön. Weil es stark ist. Die Menschen sollten es mehr lesen“ (I, 10).

Zielsicherer kann man die Folgenlosigkeit eines zur passiven Gott- und Schicksalsergebenheit erstarrten Bibelglaubens kaum entlarven. Brechts dramatischer Erstling enthielt damit bereits das Arbeitsmuster für später: Wie schon der Augsburger Pennäler seine Christentumskritik in der Sprachtradition der Bibel inszenierte, so stritt der Stückeschreiber zeitlebens mit der Bibel wider ihre Benutzung als Machtinstrument der Herrschenden im Dienst von Vernunftfeindlichkeit, Moralismus und frommer Ergebenheit. Ein Leben lang kämpfte er wider die Unfähigkeit eines solchen Bibelglaubens zur mitmenschlich-sozialen Praxis [5].

Aus dem schriftstellerischen Kosmos dieses Autors ist denn auch die Vielzahl christentumskritisch „umfunktionierter“ biblischer Stoffe, Figuren und Motive überhaupt nicht wegzudenken. Wie schon Heine benutzte Brecht die Bibel als eine der schärfsten Waffen seiner literarischen Religionskritik, die denn auch um vieles konkreter und politischer anmutet als die abstrakt argumentierende philosophische Religions- und Ideologiekritik. Nirgendwo wird dies deutlicher als in „Bertolt Brechts Hauspostille“, mit der Brecht polemisch an die vertraute Sprachtradition der Bibel, des christlichen Andachts- und Kirchgesangbuchs anknüpft, um ihren Inhalt parodierend-persiflierend zu verkehren. So sind Brechts Psalmen allesamt Antipsalmen, die mittels Kontrafaktur, Travestie und Parodie überdeutlich den Bruch mit dem überkommenen Gott- und Schöpfungsvertrauen seiner christlich-bürgerlichen Herkunft markieren, das sich für ihn mit dem Ersten Weltkrieg endgültig erledigt hatte:

„1. Wie erschreckend in der Nacht ist das konvexe Gesicht des schwarzen Landes!
2. Über der Welt sind die Wolken, sie gehören zur Welt. Über den Wolken ist nichts.
3. Der einsame Baum im Steinfeld muß das Gefühl haben, daß alles umsonst ist. Er hat noch nie einen Baum gesehen. Es gibt keine Bäume.
4. Immer denke ich: wir werden nicht beobachtet. Der Aussatz des einzigen Sternes in der Nacht, vor er untergeht!" (XI, 30).

Wie vor allem Brechts „Baal", der späte Nachfahre des assyrisch-altorientalischen Fruchtbarkeitsgottes, der schon in der Bibel geradezu als Inbegriff des Heidnischen gilt, zeigt, hat Brecht dies vor allem als Befreiung von aller transzendenten Bedrohung und der darauf abgestützten repressiven Moral erlebt: als Befreiung zum diesseitig-sinnlichen Lebensgenuß. Brechts „Zweiter Psalm" deutet denn auch das religiöse Vorbild, die Psalmen Davids, im erotisch-sexuellen Sinn um:

„1. Unter einer fleischfarbenen Sonne, die vier Atemzüge nach Mitternacht den östlichen Himmel hell macht, unter einem Haufen Wind, der sie in Stößen wie mit Leilich bedeckt, entfalten die Wiesen von Füssen bis Passau ihre Propaganda für Lebenslust.
5. Der Wind macht die Wolken, daß da Regen ist auf die Äcker, daß da Brot entstehe. Laßt uns jetzt Kinder machen aus Lüsten für das Brot, daß es gefressen werde.
7. In den Hütten ist das Licht der Nächte wie Lachs. Man feiert die Auferstehung des Fleisches" (XI, 31).

Ganz auf der von Heine vorgezeigten Linie emanzipatorisch-sensualistischer Religions- und Gesellschaftskritik ging es auch Brecht um die Lösung des sozialen Glücksproblems, der „großen Suppenfrage" (V, 377). Den Gottesglauben konnte Brecht, der Ende der zwanziger Jahre zum Marxismus fand, dabei nur als „Vertröstung" und „Verführung", ja, als Betrug am menschlichen Glücksverlangen sehen. Nichts war ihm am spiritualistisch halbierten Kirchenchristentum seiner Zeit mehr verhaßt als seine gesellschaftlich „folgenlose Güte" und „unmerkliche Gesinnung". Dagegen richtete sich die Forderung seiner „Heiligen Johanna der Schlachthöfe", die bei Brecht, auf der Höhe der Weltwirtschaftskrise, kaum zufällig als Leutnant der Heilsarmee auftritt: „Anstatt nur gütig zu sein, bemüht euch/ Einen Zustand zu schaffen, der die Güte ermöglicht, und besser/Sie überflüssig macht!" (III, 222).

Hält man sich den grimmigen Haß vor Augen, mit dem Brecht gegen christliche Schicksalsergebenheit, Weltflucht und Glücksvergessenheit zu Felde zog, so dürfte es kaum zuviel behauptet sein, wenn Reinhold Grimm feststellt, die Enttäuschung am Christentum bilde den verborgenen Grund, aus dem Brechts Hinwendung zum Marxismus erwuchs[6]. Doch so radikal, wie sein kompromißlos-atheistischer Antimoralismus auch anmuten mag, bricht Brecht aus dem biblisch-christlichen Überlieferungszusammenhang keinesfalls aus. Die ins Auge fallende Verwandtschaft zwischen der Güte, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit zahlreicher Brechtgestalten mit den christlichen Tugenden der Nächstenliebe und Barmherzigkeit ist mit Recht immer wieder herausgestellt worden. Gerade Brechts

große Frauengestalten, die Heilige Johanna, Shen Te (im „Guten Menschen von Sezuan"), Grusche (im „Kaukasischen Kreidekreis") und die stumme Kattrin (in der „Mutter Courage") tragen unverkennbar Züge einer barmherzigen Samariterin[7].

Shen Tes „Lied vom Freundlichsein" bringt denn auch gegenüber dem christlichen Erbsündenpessimismus Brechts Vertrauen in die natürliche Güte und Hilfsbereitschaft des Menschen zum Ausdruck, die nur unter dem Zwang der entfremdenden Verhältnisse zum Bösen denaturiert würden. Diese Grundüberzeugung bildet gleichsam den „Wärmestrom" seines bleibend vom Christlichen wie auch der radikalen Kritik am Christentum geprägten marxistischen Denkens und Schreibens[8]:

> Den Mitmenschen zu treten
> Ist es nicht anstrengend? Die Stirnader
> Schwillt ihnen an, vor Mühe, gierig zu sein.
> Natürlich ausgestreckt
> Gibt eine Hand und empfängt mit gleicher Leichtigkeit. Nur
> Gierig zupackend muß sie sich anstrengen. Ach
> Welche Verführung, zu schenken. Wie angenehm
> Ist es doch, freundlich zu sein! Ein gutes Wort
> Entschlüpft wie ein wohliger Seufzer (IV, 247).

Auflehnung gegen jedwede Unmenschlichkeit

Als der in Wien geborene *Erich Fried* (1921–1988) nach der Ermordung seines Vaters durch Gestapo-Beamte 1938 nach England floh, nahm der 17jährige drei Bücher mit ins fremdsprachige Londoner Exil: ein Englisch-Wörterbuch, Goethes „Faust" und die Bibel[9]. Sie war ihm, bei aller Assimilation seines jüdischen Elternhauses, von Kindheit auf vertraut. Unübersehbar bestimmen denn auch zahllose Zitatanspielungen und Motive des Alten wie des Neuen Testaments Frieds Lyrik, unüberhörbar ist vor allem der biblisch-psalmodierende Ton vieler Friedgedichte; biblische Stoffe, die ihn nachhaltig beschäftigten, hat Fried in Brechtscher Manier aktualisierend „umerzählt". Wie dieser jüdische Agnostiker das Buch der Bücher las, macht das frühe Nachkriegsgedicht „Die Bücher" anschaulich[10]:

> Die Bibel möcht ich immer wieder lesen,
> nicht Gotteswort. Doch Menschenwort ist viel:
> Chronik, Gesetz, Propheten sind gewesen,
> in Psalmen klingt mir Davids Saitenspiel.

Vierzig Jahre nach der Zündung der ersten Atombombe in der Sandwüste von White Sands Los Alamos beschwört Fried das Motiv des Auszugs aus Ägypten und der Wüstenwanderung ins Gelobte Land. Doch angesichts des Infernos von

Hiroshima und des apokalypsefähigen Potentials der nuklearen Überrüstung verweisen Wolke und Feuersäule nurmehr auf die drohende Selbstvernichtung der Menschheit:

Vierzig Jahre Wanderung durch die Wüste
und die Pilzwolke bei Tag
und die Feuersäule bei Nacht
Wandern
durch die wüster werdende Welt
um uns reif zu machen
zu welchem Los? (III, 196)

Auch aus dem Motiv des Bethlehemitischen Kindermords vermochte dieser streitbare Lyriker aktuelle politische Volten zu schlagen:

Jetzt ist wieder ein Kind verhungert
Jetzt ist wieder ein Kind verhungert
Diesen Satz kannst du sagen
sooft du willst
Während du ihn sagst
verhungert wieder ein Kind
denn du brauchst zu dem Satz
etwa zweieinhalb Sekunden
Das ist ungefähr richtig
denn 12 Millionen Kinder
verhungern in jedem Jahr
Jetzt ist wieder ein Kind verhungert …
Verglichen etwa
mit dem Kindermord des Herodes
zu Bethlehem
sind auch 12 Millionen schon viel …
Herodes wollte sich schützen
wie die Herren von heute – doch er
ließ in Bethlehem nur eine Handvoll
Kinder sterben
Keine 12 Millionen im Jahr
Jetzt ist wieder ein Kind verhungert
Und Bethlehem heißt auf deutsch
Haus des Brotes (II, 555 f.).

Ebenso heftige Kontroversen wie Frieds Vietnamgedichte löste Frieds Kritik an der israelischen Palästinenserpolitik aus; wurde sie doch in Westdeutschland wie in Israel als politische Tabuverletzung empfunden. Sein Gedichtband „Höre, Israel!" (1974) wende „sich gegen das Unrecht an den Palästinensern", suchte sich Fried in diesem fast aussichtslosen Kampf an mehreren Fronten zu rechtfertigen. Das Buch wende „sich ebenso gegen den Zionismus wie gegen das Regime in Jordanien oder Saudi-Arabien und gegen alle, die durch Verfolgung von Juden und antisemitische Schikanen den Zionisten Zuzug entwurzelter und verzweifelter Menschen verschaffen" (II, 93). Als von den Nazis verfolgter Jude, setzte Fried

hinzu, wollte er stets „gegen Faschismus, Rassismus, Unterdrückung und Austreibung schreiben". Nun finde er „Verhaltensmuster ähnlicher Art" auf seiten der Juden – die Opfer von einst seien Täter und „ihren Todfeinden von gestern" ähnlich geworden:

Als ihr verfolgt wurdet
war ich einer von euch
Wie kann ich das bleiben
wenn ihr Verfolger werdet? (II, 119)

So heißt es im Titelgedicht des Bandes, das, Warnung und prophetischer Einspruch in einem, die berühmten Anfangsworte des Hauptgebets der jüdischen Liturgie, das „Shema Jisrael" (Dt 6, 4) zitiert. Unübersehbar sind die Bezüge zum biblischen Brudermord (Gen 4) in Frieds „Frage an den Sieger":

Nach deiner Landnahme
als das Blut schrie von der Erde
und als man dich fragte
„Wo ist dein Bruder im Land?"
da sagtest du
„Ich weiß nicht"
und du fragtest
„Soll ich der Hüter meines Bruders sein?"

Nun sagst du
man muß dich vor der Rache
der Sippe deines Bruders von dem du nichts weißt
beschützen
Und du trägst ein Zeichen das sagt
wer dich totschlägt an dem soll
siebenfach Rache genommen werden
Wer bist du? (II, 131)

Wohlgemerkt: Nicht die Errichtung des Staates Israel als verläßliche Heim- und Zufluchtstätte für die bedrängten und verfolgten Juden aus aller Welt kritisiert Erich Fried, vielmehr die gewaltsame Unterdrückung der in Palästina seit mehr als einem Jahrtausend ansässigen palästinensischen Bevölkerung und ihrer arabischen Nachbarn. „Zionist war ich nie, religiös nur kurze Zeit als Kind", hält der im Londoner Exil Verbliebene fest, „aber das Schicksal der Juden ist mir keineswegs gleichgültig. Ich hoffe sogar, auch ohne jüdisches Volksbewußtsein oder israelisches Nationalgefühl ... ein besserer Jude zu sein als jene Chauvinisten und Zionisten, die, was immer ihre Absicht sein mag, in Wirklichkeit ‚ihr' Volk immer tiefer in eine Lage hineintreiben, die schließlich zu einer Katastrophe für die Juden im heutigen Israel führen könnte" (II, 95).

Für die Überwindung von Haß und Rachegelüsten, von Freund-Feind-Denken und Ressentiments war Fried eingetreten, seit er unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg seinen ersten und einzigen Roman „Der Soldat und das Mädchen"

schrieb, mit dem Fried Zeugnis ablegen wollte für „eine Auffassung von Menschlichkeit, die auch im letzten SS-Mann und stalinistischen NKWD-Offizier immer noch den Menschen sieht oder sucht, auch wenn dieser sich selbst bemüht hat, die Spuren seines Menschtums zu verwischen" (IV, 206). Es verwundert daher nicht, daß Erich Fried in seinen letzten Lebensjahren, in denen er zusammen mit Heinrich Böll und Helmut Gollwitzer auf Kirchentagen auftrat, gegen die Ausbeutung der „Dritten Welt" demonstrierte und sich in der Friedensbewegung engagierte, immer wieder die von Jesus gepredigte Feindesliebe beschwor. Gollwitzer ist auch Frieds Gedicht „Weltfremd" gewidmet:

Wer denkt
daß die Feindesliebe
unpraktisch ist
der bedenkt nicht
die praktischen
Folgen
der Folgen
des Feindeshasses (II, 480)

Ein anderes Jesuswort (Mt 5, 37) griff Fried in dem Gedicht „Einzahl" für seine Warnung vor pauschalisierenden Kollektivaussagen auf:

Deine Rede sei
ICH DU ER SIE ES
was darüber ist
das ist vom Übel

Wir sind die Wirrnis
Ihr seid der Irrtum
Sie sind
die Sintflut (I, 336)

Konfrontation mit dem Mann aus Nazareth

Alle drei Autoren – Heine, Brecht und Fried – haben sich literarisch überaus produktiv mit der Gestalt Jesu von Nazareths auseinandergesetzt. Ja, trotz ihrer scharfen Kirchen- und Religionskritik wird der Mann aus Galiläa bei ihnen auffallend geschont[11]. So hat schon *Heinrich Heine* bei aller Kritik am Kreuz, mit dem die Sinnlichkeit und Freude aus der Religion verbannt wurde, den Stifter des Christentums stets gegen die Verwalter der Christenheit verteidigt, den gequälten Marter- und Schmerzensmann als mißbrauchten „Liebesgott" einer „trübseligen, blutrünstigen Delinquentenreligion" (VII, 173) in Schutz genommen. Lange vor der krankheitsbedingten Zurücknahme seines sensualistischen Pantheismus in der „Matratzengruft" – der todkranke Heine, der sich jetzt mit dem aussätzigen

Lazarus ebenso identifiziert wie mit dem anklagend-protestierenden Hiob, berichtet selber von seiner „Rückkehr" zum persönlichen Gott der Bibel, ohne seine dogmen- und kirchenkritische Einstellung irgendwie zurückzunehmen (III, 179ff.) – entstand jenes vielzitierte Zwiegespräch des getauften Juden Heinrich Heine mit dem gekreuzigten Juden aus Nazareth im Caput XIII von „Deutschland. Ein Wintermärchen" aus dem Jahr 1843:

Mit Wehmut erfüllt mich jedesmal
Dein Anblick, mein armer Vetter,
Der du die Welt erlösen gewollt,
Du Narr, du Menschheitsretter!

Sie haben dir übel mitgespielt,
Die Herren vom Hohen Rate.
Wer hieß dich auch reden so rücksichtslos
Von der Kirche und vom Staate!

Zu deinem Malheur war die Buchdruckerei
Noch nicht in jenen Tagen
Erfunden; du hättest geschrieben ein Buch
Über die Himmelsfragen.

Der Zensor hätte gestrichen darin
Was etwa anzüglich auf Erden,
Und liebend bewahrte dich die Zensur
Vor dem Gekreuzigtwerden.

Ach! hättest du nur einen andern Text
Zu deiner Bergpredigt genommen,
Besaßest ja Geist und Talent genug,
Und konntest schonen die Frommen!

Geldwechsler, Bankiers, hast du sogar
Mit der Peitsche gejagt aus dem Tempel –
Unglücklicher Schwärmer, jetzt hängst du am Kreuz
Als warnendes Exempel! (IV, 118f.)

Unüberhörbar ist der distanzschaffende ironische Ton, mit dem Heine den Gekreuzigten aus dem vertrauten kirchlich-dogmatischen Kontext löst und ihn als eine Art Mitjournalisten anspricht, der sich verrechnet habe. Hätte er doch, Guttenbergs Erfindung des Buchdrucks vorausgesetzt, lieber Bücher geschrieben, die Zensur hätte ihm dann schon den Kreuzestod erspart! Und doch ist Heines spöttische Ironie nur Maske. Schaut man genauer zu, dann entpuppt sich das Jesusportrait, das Heine von seinem „armen" jüdischen „Vetter" zeichnet, unverkennbar als Versuch eines Selbstportraits: Hatte Heine nicht selber mit Zensoren und Frommen, Geldwechslern und Bankiers zu tun? Ja, spielten ihm die „hohen Herren" nicht genauso übel mit, da er ebenfalls so „rücksichtslos

von der Kirche und vom Staat redete", gegen Leiden und Erniedrigung kämpfte und für die Armen und Rechtlosen Partei ergriff wie der göttliche Vetter von einst?

Heine ist denn auch einer der ersten Literaten, der die Jesusgeschichte vor allem politisch liest. Ja, für diesen Mann auf der Grenze von Juden- und Christentum ist Jesus durchaus ein „Erlöser" – ein rebellischer, aufklärerischer Erlöser, der, wie Heine schon in den Helgolandbriefen notierte, „seine Brüder vom Zeremonialgesetz und der Nationalreligiosität befreite, und den Kosmopolitismus stiftete" und der doch zugleich „ein Opfer seiner Humanität" wurde: „der Stadtmagistrat von Jerusalem ließ ihn kreuzigen, und der Pöbel verspottete ihn" (XI, 39f.). Folgt man Karl-Josef Kuschel, so ist Jesu Grundkonflikt für Heine ein universaler, der sich immer dann wiederholt, wenn die Botschaft der Menschenliebe, der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, wie sie Jesus einst „unter den Palmen Palästinas" offenbarte und die „als französisches Evangelium" Heines Zeit begeisterte (VII, 195), auf Repression, Standesegoismus und Klassendenken trifft: überall dort ist Golgata. Jesus gehört für Heine daher hinein in die große humane, demokratisch-republikanische Emanzipationsgeschichte, die zwar immer auch die Geschichte der Ohnmacht, des Scheiterns und der Kreuze ist, deren Versagen aber ihre Wahrheit nicht widerlegt.

Gerade darum hat ja auch *Brecht* in seine Stücken – angefangen bei seinem Erstling „Die Bibel" bis hin zum „Kaukasischen Kreidekreis" – immer wieder die Passionsgeschichte Jesu eingeblendet und dem Bühnengeschehen als erkenntniskritische Deutefolie unterlegt. Stellen Brechts Stücke doch in zahlreichen Variationen immer wieder die Passionsgeschichte eines hilfsbereiten Individuums vor Augen, das an der „schrecklichen Verführung" zur Güte und Selbstlosigkeit zugrunde geht in einer Welt, die nur rücksichtslosen Eigennutz und Übervorteilung belohnt, Hilfsbereitschaft und Freundlichkeit dagegen zu einem Verlustgeschäft macht. Das „Horenlied" des Feldpredigers in der „Mutter Courage", das auf einem alten Kirchenlied fußt, ist dafür nur das sprechendste Beispiel. 1949 hat es Brecht zu einer Passionskantate für Gottfried von Einem erweitert mit dem kommentierenden Refrain:

> Schauts, ihr Leut, dort wird er brochn
> Von die Folterknecht!
> Weil er hat die Wahrheit gesprochn!
> Geschieht ihm recht! Geschieht ihm recht! (XX, 416)

Das läßt sich keinsfalls als zynisches Einverständnis deuten. Im Gegenteil lassen diese Verse vielmehr so etwas wie scheue Sympathie für den Mann aus Nazareth erkennen: für den gekreuzigten Schmerzensmann, den der marxistische Stückeschreiber denn auch als exemplarische Deutungs- und Bezugsgestalt bemüht für das gewaltsame Geschick der drei Kinder der Mutter Courage: stellvertretend für all die redlichen und doch unrecht davongekommenen Geschundenen

und Hingemordeten in der menschlich-unmenschlichen Gewaltgeschichte. Wer parteilich bei den Armen, Unterdrückten und Verlorenen steht, den kostet es das Leben. Tugenden zahlen sich nicht aus auf dieser Welt, die praktizierter Mitmenschlichkeit mit dem Galgen widerspricht: Golgata ist überall.

Kaum anders verhält es sich mit *Erich Frieds* unmittelbar nach dem mörderischen Inferno von Auschwitz entstandenen Jesustexten („Kreuzweg", „Karfreitag", „Eli", „Gebet des Zenturio", „Weihnachtslied"), die paradigmatisch die Konfrontation eines jüdischen Schriftstellers unserer Zeit mit dem gekreuzigten Juden aus Nazareth vor Augen führen: im Schatten der Holocaust-Katastrophe, nach der für Fried die Existenz eines gütigen Schöpfergottes endgültig nicht mehr einholbar, die göttliche Logik dieses Geschehens menschlicher Logik radikal verstellt erschien. Immer wieder verknüpft Fried daher die Jesusgeschichte mit dem Schicksal der Juden und dem Grauen der Shoa:

Links und rechts ein Dieb
in der Mitte ein Kaiser
Was ist das für ein Wegweiser
Mann mit dem Stacheldraht?

Mit dem Stacheldrahtreifen im Haar
und sein Atem wird schon leiser
Was ist das für ein Wegweiser
oben auf meinem Berg?

Oben auf meinem Berg
mit des Blutes rostigen Resten
und zeigt nach Osten und Westen
und zeigt keine Ortschaft an

Die Ersetzung der Dornenkrone durch einen Stacheldrahtreifen in diesem frühen Nachkriegsgedicht „Kreuzweg" macht denn auch den Gekreuzigten zu einem Opfer der Gaskammern, Konzentrations- und Vernichtungslager unseres Jahrhunderts, wo Menschen hinter Stacheldrahtverhauen um ihre Würde, ja, um ihr Leben gebracht wurden. Doch ein Gekreuzigter als „Wegweiser"? Der „Mann mit dem Stacheldraht" als Orientierungsfigur? Auffällig, wie viele Sätze in diesem Gedicht mit einem Fragezeichen enden. „Kein Wort zeigt einen Ort": Eine einzige Ausnahme scheint Frieds Gedicht zu kennen: das, was sich – unausgesprochen, in die Frage- und Möglichkeitsform zurückgenommen und doch gerade durch diese Aussparung der Unfaßbarkeit des Gekreuzigten Raum gebend – hinter dem Kürzel INRI verbirgt:

Kein Wort zeigt einen Ort
außer wenn das ein Wort ist
wenn dieses INRI ein Ort ist
an den man kommen kann? (I, 82 f.)

ANMERKUNGEN

[1] Heines Werke zit. nach d. Düsseldorfer Heine-Ausgabe (Hamburg 1973–1997). Die Orthographie wurde modernisiert.

[2] W. Gössmann, Welch ein Buch! Die Bibel als Weltliteratur (Stuttgart 1991) 83–92; G. Hartung, Heinrich Heine u. d. Bibel, in: Bibel u. Literatur, hg. v. J. Ebach, R. Faber (München 1995) 137–156.

[3] K.-J. Kuschel, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ..." Literarisch-theol. Porträts (Mainz 1991) 35–69, bes. 59ff.

[4] Bertolt Brechts Die Ernte. Die Augsburger Schülerzs. u. ihr wichtigster Autor, hg. v. J. Hillesheim, U. Wolf (Augsburg 1997); E. Rohse, Der frühe Brecht u. d. Bibel. Studien zum Augsburger Religionsunterricht u. zu d. literar. Versuchen d. Gymnasiasten (Göttingen 1983). Brechts Werke zit. n. d. Großen kommentierten Frankfurter u. Berliner Ausg. (Frankfurt 1988–1998).

[5] K.-J. Kuschel, Die Bibel im Spiegel gegenwärtiger Literatur, in: Warum versteht ihr meine Bibel nicht?, hg. v. V. Hochgrebe, H. Meesmann (Freiburg 1989) 17–36; A. Stadler, Das Buch d. Psalmen u. d. dt.sprachige Lyrik d. 20. Jh. (Köln 1989).

[6] R. Grimm, Brecht u. Nietzsche oder Geständnisse eines Dichters (Frankfurt 1979) 77–105.

[7] So W. Hinck, Die „große Helferin", in: ders., Theater d. Hoffnung (Frankfurt 1988) 107–138.

[8] C. Gellner, Weisheit, Kunst u. Lebenskunst. Fernöstl. Religion u. Philos. bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Mainz 1997).

[9] Frieds Werke werden zitiert n. d. vierbändigen Ausgabe der Ges. Werke (Berlin 1993).

[10] V. Kaukoreit, Vom Exil zum Protest gegen d. Krieg in Vietnam. Frühe Stationen d. Lyrikers Erich Fried (Darmstadt 1991), bes. Exkurs „Religion, Bibel und Jesus-Bild" 286–305; Zit. 85.

[11] Hierzu und zum folgenden: K.-J. Kuschel, Christopoetik. Spurensuche in d. Literatur d. Ggw., in: ThGl 85 (1995) 499–517; ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott u. Jesus in d. Literatur d. 20. Jh. (Düsseldorf 1997) 298ff.; B. Wirth-Orthmann, Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Paderborn 1995).

Reinhold Bärenz

Weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat

Kirchenzugehörigkeit, Kirchenaustritt und Kirchenfinanzierung

Auf der Unfallstation eines Spitals trifft der zuständige Seelsorger auf einen Patienten, der sich ihm mit den Worten vorstellt: „Ich bin aus der Kirche ausgetreten." Als Grund nennt er die Kirchensteuer. Während des Gesprächs bringt eine Krankenschwester den Kaffee herein. Als der Patient entdeckt, daß auf der Untertasse der Löffel fehlt, blickt er den Seelsorger an und sagt: „Ich habe keinen Löffel nötig. Jesus hatte auch keinen Löffel, wissen Sie das?" Der Patient will dem Seelsorger mit dieser Bemerkung signalisieren: Mein Austritt aus der Kirche hat mit meiner Stellung zu Jesus nichts zu tun. Wie schwierig in einer solchen Situation eine pastoraltheologisch angemessene Antwort fällt, zeigt die konkrete Reaktion des Seelsorgers: „Kleine Löffel gab es damals noch nicht, große hatte man wohl schon."

Die symbolisch verschlüsselte theologische Rechtfertigung, die der Patient für seinen Kirchenaustritt gab, ist häufig anzutreffen: Mein Austritt aus der Kirche hat mit meinem Verhältnis zu Gott nichts zu tun. Man kann auch glauben ohne die Institution Kirche. Ich bin religiös, aber nicht kirchlich. So und ähnlich lauten die typischen Argumentationsfiguren. Die in ihnen enthaltene grundsätzliche theologische Frage ist: Kann der Mensch sein Heil nicht auch ohne zur Kirche zu gehören finden?

Heil ohne Kirche?

Es lohnt sich, dazu einen Blick in einschlägige Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zu werfen. So heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche in Artikel 8 beispielsweise von der katholischen Kirche, daß sie lebendiges Heilsorgan der allumfassenden Erlösungstat Jesu Christi, des einzigen Mittlers, ist, der durch sie Wahrheit und Gnade auf alle Menschen ausgießt. Demnach sieht sie sich als die volle Verwirklichung und konkrete Existenzform der Kirche Jesu Christi. Gleichzeitig wird jedoch im Ökumenismusdekret in Artikel 3 betont, daß es „viele und bedeutende Elemente und Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche" gibt. Wenn gesagt wird, daß Christus durch seine Kirche

Wahrheit und Gnade auf alle ausgießt, dann folgt daraus, daß Kirche auch überall dort zugegen sein muß, wo ein Mensch zum Heil findet. Hier sieht man, daß die Heilsfrage eng mit der Kirchenzugehörigkeit verknüpft ist, aber trotzdem nicht mit dieser identisch ist.

So gesehen stimmt also das Argument des aus der Kirche ausgetretenen Patienten: Man kann mit Jesus solidarisch sein, ohne (zahlendes) Mitglied der Institution Kirche zu sein. Man kann auch glauben, ohne kirchlich zu sein. Mit anderen Worten: Glaube liegt der Kirchlichkeit voraus und läßt sie sogleich hinter sich. Das Konzil läßt jedenfalls keinen Zweifel daran, was in seiner Sicht als das entscheidende Kriterium für die Erlangung des Heils – ganz gleich ob innerhalb oder außerhalb der Kirche – zu gelten hat. Denn „nicht ... gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schoße der Kirche zwar ‚dem Leibe', aber nicht ‚dem Herzen' nach verbleibt", so „Lumen Gentium" in Artikel 14. Wer also in der Liebe verharrt, wer ein Herz für andere hat, wer solidarisch ist, findet zum Heil. Der vorerwähnte Text aus der Kirchenkonstitution verknüpft mit der Frage nach der Zugehörigkeit das Verlassen der Kirche. Er stellt in diesem Zusammenhang fest, daß „jene Menschen nicht gerettet werden", die von der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr bleiben wollen. Somit ergibt sich also für jeden Menschen, der diese Heilsnotwendigkeit erkennt, die Heilspflicht, nicht aus ihr auszutreten. Hier stellt sich natürlich die Frage, ob dieses „nicht gerettet werden" immer Ausschluß vom ewigen Heil bedeuten kann. Wer kann definitiv und absolut sicher behaupten, zu wissen, wen der barmherzige Vater am Jüngsten Tag nicht retten wird?

Begründungen und tatsächliche Gründe

Müßte einer so folgenschweren Behauptung vom Ausschluß vom ewigen Heil nicht eine Analyse der Ursachen des jeweiligen Kirchenaustritts vorausgehen? Sowohl die pastorale Erfahrung wie auch soziodemographische Untersuchungen zeigen, daß man zwischen angegebenen Begründungen, äußeren Anlässen und tieferliegenden Motiven zu unterscheiden hat[1]. Wie das Gespräch mit dem Patienten auf der Unfallstation zeigt, ist der Ärger mit der Kirchensteuer zwar der konkrete äußere Anlaß, diesen Schritt zu tun, die zentrale Motivation hingegen ist eine Entfremdung von der Kirche, die sich über viele Jahre hinzog. Am häufigsten wird, so wie in diesem Seelsorgegespräch, der Kirchenaustritt mit dem Wegfall der Kirchensteuer begründet. Untersuchungen belegen aber klar, daß die Kirchensteuer für die große Mehrheit keine entscheidende Belastung bedeutet. Als solche wird sie in der Regel erst in dem Augenblick empfunden, in dem ihr kein subjektiv nachvollziehbarer Sinn der Kirchenmitgliedschaft gegenübersteht. Von

soziologischer Seite wird ebenfalls darauf hingewiesen, daß nur ein Bruchteil derer, die einen Kirchenaustritt erwogen haben, diesen Schritt tatsächlich vollzogen haben. Oft werden solche Überlegungen mit dem Effekt angestellt, daß durch die Reflexion der individuellen Beziehung zur Institution Kirche ein bewußter und vertiefter Entschluß herbeigeführt wird, in der Gemeinschaft zu bleiben. Es geht also durchaus um mehr als nur ums Geld.

Die wachsende Zahl der Kirchenaustritte ist Ausdruck davon, daß sich die Kirche immer mehr von einer selbstverständlichen Volkskirche hin zu einer viel bewußteren Minoritätskirche entwickelt. Immer mehr gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten werden wegfallen. Dies bedeutet, daß auf die einzelnen viel mehr an Selbstverantwortung und Herausforderung für die Lebensorientierung zukommt. Dabei besteht einerseits die Gefahr, daß sich Werte immer mehr auflösen, weil die einzelnen viel einsamer und viel ausgesetzter sind, andererseits liegt auch darin die Chance, daß sich die einzelnen authentischer und verantwortungsbewußter für eine Religionsgemeinschaft entscheiden. Das ist die gegenwärtige Ambivalenz. Alles deutet darauf hin, daß sich mit dieser Entwicklung auch die Gestalt von Religion bzw. Religiosität gewandelt hat und weiter wandeln wird. Der gesellschaftliche Druck wirkt hierbei in eine Richtung, die von vielen als Individualisierung religiöser Vorstellungen bezeichnet wird. Neue religionssoziologische Untersuchungen belegen jedoch, daß der Begriff Personalisierung das Phänomen besser trifft[2].

Das Gespräch des Seelsorgers mit dem Patienten macht außerdem auf den Zusammenhang von individuell biographischer Religiosität und der Überlegung, aus der Kirche auszutreten, aufmerksam: „Ich ging nie zur Kirche. Wir wurden von den Eltern gezwungen, ... Die Mutter paßte auf. Und ich war immer gegen den Zwang. Es war eine schwere Zeit." Damit soll gesagt werden, daß der Schritt, aus der Kirche auszutreten, in der Regel nicht so spontan getan wird, wie es aussieht. Dieser Befund wird übrigens ebenfalls durch soziodemographische Ergebnisse eindrucksvoll bestätigt.

Auch Kirchenleitung in Heilspflicht

Wie die Analyse einschlägiger Untersuchungsergebnisse deutlich macht, ist ein häufig angegebener Anlaß für den Kirchenaustritt die aktuelle Verärgerung über die Kirche. Während in den bisherigen Überlegungen der Frage nachgegangen wurde: Wer gehört zur Kirche?, geht es nun in umgekehrter Perspektive um die Frage: Zu wem gehört die Kirche? Um es vorweg zu sagen: Die Kirche gehört zu Jesus Christus und durch ihn zu den Menschen und dem ihnen von ihm verkündeten Reich Gottes. Nicht nur einzelne Christinnen und Christen können sich aus dem Gesamtzusammenhang der Kirche lösen. Auch die Leitung der Kirche

(Papst, Bischöfe, alle in der Seelsorge Verantwortlichen) kann aus dem Solidaritätszusammenhang mit den einzelnen Christinnen und Christen „austreten" und so ihrer von Jesus zugedachten Sendung, sich mit den Menschen zu identifizieren, nicht gerecht werden. Denn die „Kirche mit all ihren Institutionen ist ein Mittel für die Menschen, und diese sind ihr Zweck"[3]. Wie das Konzil ausführte, ist der sicherste Weg, zum Heil zu finden, „in der Liebe zu verharren". Diese Heilspflicht haben nicht nur einzelne Christinnen und Christen, sondern auch die Kirchenleitung selbst. Sonst ist sie eben auch nur dem „Leib nach" und nicht dem „Herzen nach" mit Christus und den Menschen verbunden.

Da sich das Verhältnis von Staat und Kirche im Lauf der Geschichte in den verschiedenen Ländern unterschiedlich entwickelt hat, gibt es heute auch unterschiedliche Ausgestaltungen der Kirchenfinanzierung[4]. Abgesehen von Belgien, Luxemburg und Griechenland, wo der Staat die Kirche vollständig finanziert, geschieht die überwiegende Finanzierung der Kirche durch ihre Mitglieder. So auf dem Weg der Spende und Kollekte in den USA, Frankreich, Portugal, Großbritannien, Irland und den Niederlanden. Während die österreichische Kirche ihre Finanzierung in einem Kirchenbeitragssystem regelt, hat sich in Skandinavien, Deutschland und der Schweiz aufgrund der spezifischen geschichtlichen Bedingungen ein Kirchensteuersystem herausgebildet.

Deutschland und die Schweiz unterscheiden sich in der Form der Einziehung der Kirchensteuer noch einmal darin, daß in der Schweiz in der Regel aufgrund des dezentralisierten Ortskirchensteuersystems die Kirchengemeinden selbst die Steuergläubiger sind, während in Deutschland infolge des zentralisierten Diözesan- oder Landeskirchensteuersystems die Kirchensteuer auf Antrag der Kirchen durch die staatlichen Finanzämter verwaltet wird. In Bayern wird im Gegensatz zu den anderen Bundesländern die Kircheneinkommenssteuer von den Kirchen autonom verwaltet. Und abweichend von den übrigen Kantonen kennen in der Schweiz Genf und das Waadtland keine Kirchensteuer. In Genf besteht eine totale Trennung von Kirche und Staat. Durch Volksabstimmung wurde im Kanton Waadt 1970 eine staatliche Kirchenfinanzierung eingeführt. Der Kanton bezahlt die Gehälter der Gemeindepfarrer und Spitalseelsorger, die Gemeinden kommen für den Erhalt der Kirchen und anderer kirchlicher Einrichtungen auf. In Italien führte man 1990 ein, daß jeder einkommen- bzw. lohnsteuerpflichtige Bürger, unabhängig davon, ob er Mitglied der Kirche ist oder nicht, einen von vornherein festgelegten Prozentsatz (gegenwärtig sind es 0,8 Prozent) seiner Einkommens- bzw. Lohnsteuer entweder der Kirche oder dem Staat für humanitäre Zwecke zahlen kann.

Dieses Modell hat gegenüber dem deutschen wie dem schweizerischen drei zukunftsweisende Vorteile: Zunächst läßt es den Steuerpflichtigen einen größeren Freiheitsspielraum. Unter dem, was Befragten für ihr Leben wichtig ist – die Soziologen sprechen von den „Lebensheiligtümern" – rangiert Freiheit im Sinn von

Selbstbestimmung an erster Stelle[5]. Auch das Zweite Vatikanische Konzil sieht es nach seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Artikel 17, nicht anders, wenn erklärt wird: „Nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht." Sodann hat das italienische Modell für sich, daß es einen ausdrücklichen Beitrag für Solidarität und Humanität von jeder Bürgerin und jedem Bürger fordert. Und schließlich fordert es die Verantwortlichen in der Kirche heraus, sich den Menschen gegenüber als ein evangeliumsgemäßer Hort dieser Solidarität und Humanität auszuweisen, als ein Hoffnungsort, als eine Institution, die dem Leben dient, die etwas zur Gestaltung des Lebens heute einzubringen hat. Befragte Kirchenmitglieder wie Nichtmitglieder sprechen sich in fast einhelliger Übereinstimmung dafür aus, daß sich die Kirche heute besonders sozial einsetzen sollte[6]. Es wird die Aufgabe der Kirche in der Zukunft sein, der Angst durch Stärkung der Person, ihrer Freiheit und ihrer Gläubigkeit entgegenzuwirken, weil nur so ein Handeln aus solidarischer Liebe möglich wird. Indem die Kirche nicht nur die Freiheit der Menschen achtet, sondern auch fördert, könnte sie für viele Institutionen heute Vorhutarbeit leisten. Denn nur aus erstarkter Freiheit wird jene belastbare Solidarität erwachsen, ohne die es keine Zukunft geben wird.

Ein zuständiger Mitarbeiter in einem bischöflichen Ordinariat, dessen Aufgabe es unter anderem ist, Gesuche um Wiedereintritt in die katholische Kirche zu bearbeiten, berichtete, daß als häufigste Gründe für den vorausgegangenen Kirchenaustritt die kirchliche Morallehre und der Umgang der Kirche mit wiederverheirateten Geschiedenen angegeben werden. So verwundert es nicht, daß die Kirche zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk hat. „Ein lautloser Abfall breitet sich aus, die Identifikationen des Volkes mit der Kirche nehmen nicht zu, sondern ab."[7] So ließ jedenfalls der Brief des früheren Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher aufhorchen, in dem er kritisch zur jüngsten vatikanischen „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" wie folgt Stellung nimmt: „So wie das derzeit ist, hat Rom das Image der Barmherzigkeit verloren und sich das der repräsentativen und harten Herrschaft zugelegt... Es geht um Akzentverschiebungen in einigen entscheidenden Punkten der pastoralen Praxis, sowohl was den Umgang mit dem allgemeinen Heilsauftrag Jesu als auch den Umgang mit dem Sünder betrifft."[8]

Der heute beobachtbare Autoritätsverlust der Kirche läßt sich unter anderem darauf zurückführen, daß man den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben zu sehr aus dem Auge verloren hat. So hat man nicht nur an Attraktivität, sondern auch an Kompetenz eingebüßt, in Existenzfragen der Menschen mitreden zu können. Dabei sind Institutionen als normierende Kraft für die Menschlichkeit der Menschen unverzichtbar. Sie „speichern" bewährte Erfahrungen von vielen Generationen. Wertvollstes Gut der Menschlichkeit wurde und wird dank mannigfaltiger Institutionen bewahrt. Ohne Institutionen gibt es keine Kultur.

Dies gilt – mutatis mutandis – auch für die Kirche. Daß das Wort Fleisch geworden ist, gilt nicht nur für Christus, sondern bestimmt alles, was in Christus seinen Ursprung hat. Damit erweist sich alles Sichtbare und Institutionelle an der Kirche als theologisch relevant und muß nicht automatisch eine Entstellung des Evangeliums sein. Von der Fleischwerdung Gottes her ist es eine Konsequenz.

Allerdings gilt für die Kirche wie für andere Institutionen auch deren Anfälligkeit, daß sie die Menschlichkeit, der sie dienen sollten, auf Kosten des Systems verkümmern lassen können. Angesichts der heutigen Entwicklung wäre die Kirche schlecht beraten, ihren Kompentenzverlust in Lebensfragen durch ein festeres Anziehen der Zügel ausgleichen zu wollen. Ihre Herausforderung besteht darin, sich zu fragen, ob sie den Menschen heute Lasten auferlegt, die ihnen ihr Herr nicht auferlegen würde. In der heutigen Lage liegen für die Kirche nicht nur Gefahren, und es führt nicht weiter, nur die von Soziologen gegenwärtig diagnostizierte „Krise der Institutionen" zu beklagen. Wie keine andere Institution darf gerade die Kirche aufgrund ihres Glaubens, daß Gott sich in seiner Menschwerdung mit einer konkreten Zeit identifiziert hat, darauf vertrauen, daß jede Zeit eine Gabe, eine Chance ist.

Der Taufbund steht fest

Nach „Lumen Gentium", Artikel 14, sind jene der kirchlichen Gemeinschaft voll eingegliedert, die „den Geist Christi haben". Diese Aussage des Konzils ist für die Frage nach der Kirchenzugehörigkeit im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt deshalb wichtig, weil diese nicht mehr rein institutionell unter Absehung vom Heilszustand, sondern institutionell und spirituell beschrieben wird. Mit dieser Definition wollte das Konzil nicht die Leibhaftigkeit der Kirche leugnen, sondern diese im Horizont des Gottesreichs gesehen wissen. Und dies käme zu kurz, wenn sie nur institutionell und juridisch definiert würde und die geistliche Dimension außer Betracht bliebe. Nach dem Neuen Testament begründen Glaube und Taufe die rettende Christuszugehörigkeit, die in der Kirche ihre konkrete Sozialgestalt findet (Mk 16, 16; Apg 2, 41; 1 Kor 12, 13; Gal 3, 27; Joh 3, 5). Das Konzil hat hier offenbar eine Akzentverschiebung gegenüber einer Entwicklung vorgenommen, die spätestens seit der Reformation die äußere Sichtbarkeit und den institutionellen und juridischen Charakter überbetont hat. Nach kirchlicher Lehre wird dem Täufling mit der Taufe ein „signum indelebile" verliehen. Dies bedeutet, daß ein Christ die Kirchenzugehörigkeit, die er durch die Taufe geschenkt erhält, im Grunde gar nicht voll aufgeben bzw. verlieren kann. Theologisch konsequent spricht man bei der Wiederaufnahme von aus der Kirche Ausgetretenen nach entsprechenden liturgischen Ordnungen von einer „Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche".

Im Zusammenhang mit der Taufe und der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit und dem Kirchenaustritt ist ein vergleichender Blick in das frühere und heutige Gebet- und Gesangbuch interessant. Hier hat der Text der ersten Strophe des bekannten Kirchenlieds „Fest soll mein Taufbund immer stehn" in dem 1975 von den Bistümern in Deutschland, Österreich, Bozen-Brixen und Lüttich herausgegebenen katholischen Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob" in einigen deutschen diözesanen Eigenteilen eine auffallende Änderung erfahren. Statt „Fest soll mein Taufbund immer stehn, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig sehn, und folgsam ihren Lehren. Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad in seine Kirch berufen hat, nie will ich von ihr weichen" heißt es jetzt: „Fest soll mein Taufbund immer stehn, ich will dem Herrn gehören. Er soll mich allzeit gläubig sehn, gehorsam seinen Lehren. Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad in seine Kirch berufen hat, nie will ich von ihr weichen." Interessant ist, daß die ursprüngliche ekklesiozentrische Fassung 1810 – Textautor ist Christoph Bernhard Verspoell – erschienen ist, also viele Jahre vor dem Ersten Vatikanischen Konzil. Die Änderung ist deshalb theologisch bemerkenswert, weil man in der neuen Fassung deutlicher als in der alten herausstellt, daß Christus der Grund und das Ziel der Kirche ist. Also kann man als Christ nur Christus gehören, und der Kirche kann man nur angehören, insofern sie Kirche Christi ist. Konsequent sollte jedoch auch der Schluß nicht „nie will ich von ihr", sondern „nie will ich von ihm weichen" lauten. Daß zwischen der Kirche und Christus eine personale Beziehung besteht und sie deshalb nicht ignoriert oder gar leichtfertig verlassen werden darf, schärft der Text allein schon dadurch ein, daß er von „seiner" Kirche spricht.

Genau besehen scheint im Wechsel dieses Liedtextes ein Paradigmenwechsel in bezug auf die hier besprochene Thematik auf: Entweder Christus und die Kirche werden totalidentifiziert, dann ist Kirchenaustritt eo ipso eine Aufkündigung der Christusgemeinschaft, oder Christus und die Kirche werden totalsepariert, dann ist Kirchenaustritt ein Verhalten, das die Christusgemeinschaft nicht tangiert. In seinem zusammen mit Karl Lehmann herausgegebenen Buch „Mit der Kirche leben" stellt Joseph Ratzinger fest, daß „gerade die Kirche selbst eine Totalidentifikation mit der jeweiligen empirischen Kirche nicht wollen" darf. Totalidentifizieren dürfe sich der Christ nur mit Christus, und auch dies nur deshalb, weil Gott sich mit den Menschen identifiziert hat[9].

Antwort muß differenzieren

Das Konzil zieht in den einschlägigen Dokumenten eine Linie zwischen den beiden vorgenannten Positionen. Christus und die Kirche werden weder totalidentifiziert noch totalsepariert. Das Konzil differenziert. Es stellt fest: Das ewige Heil wird auch denen von Gott geschenkt, die außerhalb der Kirche sind oder gar

nichts von ihr wissen, nämlich solchen Menschen, die, „jedoch nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen". Wer also in der Liebe verharrt, wer ein Herz für seine Mitmenschen hat, wer barmherzig ist, wer solidarisch mit seinen Mitmenschen ist, findet zum Heil. Vielleicht haben wir uns zu sehr angewöhnt, die Zugehörigkeit zur Kirche als ein äußerliches, in den Pfarrkarteien nachschlagbares Datum anzusehen, so wie sich unsere Seelsorge in der jüngeren Vergangenheit überhaupt dahin entwickelt hat, zu sehr Zählsorge und zu wenig Seelsorge zu sein. Doch wirkliches Glied der Kirche ist eigentlich nur, wer durch sie mit Jesus Christus in der Liebe mit anderen Menschen verbunden ist. Schon Augustinus hat darauf hingewiesen, daß viele „drinnen" sind, die „draußen" sind, und viele „draußen", die „drinnen" sind. Die institutionellen Kirchengrenzen sind nicht identisch mit der Grenze, wo das Reich Gottes anfängt oder endet. Kirchennähe ist nicht immer identisch mit Gottesnähe.

Eine Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang von Kirchenzugehörigkeit und Kirchenaustritt muß vor dem Hintergrund des Zweiten Vatikanischen Konzils differenzieren. Mit dem zitierten Liedtext aus „Fest soll mein Taufbund immer stehn" und den vorausgegangenen Überlegungen wurde deutlich, daß man der Kirche nur angehören, ihr zugehören kann. Gehören kann der Mensch nur Gott und Jesus Christus. Und man kann einzig und allein sicher sein, daß man ihm gehört, wenn man „in der Liebe verharrt". Das Herz der Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft heißt also Barmherzigkeit. Unter der Voraussetzung, daß die Kirchensteuer in Form eines „Solidaritätsbeitrags" dem Gewissen der einzelnen Christinnen und Christen selbst überlassen werden sollte, ist genauso engagiert darauf hinzuweisen, daß das Herz in einem Körper schlagen will. Dieser Körper ist die sichtbar verfaßte, institutionelle Kirche. Und so ist dem Patienten auf der Unfallstation, der im Zusammenhang mit dem fehlenden Löffel auf der Untertasse dem Seelsorger erklärte, daß sein Austritt aus der Kirche mit seiner Stellung zu Jesus nichts zu tun habe, das Wort des Augustinus, das er den Donatisten entgegenhielt, zu bedenken zu geben: „Du willst den Geist Christi haben? So sei im Leib Christi. Du kannst den Geist nicht frei schwebend haben, sondern es ist der Geist des Leibes Christi, und wenn du den Geist willst, wenn du Pneumatiker sein willst, mußt du dir zuerst die Verdemütigung des Leibes widerfahren lassen."

Der Begriff „Zugehörigkeit" kommt etymologisch vom Erkennen des kleinen Kindes der bereits vertrauten Stimme der Mutter bzw. des Vaters unter fremden Stimmen. Wie der einzelne seine Sprache, sein Denken und Fühlen, sein Gestikulieren aus dem Raum empfängt, in dem er aufwächst und zu sich selber wird, so konstituiert und artikuliert sich auch die Sprache des Glaubens in einem Erfahrungsraum, der die Kirche ist. Das Ich, das der Christ im Credo spricht, ist nicht nur Glaube des einzelnen, sondern stets Mitglauben mit anderen, mit der Kirche. Seelsorger beklagen heute mehr denn je einen Verlust des Taufbewußtseins. In der

Taufe wird das Ich, das im Credo gesprochen wird, grundgelegt. Dieses Ich gilt es lebenslang zu stärken. Die Taufe ist eine dynamische Größe, die sich vom Hineingeborensein bis zur vollen Entfaltung des christlichen Lebens im Organismus der Kirche bewegt. Eine solche am ganzen Lebensprozeß und Lebenskontext ausgerichtete Taufpastoral, die sich nicht nur dem individuellen Christwerden, sondern auch dem solidarischen Christbleiben in der Kirche widmet, wird in einer nachchristlichen Gesellschaft immer wichtiger werden.

ANMERKUNGEN

[1] Inst. f. Demoskopie Allensbach, Kirchenaustritte. Eine Unters. zur Entwicklung u. zu d. Motiven d. Kirchenaustritte (1992); Begründungen u. tatsächl. Gründe für einen Austritt aus d. kath. Kirche (1993).

[2] K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was d. Menschen heute wirklich glauben (München 1997) bes. 2 f.

[3] K. Rahner, Strukturwandel d. Kirche als Chance u. Aufgabe (Freiburg 1989) 77.

[4] H. Marré, Die Systeme d. Kirchenfinanzierung in der EU u. in d. USA, in: ZEvKR 42 (1997) 338–352; D. Kraus, Schweizer. Staatskirchenrecht (Tübingen 1993) 287.

[5] P. M. Zulehner u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Wien 1991) 27–35; ders., H. Denz, Wie Europa lebt u. glaubt. Europ. Wertestudie (Düsseldorf 1993) 48 ff.

[6] Ebd. 50 f.

[7] J. B. Metz, Glaube in Gesch. u. Ges. Stud. zu einer prakt. Fundamentaltheol. (Mainz ^{2}1978) 121.

[8] Wortlaut d. Briefs v. Bf. Stecher in: Kathpress, Info-Dienst Nr. 288, 2–4.

[9] J. Ratzinger, Identifikation mit d. Kirche, in: J. Ratzinger, K. Lehmann, Mit d. Kirche leben (Freiburg 1977) 11–40, bes. 26.

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft

BERTRAM, Hans: *Familien leben.* Neue Wege zur flexiblen Gestaltung von Lebenszeit, Arbeitszeit und Familienzeit. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung 1997. 191 S. Kart. 36,–.

Die Familie macht heute eine unendliche Geschichte aus (vgl. E. Beck-Gernsheim, Was kommt nach der Familie?). Hans Bertram, Professor für Mikrosoziologie an der Humboldt-Universität in Berlin, durch seine Familienforschungen bekannt geworden, sieht drei große Revolutionen, die sich in unserem Jahrhundert abspielten und sich auf Bestand und Form der Familien auswirkten. Die Revolution des industriellen Zeitbegriffs (39–79) brachte durch die industrielle Revolution einen Wandel in der Stabilität der Familien und in der Rolle des Vaters. Die Revolution der Lebenszeit (81–117) führte zu einem Auseinandertreten der Mutter- und Frauenrolle. Vor allem die verlängerte Lebenszeit zwingt zu neuen aufeinanderfolgenden Lebensplanungen und Familienbeziehungen. Es entsteht die „multilokale Mehrgenerationenfamilie"(106). Die Revolution der Werte (119–164) fördert eine Individualisierung, die zugleich mit einer familiären Solidarität untrennbar verbunden ist. Bertram erkennt heute – im Widerspruch zu kulturpessimistischen Horroszenarien und zu den Extrapolationen Ulrich Becks – einen „kooperativen Individualismus", wie ihn bereits Emile Durkheim um die Jahrhundertwende benannte. Also: Je mehr Menschen „Ich" sagen, um so mehr lernen sie die Bedingung dieses Ichs im „Wir" schätzen.

Bertram zeigt in dieser geistespolitisch relevanten Studie einen neuen Zustand von Familie, allerdings nicht ohne Forderungen an die Familien- und Sozialpolitik zu erheben, etwa in der Erhöhung des Erziehungsgelds, in der Berücksichtigung von Eltern in der Rentenversicherung, in der Veränderung der Gestaltung des Arbeitsmarkts. Diese Forderungen schlagen sich auch in den „Paradoxien des Übergangs" (165–176) nieder, die Menschen zum Handeln nötigen, obgleich sie das von der Zukunft Geforderte nicht genau kennen und vorhersehen können. Doch Bertram zeigt sich in dieser Situation optimistisch, wenn er schließt: „Weil das jedoch, historisch gesehen, eine Paradoxie ist, die für moderne Gesellschaften geradezu typisch ist, wir aber andererseits auch eine Reihe von Teilelementen zukünftiger Entwicklungen kennen, wie den Rückgang der Normalarbeitsverhältnisse, die Veränderung der Lebensverläufe und die weitere Entwicklung des modernen Individualismus, sollten wir uns auch zutrauen, die notwendigen Strukturveränderungen in der Sozial- und Familienpolitik zunächst zu diskutieren und dann sukzessive ins Werk zu setzen"(176). Ein präzise informierendes und ermutigendes Buch.

Roman Bleistein SJ

GEISELHART, Helmut: *Das Managementmodell der Jesuiten.* Ein Erfolgskonzept für das 21. Jahrhundert. Wiesbaden: Betriebswirtschaftlicher Verlag Gabler 1997. 167 S. Kart. 68,–.

Nachdem der Verlag im Jahre 1994 „Benedikt für Manager" herausgegeben hat, war im vergangenen Jahr das „Managementmodell der Jesuiten" an der Reihe. Was, fragt der Autor, macht diesen Orden so erfolgreich? Und er gibt auch gleich die Antwort: Sein Erfolgsrezept bestehe darin, sich am Markt als „lernendes Unternehmen" (23–25) zu behaupten.

Ein lernendes Unternehmen ist „daran zu erkennen, daß es in der Lage ist, sich mit zunehmender Leichtigkeit durch interne Entscheidungen an externe Veränderungen anzupassen" (25). Geiselhart möchte zeigen, daß und wie Manager dieses Erfolgsprinzip in Unternehmen anwenden können. Bei allen Unterschieden zwischen einem Orden und einem Industrieunternehmen gebe es doch Gemeinsamkeiten. Beiden Systemen gehe es um die Zukunftssicherung des eigenen Bestandes in Umbrüchen und Verwerfungen. Sie versu-

chen dies, indem sie sich von anderen Anbietern am Markt unterscheiden.

Geiselhart zählt auf, was Industrie- und Wirtschaftsunternehmen vom Erfolgskonzept des Jesuitenordens lernen können: Es ist die ständig neu zu suchende und zu findende Balance zwischen Autonomie und Integration, die Suche nach Konsensentscheidungen verbunden mit praktizierter individueller und gemeinsamer Metareflexion und die Orientierung an einer gemeinsamen übergeordneten Leitidee, die im Erscheinungsbild öffentlich deutlich wird.

Theologen und vor allem Ignatiuskennern wird es bei der Lektüre an manchen Stellen grausen, etwa wenn spirituelle Prozesse der Exerzitien unter der Überschrift „Die geistlichen Übungen als Quelle des Erfolges" (52) abgehandelt werden. Auch wird nicht jeder Kenner der Materie genauso forsch auf wenigen Seiten den großen Bogen schlagen wollen zwischen dem Prinzip und Fundament der Exerzitien, dem Weltbild Teilhard de Chardins und dem „planetarischen Mikroorganismus" (73–79; aber was ist das eigentlich?).

Fragwürdig scheint die Parallele: So wie der Orden im 16. Jahrhundert mit seinen Managementtechniken eine innovative Bewegung im sich auflösenden System Kirche gewesen sei, so könnten sich heute Wirtschaftsunternehmen, würden sie die gleichen Managementtechniken anwenden, gegen Bedrohungen auf dem Weltmarkt behaupten. Doch ist bei der Würdigung des Buches zu berücksichtigen, für welche Leserschaft es verfaßt ist.

Geiselhart kommt ganz ohne theologischen Fachjargon aus. Es gelingt ihm, das „Managementmodell" des Jesuitenordens in einer nachvollziehbaren Alltagssprache darzustellen (sehr gelungen: „Die ignatianische Entscheidungsfindung – ein Überblick", 123 ff.). Und schließlich macht er ganz einfach neugierig darauf, sich mit der „Unternehmensphilosophie" des Jesuitenordens unter einem für viele sicher ungewohnten Blickwinkel zu befassen.

Das ist nicht nur ein reizvolles Lesevergnügen, sondern ein nicht zu unterschätzender Beitrag, in der Kirche angesammelte Erfahrungen über Spiritualität, Menschenführung und Team- und Organisationsentwicklung aus dem kirchlichen Insider-Bereich hinauszuführen und Menschen zugänglich zu machen, die von sich aus solches nie und nimmer – und zumal nicht in dieser Verbindung – bei den Kirchen suchen würden.

Hermann Kügler SJ

Mütter im Zentrum – Mütterzentrum. Bilanz einer Selbsthilfebewegung. Hg. v. Monika Jaeckel, Hildegard Schooss, Hannelore Weskamp. Aktualis. u. erw. Neuaufl. München: Deutsches Jugendinstitut 1997. 295 S. Kart. 36,–.

Das Buch bilanziert eine Selbsthilfebewegung, die vor fast 20 Jahren begann: Mütter besorgen sich Räume, gestalten einen Teil ihres und ihrer Kinder Leben darin. Sie nennen die Einrichtung Mütterzentrum (MÜZE, manchmal auch MÜTZE) und organisieren das Ganze als Selbsthilfeprojekt. Das Buch ist keine sozialwissenschaftliche Abhandlung, sondern ein nach Themen geordnetes Mosaik von 60 Autorinnen, deren Beiträge aber im Text nicht namentlich gekennzeichnet sind. Der Vielfalt der Autorinnen entspricht die Vielfalt der Meinungen. Sie sind zornig auf die Gesellschaft: „Die Väter unserer Kinder werden aus der gnadenlosen Mühle unserer Leistungs- und Industriegesellschaft, in der Kinder nicht zählen, nach getaner Arbeit wie ausgepreßte Zitronen entlassen" (16), klar fordernd hinsichtlich der Bedürfnisse der Mütter: „brauchen Unterstützung, um ihre Kompetenzen und Fähigkeiten zusammen mit ihren Kindern positiv erleben zu können" (21), abgrenzend gegenüber Professionellen: „Eine Friseuse bietet ja erst mal tatsächlich was an, während bei mancher sogenannten professionellen Beratung eigentlich die große Frage ist, was das den Frauen bringt", und visionär in einem Manifest für die Expo 2000: „Wir stehen für eine Welt, in der Versöhnung und bedingungslose Liebe Wachstum selbstverständlich machen" (268).

Die Mütterzentren sind täglich geöffnet. Hier treffen sich die meist jungen Frauen mit ihren Kindern, die häufig noch im Vorschulalter sind. Die insgesamt 300 bis 350 Frauen haben hier einen Ort zum Austausch, wo sie auch ihre Isolation durchbrechen können. Alle Arbeiten des Alltags wie Kochen oder Kinderbetreuung werden von den Müttern selbst gemacht und organisiert. Fachfrauen haben nur beratende Funktion.

Den „Zentrumfrauen" werden bestimmte Tätigkeiten mit fünf bis zehn Mark pro Stunde honoriert aus öffentlichen Mitteln, die von jedem Zentrum beschafft werden müssen. Diese bezahlte Ehrenamtlichkeit ist wichtig, weil sonst Frauen, die auf einen Zusatzverdienst angewiesen sind, nicht mitarbeiten könnten, aber auch weil Geld das Maß der Anerkennung in der Gesellschaft ist.

Die Mütterzentren sind auch ein guter Ort für Kinder. Sie kommen in Kontakt mit anderen Kindern und üben den Umgang mit Erwachsenen ein. Die Mütter lernen, miteinander auszukommen: Verschiedene Lebensalter, unterschiedliche soziale Schichten und Lebensstile müssen sich in einem hierarchielosen Raum einigen. So erleben Mütter, daß ihre Arbeit, ihr Leben eine Aufwertung erfährt. Bisweilen führt die Arbeit im Mütterzentrum auch in eine selbständige Berufstätigkeit oder in ein kommunalpolitisches Engagement. Das Buch macht nicht nur die Begeisterung der beteiligten Frauen deutlich. Es erweitert auch den Blick für die Gestaltungsmöglichkeiten von Müttern – und damit von Familien – für ein sinnvolles Leben.

Monika Deuerlein

Sozialethik

Kerber, Walter: *Sozialethik.* Grundkurs Philosophie 13. Stuttgart: Kohlhammer 1998. 172 S. (Urban-Taschenbücher. 397.) Kart. 28,–.

Mit seiner langerwarteten „Sozialethik" legt Walter Kerber ein Lehr- und Arbeitsbuch vor, das sehr genau den Anforderungen eines „Grundkurses" Rechnung trägt und so für Studium und akademische Lehre in Philosophie, Theologie und für die Verständigung mit den Gesellschaftswissenschaften ein äußerst hilfreiches Instrument bietet. Konsequent konzipiert Kerber Sozialethik als Sozial*philosophie*; ausdrücklich situiert er seinen Ansatz in der neuscholastischen Tradition – er nennt als seinen Gewährsmann Oswald von Nell-Breuning –, die er allerdings in Auseinandersetzung mit neueren Theorieansätzen immer wieder überschreitet. Wer sein Werk kennt, liest das Büchlein zugleich als kleine Summa seines sozialethischen Schaffens. Kerber entfaltet die sozialethische Fragestellung in ihren Grundzügen so, daß das Wesentliche zu deren Verständnis als philosophischer Disziplin klar herausmodelliert wird, die Darstellung bei aller Illustration mit Beispielen (in der Regel aus dem Kontext der Bundesrepublik Deutschland) aber nie in Einzelheiten abschweift.

Im ersten Teil (§§ 1–8) entwickelt Kerber einen Begriff von Sozialethik als normativer sozialphilosophischer Disziplin, die als solche sowohl hinsichtlich ihres Gegenstands von der individual- oder personalethischen Fragestellung als auch hinsichtlich ihres Anspruchs von einem sozialwissenschaftlichen Zugang zu den gesellschaftlichen Institutionen und Problemen abzuheben ist. Die historische Kontextualisierung der spezifisch *sozial*ethischen Fragestellung in der dynamischen Industriegesellschaft (§ 2) ist insofern wichtig, als Kerber im Schlußteil des Buchs auf die neuartige Qualität der sozialethischen Herausforderungen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend noch einmal eigens zu sprechen kommt und so den Bogen der Überlegungen rundet: Der achte Teil zur „Sozialethik supranationaler Beziehungen" (§§ 41–44) skizziert mit der globalen Dimension der Gerechtigkeitsfrage die Schwierigkeiten, die einer künftigen Ethik des Politischen und der Friedenssicherung, der Wirtschaft, der Entwicklung und der Kultur aufgegeben sind und manchen traditionellen Lösungsansatz (wie z. B. die Lehre vom gerechten Krieg) als obsolet erscheinen lassen. Insofern fungiert das Schlußkapitel als eine Art Schlüssel zum Ganzen, rückt es doch die Darlegungen der vorangehenden Teile in eine Perspektive, die zu einer Relecture der bisherigen sozialethischen Tradition unter den unabweisbar dringlichen Herausforderungen der globalisierten Welt herausfordert.

Im zweiten Teil (§§ 9–15) entwickelt Kerber die Grundzüge der Allgemeinen Sozialethik, insbesondere die Struktur der Person als Individuum und soziales Wesen, die daraus hergeleitete Bewertung menschlicher Gesellschaftlichkeit als Bedürftigkeit wie als Reichtum und ein entspre-

chendes finales Verständnis von Gesellschaft. Auf dieser Basis werden im dritten Teil (§§ 16–20) die Organisationsprinzipien der Gesellschaft in einer sorgfältigen Begriffsarbeit dargelegt und erläutert: Gemeingut und Gemeinwohl, Autorität, Solidaritätsprinzip, Subsidiaritätsprinzip, Demokratieprinzip. Aufbauend auf diesen Grundorientierungen der Allgemeinen Sozialethik beleuchten die folgenden Teile besondere Institutionen der Gesellschaft. Im vierten Teil (§§ 21–27) werden Grundzüge einer Rechtsphilosophie skizziert: die Bedeutung von Recht für menschliches Zusammenleben in Gesellschaft, Gerechtigkeit als Maß des Rechts und die verschiedenen Begriffe von Gerechtigkeit im Vergleich, schließlich das schwierige Verhältnis von Recht und Moral und die damit zusammenhängende Problematik von Naturrecht und positivem Recht. Konsequent schließt sich im fünften Teil (§§ 28–33) eine Erörterung fundamentaler Aufgaben des Staates an, wobei ausdrücklich nicht eine bestimmte Staatsform ins Auge gefaßt werden soll, sondern „Staatlichkeit" überhaupt mit den sie kennzeichnenden Aufgaben wie Ausübung des Gewaltmonopols zur Gewährleistung von Rechtssicherheit, Garantie einer politischen Ordnung und Sicherung der allgemeinen Wohlfahrt. Der sechste und siebte Teil des Buchs sind der Wirtschaftsethik als dem „wohl bedeutendsten Teilgebiet der Sozialethik" (112) gewidmet, wobei zunächst grundlegend das Verhältnis des Menschen zu den materiellen Dingen besprochen und dementsprechend Arbeit und Eigentum thematisiert werden (§§ 34–37), während anschließend Wirtschaftsethik als Ordnungs- und als Unternehmensethik zum Gegenstand gemacht wird (§§ 38–40). An diese Erörterungen schließen sich die schon vorgestellten Überlegungen zur globalen Dimension der sozialethischen Herausforderung an.

Die schmale, aber hochkonzentrierte Darstellung trägt alle Vorzüge einer Einführung: Klarheit der Sprache, Transparenz der Begrifflichkeit und des Aufbaus, Verzicht auf alle überflüssigen Details. Die einzelnen Teile sind sehr übersichtlich in Paragraphen und Unterabschnitte (mit Randnumerierung) unterteilt, hilfreich ist die Ausstattung mit Querverweisen zwischen den Teilen; besonders für das Selbststudium nützlich sind die – sparsam – in den Text eingebauten Hinweise auf weiterführende Literatur, die am Schluß des Buchs verzeichnet ist, sowie ein Personen- und Sachregister.

Marianne Heimbach-Steins

Weltkirche

„Fallbeispiel" China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. Hg. v. Roman Malek. Nettetal: Steyler 1996. 693 S. Kart. 67,–.

Der vorliegende Sammelband ist als Festschrift zum 65. Geburtstag für Justus Freytag und Hans Waldenfels entstanden. In 30 Beiträgen untersuchen die im ökumenischen Chinakreis tätigen Autoren unterschiedlichste Aspekte zur Frage der Begegnung von Christentum und China. Zunächst berichtet Roman Malek als Herausgeber in einer kurzen und gründlichen Einführung über die jahrzehntelange, stille Arbeit des ökumenischen Chinakreises, von dessen Beharrlichkeit man trotz scheinbarer Erfolglosigkeit beeindruckt ist.

„Fallbeispiel, Testfall, Bewährungsfall" sei China für die Weltkirche. Als „Gegenbild" der Kirche im Westen meint Justus Freytag die chinesische Kirche sehen zu dürfen. „China hat als Beispiel in der missionstheologischen Auseinandersetzung eine hervorragende Rolle eingenommen." Viele der anderen Beiträge widersprechen allerdings dieser Meinung. Zwar hat sich Mission seit Jahrhunderten auf einem völlig anderen kulturellen Hintergrund abgespielt, aber Vergleiche mit anderen Kulturen wie etwa der afrikanischen oder auch der südamerikanischen scheinen durchaus möglich. Die Kultur Chinas ist ebenso einmalig wie jede andere Kultur auch. Insofern ist die chinesische Kirche Gegenbild nicht nur, wie hier betont, zum europäischen, sondern zu jedem anderen Teil der Weltkirche. Wird hier Europa nicht doch noch etwas zu ernst genommen? Im Beitrag „Liu Xiaofengs Vision für China" von Arnold Sprenger (299–321) wird das auch

sehr deutlich von einem erfahrenen Chinakenner aus der Sicht Chinas im Hinblick auf Europa zu bedenken gegeben.

Wie schnell sich in China alle Bereiche des Lebens verändert haben, macht Carsten Herrmann-Pillath im Nachwort seines Beitrags „Chinas Tradition – Stolperstein der Modernisierung?" deutlich (325–340). Er berichtet von der intensiven Auseinandersetzung unter chinesischen Intellektuellen darüber, ob westliche Chinakunde überhaupt in der Lage ist, China zu verstehen. Die Novissima Sinica von Gottfried Wilhelm Leibniz könnten hier für diese chinesischen Intellektuellen vielleicht hilfreiche und staunenswerte Anregungen geben, obwohl sie schon über 300 Jahre alt sind. Das wirft ein Licht auf das eigentliche Problem: Es mangelt an echter Kommunikation zwischen der Kultur Chinas und der Kultur des Westens. Auch noch so intensives Nachdenken in den Studierstuben reicht eben nicht aus. Ein chinesisches Sprichwort sagt dazu: „Das ist so, als würde der Wagen bei geschlossener Tür gebaut." Der vorliegende Sammelband ist ein wichtiger Beitrag zu diesem Kommunikationsprozeß.

Walter Happel SJ

ZU DIESEM HEFT

Im Kontext medizinischer Forschung ergibt sich ein Rollenkonflikt zwischen Arzt und Forscher. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, setzt sich mit den ethischen Bedingungen und Grenzen der medizinischen Forschung auseinander.

Die Ernährung gehört zu den Grundbedürfnissen des Menschen und betrifft neben seiner Gesundheit auch die kulturelle und soziale Dimension. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, analysiert diese verschiedenen Dimensionen und bietet Orientierungen an.

Die vatikanische Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester hat eine große Zahl von Reaktionen hervorgerufen. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, zeigt, daß die Instruktion in ihrer einseitigen Rede vom Weltauftrag der Laien hinter die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückfällt.

Josef Schuster, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, befaßt sich mit der aktuellen Diskussion zur Schwangerschaftskonfliktberatung. Entschiedener als der Beratungsschein müsse die Legalität einer Abtreibung bei medizinischer Indikation kritisiert werden.

Christoph Gellner, Seelsorger in der Katholischen Hochschulgemeinde Zürich, untersucht die Bedeutung der Bibel im Werk Heinrich Heines, Bertolt Brechts und Erich Frieds. Bei aller Kirchen- und Religionskritik setzten sich die drei Autoren literarisch überaus produktiv mit der Gestalt Jesu von Nazareth auseinander.

Mit Kirchenaustritten verbindet sich zunehmend die Einstellung, der Mensch könne sein Heil auch finden, ohne zur Kirche zu gehören. Reinhold Bärenz, Professor für Pastoraltheologie an der Universitären Hochschule Luzern, sucht im Licht der entsprechenden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils nach Differenzierungen.

Glaubensbekenntnis und Treueid

In der Debatte des Ersten Vatikanischen Konzils über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes warnte der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler in seiner Rede am 23. Mai 1870 eindringlich davor, das geplante Dogma so zu formulieren, daß es in einem absolutistischen Sinn mißverstanden werden könne; denn in der Kirche gebe es „keine willkürliche, gesetzlose und absolutistische Gewalt". Das Zweite Vatikanische Konzil hat deswegen mit Nachdruck betont, daß die Vollmacht des Papstes in die Gesamtkirche eingefügt ist und daß sie vor allem eine kollegiale, mit den Bischöfen verbundene Struktur hat. Betrachtet man das am 30. Juni 1998 veröffentlichte Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Ad tuendam fidem", die Zusätze zum Glaubensbekenntnis, den Treueid und den „Lehrmäßigen Kommentar" der Glaubenskongregation, dann fragt man sich, ob hier nicht eine Entwicklung sichtbar wird, die die Befürchtungen Kettelers als berechtigt erscheinen läßt und in einer extremen Auslegung des Ersten Vatikanums die Aussagen des Zweiten Vatikanums zumindest relativiert.

Das zeigt sich nicht nur darin, daß vor dem Erlaß der Bestimmungen – wenn überhaupt – nur wenige Bischöfe konsultiert wurden, keineswegs aber das Bischofskollegium oder wenigstens das Kardinalskollegium als Ganzes. Die Verordnungen haben auch die offensichtliche Tendenz, den Bereich definitiv verpflichtender Lehraussagen erheblich auszuweiten. Das ist zwar nicht ganz neu; denn die Zusätze zum Glaubensbekenntnis und der Treueid wurden bereits 1989 veröffentlicht. Aber die jetzt erlassenen strafrechtlichen Bestimmungen und der Kommentar der Glaubenskongregation geben dem Ganzen eine neue Qualität.

In Übereinstimmung mit den Papstdogmen von 1870 erklärt das Zweite Vatikanische Konzil, daß nur zwei Formen der Lehrverkündigung Unfehlbarkeit beanspruchen: wenn der Papst oder ein Konzil ein Dogma feierlich definieren, oder wenn alle Bischöfe zusammen mit dem Papst „eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen". Diese Absicht einer unfehlbaren Lehrverkündigung muß, wie das Kirchenrecht erklärt, „offensichtlich feststehen". Die bloße Übereinstimmung in einer Lehre genügt also nicht. Die Bischöfe müssen gleichzeitig deutlich machen, daß sie diese als endgültig verpflichtend verstehen. Die neuen römischen Verlautbarungen verlangen dies nun nicht mehr. Es genüge, so heißt es, wenn der Papst durch eine einfache Erklärung feststelle, eine solche Lehre gehöre definitiv zum Glaubensgut der Kirche. Das bedeutet eine erhebliche Steigerung der Machtfülle des Papstes zu der von Ketteler befürchteten absolutistischen Ausübung seines Amtes hin. Denn es liegt allein in seinem Ermessen, welchen Lehren er diese Qualität zuschreibt.

Unverändert bleibt der Text des Treueids und der drei Zusätze zum Glaubensbekenntnis. Diese verlangen bedingungslose Zustimmung zu „definitiv" vorgelegten Lehren und „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes" gegenüber jenen Verlautbarungen des Lehramts, die keine Unfehlbarkeit beanspruchen, also auch irrig sein können. Neu sind die Ergänzungen des Kirchenrechts, die zusätzlich entsprechende Strafen vorsehen.

Sehen wir einmal von der grundsätzlichen Problematik des Versuchs einer strafrechtlichen Erzwingung von Einheitlichkeit auch im Bereich nichtunfehlbarer Lehräußerungen ab, auch von dem tiefsitzenden Mißtrauen gegen Amtsträger und Theologen, das in den römischen Forderungen zum Ausdruck kommt. Es geht hier um grundlegende Fragen des Glaubensverständnisses und der Struktur des Glaubensakts überhaupt. Denn der Glaube wie überhaupt jede Zustimmung zu einer Lehre setzt innere, freie Überzeugung voraus, die auf eigener Einsicht gründet. Die Träger des Lehramts in der Kirche besitzen kein privilegiertes Wissen und keinen nur ihnen eigenen Zugang zur Offenbarungswahrheit. Diese liegt jedem Gläubigen offen, der sich um die nötigen Kenntnisse von Schrift und Tradition bemüht. Die Antwort des Christen auf eine vom Lehramt vorgetragene Wahrheit kann daher nicht eigentlich ein Akt des Gehorsams, also der Unterwerfung des Willens sein, sondern nur eine Zustimmung aus mitvollzogener Glaubenseinsicht. Das Lehramt muß argumentativ deutlich machen, daß und wie seine Lehre in der Offenbarung Jesu Christi begründet ist. Der bloßen Forderung, eine Wahrheit sei „endgültig zu halten", fehlt die Überzeugungskraft.

Es gibt zahlreiche, von Papst und Bischöfen übereinstimmend vertretene Lehren, die sich im Lauf der Zeit als falsch erwiesen haben und – meist stillschweigend – aufgegeben oder revidiert wurden, von der Berechtigung der Sklaverei, der Folter und der Todesstrafe für Häretiker über das Zinsverbot bis zur Verwerfung der Religionsfreiheit. Besonders deutlich werden diese Probleme bei den feierlichen Erklärungen Papst Bonifaz' VIII. (1303) und des Konzils von Florenz (1442), daß nur die Mitglieder der vom Papst geleiteten römisch-katholischen Kirche das Heil erlangen können, alle andern aber, Christen und Nichtchristen, „in das ewige Feuer wandern werden". Dieser Konzilstext ist eine dogmatische Definition, und die Erklärung Bonifaz' VIII. „hat nach übereinstimmender Meinung aller katholischen Theologen die Bedeutung einer irreformablen dogmatischen Aussage" (Marie-Dominique Chenu). Trotzdem wurde diese Lehre Schritt für Schritt revidiert, bis dann das Zweite Vatikanische Konzil erklärte, daß alle Menschen „auf Wegen, die Gott weiß", das ewige Heil erlangen können.

Es ist daher durchaus möglich, daß jemand zur Überzeugung kommt, die in den Zusätzen zum Glaubensbekenntnis verlangte, auch die gesamte Zukunft umfassende Zustimmung nicht geben zu können. In diesem Fall muß er nach den Grundsätzen der katholischen Moral nach seinem Gewissen handeln, und auch der Papst kann niemand von dieser Pflicht entbinden. *Wolfgang Seibel SJ*

Magda Motté

„Das Evangelium in Zelluloid"

Moderne Filme als Vermittler einer religiös-christlichen Botschaft

„Viele Filme waren wie Gebete, und ich hoffe, Gott erhört sie. Leise Stimmen, Klagelieder, Erzählungen von Elend und Einsamkeit, übermütige Kehrverse, Hiobs Fragen und Magdalenas Tränen, alles konnte ich entdecken, wo meine Augen offen waren für das Evangelium in Zelluloid."[1] So beschreibt Pfarrer Michael Graff die religiöse Dimension, die sich ihm in modernen Filmen erschlossen hat. Doch die Geschichte von Kirche und Film ist ein eigenes Kapitel. Die Palette der Reaktionen kirchlicher Kreise reicht von der anfänglichen Begeisterung für das neue Medium über das Verbot für Welt- und Ordensgeistliche in Italien, öffentliche Kinos zu besuchen, bis zur anerkannten Arbeit kirchlicher Filmkritik. Urteile wie „Filme zeigen eine Halbwelt" – „Kinostunden sind vergeudete Zeit" – „Ein Gotteskind geht sonntags in die Andacht und nicht ins Kino" – „Das Geld für Kinokarten ist hinausgeworfenes Geld" haben viele noch aus Kinder- und Jugendtagen im Ohr[2]. Davon ist heute nichts mehr zu hören, doch ist das Interesse breiter christlicher Kreise am Filmschaffen gering, sieht man von dem Engagement einzelner oder den zweifelhaften Aktionen gegen angeblich blasphemische Filme ab.

Es ist hier nicht der Ort, die historische Entwicklung zwischen Kirche und Kino aufzuarbeiten, so wichtig ein solcher Beitrag auch wäre. Nur soviel: Nach dem Optimismus der Anfangsjahre um die Jahrhundertwende mit spektakulären Jesus- und Missionsfilmen und der wachsenden Skepsis infolge der Kommerzialisierung und Verkitschung in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, die zur völligen Distanz christlicher Intellektueller dem Film gegenüber führte, gab es nach dem Zweiten Weltkrieg einen hoffnungsvollen Neuansatz. Die Enzyklika „Vigilanti cura" von Pius XI. vom 29. 6. 1936 und die Ausführungen Pius XII. über den „idealen Film" (21. 6. und 28. 10. 1955 auf Audienzen) dürfen als Meilensteine katholischer Filmbewertung gesehen werden. Man erkannte die hohe Bedeutung, die das optische Medium im Leben der Menschen einnahm und suchte es auch für die kirchliche Verkündigung (im weitesten Sinne) zu nutzen.

1948 promovierte beispielsweise *Caspar Willeke,* der spätere Hauptschriftleiter des Paderborner Bistumblatts „Der Dom", bei dem Moraltheologen Werner Schöllgen an der katholisch-theologischen Fakultät Bonn mit einer Arbeit zum Thema „Film, Kunst und Moral", in der – neben zeitgebundenen Urteilen und

der üblichen Wertungssicherheit – Sätze stehen, die ohne Abstriche noch heute gelten:

„Man soll den Film bzw. die Filmkünstler nicht immer schulmeistern, auch nicht im Namen der Theologie. Zwar bleibt das Böse bös und muß als solches unabdingbar gerügt werden, wenn es nicht im Gesamtsinn des Kunstwerks berechtigt ist, sondern nur Kundenfang bezweckt. Aber im Bereich des Erlaubten, sei es alltäglich oder erhaben, sollte man der Filmkunst keine willkürlichen Schranken setzen. Sie wird ihre Formgesetze immer klarer entwickeln, ihre Gestaltungsmittel immer mehr verfeinern und vervollkommnen, so daß sie der Welt des Religiösen auch in ihren höchsten Themen immer gerechter werden kann. Man traue den Filmkünstlern Ehrfurcht zu, schenke ihnen Vertrauen und ermutige sie zu hohen Wegen, anstatt sie davor abzuschrecken."[3]

Damals richtete sich die Hoffnung auf eine eigene katholische Filmproduktion, ein Projekt, das nach unserer heutigen Auffassung von der Freiheit der Kunst dem Filmschaffen sicherlich nicht dienlich gewesen wäre, da es die Produzenten und Regisseure ideologisch zu stark eingeengt hätte. Eine solche Gefahr sah bereits Willeke, wenn er Luitpold Nussers Forderung von 1929 zitiert:

„Der Begriff des katholischen Films darf sich aber unter keinen Umständen auf den Begriff des ausgesprochen religiösen (gemeint sind eng gefaßte biblisch-kirchliche Stoffe, d. Verf.) Films beschränken, sondern er muß seine Stoffe aus allen Lebensgebieten der Gegenwart und der Vergangenheit schöpfen – wie die übrigen Filme auch –, nur muß er sie vom katholischen Standpunkt aus behandeln, muß das Verwerfliche, das Minderwertige brandmarken und das ethisch Wertvolle aufzeigen."[4]

Willeke denkt an das breite Publikum in den öffentlichen Lichtspielhäusern. Hier sieht er eine „Missionsaufgabe" (Nusser), wenn er schreibt:

„Die pädagogische Tendenz (darf) nicht aufdringlich, gleichsam nicht mit lehrhaft erhobenem Zeigefinger, spürbar werden, sondern die Handlung muß in eine so allgemein menschlich packende Form gegossen werden, so daß ein derartiger Film den Nichtkatholiken ebenso ergreift wie den katholischen Zuschauer."[5]

Für Willeke bestand das Hauptziel in der Beschäftigung mit dem Film darin, daß die katholische Kirche von „der Filmdefensive in die Filmoffensive" übergehen müßte.

Ansätze einer kirchlichen Filmarbeit

Neben Willekes Büchlein gab es in den späten 40er und in den 50er Jahren eine Fülle von ermutigenden nationalen und internationalen Ansätzen beider Konfessionen, das Medium Film in die Glaubensverkündigung einzubeziehen. Angeregt durch die erste Film-Enzyklika „Vigilanti cura" gründete 1946 die Deutsche Bischofskonferenz das „Filmapostolat", ein „Referat für Bild- und Filmarbeit" mit etlichen Organen und Abteilungen, deren wichtigste, die Katholische Filmkommission für Deutschland, alle auf den Markt kommenden Filme seit 1949 bis heute für den „Film-Dienst" bewertet. 1950 kam die „Katholische Filmkorrespondenz" hinzu (Nachfolgeorgan der 1924 gegründeten „Film-Rundschau"), in

der grundlegende Fragen erörtert wurden. Ähnliche Bemühungen liefen im Raum der Evangelischen Kirche. 1950 wurden auf einer gemeinsamen Tagung beider Konfessionen in Schwalbach die „Schwalbacher Entschließungen" verfaßt, die bis heute als Filmbewertungskriterien Gültigkeit haben. Darin wird unter anderem betont, das immer wichtiger werdende Medium „in bewußter Weltoffenheit einem moralischen Ziel oder der christlichen Verkündigung dienstbar zu machen"[6]. In den Jahren von 1946 bis 1968 reißen die konfessionellen, nationalen und internationalen Aktivitäten nicht ab[7].

Danach wird es – abgesehen von den monatlichen Filmkritiken und vereinzelten Aufsätzen in Zeitschriften – stiller um die kirchliche Filmarbeit. Das Konzilsdekret von 1965, das auf Film und Fernsehen eingeht, ist vergleichsweise blaß und abstrakt. Etwa 20 Jahre lang wurde keine größere richtungweisende Publikation, die der hohen Bedeutung der optischen Medien Film und Fernsehen Rechnung trüge, mehr vorgelegt. Außer dem Film-Dienst und den Handbüchern der Filmkritik (sowohl auf evangelischer wie katholischer Seite) und gelegentlichen Einzelwürdigungen besonderer Autorenfilme fehlt ein umfassendes Handbuch, das sowohl eine Filmgeschichte wie auch eine systematische Aufarbeitung des Mediums Film aus christlicher Sicht lieferte. Während in der evangelischen Theologischen Realenzyklopädie (1983 ff.) immerhin drei Seiten von Gerd Albrecht dem Film gewidmet sind und die große, von deutschen und französischen Theologen herausgegebene Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" Stefan Bambergers Monographie „Christentum und Film" herausbringt, findet sich zum Beispiel in den 37 bisher erschienenen Bänden des katholischen Werks „Christlicher Glaube und moderne Gesellschaft" (1981 ff.) das Stichwort nicht. Dabei hat die katholische Filmarbeit Grund genug, stolz zu sein, geht doch auf deren Filmarbeit das große, zehnbändige „Lexikon des Internationalen Films" mit seinen 21 000 Kurzkritiken zurück. Auch das Lexikon „Religion im Film" von 1992 mit Kurzbesprechungen und Stichworten zu 1200 Kinofilmen basiert auf der Arbeit des „Katholischen Instituts für Medieninformation" in Köln, und ebenso der Sammelband mit Filmkritiken „Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte" von Peter Hasenberg u. a. Erst in den letzten Jahren mehren sich wieder die Beiträge, die dem Verhältnis von Religion und Film sowohl in Einzelanalysen als auch in Gesamtdarstellungen nachgehen, was sicherlich auch durch das Jubiläum des Mediums, 100 Jahre Film, bedingt ist[8].

Es gilt also, an die in den 50er Jahren entwickelten Gedankengänge und Aktivitäten sowie an geleistete Arbeit anzuknüpfen und sie populär zu machen. Sieht man von der zeitgebundenen pastoralen Sprachverwendungsweise ab, so sind sie heute ebenso aktuell wie damals. So wie die Verantwortlichen in der Nachkriegszeit katholisches Glaubensgut über die visuellen Medien verbreiten wollten, so ist heute angezeigt, Hilfen zu einem sinnvollen Leben zu vermitteln. Zwar geht es nicht um den Aufbau einer katholischen Filmproduktion – obwohl die Gründung

eines christlichen Fernsehprogramms ein diskussionswürdiges Projekt wäre –, sondern vor allem darum, Spuren des Existentiellen, des Religiösen oder des Christlichen im reichen Filmschaffen der Gegenwart zu entdecken, zu würdigen und gegebenenfalls für die kirchliche Verkündigung zu nutzen. Das geschieht in der Praxis noch zu wenig. Denn wie anders als über optische Medien sind die Menschen heute zu erreichen?

Allerdings muß hier eins mit Nachdruck erwähnt werden: Die evangelischen und katholischen Akademien in Deutschland, Österreich und der Schweiz leisten bereits einen wertvollen Beitrag zur Bekanntmachung, Analyse und Kritik moderner ästhetischer Filme, auch wenn sie nur eine kleine Schar Interessierter erreichen. Besonders hervorzuheben ist die praktische Filmarbeit des Pfarrers Michael Graff, seine Filmwochen sowie sein Kino „Subiaco" im ehemaligen Benediktinerkloster in Alpirsbach/Schwarzwald[9]. Zudem sind kirchlich gebundene Kritiker stets auf Filmfestivals vertreten, arbeiten in Jurys mit und verleihen auch anerkannte Filmpreise. Die Arbeit des „Katholischen Instituts für Medieninformation e.V." in Köln bietet überdies durch die Herausgabe der wöchentlich bzw. vierzehntäglich erscheinenden Organe „FERNSEH-Dienst", „film-dienst", „FUNK-Korrespondenz" eine unverzichtbare Hilfe für alle Orientierung Suchenden. All diese Aktivitäten genießen bei Filmschaffenden und Rezipienten ein hohes Ansehen.

Die Bedeutung des Films für die religiöse Erfahrung

Über den Wert der ästhetischen Literatur für den christlichen Glauben wurde bereits viel gesprochen und geschrieben, über die Bedeutung des Films hingegen bisher nur wenig publiziert. Das hat vielerlei Gründe, vor allem aber den, daß die meisten Wissenschaftler und Kritiker beim Stichwort „Film" oder „Kino" in der Regel an die seichte Massen- oder einfache Unterhaltungsproduktion denken. Wenn im folgenden von „Film" die Rede ist, so ist nicht an diese gedacht, sondern – wie dies auch bei den Print- und Bildmedien üblich ist – an einzelne Werke (Autorenfilme), die aufgrund ihrer künstlerischen Gestaltung als ästhetisch bedeutsam herausragen, was nicht heißt, daß auch sogenannte Kassenschlager in diesem Bereich wertvoll sein können. Filme wie „Rain Man", „Der Club der toten Dichter", „Das Piano" und „Forrest Gump" beweisen das.

Auch wenn nicht Literatur gegen Filmkunst ausgespielt werden soll – beide Medien haben ihren Wert für die Spiritualität des Menschen; Wort und Bild vermögen zur Reflexion zu führen über die Fragen nach dem Sinn von Leben und Tod oder gar nach Gott –, so ist es doch ein Faktum, daß der Film die Menschen von den Anfängen an bis heute ungleich mehr faszinierte, als Bücher dies je vermochten. Und es ist ebenso ein Faktum, daß dies von den christlichen Intellek-

tuellen lange Zeit, ja bis heute kaum erkannt wurde. Die Faszination, die der Film, selbst der anspruchsvolle, ausübt, hängt sicherlich vor allem mit den physiologischen Voraussetzungen zusammen: Bilder und Töne gehen in den Menschen unmittelbar, ohne Anstrengung ein und formen sich in seiner Vorstellung mühelos zu einer geschauten und gehörten Welt. Texte hingegen müssen mühsam aus den abstrakten Zeichen der Schrift entziffert und vom Leser mittels seiner Vorstellungskraft zu einer inneren Bildwelt aufgebaut werden. (Laut Auskunft von Studenten heute lesen viele zum Beispiel umfangreiche Romane erst dann, wenn sie durch eine vorher gesehene Verfilmung eine Verstehenshilfe erhalten haben.)

Sodann bewirkt die poetische Dramaturgie der Filmbilder „eine große Emotionalität und aktiviert den Zuschauer" [10]; Bildkompositionen – erzeugt durch Anordnung und Mobilität der Objekte, durch Licht und Farbe – werden durch die Einstellung, die Verweildauer und die Bewegung der Kamera zu eindringlicher Aussage gesteigert. Filmisches Gestalten erschöpft sich eben nicht im Fotografieren kunstvoll arrangierter bewegter Objekte, sondern gründet in der Führung und Stellung der Kamera, in der Beleuchtung und in der Montage des gefilmten Materials. Bildtotale oder Bildausschnitt, Kameradistanz und Kamerawinkel ergeben im Zusammenklang von Lichtstärke und Lichtführung unzählige Nuancen der Bildaussage. Hinzu kommen die akustischen Reize: Geräusche, Musik, Sprache und Stille, die in Kombination, Isolierung oder Aussparung von nachhaltiger Wirkung sind. Durch die Montage endlich ergeben sich für den Künstler zahlreiche Möglichkeiten der Zuordnung, des Spiels mit Raum und Zeit, der Verknüpfung äußerer und innerer Vorgänge [11]. All das wird durch die Art der Vorführung noch gesteigert: Die hell flimmernden, bewegten Bilder in meist abgedunkelter Umgebung ziehen das Auge wie magisch an; dem Eindringen des Schalls ist der Mensch ohnehin „schutzlos" ausgeliefert.

Zudem unterliegt der Betrachter von Filmen ungleich mehr der Fiktion von der Faktizität der Ereignisse als der Leser, da die fotografierte Welt, selbst wenn sie gestellt ist, dem authentischen Leben näher zu sein scheint als das verschlüsselte Wort. So glaubt der Zuschauer seine Lebenserfahrung direkt zu erweitern. Über die Identifikation mit dem Filmhelden nimmt er teil an allem, was er selbst verpaßt oder verloren hat, wonach er sich sehnt oder was er nie erreichen wird.

Die Sinnebene hinter dem Geschauten

Das besonders Faszinierende am Film jedoch ist, daß der Kamerakünstler Bilder vor allem aus dem grauen, schmutzigen Alltag fotografiert und zusammenstellt, die viele sehen und doch nicht wahrnehmen, daß er aus der Fülle der Lebenswirklichkeit einen Ausschnitt wählt oder so inszeniert, daß äußeres und inneres Ge-

schehen zusammenfallen. Das heißt, Filme von künstlerischem Wert bilden die Realität nicht ab (wenn das überhaupt möglich ist), illustrieren nicht nur oder erzählen vordergründig eine Geschichte, sondern machen durch die Konstellation der Figuren und Requisiten, durch die Beleuchtung, die Bewegung der Objekte oder der Kamera und die Montage der Sequenzen den verborgenen Sinn der Geschichte sichtbar (in des Wortes ursprünglicher Bedeutung). Damit stößt der Filmkünstler in den Bereich des Parabolischen bzw. des Religiösen vor. Er vermittelt eine Sinnebene hinter dem Geschauten. *Andrej Tarkowskij* bringt dies so zum Ausdruck:

„Ein solcher Künstler vermag die Besonderheiten der poetischen Struktur des Seins zu erkennen. Er ist in der Lage, über die Grenzen der linearen Logik hinauszugehen und das besondere Wesen der subtilen Bezüge und geheimsten Phänomene des Lebens, dessen Komplexität und Wahrheit wiederzugeben." [12]

Diese Welterfahrung ist für Tarkowskij eine Art religiöser „Offenbarung" [13]. Infolgedessen kann das von ihm erzeugte filmische Geschehen beim spirituell empfänglichen Zuschauer zu einer religiösen Erfahrung führen und auf Gott verweisen.

„Die poetischen Offenbarungen legen Zeugnis davon ab, daß der Mensch zu erkennen und auszudrücken vermag, wessen Ebenbild er ist." [14]

Diese hohe Auffassung von Filmkunst wird allerdings nur selten realisiert. Aber angelegt ist die Möglichkeit der Transparenz auf eine tiefere Wahrheit in vielen Filmen, auch solchen, die zu Kultfilmen und Kassenschlagern wurden. In diesem Sinne müßte man den Film „als Instrument des Geistigen und Spirituellen" weitaus ernster nehmen, als dies bislang geschieht, und „ihn einsetzen zur Erforschung unserer Existenz" [15]. Geht es doch primär darum, den Menschen der Gegenwart, der allem Spirituellen und Religiösen mehr mit Gleichgültigkeit als mit Ablehnung begegnet, sensibel zu machen für diese Kräfte, aus denen er – im Gegensatz zum Spiritismus der Gurus und dem modernen Aberglauben – zuverlässige Kraft zur Lebensbewältigung gewinnen kann. Dazu muß ihm seine desolate Situation erst einmal bewußt sein. Genau das leisten viele zeitgenössische Filme. Sie zeigen meist im Negativbild des Verworrenen (Woody Allens „Verbrechen und andere Kleinigkeiten"), zynischer Zurückweisung (Krzysztof Kieslowskis „Ein kurzer Film über die Liebe"), Kinderschändung und Heimatlosigkeit (Gianni Amelios „Gestohlene Kinder") das, wonach der Mensch sich sehnt.

Wie kaum ein anderes Medium vermag der Film in die tiefsten Schichten der menschlichen Person einzudringen und innere Vorgänge sichtbar zu machen, indem er zum Beispiel das Gesicht eines Menschen in Großaufnahme „zum Sprechen" bringt, die Bewegung seiner Hände hervorhebt oder seine psychischen Regungen in Metaphern spiegelt. Wer erinnerte sich nicht an erschütternde Filmausschnitte, die durch den Ausdruck des Schauspielers oder der Schauspielerin, durch das Spiel des Lichts und durch die Verweildauer der Kameraeinstellung zu-

stande kamen, etwa an Jane (Nastassja Kinski) hinter der Peepshow-Scheibe in „Paris, Texas" von Wim Wenders; Gretta (Angelica Huston) auf der Treppe beim Erklingen des Liedes in „The Dead" von John Huston, den leeren Blick des Autisten Taymond (Dustin Hoffman) in „Rain Man" von Berry Levinson, das zerstörte Kindergesicht der geschändeten Lisa (Christine Tremarco) in „Der Priester" von Antonia Bird, die zärtliche Hand Josephs, die sich dem schwangeren Leib Marias nähert, ohne ihn zu berühren, in „Maria und Joseph" von Jean-Luc Godard oder an Requisiten und Landschaften, die zu „Landschaften der Seele" [16] wurden, wie das leitmotivisch eingesetzte Dreikönigsbild von Leonardo da Vinci oder der verdorrte Baum in „Opfer" von Andrej Tarkowskij, der vom Zirkuszelt verlassene Platz mit dem einsamen Damiel in „Der Himmel über Berlin" von Wim Wenders, der trostlose Strand mit dem verrosteten Anker in „Cinema Paradiso" von Giuseppe Tornatore.

Die besten Filme deuten nur an, zeigen, legen den Finger auf Wunden – ohne pädagogische Absicht. Lösungen bieten sie meist nicht. Die sind von einem Zeitgenossen auch kaum zu erwarten. Filmemacher sind wie Buchautoren und Bildschöpfer Menschen wie wir, die nur genauer sehen und deren Sinne sensibler aufspüren, was andere nicht wahrnehmen. Sie verfügen über formende Kräfte, um das Erlebte in hintersinnige Sequenzen, in modellhafte Parabeln zur Erhellung bekannter Lebenssituationen umzusetzen. Dem zeitgenössischen Künstler ist also im Film ein hochsubtiles Medium gegeben, das Wesen des Menschen tiefer zu erfassen und das Sichtbare transparent zu machen für geistige Wirklichkeit. Auf diese Weise leisten viele Autoren- und Kunstfilme einen wertvollen Beitrag zur religiösen Erfahrung, selbst wenn vordergründig Glaube oder Gott nicht thematisiert sind. Etlichen Regisseuren sind inzwischen Filme gelungen, die man als Parabeln den biblischen Gleichnissen an die Seite stellen könnte. Sie werfen vielfach Fragen auf, die nur durch Glauben zu beantworten sind. Vielleicht brächte auch Jesus heute seine Parabeln vom Gottesreich (Vom barmherzigen Vater; Vom königlichen Gastmahl; Von den Winzern im Weinberg) als Filmautor unter die Leute. Da er es selbst nicht mehr kann, hält er sich womöglich einige Filmregisseure (wie man ein Wort von Kurt Marti abwandeln könnte [17]), die seine Botschaft in unsere Zeit übertragen, weiß er doch, daß der Mensch der Anschauung bedarf. Was Botho Strauß im Anschluß an die Gedankengänge George Steiners „Von realer Gegenwart" (1990) schreibt, ist unverkürzt auf viele Filme anzuwenden, die den Logos Gottes präsent machen. In diesem Sinn sieht ein Filmkünstler wie Tarkowskij seine Arbeit als prophetischen Auftrag. Deshalb gilt es, den geistig und religiös sensiblen Menschen anzuregen, seine Augen zu öffnen für die Botschaft vieler Filme. Um so rätselhafter ist es – wie Stefan Bamberger schreibt:

„warum nicht gerade die Christen die ungeheuren Möglichkeiten dieses neuen Mediums entdeckt und sie ausgeschöpft haben. Hätte nicht die christliche Lehre von der Schöpfung und Menschwerdung als Werk des transzendenten, aber in den irdischen Wirklichkeiten sich offenbarenden Gottes sie dazu

führen müssen, ihr Seinsverständnis im Film neu auszudrücken? Und ist nicht das Gespür für das Transzendente die besondere Gabe und Aufgabe der Christen von heute? Hatte der Mangel an Aufmerksamkeit seinen Grund darin, daß das christliche Welt- und Menschenbild in traditionellen Formeln erstarrt war? Fehlte der Entwurf eines Teilhard de Chardin, der die providentielle Aufgabe des neuen Mediums hätte erkennen lassen?“ [18]

Diese Fragen, vor mehr als 20 Jahren formuliert, haben nur wenig an Brisanz verloren. Es scheint schwer für eine verkopfte Theologie und Kirche, den Wert einer solch spirituellen Kunst zu erkennen.

Filme und kirchliches Interesse

Wenn dem Film also eine so hohe Bedeutung zukommt, wieso entgehen so viele Filme mit religiösen Verweisen oder christlichen Elementen der Aufmerksamkeit weiter kirchlicher Kreise? Womit ist die Reserve zu erklären, die Vertreter der Kirchen auf der einen und Filmemacher auf der anderen Seite gegeneinander hegen? Denn abgesehen von Preisen, Akademieveranstaltungen oder Besprechungen in kirchlichen Organen ist das geistige Interesse an autonomer, moderner Kultur, hier dem Film, immer noch gering.

Kaum einmal werden Filme wie „Rain Man“ von Barry Levinson, „Paris, Texas“ von Wim Wenders, „Verbrechen und andere Kleinigkeiten“ von Woody Allen, „Der Club der toten Dichter“ von Peter Weir, „Kurosawas Träume“ von Akiro Kurosawa, um nur ein paar sehr erfolgreiche Beispiele zu nennen, im Religionsunterricht behandelt. Als Medium zur Unterstützung einer Predigt im Gottesdienst sind sie noch tabu. Dabei könnte man etwa am Film „Rain Man“ die Verwiesenheit der Brüder aufeinander, an „Der Club der toten Dichter“ die aufopferungsvolle Erziehungsarbeit des Lehrers, an „Paris, Texas“ die befreiende Wirkung des Bekenntnisses vor der Peepshow-Scheibe, an „Verbrechen und andere Kleinigkeiten“ die Frage nach dem Gewissen und an der Episode „Tunnel“ (Kurosawas Träume) die Entschlossenheit zum Neuanfang nach Schuld und tödlicher Bedrohung mittels eindrucksvoller Sequenzen herausstellen. Wohl gibt es hier und da einzelne Pfarrer, die es wagen, Filmausschnitte im Gottesdienst anstelle von Lesung oder Predigt einzusetzen – und der Erfolg (erhöhter Besuch von Jugendlichen) gibt ihnen recht –, doch sind nur wenige zu einer solchen „Predigt“ überhaupt in der Lage. Priester, Diakone, Gemeindereferenten und Gemeindereferentinnen sind ebenso wie Lehrer und Lehrerinnen bei der Rezeption moderner Filme meist überfordert. Während man nämlich Lesen und Literaturinterpretation in der Regel in Schule und Hochschule lernt, bleiben Analyse und Deutung von Filmen dem einzelnen überlassen. Weder in der Studienordnung für den Lehrer noch in der für den Pfarrerberuf ist das Studiengebiet „Filmanalyse/Filmkritik“ vorgesehen. Es wird sogar an den meisten Universitäten nicht einmal

als Wahlfach angeboten. Dabei steht die Notwendigkeit, mit dem Medium Film/Fernsehen fachgerecht umzugehen, außer Frage. Neben diesem mehr vordergründig praktischen Grund gibt es eine Reihe von historisch und theologisch bedingten Einwänden, die die Beschäftigung mit Filmen bis heute erschweren:

1. Dem Medium Film und dem Veranstaltungsort Kino haften immer noch etwas von Massenunterhaltung, seichter Ablenkung, unseriöser Manipulation, sittengefährdender Verführung an. Diese Erscheinungen sind auch nicht von der Hand zu weisen, doch gibt es sie ebenso im Bereich von Bild und Buch. Hier müßte vorurteilsloser unterschieden werden.

2. Die künstlerischen Autorenfilme, die für religiöse Erfahrung in Frage kommen, übersteigen vielfach das Verständnis des breiten Volkes (wozu auch Kirchenvertreter zählen). Es steht der Gegenwartskunst meist distanziert gegenüber, erwartet Illustration religiöser Wahrheiten nach bewährten Mustern; alles Neue ist ihm suspekt. Zudem stehen solche Filme in den Lichtspielhäusern oft nur wenige Tage oder in Spätvorstellungen auf dem Programm, so daß sogar Interessierte kaum Gelegenheit haben, sie anzuschauen.

3. Vielfach wird auch der technische Apparat zur Barriere: Kosten, Zeit, Kenntnisse und Kraft sind nötig, um Filme und Vorführgeräte zu beschaffen und in Gang zu setzen.

4. Manche werfen auch – besonders den deutschen Filmen – einen Mangel an Spiritualität vor, was soviel besagt wie: In den meisten Fällen läßt sich keine Spur des Religiösen ausmachen. Das ist sicherlich im allgemeinen zutreffend. Doch gilt – wie gesagt – dasselbe für die Literatur. Die Spurensuche bleibt mühsam, aber sie ist lohnend[19]. Bezieht man in die Suche ausländische Produktionen mit ein – und das ist bei der Filmkunst leichter als in der Literatur, wo die Übersetzungen oft Probleme aufwerfen –, so findet man mehr Filme, mit denen man arbeiten könnte, als Zeit zur Verfügung steht.

5. Schließlich wird dem Film als visuellem Medium ein Einwand entgegengehalten, der vor allem in der Diskussion protestantischer Christen eine große Rolle gespielt hat: der Vorrang des Wortes in der christlichen Verkündigung vor dem Bild. Offenbart sich Gott dem Menschen auch im Raum der Kamera? Ist Glaube überhaupt noch Glaube, wo er filmisch objektivierbar wird? Ist der Film vielleicht besonders dann christlich, wenn er die Erfolglosigkeit des Glaubens zum Thema hat? Solche Fragen wurden seinerzeit von evangelischen Theologen[20] als Vorbehalte dem Filmschaffen gegenüber vorgebracht, und sie bilden wohl immer noch den Hintergrund für die Reserve, die manche offiziellen Vertreter der Kirchen, auch im katholischen Raum, Filmen entgegenbringen, obwohl die Päpste Pius XI. und Pius XII. den Wert des Films bereits vor mehr als fünfzig Jahren betont haben. Da wird etwa vorgebracht: Gott hat sich im „Wort" geoffenbart. Glaube kommt vom Hören. Diese Wahrheit steht offensichtlich einer Theologie des Films entgegen.

Ohne daß diese Wahrheit geschmälert werden soll, ist jedoch einiges zu bedenken. Auch wenn wir von Gott nur durch die Botschaft des Wortes hören, so darf nicht übersehen werden, daß unsere Sprache zu einem hohen Prozentsatz mit verblaßten Metaphern operiert, die die tiefsten Geheimnisse des Lebens fast immer in bildhafter Rede zur Sprache bringt, und daß wir von Gott nur in Metaphern, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen vermögen. Bereits das Neue Testament hat die enge Wortwörtlichkeit des Buchstaben geweitet. Zudem hat die Tatsache, daß in Israel das Hören dem Schauen vorgezogen wurde und daß die Israeliten Gott im gesprochenen Wort wahrnahmen, nicht zuletzt ökonomisch und kulturell bedingte religiöse Gründe. Als Nomadenvolk waren sie an keinen Ort gebunden, wo sie hätten Bildwerke errichten können; sie bewahrten den Glauben an den Gott ihrer Väter in immateriellen Geschichten und in Liedern, die sie unterwegs sangen. Zudem war es ihr Bestreben, sich von den Heidenvölkern und deren Götzenbildern deutlich zu unterscheiden und ihre Eigenständigkeit durch die geoffenbarte Wortreligion zu betonen. Im Bilderverbot des Dekalogs bestätigt Jahwe diese Ausrichtung. Im Neuen Testament beginnt dann die Wandlung, die von der jungen Kirche weiter entwickelt wird. Indem Gott sich in Jesus dem Menschen „zeigt", seinen Willen durch Jesu Gleichnisse und Parabeln illustriert, weist er einen Weg, ihm in Wort und Bild zu begegnen.

Somit wäre der Weg frei, die christliche Botschaft sowohl in Wort- als auch in Filmparabeln zu verkünden. Aber auch von seiten der Filmemacher gibt es Reserven der Kirche gegenüber[21]:

1. Die Kirche, besonders die offizielle, gilt als rückständig und unzeitgemäß. Die fraglose Verteidigung bürgerlicher Moral, die Flucht in fertige Antworten und die konservative Weltorientierung stören nicht wenige Künstler. Es geht vielen gar nicht darum, bewährte Wahrheiten oder das Liebes- und Friedensgebot abzuschaffen, aber die Sicherheit, mit der amtliche Kirchenvertreter den Willen Gottes zu kennen glauben, treibt viele in die Opposition. Dann kommen Provokationen heraus wie „Das Gespenst" von Herbert Achternbusch, „Der Weichkäse" von Pier Paolo Pasolini oder „Der Priester" von Antonia Bird.

2. Von vielen wird auch die Kritik kirchlich gebundener Personen – es sind meist nicht die Filmbeauftragten, sondern Filmlaien – als unsachgerecht mißbilligt. In der Tat haben Vokabeln wie „guter Film", „saubere Leinwand", „Schmutz und Schund" nicht zum wechselseitigen Verstehen beigetragen, und die ausschließlich moralischen, besonders auf die Durchbrechung sexueller Tabus bezogenen Verurteilungen verraten Inkompetenz gegenüber filmästhetischen Kategorien. In diesen Bereich fällt auch der Ruf nach Indizierung, Verboten, Staatsanwalt sowie die Aktionen gegen angeblich blasphemische Filme („Maria und Joseph", „Die letzte Versuchung", „Das Gespenst", „Der Priester"). Zwar werden diese Aktivitäten als Spontanreaktionen des Kirchenvolks erkannt, doch wirft man den offiziellen Vertretern vor, daß sie zu wenig gegen diesen Antimodernismus und

diese Unmündigkeit tun. Zudem wäre hier zu bedenken: Wenn vielen Filmen wirklich solch ein negativer Einfluß zugeschrieben wird – was in dieser einfachen Rechnung übrigens nicht stimmt –, so müßte man doch den religiösen oder christlichen Film wegen seines positiven Einflusses um so mehr fördern.

3. Schließlich wünschen sich Filmproduzenten den finanziellen Einsatz zur Förderung von problemorientierten Spielfilmen, wie dies in der Schweiz und in den USA geschieht.

Filme mit religiös-christlichen Elementen

Ähnlich wie bei der Literatur ist auch beim Film zu unterscheiden zwischen Werken mit religiösen oder biblischen Stoffen (wie Bibel- und Jesusfilme, Verfilmungen von Heiligenleben, Priesterschicksalen und Glaubensproblemen), die zur Illustration und Information religiöser Sachverhalte dienen, erbauen oder unterhalten, und zeitkritischen oder historischen Filmen, die religiöse oder christliche Verweise enthalten oder so zu deuten sind. Wenn auch der ersten Gruppe eine oft religiöse Intention bei der Herstellung oder auch eine solche Wirkung beim Zuschauer nicht abzusprechen ist, so sind die Produkte vom Inhalt her oft tendenziös und vom Filmischen her nur fotografiertes Spiel bzw. gefilmte Aufmärsche (so die Kolossalfilme eines Cecil B. de Mille u.a.). Hier geht es um die zweite Gruppe, also um Filme, die mittels filmischer Semiotik die Frage nach dem Sinn des Lebens und Sterbens, nach Erlösung aus Schuldverstrickung, nach einer sich aufopfernden Liebe, nach Hoffnung auf ein ewiges Leben und schließlich nach Gott andeuten und für den Zuschauer eine Lebenshilfe sein können.

Zur Bestimmung einzelner Filme sollte auch hier das Stichwort „religiös" prägnanter gefaßt werden[22]. Es hat sich bekanntlich eingebürgert, den Begriff in einem sehr weiten Sinne zu verwenden. Diese Praxis hat ihren Grund letztlich auch hier darin, daß es kaum ernstzunehmende ästhetische Filme gibt, die sich den oben genannten Glaubensfragen ausdrücklich stellen, wie dies zum Beispiel in den frühen Filmen von Ingmar Bergman, in Harald Brauns „Nachtwache", Robert Bressons „Tagebuch eines Landpfarrers" u.a. geschah. Wo sollen auch in einer Gesellschaft, in der der Anteil an praktizierenden Christen immer mehr zurückgeht, viele Jugendliche sich nach anderen Heilslehren umschauen und die Berufung auf christliche Werte eher belächelt als ernstgenommen wird, Regisseure und Produzenten herkommen, die Filme aus christlichem Geist gestalten? Das Klima ist eher kirchen- und glaubensfeindlich.

Ähnlich wie bei der Literatur sei auch hier eine Einteilung in drei Kategorien vorgeschlagen:

Zur ersten Gruppe gehören Filme mit allgemein menschlichen Themen, wie die Frage nach Ich und Du, Einsicht in persönliches Versagen, Sorge für die Um-

welt, Teilen der Güter, Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden. Sie bringen also nicht nur unverbindliche Unterhaltung oder Nervenkitzel, sondern führen die Zuschauer an bedenkenswerte Sachverhalte unserer Welt und an Fragen des persönlichen Lebensentwurfs heran. Sie leiten an zur Reflexion. Aber sie gehen nicht über das Sichtbare hinaus, öffnen kein Fenster mit Blick auf eine andere, größere Welt. Sie sind als existentiell oder ethisch wertvoll einzustufen. Als Beispiele der jüngsten Filmgeschichte wären hier zu nennen: „Der Club der toten Dichter" und „Fearless" („Furchtlos") von Peter Weir, „Verbrechen und andere Kleinigkeiten" von Woody Allen, „Rain Man" von Barry Levinson, „The Dead" von John Huston, „Grüne Tomaten" von Ron Avnet, „Das Piano" von Jane Campion, „Indien" von Paul Harather.

Sobald in einzelnen Filmen jedoch die Sehnsucht nach dem ganz anderen, einem außerirdischen Schöpfer, Richter, ewigen Partner deutlich und die Erlösungsbedürftigkeit unserer Welt nicht durch Selbsterlösungsprogramme beantwortet wird, kann man vom religiösen Film sprechen. In vielen zeitgenössischen Filmen werden Bilder und Sequenzen so komponiert, daß sie durchsichtig werden auf eine andere Welt hin, etwa in „Kurosawas Träume" von Akira Kurosawa, in „Wenn der Wind weht" von J. T. Murakami, in „Nachtsonne" der Brüder Paolo und Vittorio Taviani, in „Die Kommissarin" von Alexander Askoldor, in „Der Himmel über Berlin" von Wim Wenders und „Maria und Joseph" von Jean-Luc Godard.

Als christliche Filme gelten schließlich jene, die aus dem Geiste Jesu von Nazareth, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, leben und das auch thematisieren, das heißt, diesen Glauben durch erkennbare Signale in Bild und Ton, zum Beispiel durch wörtliche Anspielungen, offenen Verweis auf biblische Gestalten oder Transfiguration, durch biblische Metaphern, christliche Symbole, Darstellung kirchlicher Feste und Bräuche zum Ausdruck bringen. Hier ist die Ausbeute, gemessen an der hohen Zahl jährlicher Filme, verständlicherweise gering, zweifellos gehören dazu die des Polen Krzysztof Kieslowski „Dekalog" (ein zehnteiliger Fernsehfilm über die zehn Gebote in unserer Zeit), „Ein kurzer Film über das Töten" sowie „Ein kurzer Film über die Liebe", außerdem „Mission" von Roland Joffé, „Opfer" von Andrej Tarkowskij, „Auf Wiedersehen, Kinder" von Louis Malle und „Der Priester" von Antonia Bird, aber auch „Die letzte Versuchung" von Martin Scorsese und „Jesus von Montreal" von Denys Arcand.

Was sich definitorisch leicht abgrenzen läßt, erweist sich im Umgang mit Beispielen oft als höchst schwierig. Es gibt zahlreiche Filme, die – obwohl sich die Autoren nicht offiziell zum Christentum bekennen – nach Stoff, Bilderwelt und Intention christliches Gedankengut präsentieren und auch als christliche rezipiert werden können. Hier wirkt sich aus, daß unsere Kultur christlich geprägt ist und die biblischen Stoffe, Gestalten und Metaphern Urmodelle menschlicher Lebensweise sind. Als Beispiele sind hier zu nennen „Nazarin" von Luis Buñuel, „Das er-

ste Evangelium – Matthäus" und „Der Weichkäse" von Pier Paolo Pasolini, „Wilde Erdbeeren" und „Licht im Winter" von Ingmar Bergman, „Christus kam nur bis Eboli" von Francesco Rosi sowie „Maria und Joseph" von Jean-Luc Godard.

Andere Filme stellen dem Zuschauer eine Parabel vor Augen, die er auf eine religiöse Ebene transponieren kann, obwohl sie vordergründig nicht so gemeint ist. So könnte man die Lehrergestalt in „Der Club der toten Dichter"[23] von Peter Weir als eine Transfiguration Jesu verstehen. Wie dieser kommt John Keating in eine völlig in Tradition erstarrte Welt, wie dieser macht er den jungen Menschen Mut, sich zu ihrer eigenen Identität zu bekennen und ihren Weg unbeirrt zu gehen, auch wenn sie an den Widerständen der Umgebung zu zerbrechen drohen. Die humorvolle Szene in der Englischstunde, als der Lehrer die Schüler anweist, aus ihren Poetik-Lehrbüchern die Seiten mit den trockenen Anweisungen zur Beurteilung von Gedichten herauszureißen, erinnert an manche Ich-aber-sage-euch-Szene im Neuen Testament. Ja selbst die Konsequenzen aus dieser „Schüler-Aufwieglung" sind bei John Keating ähnlich wie bei Jesus: Er wird als „Sündenbock" und „Ruhestörer" geopfert, und die Schüler bleiben nachdenklich zurück. Ihr Leben aber hat sich durch die Begegnung mit diesem Lehrer verändert. Der Gleichnischarakter ist evident.

Besonders schwer zu deuten ist der Schluß von Jimmy T. Murakamis groteskmakabrem Zeichentrickfilm „Wenn der Wind weht" (1986). Er behandelt die allseits gefürchtete Katastrophe einer Atomexplosion. Das liebenswerte alte Ehepaar Jim und Hilda hat die Explosion überlebt, stirbt aber qualvoll an den Strahlenfolgen. In naiver Unkenntnis und rührender Hilflosigkeit suchen sie sich über die Folgen der Verseuchung in ihrer Umgebung und am eigenen Leib hinwegzutrösten. Nachdem sie am Schluß in die alten Papiersäcke gekrochen sind, sich gleichsam selbst in den aus Türen gebildeten Holzverschlag zum Sterben niedergelegt haben und Jim seine Frau nochmals mit dem Hinweis auf die Hilfe der „amtlichen Autoritäten" und „herrschenden Mächte" zu trösten versucht hat, gipfelt ihre Orientierungslosigkeit in einem Gebetsversuch, der durch das begleitende Bild zu einer überirdischen Rettungsmöglichkeit stilisiert wird. Man sieht zunächst ein grauschwarzes, fast völlig unbeleuchtetes dunkles Bild, erkennt die sich in den Papiersäcken bewegenden Gestalten, die sich selbst „zur letzten Ruhe legen". Dann hört man nur noch die Stimmen und entdeckt auf dem dunklen Holzbrett einen blauvioletten hellen Fleck.

Sie: Sollen wir beten, Liebling?
Er (stammelnd): Beten? Du lieber Himmel. Zu wem?
Sie: Zu Gott natürlich.
Er: Ach so, ich verstehe, ja, ja. Wenn du meinst, daß das richtig ist, dann sollten wir das tun.
Sie: Es kann nicht schaden, Liebling.
Er: Also schön, dann los! (Stammelnd) Sehr geehrter Herr!
Sie: Nein, das geht anders.
Er: Ja, wie fängt's an?

Sie: Lieber Gott!
Er (ihr ins Wort fallend): Sei du unser Hort in guten wie in schlechten Zeiten.
Sie: Ja genau so, mach weiter!
Er: Allmächtiger und allergütigster Vater!
Sie: Das ist gut.
Er: Liebe Gemeinde! Wir sind hier versammelt.

An dieser Stelle beginnt sich das Bild zu verändern, der bunte Fleck auf dem Holzbrett entwickelt sich zu einer lichten, kreuzförmigen Himmelserscheinung, das dunkle Umfeld wird zum bewölkten Himmel; die Wolken verändern sich in rascher Bewegung, der helle Fleck wandelt sich zum Sonnenlicht, bis am Schluß ein völlig heller blauer Himmel zu sehen ist, der ins Weiß des Endes aufgeblendet wird.

Er (mit Hall): Du bist bei uns. Ich fürchte kein Unglück. Dein Stecken und Stab trösten mich an allen Tagen meines Lebens. Du weidest mich auf einer grünen Aue ... Ich weiß nicht, wie es weitergeht. Ich hab's vergessen.
Sie: Das war schön, Liebes. Das Stück mit „der grünen Aue" mag ich besonders gern.
Er: Ach, jetzt weiß ich's. Und ob ich schon wanderte im finstern Tal ...
Sie: Nicht weiter, nicht weiter ...
(Blende: Heller Himmel)
Anonyme Stimme: Retten die Sechshundert.

Die Deutung dieses Schlusses ist nicht einfach, da im gesamten Film nur das Grauen und die Alltäglichkeit thematisiert und nie auf Religion oder Gott angespielt wird. Wird nun hier am Ende Gott als Lückenbüßer in ausweglosen Situationen herbeizitiert? Wird ein naiver Kinderglaube ironisiert? Steckt gar eine zynische Einstellung dahinter? Die Komposition von Bildern der Qual des Strahlentods mit Passagen aus dem 23. Psalm „Der Herr ist mein Hirte" kann von Nichtgläubigen nur so verstanden werden. Oder ist es dem Regisseur ernst mit dem Hinweis auf den Guten Hirten seines Volkes? Die Länge dieser Sequenz, die stammelnd suchende Rede des Mannes und das sich aufhellende Bild sprechen für letztere Deutung. Doch ist auch zu verstehen, wenn Außenstehende diese Szene als blanken Zynismus beurteilen.

Wie bei der Literaturinterpretation machen auch diese Beispiele deutlich, daß ohne zusätzliches Wissen von Biographie und Glaubenshaltung der Filmautoren ein Werk nur schwer als „religiös" oder „christlich" zu bestimmen ist. Zudem unterliegt die Eindeutigkeit der Zuordnung von Filmen zur einen oder anderen Kategorie der Gefahr der ideologischen Verengung und widerspricht der Polyvalenz des Kunstwerks. Die Etikettierung von Filmen auf christlichem Fundament zu „christlichen" verschiebt die Betrachtungsebene von film-ästhetischen zu gesinnungs-ethischen Maßstäben und verstößt letztlich gegen die Autonomie des künstlerischen Films. Er gerät dadurch leicht in den Verdacht des Tendenzfilms. Deshalb spricht man auch hier besser von „religiösen" oder „christlichen" Elementen in der Filmkunst als von religiösen oder christlichen Filmen.

Abschließend muß eine selbstverständliche Wahrheit nochmals betont werden, denn nur in der Beachtung dieser lassen sich Fehlurteile – wie sie zum Beispiel über M. Scorsese gefällt wurden – vermeiden: Jeder Film spiegelt die subjektive Glaubensauffassung seines Autors. Dieser ist weder autorisiert, im Namen des Lehramts zu sprechen, noch könnte man dies wünschen. Wie bei jedem Kunstwerk ist auch der Film die Reaktion des einzelnen auf die Herausforderung unserer Zeit und des Glaubens. Und die kann durchaus von der offiziellen oder gängigen Meinung abweichen.

ANMERKUNGEN

[1] M. Graff in: Christ in der Gegenwart 41 (1989) 102.
[2] Vgl. B. Brecht, Die unwürdige Greisin, in: Ges. Werke 11, Prosa I (Frankfurt 1967) 315–320; als erste aller der Großmutter unangemessenen Handlungen wird deren Kinobesuch genannt (316 f.).
[3] C. Willeke, Film, Kunst u. Moral (Düsseldorf 1948) 83.
[4] L. Nusser, Die Weltmacht des Films, in dieser Zs. 116 (1929) 355.
[5] Willeke (A. 3) 84.
[6] Ev. Welt (1948) 87.
[7] Vgl. Tabellen in: St. Bamberger, Christentum u. Film (Aschaffenburg 1968) u. K.-W. Bühler, Die Kirchen u. die Massenmedien: Intentionen u. Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film u. Presse nach 1945 (Hamburg 1969). Z. gesch. Abriß vgl. Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgesch., hg. v. P. Hasenberg u. a. (Mainz 1995), bes. Hasenberg, 18–23.
[8] Lit.verz. vgl. Hasenberg (A. 7) 252–257.
[9] Vgl. M. Graff, Mein Kino – meine Kirche, in: Christ in der Gegenwart 50 (1998) 198 f.
[10] A. Tarkowskij, Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik u. Poetik d. Films (Frankfurt 1989) 22.
[11] Vgl. Bamberger (A. 7) 78. [12] Tarkowskij (A. 10) 24.
[13] Ebd. 47. Eine ähnlich hohe Meinung von der Filmkunst vertritt J.-L. Godard, Verteidigung u. Darlegung der klass. Einstellungsfolge, in: Ausgewählte Kritiken u. Aufsätze über Film (1950–1970) (München 1971) 21–28, hier 22.
[14] Ebd. 84. [15] Bamberger (A. 7) 84. [16] Ebd.
[17] Vgl. K. Marti: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter (...), damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhanden gekommen ist", in: Zärtlichkeit u. Schmerz. Notizen (Darmstadt 1984) 16.
[18] Bamberger (A. 7) 81. Vgl. dazu auch H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theol. Ästhetik. 3 Bde. (Einsiedeln 1961 ff.).
[19] Vgl. Hasenberg (A. 7).
[20] Vgl. H. W. Dannowitz, 40 Jahre ev. Filmarbeit, in: Film u. Theol. Diskussionen, Kontroversen, Analysen, hg. v. W. Roth u. a. (Stuttgart 1989) 19 f.; vgl. auch W. Schneider, D. Kiesel, Thesen z. Verhältnis von Theol., Kirche u. Film, in: epd Film 5 (1989).
[21] Vgl. Dannowitz (A. 20) 20 f.
[22] Hasenberg (A. 7) erörtert in der Einl. d. v. ihm hg. Buchs auch den Begriff u. problematisiert ihn nach drei Richtungen umgangssprachlich auf den Film, auf den Regisseur u. auf die Zuschauer bezogen (11–18).
[23] Vgl. H.-A. Höntges, Club der toten Dichter. Von der befreienden Botschaft eines Films, in: Christ in der Gegenwart 42 (1990) 164.

Norbert Baumert SJ

Anstößig oder Anstoß?

Zur Charismatischen Erneuerung

Die Kirche lebt vom Pulsschlag des Geistes. Er pulsiert im Wort der Schrift, in den Sakramenten, in jedem einzelnen mit allen Tugenden und Gaben, im Ganzen des Leibes Christi. Einer Spur seines Wirkens soll hier nachgegangen werden. Je nach Vorkenntnis und Voraussetzungen löst das Stichwort „Charismatische Erneuerung" verschiedenste Vorstellungen und Reaktionen aus. Betrachten wir das Geschehen 1. von der geistlichen Mitte her, 2. durch theologische Reflexion, 3. in der Praxis der katholischen Kirche in Deutschland und 4. in seiner weltweiten und ökumenischen Ausprägung, immer unter dem kritischen Blick geistlicher Unterscheidung.

Die geistliche Mitte

Biographische Anfänge liegen fast immer im verborgenen, im sehr persönlichen Weg des einzelnen mit Gott, besser: im Weg Gottes mit ihm. Ob Christ oder Atheist, jung oder alt, in allen Schichten werden Menschen innerlich angesprochen, „sich aufzumachen". Es kann ein Anstoß von außen kommen, der jemanden nicht mehr losläßt; oder Gott überrascht einen Menschen, im Gebet, durch die Heilige Schrift, in Exerzitien, mitten im Alltag. Der Betreffende sucht zu antworten, sucht vielleicht auch Menschen, die das verstehen. Andere kommen mit jemandem ins Gespräch, vielleicht auch ins Gebet, und sind nachher betroffen, verändert. Wieder andere werden eingeladen zu Tagungen, zu einem Glaubenskurs, einer Gebetsgemeinschaft oder einem Segnungsgottesdienst und erfahren einen Anruf oder die Nähe Gottes, etwa wenn man mit ihnen um den Heiligen Geist betet. Das sind normale Wege, wie das Reich Gottes wächst. Neu ist die Art und Weise, in der viele Menschen hier Begegnung mit Gott erfahren. Nicht selten geschieht eine Bekehrung vom Unglauben oder eine Befreiung aus völliger Hoffnungslosigkeit, häufig eine tiefe Umkehr, immer aber eine neue Hinkehr zu Gott. Die Betroffenen können es zunächst nicht beschreiben, erkennen es aber bei anderen wieder und wissen, daß sie diesen Weg weitergehen sollen.

Mit einer solch überraschenden Erfahrung beginnt – wenn sie echt ist und beantwortet wird – eine tiefgreifende Veränderung des Lebens. Es werden zum Bei-

spiel innere Hindernisse und Ängste Gott gegenüber abgebaut; man wird fähig, seine Berufsarbeit in neuer Weise zu tun; mit der Umkehr zu Gott wird eine Bitte um Verzeihung und die Bereitschaft zur Vergebung möglich, oder es wächst der Mut, auf andere zuzugehen. Was vorher wie ein unerfüllbares Gebot erschien, wird manchem nun zu einem inneren Wunsch. Das Wort der Schrift und die Eucharistie werden zum Brot für den Tag; ein innerer Hunger drängt nach dieser doppelten Nahrung. Und das Gebet ist, zumindest für eine gewisse Zeit, keine lästige Pflicht, sondern ein Bedürfnis, so wie man einem geliebten Menschen nahe sein will – und mehr als dies. Manchmal ist es ein liebendes Verweilen, das wie ein Geschenk erfahren wird. Oft geschieht innere Heilung oder Heilung der Erinnerungen und meist ein innerer Umbruch von bisher nicht gekannter Tiefe, freilich auch mit den spezifischen Gefahren solchen Neuaufbruchs wie Übertreibung, Fehleinschätzung der eigenen Persönlichkeit oder auch, daß sich jemand dann einer längeren aufdeckenden Arbeit des Heiligen Geistes entzieht.

Häufig sind mit diesem Geschehen Ausdrucksformen verbunden, die fremd anmuten: „Sprachengebet", das heißt ein Sprechen zu Gott hin, das ganz aus der Tiefe kommt und Wesentliches ausdrückt, aber für den Betenden unverständlich ist (es ereignet sich vorwiegend im privaten Gebet und ist manchmal zunächst heftig, wird aber bald ruhiger und kraftvoll); neue Gesten im persönlichen wie im gemeinschaftlichen Gebet; deutliche bildhafte Eindrücke; Worte, die nicht aus dem eigenen Überlegen und „Machen" kommen, sondern wie eingegeben sind; Ereignisse, die dem Leben eine neue Richtung geben und die Wachsamkeit des Geistes, Klarheit der Unterscheidung und Demut des Herzens fordern. Man wird darin nicht durch andere eingewiesen oder eingeweiht, sondern es geschieht von innen her. Gott wird ein lebendiges Gegenüber, einer der von innen her bewegt und führt – jeden persönlich und einmalig. Nicht jeder erlebt es in gleicher Stärke, aber jeder geht einen für ihn neuartigen geistlichen Weg. Dabei knüpft Gott dort an, wo der betreffende Mensch steht.

Es kommt der Wunsch auf nach mehr Kenntnis des Glaubens, um das Erfahrene zu verarbeiten und zu vertiefen. Denn nun beginnen die Fragen – richtige und falsche: Ein neues Wirken des Heiligen Geistes? Warum erst jetzt? War der Heilige Geist bisher in meinem Leben nicht am Werk? Waren unsere Vorfahren weniger offen, daß sie das nicht erfahren haben? Andere überlegen: Warum mir und warum nicht jenem oder jener in gleicher Weise? Die davon hören, fragen gelegentlich: Was muß ich tun, damit ich es auch bekomme? Und wer auf diesem Weg erstmalig zu Gott findet, meint vielleicht, jeder müsse doch Gott so erleben.

Vieles davon gab und gibt es selbstverständlich immer wieder in der Geschichte der Kirche; aber in dieser Weise ist es neu. Und aufgrund der breiten Streuung kann man inzwischen von einer eigenen Art der Spiritualität sprechen, die frömmigkeitsgeschichtlich unterscheidbar ist von anderen Impulsen des Geistes, etwa

der Armutsbewegung des Mittelalters, der Devotio Moderna oder der Spanischen Mystik am Beginn der Neuzeit, aber auch von anderen geistlichen Bewegungen heute, selbstverständlich mit fließenden Übergängen. Man hat lange nach dem passenden Namen gesucht. Sprach man in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts von „Pfingstbewegung", hat sich daneben seit Beginn der siebziger Jahre vor allem in der katholischen Kirche der Name „Charismatische Erneuerung" herauskristallisiert.

Für viele ist eine Grundform des Wachstums die Gebetsgemeinschaft. Dabei ist wichtig, daß reife Christen darunter sind, Menschen mit geistlicher Unterscheidungsgabe und gesundem Hausverstand; sonst wird es ein Führen von Blinden durch Blinde. Man trifft sich einmal wöchentlich zu Gebet und Hören auf das Wort Gottes. Am Anfang stehen meist Lob und Dank, mit eigenen Worten ausgesprochen, mit vielen neuen Liedern; dies kann zu einer Phase der Stille führen, zu Anbetung und Hören. Manchmal kommen dann deutliche Impulse, und man muß lernen, die echten von den unechten zu unterscheiden: Worte der Schrift, gemeinsames Beten oder Singen „in Sprachen", ein Bild, eine Erkenntnis, ein prophetisches Wort; ein (vorbereiteter oder auch aktuell innerlich „gezeigter") Schrifttext, über den man länger miteinander spricht und aus dem heraus vielleicht neu ein Gebet erwächst. Weitere Elemente sind: Lehre, persönliche Zeugnisse, Fürbitte in persönlichen und allgemeinen Anliegen, Segnungsgebet für einzelne, persönlicher Austausch und Klärung von Fragen. Entscheidend ist die geistliche Wachsamkeit, um zu erkennen, wohin die Führung des Geistes jeweils geht.

Von außen her gesehen ist man gelegentlich befremdet über den merkwürdigen Stil, undifferenzierte Äußerungen einzelner, zuweilen auch über den Mangel an Tiefe, was zu dem oben Gesagten nicht recht passen will. Es gibt die Gefahr, mit dem Geschenk Gottes hausieren zu gehen, es zu „vermarkten", letztlich sich selbst damit interessant zu machen (vgl. Mk 1, 43–45). Und nicht alles, was „fromm" aussieht, ist schon geistlich. Der Spielraum für den einzelnen ist groß; so braucht jeder ein gutes Gespür für das jeweils Angemessene. Ausdrucksformen, die in einer bestimmten Situation passend sind, darf man nicht einfach wiederholen wollen, kurz: Es gibt hier wie auch sonst in der Kirche Imitation, Fehlverhalten, „Kinderkrankheiten", Mangel an grundlegendem Glaubenswissen, Engstirnigkeit, Fundamentalismus, Geltungssucht, getarnte Machtbefriedigung. Es braucht gediegene persönliche und gemeinschaftliche Reifungsprozesse.

Nicht jeder sieht seinen Weg in einer Gemeinschaft; manche werden einen ganz eigenen Weg geführt – nicht ohne geistliche Begleitung und Hilfe – und wissen sich doch diesem Aufbruch zugehörig. Bei jedem aber muß sich die Echtheit in seinem Alltag erst zeigen. Wie wirkt sich die neue Art der Gottesbeziehung aus im Denken und Handeln? Bringt er die Nöte und Fragen seines Lebens vor Gott? Geschieht das nicht, kann der Anfangsimpuls wie ein Strohfeuer verlö-

schen. Oder jemand wird zum Konsumenten, der beim Gebetsabend vom Gebet und Leben der anderen zehrt, seine Neugier über Persönliches anderer befriedigt, „schielt" oder den großen Freiraum mißbraucht, um sich in den Mittelpunkt zu stellen. Darum muß der Weg der Nachfolge in einer solchen Gruppe deutlich artikuliert und gelebt werden. Andererseits ist erstaunlich, welche Lebensgestalt trotz mancher „Brüche" bei vielen aus einem solchen Anruf erwachsen ist. Die Zeugnisse sind zu zahlreich und die Früchte zu deutlich – in nunmehr 30 Jahren.

Theologische Reflexion

Um sich und anderen „Rechenschaft zu geben" (vgl. 1 Petr 3, 15), hat eine aus diesem Aufbruch erwachsene theologische Kommission einen Text erarbeitet, der 1987 von der Deutschen Bischofskonferenz „zustimmend zur Kenntnis genommen" und „als Grundlage für die weitere Arbeit anerkannt" wurde: „Der Geist macht lebendig". Darin werden Grundfragen der Pneumatologie und der Spiritualität angesprochen: „Wirklichkeit und Wirken des Geistes Gottes; Erfahrung des Geistes Gottes; Kriterien und Maßstäbe; Geist-Erfahrung und Grundentscheidung; Gnadengaben; Wege in die Praxis; Gefahren."

Wenn die Erfahrung echt ist, wird stets das Gottesbild vertieft, gereinigt und oft genug korrigiert. Ganz der Bibel entsprechend tritt die Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes zugleich deutlicher hervor. Zwar gilt die Charismatische Erneuerung als eine Heilig-Geist-Bewegung; aber der Heilige Geist ist es, der den Menschen zum Vater führt („Abba, Vater", Gal 4, 6) und zum Bekenntnis zu Jesus Christus bewegt („Jesus ist der Herr", vgl. 1 Kor 12, 3). Wird dabei zugleich eine gewisse „Geistvergessenheit", besonders in der westlichen Kirche, korrigiert, so geschieht dies nicht auf Kosten einer der anderen göttlichen Personen. Im Gegenteil: Gerade dann, wenn dem Heiligen Geist in der Praxis der Frömmigkeit der gebührende Platz gegeben wird, kann das geistliche Urvertrauen zum Vater voll Gestalt gewinnen oder eine eventuelle christologische Engführung überwunden werden. Auch der Heilige Geist selbst aber, der das Herz des Menschen „berührt", ist „Jemand", dem unsere volle Aufmerksamkeit und Anbetung gebührt (vgl. das Große Glaubensbekenntnis).

Die Theologie der letzten Jahrzehnte spricht neu von „Glaubens-Erfahrung" und bringt damit zwei Begriffe zusammen, die lange Zeit wie Gegensätze erschienen. Kern einer Glaubenserfahrung ist nicht ein Gefühl, sondern eine Wahrnehmung der Zuwendung Gottes – die Basis geistlicher Unterscheidung auch bei Ignatius von Loyola. Man könnte sie der Art nach auch unter die „Anregungen" des Heiligen Geistes rechnen, die ja zum täglichen Leben mit Gott gehören und die manchmal besonders eindrucksvoll sein können. Von „Geist-Erfahrung" im engeren Sinne wird heute besonders dort gesprochen, wo mit einer tiefen Erfah-

rung der Nähe und Kraft Gottes auch bestimmte „pfingstliche" Phänomene auftreten.

Geistliche Erfahrung zu beschreiben ist außerordentlich schwierig; noch schwieriger ist es, sie in bestimmte Kategorien einzuteilen. Die Übergänge sind immer fließend. Dennoch ist es berechtigt, phänomenologisch von bestimmten Typen zu sprechen, die schwerpunktmäßig den verschiedenen Formen christlicher Spiritualität zugrunde liegen. Man könnte auch von unterschiedlichen Berufungen sprechen. So wählte man zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die zunächst neuartigen Wirkungen des Heiligen Geistes den (eher deskriptiven) Namen „Geist-Taufe" (vgl. Apg 1, 5). Doch Katholiken fragen: Geschieht das nicht in Taufe und Firmung? Und kann man sich dafür disponieren, etwa durch Seminare zum „Leben im Heiligen Geist"? Ist dann Geisttaufe normativ für alle? In welchem Sinn? Hier gibt es erhebliche theologische Kontroversen.

„Der Heilige Geist ... führt das Gottesvolk nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern ‚teilt den einzelnen, wie er will' (1 Kor 12, 11) seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gaben" (LG 12). Diese Worte des Konzils, vor dem Aufbrechen der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche (1967) geschrieben, waren wie eine geöffnete Tür für die Menschen, die nun im Zuge einer neuen Geist-Erfahrung auch konkrete Handlungsimpulse erfuhren – „Charismen", nämlich aus der Gnade Gottes hervorgehende, jeweils von Gott besonders zugeteilte Befähigungen zum Leben und Dienen in Kirche und Welt. Weil dazu auch „schlichter und allgemeiner verbreitete Gnadengaben (charismata)" gehören, meint „besondere" Gnadengaben solche, die jedem „gesondert" gegeben werden, im Unterschied zu dem, was allen gemeinsam ist. Gerade so entsteht die Lebensfähigkeit des Leibes, daß verschiedene Glieder verschiedene Funktionen haben. Müßig, darüber zu streiten, welche nun die wertvolleren sind (vgl. 1 Kor 12); aber da hier deutlich bewußt wird, daß Gott darin der Handelnde ist, greift man nach dem aus der Bibel entnommenen Wort „Charisma". Wichtig ist zu prüfen, ob die Handlungsimpulse, die man erfährt, von Gott sind; andererseits darf die Möglichkeit eines Mißbrauchs nicht den echten Gebrauch hindern.

Man spürt wohl die Spannung, die in diesem Aufbruch steckt. Viele grundlegende Wahrheiten des christlichen Glaubens kommen neu zum Leuchten. Das verläuft nicht nur in gewohnten Bahnen. Eine Hauptfrage ist dabei, in welchem Verhältnis dieser Aufbruch zum Ganzen der Kirche steht. Ist es ein Unruheherd, den man eingrenzt, indem man sozusagen eine „Nische" für ihn findet? Ist es ein Krankheitsherd, den man ausgrenzen muß („Sekte")? Ist es ein Sammelbecken für labile Typen, die immer wieder neu auf einen religiösen Trip gehen müssen? Ist es wie ein wohltuendes Licht, an dem man sich orientieren und vielleicht auch wärmen kann? Ist es eine Pro-vokation, eine „Heraus-rufung" in der Kirche? Und wenn, dann wohin? Ist es vielleicht der Maßstab schlechthin, das heimliche

Ideal, das zur Norm für alle werden sollte? Ist es ein elitärer Klub, der sich als das bessere Christentum wähnt? All diese Meinungen sind dagewesen. Oder ist es eine „Hoffnung für die Kirche" in dem Sinn, daß hier ein Beitrag, ein Teil in das Ganze einzubringen ist, so daß er das Ganze verändert, ohne sich selbst zum Maßstab für das Ganze zu machen? In der Tat liegt ein besonderer Zündstoff in der Frage: „partikulär oder universal"?

Die Praxis der katholischen Kirche in Deutschland

Wer von Gott angerührt wird, gehört damit noch nicht zu einer „Gruppe"; wohl führt der Heilige Geist immer zu „Kirche" hin. Als sich Anfang der siebziger Jahre in Deutschland, meist aufgrund von Anregungen aus dem Ausland, unabhängig voneinander die ersten Gruppen bildeten, wurde auf einem ersten Treffen von etwa 80 Vertretern (damals auch einige aus Österreich) in Würzburg 1974 beschlossen, in Kontakt miteinander zu bleiben und eine „Koordinierungsgruppe" zu wählen. Beim ersten deutschen Nationaltreffen in Königstein (1976), mit etwa 800 Teilnehmern, wurde darauf hingearbeitet, sich nach Diözesen zu formieren und sich dem jeweiligen Ortsbischof zuzuordnen.

Heute gibt es in jeder Diözese einen Kreis von Verantwortlichen, deren „Sprecher" vom Bischof bestätigt ist. Sie verantworten eine Reihe von regionalen Veranstaltungen und Diensten. Dem Diözesanteam soll ein Priester oder Diakon angehören. Die Zahl derer, die sich charismatischer Erneuerung verbunden wissen, ist freilich wesentlich größer als die Zahl jener, die sich im Rahmen der „Charismatischen Erneuerung" treffen. Soweit aber einzelne und Gruppen einen solchen Zusammenschluß wünschen, gibt es seit 1984 eine von der Deutschen Bischofskonferenz bestätigte „Ordnung". Da hier nicht nach Art eines Verbandes „Mitglieder" aufgenommen werden, kann man sich die Schwierigkeit vorstellen, dies kirchenrechtlich zu fassen, da praktisch nur die Leiter von Gebetsgruppen und Gemeinschaften „greifbar" sind – und diese auch nur, solange sie „verbindlich" mittun. Dennoch wurde diese offene Form akzeptiert, um deutlich zu machen, daß diese Strukturen einem offenen Impuls in der Kirche dienen sollen. Viele einzelne und Gruppen haben ohnehin ihren Ort in der Kirche, zum Beispiel in Pfarreien oder Ordensgemeinschaften. Wer dies nicht hat und sich hier nicht eingliedert oder auch, wer sich dem internen Korrektiv durch diesen neu entstandenen Zusammenschluß entzieht, muß einen eigenen Weg kirchlicher Einbindung finden.

Die sogenannten Gebetskreise – auch in manchen anderssprachigen Gemeinden in Deutschland – entstehen meist durch Initiative einiger Laien. Viele Gruppen beginnen bewußt innerhalb einer Ortsgemeinde, bilden aber nach einiger Zeit über-

pfarrliche Gruppen, weil sie stets durch persönlichen Kontakt wachsen und diese nicht an den Pfarrgrenzen haltmachen. Neben dem wöchentlichen Gebetstreffen (ca. 2 Stunden) gibt es kaum gemeinsame Aktivitäten der Gruppe nach außen. Jeder ist gehalten, ein regelmäßiges persönliches Glaubens- und Gebetsleben zu führen, bei dem die Schriftlesung und die Eucharistie wesentliche Elemente sind; er wird dann schauen, welche Aufgaben ihm in seinem Lebensraum gezeigt werden. Freilich sind manche Gebetsgruppen zu sehr in sich verschlossen und einige neuerdings auch traditionalistisch oder ungesund „marianisch" verengt.

Nicht wenige sind in gemeindlichen Diensten engagiert, etwa in der Kommunion- und Firmkatechese, im Kranken- und Hausbesuch, bei Glaubensgesprächen, Bibelkreisen, im Pfarrgemeinderat. Diese neue Situation kann für alle Beteiligten zu einer gegenseitigem Bereicherung führen. Ein „Zündstoff" liegt darin, daß dann verschiedene Weisen des Christseins aufeinanderstoßen: eine andere Diktion, andere Erfahrungen, ein anderer „Stallgeruch", andere Zielvorstellungen und Wertmaßstäbe. Gelingt es, in einen Dialog zu kommen, Echtes anzuerkennen, jedes an seinem Platz und Verschiedenheiten stehen zu lassen? Kann man sich freuen über das Gute im anderen, auch wenn es ungewohnt oder alltäglich erscheint? Nicht unwichtig ist dann, mit welcher Theologie oder Ideologie jede Seite ihren Standpunkt vertritt. Jedenfalls erfordert dies einen geistlichen Dialog, in dem jeder vor Gott auf den anderen hört und von Gott her auf den anderen zugeht. Diesen Dialog brauchen beide Seiten; denn nur, wenn sich jeder in Frage stellen läßt, kann sich herausschälen, „was der Geist den Gemeinden sagen will". Und der Dialog mit der Gesamtkirche ist für das eigene Wachstum Charismatischer Erneuerung entscheidend.

Es gibt einige Priester- und Ordensberufungen; weitaus mehr entscheiden sich freilich für eine der neuen „charismatischen" Gemeinschaften. Deren Verbindlichkeit reicht von zeitweiligen Projektgruppen über Zusammenschlüsse mit regelmäßigen Treffen und jährlicher Erneuerung eines Versprechens bis hin zu ordensähnlichen Lebensgemeinschaften. So entstand aus einer Initiativgruppe zur Gründung eines „Katholischen Evangelisationszentrums" in Maihingen vor 15 Jahren als Träger eine Lebensgemeinschaft „Lumen Christi" (19 Personen), die inzwischen 4 Außenstationen hat, davon eine in Kaliningrad (Königsberg) mit dem Schwerpunkt auf Sozialarbeit. Dieses erste überregionale Zentrum der Charismatischen Erneuerung in Deutschland ist das ganze Jahr hindurch mit Kursen belegt. Mehrere Jahre gab es dort eine Jüngerschaftsschule (je 6 Monate für ca. 25 Personen), heute ein Angebot „Heilende Gemeinschaft" und als Außenarbeiten zum Beispiel regelmäßige Dienste zum Gemeindeaufbau in verschiedenen Pfarreien, zur geistlichen Begleitung von Gruppen und einzelnen. Weitere Tagungshäuser sind in Heiligenbrunn („Familien mit Christus"), Hochaltingen und Biburg. In der ehemaligen DDR war ein Zentrum das „Haus Philippus" in Guthmannshausen, zeitweise mit einer Jüngerschaftsschule.

Insgesamt gibt es etwa 30 eigenständige deutsche Gemeinschaften mit 10 bis 150 Mitgliedern. Unter den ersten waren „Brot des Lebens" in Olching bei München und die „Bundgemeinschaft Immanuel" in Ravensburg, zum Teil nun in Außengruppen, etwa in Dresden, und mit vielen „Diensten". Sie hat inzwischen eine eigene bischöfliche Anerkennung. Weitere gibt es unter anderem in Augsburg, Würzburg, Blaibach, Pfatter, Tittmoning, Frankfurt a. M. („JmeM"), Marsberg, Berlin und in Karlsruhe (ökumenisch). Generell ist zu sagen: Auch wenn manche eine Wohngemeinschaft bilden, leben doch die meisten Mitglieder für sich – als Familien oder Singles – und gehen ihrem Beruf nach. Verbindlich sind eine geistliche Lebensordnung, regelmäßige Treffen, Mitarbeit in einer Aufgabe und je nach Möglichkeit ein finanzieller Beitrag.

Durch persönliche Berufung eines einzelnen, die durch einen „Junkie" ausgelöst wurde, begann vor über 20 Jahren eine Arbeit in Gefängnissen und mit entlassenen Strafgefangenen, Drogenabhängigen und anderen aus der „Szene". In langsamer Kleinarbeit entstanden in vielen Gefängnissen – meist ökumenische – Gebetskreise, oft nach einer Missionswoche mit zum Teil erschütternden Bekehrungen. Daraus erwuchs die „Emmaus-Gemeinschaft", um die sich ein weiter Kreis von Interessenten sammelt. Die Arbeit wird zum Teil von ehemals Betroffenen getragen; sie haben die rettende Kraft Gottes sehr lebendig erfahren. Aber auch viele „Normalos" helfen mit an der „Befreiung der Armen durch die Frommen und der Frommen durch die Armen". Letzteres ist für viele die große Überraschung.

Auch internationale Gemeinschaften haben in Deutschland Fuß gefaßt, etwa „Emmanuel", die in Paris schon bald mit Straßenevangelisation begonnen hatte. Sie hat in mehreren Diözesen eine je eigene bischöfliche Anerkennung und geht mit der „Jugend für Jesus" und den jährlichen Großtreffen in Altötting und Paray-le-Monial einen relativ eigenständigen Weg. Ferner sind zu nennen die aus Italien kommende Gemeinschaft „Giovanni Battista" sowie das „Internationale katholische ('Catholic') Programm für Evangelisation" (ICPE; Malta; Allerheiligen/Schwarzwald). Die Arbeit von „Glaube und Licht" (Zusammenleben mit geistig Behinderten) wird ebenfalls von Menschen aus der Charismatischen Erneuerung mitgetragen. Außerdem gibt es ordensähnliche Lebensgemeinschaften, denen sich jeweils ein größerer Kreis von Freunden und Besuchern zuordnet: „Pain de vie" (Brot des Lebens), „Chemin neuf" (Neuer Weg) und die „Gemeinschaft der Seligpreisungen" (karmelitisch-kontemplativ; marianisch; große Treffen in Lourdes und Lisieux). Es sei nicht verschwiegen, daß in den USA und Frankreich manche Gemeinschaften in den letzten Jahren in schwere Krisen geraten sind. Gründe sind zum Teil überhöhte Ziele im Gemeinschaftsleben und in der Frömmigkeitspraxis, Mangel an geistlicher Unterscheidung, direktiver Leitungsstil, wodurch so manche Menschen, die mit hohem Einsatz kamen, viel Leid erfahren haben.

Jugend: War der charismatische Aufbruch ursprünglich (seit 1970) stark von

jüngeren Menschen mitgetragen, gelang es später an einigen Stellen, einen Traditionsbruch zu vermeiden, zum Teil durch neue Initiativen der Jugendarbeit wie „Camps", Zellgruppen, größere Treffen („Jump"), auch in Verbindung mit den allgemeinen „Deutschlandtreffen" (1987, 1991 und 1993 mit je ca. 3500 Teilnehmern, davon etwa 500 Jugendliche), durch „Einsätze" im In- und Ausland, im letzten Jahr auch durch ein europäisches Treffen „Europe Arise" mit ca. 1500 Jugendlichen in Maihingen, davon die Hälfte aus Deutschland. Für viele wird hier erstmals die Botschaft „real", sie erleben die Kraft des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes in ihrem Leben – und beschämen oft die Erwachsenen. Und sie geben untereinander Zeugnis.

Dienste: Im Musikdienst oder bei Straßenevangelisationen sind vielfach junge Menschen engagiert, etwa auf den Katholikentagen, auch durch Pantomime oder Konzerte. Grundangebote sind Glaubenskurse (oft in Gemeinden), „Alphakurse" (die viele Außenstehende erreichen, ursprünglich anglikanisch); Bibelkurse, Exerzitien, „Gebetsschulen"; Seminare für geistliche Begleitung und Seelsorge durch Laien, für Ehe und Familie; über innere Heilung, Fürbitte, Prophetie, Unterscheidung; auch Bibliodrama, Tanz als geistlicher Ausdruck, verschiedene diakonische Dienste und Randgruppenarbeit. An vielen Orten gibt es öffentlich angebotene Lobpreis- und Segnungsgottesdienste (wo mit einzelnen in ihren Anliegen gebetet wird), Zeiten eucharistischer Anbetung, Gebetstage; schließlich „Geistliche Bibelschulen" (zum Beispiel von Krefeld aus seit 12 Jahren mit einem ausgebauten Programm).

All dies sind „offene" Dienste in der Kirche, Impulse, die zur Erneuerung der Kirche beitragen wollen und nicht primär auf das Wachstum der „Bewegung" ausgerichtet sind. Was vielfach fehlt, sind „Netze", um Menschen, die neu von Gott angesprochen sind, aufzufangen und mit ihnen weiterzugehen. Neuer Wein braucht neue Schläuche. Da die Gemeinden dazu nur selten in der Lage sind, gehen viele Katholiken, die eine solche geistliche Erfahrung gemacht haben, in freie, unabhängige Gemeinden. Auf den häufigen Vorwurf, der soziale und gesellschaftliche Einsatz komme zu kurz, ist allerdings zu sagen, daß in dieser Richtung viel mehr getan wird, als man meint, daß aber die spezifische Berufung der Charismatischen Erneuerung offensichtlich eher darin liegt, der Glaubensnot zu begegnen („Evangelisation"). Andere mögen andere Berufungen in der Kirche haben.

Strukturen: Je klarer man sieht, daß charismatische Erneuerung nicht menschlich machbar ist, um so mehr wird man die Funktion von Hilfsdiensten richtig einschätzen. Diözesanvertreter (meistens zwei) bilden zusammen mit 20 Gemeinschaftsvertretern einen „Rat" auf Bundesebene, der eine „Koordinierungsgruppe" und einen „Theologischen Ausschuß" wählt. Über den „Kreis der geistlichen Bewegungen" ist neuerdings ein Vertreter des Rates Mitglied im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Zum Theologischen Ausschuß gehören auch zwei von der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz entsandte Theologen.

Die bewegte Geschichte der nunmehr 25 Jahre ist ein beredtes Beispiel für eine gelungene „Dienstleistung" des kirchlichen Amtes im besten Sinne des Wortes: Hilfestellung, wo es nötig ist (im Sinne des Subsidiaritätsprinzips), Stützung und Vertrauen in die Eigenverantwortlichkeit der Gruppen und Gremien. Auch der Dienst der Leiter und Gremien besteht nicht in der Vorgabe und Durchführung eines zentralen „Programms", sondern darin, durch Prüfen und Unterscheiden das zu stützen und zu schützen, was als Gabe und Berufung hier und da aufbricht. So lernt man Tag für Tag neu, daß nicht menschliche Verordnungen und „Kirchenpolitik", sondern die Kraft des Geistes die Kirche hält und erhält.

Weltweit und ökumenisch

In Deutschland ist der Aufbruch der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche zahlenmäßig mit 12 000 relativ klein (Österreich: 7000; deutschsprachige Schweiz: 3000). Neben einem recht beständigen „Stamm" gibt es solche, die nach einiger Zeit wieder gehen, aber meist an anderer Stelle in der Kirche engagiert sind. Der relativ große Anteil von „postcharismatischen" Katholiken ist in der ganzen Welt zu beobachten. Insgesamt dürften im deutschen Sprachraum in den letzten 25 Jahren etwa 100 000 Katholiken von charismatischer Erneuerung erfaßt und (mit)geprägt worden sein. Die Zahl derer, die offen sind für solche Impulse, ist noch größer.

Dennoch sind in vielen anderen Ländern die Zahlen der „Aktiven" wesentlich höher. In Italien (jährliche Großtreffen von 50 000) oder auf den Philippinen hat die Bewegung stärker volkskirchlichen Charakter. Insgesamt spricht man von 90 Millionen Katholiken weltweit, die aktuell zur Charismatischen Erneuerung zu rechnen sind. Große Aufbrüche gibt es zur Zeit in Uganda, Korea und in Kerala/Indien. Die „national service committees" sind lediglich eine kleine Hilfe zur Koordination für das, was jeweils vor Ort wächst. Ebenso ist der „International Catholic Charismatic Renewal Service" in Rom ein kleines Büro für Kontakte, nicht etwa die „Schaltstelle" mit einer zentralen Planung oder Verwaltung. Dieses „ICCRS" und der „Internationale Rat" (30 Personen) halten Verbindung mit dem Päpstlichen Rat für die Laien, von dem nun, nach Kardinal Suenens und Bischof Cordes, Bischof Rylko der päpstliche Berater („Advisor") ist.

Kann so an der katholischen Identität, Authentizität und Integration kein Zweifel sein, darf man die Bewegung doch nicht losgelöst von dem betrachten, was seit dem Jahre 1900 zunächst in reformatorischen Denominationen aufgebrochen ist: Die Pfingstbewegung, die nach einiger Zeit zu eigenen Pfingstkirchen führte, da dieses neuartige Wirken des Geistes in den Kirchen nicht angenommen wurde (zum Beispiel die „Berliner Erklärung" von 1909: „Das Zungenreden ist von unten!"). Eine sogenannte „neopentekostale" Phase in den fünfziger und

sechziger Jahren war dadurch gekennzeichnet, daß nun viele Menschen die „Geisttaufe" erfuhren und mit dieser in ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften blieben. Unter den Katholiken waren es zunächst einzelne, auch lokal begrenzte Eigenanfänge, bis sich nach der gemeinschaftlichen Geist-Erfahrung einer Gruppe der Duquesne-University 1967 zunächst in den USA, aber bald in der ganzen Welt eine schnell wachsende „Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche" formierte.

Ob es einem paßt oder nicht: Hier liegt eine Bewegung vor, die ähnlich wie die ökumenische Bewegung in allen Kirchen eigenständig wächst. Der Heilige Geist ist weder katholisch noch evangelisch noch pfingstlerisch. Dies bringt für manchen Katholiken Ängste mit sich. Doch ist der katholischen Charismatischen Erneuerung die Ökumene ins Stammbuch geschrieben – was bedeutet, daß sie sich als Teil einer „Charismatischen *Bewegung*" begreift, die nicht „über-konfessionell" ist (als ob sie über den Konfessionen stünde), sondern von einem „transkonfessionellen" Wirken des Heiligen Geistes getragen ist.

So gibt es in Deutschland in den evangelischen Landeskirchen die „Geistliche Gemeinde-Erneuerung" mit ca. 500 Pfarrern, Pfarrerinnen und Diakonen, 5000 verbindlich Dazugehörigen und 50000 davon Inspirierten; Schwerpunkte sind Gebetskreise, die oft an „Hauskreisarbeit" anknüpfen, Seelsorge, Glaubenskurse, charismatische Gottesdienste. Analoge Gruppierungen gibt es bei den Baptisten, Methodisten und anderen Freikirchen. Einige Gemeinschaften haben sich aus den Kirchen heraus zu neuen Freikirchen entwickelt. Sie haben meist viele Gottesdienstbesucher mit einem sehr lebendigen und oft überzeugenden Gemeindeleben. Die Kirchenzugehörigkeit der einzelnen ist oft ungeklärt, da sie häufig nicht aus ihrer angestammten Kirche austreten. Es gibt auch hier Gemeinschaften mit Tagungshäusern wie Schloß Craheim, Haus Obernkirchen, das Schniewindhaus bei Magdeburg sowie freie Werke und Initiativen, die ins säkulare Umfeld hineinwirken wie „Fürbitter für Deutschland", „Promise-Keepers", „Jesusfreaks". Einige evangelische Orden haben diesen Impuls mitgetragen.

Eine der ersten Initiativen waren die „Geschäftsleute des vollen Evangeliums" (GdvE, jetzt „Christen im Beruf": Männer), später auch „Aglow" (Frauen), die ihre Versammlungen meist in großen Hotels halten und sich überkonfessionell nennen, was besagt, daß sie nicht eigene Gemeinden gründen, sondern daß die einzelnen in ihrer Konfession bleiben. Ähnliches gilt von „Jugend mit einer Mission", die in einer guten und fairen Weise mit Ortsgemeinden zusammenarbeiten. Es versteht sich von selbst, daß durch diese Initiativen auch viele Katholiken innerlich angesprochen werden, zum Beispiel bei den vielen großen Kongressen in den letzten 15 Jahren. Wie nimmt die Kirche ihre pastorale Verantwortung für sie wahr? Finden sie in ihren Gemeinden Verständnis für ihren neuen Weg mit Gott?

Die Dynamik ist kaum zu überschätzen. Neben den Katholiken, Orthodoxen und den Kirchen der Reformation (auch die Anglikaner) sind die pfingstlich-

charismatischen Kirchen und Gemeinden weltweit längst ein vierter Block von etwa 340 Millionen, der zahlenmäßig am schnellsten wächst, am stärksten darunter die neuen freien Gemeinden („Nondenominationals"), zum Beispiel in England als Hauskirchenbewegung. Hinzu kommen die innerkirchlichen charismatischen Aufbrüche, ebenfalls wohl die am stärksten wachsenden geistlichen Bewegungen, zur Zeit besonders unter den Anglikanern („Church Planting"). So kann man von verschiedenen „charismatischen Strömen" sprechen. Das Bild wird immer bunter; alles in allem gehören etwa 490 Millionen Christen zu der „Pfingstlich-Charismatischen Bewegung".

So ist hier eine verantwortungsbewußte Ökumene gefragt – zunächst unter den Christen des pfingstlich-charismatischen Aufbruchs. In dem „Kreis charismatischer Leiter" stehen heute 45 Persönlichkeiten des gesamten pfingstlich-charismatischen Spektrums aus Deutschland miteinander in Beziehung, darunter 5 Katholiken. Es gibt eine „Europäische Charismatische Consultation" (ECC) und eine „International Charismatic Consultation of World Evangelisation" (ICCOWE), die in loser Form Kontakte fördern; dies geschah unter anderem durch ein weltweites Treffen in Brighton/England 1991 mit ca. 3500 und ein eher europäisches Treffen in Prag 1997 mit ca. 400 Teilnehmern; davon kam die Hälfte aus Ländern des ehemaligen Ostblocks (30 Orthodoxe). Seit 1970 gab es kontinuierlich Gespräche zwischen dem vatikanischen Einheitssekretariat und Persönlichkeiten verschiedener Pfingstkirchen. In den letzten Jahren stellten sich beide Seiten unter dem Stichwort „Evangelisation und Proselytismus" auch der besonderen Problematik in Lateinamerika, wo pfingstliche Aufbrüche manchmal wie ein „Einbruch" in katholisches „Stammland" empfunden werden.

Es verwundert nicht, daß es auch diverse gemeinsame Aktivitäten gibt, etwa die „Christen im Gesundheitswesen", „Marsch für Jesus" (1991 und 1994 in Berlin mit 75 000; weltweit ca. 15 Millionen) oder die „Gebetstage für Deutschland" am 3. Oktober. Im 50. Jahr nach Kriegsende gingen von Deutschland aus mehrere Gruppen „Versöhnungswege" in die von deutscher Invasion betroffenen Länder. Eindrucksvoll war die Begegnung in der Festhalle von Wolgograd (Stalingrad) mit den amtlichen Vertretern der Stadt und der Kirchen, wo sich deutsche und russische Kriegsteilnehmer begegneten und die deutsche Delegation um Vergebung bat. Seit 1996 sind verschiedene Gruppen in vier Sommer-Etappen von Köln aus zu Fuß unterwegs auf einer „Prayer-Expedition" über den Balkan und die Türkei nach Jerusalem, um den Weg der Kreuzzüge nachzugehen und jeweils vor Ort vor allem Juden (aber auch Moslems) um Vergebung zu bitten für all das, was Christen ihren Vorfahren angetan haben. Das Anliegen einer Versöhnung mit Israel wird allmählich bewußter. Schließlich wirken viele humanitäre und evangelistische Initiativen in den ehemaligen Ostblock hinein, nicht immer aber mit einer ausreichenden Sensibilität für die Kirche vor Ort.

Charismatische Bewegung – wohin? Die vielen selbständigen „charismatischen Gemeinden", die sich zur Zeit bilden, sollten wir nicht als „Sekten" bezeichnen; sie verstehen sich selbst nicht als Kirchenspaltung, sondern fragen meist nach dem „Ganzen des Leibes Christi", aber auch nach dem Wirken des Geistes in den einzelnen. Wird dies in unseren Pfarreien wirklich angemessen gefördert? Nur über ein lebendiges geistliches Leben finden wir einen Weg zu einer Einheit. Und zu welcher? Wie sieht die Kirche der Zukunft aus? Sind nicht diese neuen „freien" Gemeinden oft genug eine *Notlösung* Gottes, aber vielleicht doch eine Notlösung *Gottes?* Auf jeden Fall sind sie eine Anfrage an die Kirche, wie es die kirchliche Charismatische Erneuerung innerhalb der Kirche ist. Ist diese also ein Randphänomen oder steht sie nicht eher, mit all ihren Begrenztheiten und Menschlichkeiten, von vornherein im Hauptstrom der Kirche, ähnlich wie die liturgische und die ökumenische Bewegung? Sie ist nicht nur eine Bewegung in einer Kirche, sondern in der ganzen Christenheit; und sie macht von neuem deutlich, daß das Wirken des Heiligen Geistes auf das Heil *aller* Menschen ausgerichtet ist.

Christoph Böttigheimer

Krankensalbung und Spendungsvollmacht

Das Zweite Vatikanische Konzil war bestrebt, Kirche und christliches Leben von den Quellen her zu erneuern. Dazu wurde weder der Dialog mit der Welt gescheut noch wurden einschneidende binnenkirchliche Reformen insbesondere im liturgischen Bereich umgangen. Ein Hauptanliegen konziliarer Liturgiereform war eine engere Verbindung zwischen Wort und Sakrament sowie eine Stärkung des Gemeinschafts- und Feiercharakters sakramentaler Handlungen, wodurch ein ritualistisch und individualistisch verengtes Sakramentenverständnis überwunden und ein intensiveres Erfassen sakramentaler Feiern ermöglicht werden sollte. Die Konzilsväter begründeten ihre Anordnungen, die sie für die Revision der einzelnen Sakramente trafen, gemeinhin damit, daß „sich ... im Laufe der Zeit einiges in die Riten der Sakramente und Sakramentalien eingeschlichen hat, wodurch ihre Natur und ihr Ziel uns heute weniger einsichtig erscheinen, und ... es mithin notwendig ist, einiges an ihnen den Erfordernissen unserer Zeit anzupassen" (SC 62). Die tiefgreifendste Revision erfuhr in diesem Zusammenhang das Sakrament der Krankensalbung.

Krankensalbung als Sakrament der Kranken

Der radikale Wandel im Verständnis der Krankensalbung spiegelt sich bereits in der vom Konzil veranlaßten Umbenennung dieses Sakraments wider, wonach die „Letzte Ölung" künftig besser „Krankensalbung" genannt werden sollte (SC 73). Hatte sich für das Sakrament der Krankensalbung im Hochmittelalter (12. Jh.) die Bezeichnung „Letzte Ölung" allgemein durchgesetzt, weil es in die Nähe der Todesstunde gerückt war, so sollte es nun wieder für eine größere Anzahl von Gläubigen zugänglich gemacht werden, nämlich für alle, die beginnen, „wegen Krankheit oder Altersschwäche in Todesgefahr zu geraten" (SC 73).

Die von der Liturgiekonstitution initiierte Neuorientierung der Krankensalbung wurde in nachkonziliarer Zeit weiter fortgeführt und schlug sich besonders deutlich im Einführungswort der Bischöfe des deutschen Sprachraums zu dem von ihnen approbierten liturgischen Buch „Die Feier der Krankensakramente" nieder: Ansatzpunkt der Krankensalbung ist „im Leben ... nicht das herannahende Ende; sie darf nicht als Vorbotin des Todes erscheinen"; stattdessen hat sie ihren „Platz in der Situation jeder ernstlichen Erkrankung"[1], sofern sie sich als

Bedrohung und Anfechtung des Glaubens, als Heilsnot darstellt. Die Krankensalbung ist eine sakramentale Stärkung und Aufrichtung im Glauben inmitten einer durch Krankheit verursachten leibseelischen Krise, ungeachtet aller Todesanzeichen, und als solche kann sie selbst innerhalb ein und desselben Krankheitsprozesses wiederholt werden, falls sich dieser verschlechtert.

Dank dieser vom Zweiten Vatikanum initiierten Erneuerung der Krankensalbung und einer umfassenden Erforschung ihrer Geschichte gelang es im Lauf der letzten Jahrzehnte, deren biblische und frühkirchliche Sicht wieder freizulegen[2]. Stand die Krankensalbung in der alten und frühmittelalterlichen Kirche im Dienst der Heilung von allen körperlichen sowie seelischen und geistigen Schwächen, so wurde in den Sakramentaren des 8./9. Jahrhunderts die Einordnung der Krankenliturgie in den Kontext von Krankenbuße und Viaticum (letzte Wegzehrung), also in die Sterbe- und Begräbnisliturgie die Regel. Dadurch wandelte sich das Verständnis des Krankensakraments in Richtung Sterbesakrament, hin zur letzten Vorbereitung auf den Tod. Die Akzentverschiebung in der Konzeption der Krankensalbung hin zur spirituellen Hilfe am Lebensende wurde durch das Trienter Konzil zwar bestätigt, doch unterließen es die Konzilsväter, die Krankensalbung als Sterbesakrament dogmatisch festzuschreiben, wodurch eine theologische bzw. liturgische Korrektur, wie sie dann auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte, nicht generell ausgeschlossen wurde. Die Rückbesinnung auf die frühchristliche Sicht der Krankensalbung wurde durch den Umstand begünstigt, daß das Verständnis der alten Kirche selbst dort, wo die Salbung als letzte Zurüstung zur Gottesschau, als Vorbereitung auf den Tod gedeutet und darum in die Sterbestunde verlegt wurde, nie gänzlich verlorengegangen war. Änderte dieses Sakrament im Lauf der Theologie- und Kirchengeschichte auch seinen Sitz im Leben, so blieben doch all die Jahrhunderte hindurch die die Ölsalbung begleitenden Orationen und liturgischen Texte ihrer ursprünglichen Intention treu, selbst wenn sie angesichts des Todes peinlich anmuteten: Gebetet wurde nicht nur um seelische Heilung, sondern stets auch um leibliche Genesung.

Die Apostolische Konstitution Pauls VI. „Sacram Unctionem infirmorum" (30. 11. 1972) und das lateinische Modellbuch „Ordo Unctionis infirmorum"[3] bzw. die für den deutschen Sprachraum adaptierte Fassung „Die Feier der Krankensakramente" bemühten sich, das Sakrament der Krankensalbung neu zu ordnen, gemäß dem in den Gebetstexten stets bewahrten Verständnis sowie den Anordnungen des Zweiten Vatikanums, die Zahl der Salbungen und die den Ritus begleitenden Gebete den jeweiligen Situationen anzupassen und entsprechend zu verändern (SC 75). Mit der Erneuerung des Ritus wurden jedoch nicht schon alle theologischen Fragen, die im Zusammenhang mit der liturgischen Revision der Krankensalbung aufgeworfen worden waren, beantwortet[4]. Neben den Fragen nach der Materie des Sakraments (vom Bischof oder vom Priester gesegnetes Öl), seiner Wirkung (Heilung von Krankheit und/oder Vergebung von Sünden) und

dem Krankheitszustand des Empfängers (ernsthafte Erkrankung oder Lebensgefahr) betrifft dies vor allem die Frage nach dem Spender (Bischöfe und Priester oder auch Diakone und Laien). Sie wird um so brisanter, je mehr der Priestermangel um sich greift, war es doch das erklärte Anliegen der Bischöfe, die Spendung der Krankensalbung den Kranken leichter zugänglich zu machen: Das Krankensakrament gehört „zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes ..., so wie die Kranken selbst zum menschlichen Alltagsleben gehören“ [5].

Bischöfe und Priester als eigentliche Spender der Krankensalbung

Im Gegensatz zu den 70er Jahren wird die Frage nach dem Spender der Krankensalbung heute eher am Rand diskutiert. Dies liegt mitunter daran, daß wegen des grassierenden Priestermangels in der Praxis oft eigenständige Lösungen gesucht werden, ohne daß diese freilich durch eine entsprechende Sakramenten- bzw. Ämtertheologie adäquat abgedeckt wären. Durch die eigenständige, experimentierende Praxis alarmiert, machte der Ortsbischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Bischof Walter Kasper, im Juli 1996 auf jene Lösungsversuche kritisch aufmerksam, die aus der pastoralen Not heraus, aber im Widerspruch zum kanonischen Recht geboren wurden: „In manchen Fällen sind einzelne dazu übergegangen, eigenmächtig den Ritus der Krankensalbung zu vollziehen oder sakramentenähnliche Riten der Salbung mit dem geweihten Öl vorzunehmen. Eine Klarstellung der verbindlichen kirchlichen Lehre und der kirchlichen Ordnung ist darum angezeigt.“ [6]

Wie sich Bischof Kasper gegen mißbräuchliche Praktiken im Bereich des Krankensakraments wandte, so nahm sich auch die jüngste „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ dieser Problematik an, und hier wie dort werden in der Frage nach dem Spender der Krankensalbung die Definitionen des Trienter Konzils bemüht [7], die im Verweis auf die in Jak 5, 14 genannten „presbyteroi“ das Krankensakrament exklusiv an das Priesteramt binden: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde (presbyteroi) zu sich, sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben“ (Jak 5, 14). Demgemäß werden alle Nichtpriester kategorisch als Spender dieses Sakraments ausgeschlossen: „Wer sagt, die Presbyter der Kirche, die nach der Ermahnung des seligen Jakobus zur Salbung des Kranken herangezogen werden sollen, seien nicht die vom Bischof geweihten Priester, sondern die dem Lebensalter nach Ältesten in jeder Gemeinde, und deshalb sei der eigentliche Spender der Letzten Ölung nicht allein der Priester: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 1719).

Unter Berufung auf das Tridentinum wird jede widerrechtliche Praktik, jede

„mit geweihtem Öl" vollzogene „sakramentenähnliche Handlung (Sakramentalie)" vom kirchlichen Lehramt als „Verwischung der Konturen des Sakraments" bzw. als „Simulation des Sakraments" entschieden zurückgewiesen[8]. Doch sind damit nicht schon alle Probleme gelöst, vielmehr zeigt sich die eigentliche Brisanz dieser Anordnung dort, wo aufgrund des Priestermangels Laien zugleich aufgefordert werden, Kranke unter Verwendung von fürbittendem Gebet und verschiedenen Symbolhandlungen (Handauflegung, Kreuzeszeichen auf der Stirn, Besprengung mit Weihwasser etc.) zu begleiten[9]. Wird die Krise der Krankensalbung letztlich nicht vertieft, wenn aufgrund eingeschränkter Spendungsvollmacht auf das Krankensakrament verzichtet und dieses stattdessen durch nichtsakramentale Heilszeichen ersetzt wird?

Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung bedarf somit dringend einer systematisch-theologischen Beantwortung. Pragmatische Lösungsversuche allein reichen nicht aus, da sie theologischer Überprüfung oftmals nicht standhalten, zumal wenn sie aus der Not heraus geboren werden. Praxisbezogene Überlegungen müssen durch theologisches Nachdenken ergänzt werden, soll eine allseitig befriedigende Antwort gefunden werden.

Ordentliche und außerordentliche Spendungsvollmacht

Den im Bereich der Krankensalbung gegenwärtig zu beobachtenden experimentierenden Praktiken begegnet das kirchliche Lehramt unter Verweis auf die Definitionen des Trienter Konzils. Dabei ist allerdings deren historischer Kontext besonders zu berücksichtigen. Auslöser war die Bestreitung der Sakramentalität der Krankensalbung durch die Reformatoren. Denn diese deuteten die im Jakobusbrief erwähnten „presbyteroi" nicht nur als die altersmäßig Ältesten, sondern interpretierten vor allem die für die Krankensalbung inzwischen klassisch gewordene Schriftstelle Jak 5, 14f. in Zusammenhang mit Mk 6, 13 als Ritus urkirchlicher, charismatischer Krankenheilung. Die Spitze reformatorischer Kritik wandte sich darum gegen die Umdeutung der im Jakobusbrief berichteten allgemeinen Krankenölung in ein Sterbesakrament. Die These Luthers, daß jeder Laie, der es nur wolle, Kranke salben könne, richtete sich somit gegen die seiner Ansicht nach verkehrte kirchliche Praxis, welche aus der Krankensalbung eine Sterbesalbung und damit ein der Segnung und Aussprengung von Weihwasser vergleichbares *kirchlich* eingesetztes Sakrament gemacht hatte[10].

Die Einwände der Reformatoren gegenüber der Sakramentalität der „Letzten Ölung" zurückzuweisen, war das originäre Anliegen des Trienter Konzils. Dazu verteidigten die Konzilsväter die damalige kirchliche Praxis der „Letzten Ölung" als schriftgemäß, bekräftigten die Sakramentalität der Krankenölung, ihre Einsetzung durch Christus und Proklamierung durch Jakobus (DH 1695; 1716) und er-

klärten, daß die Krankensalbung ein Sakrament der Kirche und insofern in das kirchliche Weiheamt eingebunden sei, weshalb die „eigentlichen Spender (ministri proprii) dieses Sakraments ... entweder die Bischöfe oder die Priester" seien (DH 1697). Im Zentrum konziliaren Interesses stand demnach die Frage nach der göttlichen Einsetzung der „Letzten Ölung" und weniger jene nach der Spendungsvollmacht. Die Frage nach dem Spender ergab sich vielmehr aus der ersteren: Die Krankensalbung ist ein Sakrament der Kirche, und als solche steht sie in direktem Zusammenhang mit dem kirchlichen Amt. Außerdem spiegelt sich in der Bindung der Krankensalbung an das priesterliche Amt nur die damalige gängige Praxis der Kirche wider, wie ganz ähnlich zuvor schon das Konzil von Florenz weniger definitiv festschrieb als vielmehr faktisch feststellte: „Der Spender dieses Sakraments ist der Priester" (DH 1325).

Die Formulierungen des Konzils von Trient lassen offen, ob neben den eigentlichen Spendern, den ordinierten priesterlichen Amtsträgern, nicht auch außerordentliche Spender denkbar sind. Eine solche Offenheit spiegelt sich auch in der „Pastoralen Einführung" zu der „Feier der Krankensakramente" wider, wo bewußt formuliert wurde: „Der *eigentliche* Spender der Krankensalbung ist allein der Priester." [11] Und im geltenden kanonischen Recht heißt es ungeachtet der Differenzierung zwischen eigentlichen und außerordentlichen Spendern lediglich, daß „die Krankensalbung ... jeder Priester und nur er" gültig spendet (c. 1003 § 1); ähnlich formuliert der Katechismus der Katholischen Kirche: „Nur Priester (Bischöfe und Presbyter) sind die Spender der Krankensalbung" (KatKK 1516).

Das Zweite Vatikanische Konzil, das wie das Konzil von Trient das Sakrament der Krankensalbung als Angelegenheit der ganzen Kirche betonte (LG 11), traf zu einer möglichen Ausdehnung der Spendungsvollmacht zur Krankensalbung über Bischof und Priester hinaus keinerlei Aussagen. Als jedoch der Diakonat als eigene und beständige Stufe der Hierarchie wiederhergestellt worden war [12], wurden Überlegungen in Richtung einer Differenzierung bzw. Ausweitung der Spendungsvollmacht angestellt und die Frage immer drängender, ob nicht zumindest dem Diakon die Spendung der Krankensalbung übertragen werden sollte. Diese Frage stand sowohl im Vorfeld der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1976) wie auch auf der Synode selbst zur Diskussion [13]. Eigenartigerweise konnten sich die Synodalen jedoch zu keinem entsprechenden Votum durchringen, wie überhaupt die Synodenbeschlüsse das Sakrament der Krankensalbung gänzlich ausklammerten, und dies, obgleich die konziliare Liturgiereform die pastorale Praxis des Krankensakraments so nachhaltig beeinflußt und verändert hatte wie dies bei keinem anderen Sakrament der Fall gewesen war.

Salbung in Not und Sündenvergebung

Hatte das kirchliche Lehramt die Frage nach außerordentlichen Spendern der Krankensalbung bislang offengelassen, so geht es in seiner jüngsten Instruktion über die bisherige Entscheidungslage hinaus, indem es den Dienst der Krankensalbung nicht nur exklusiv an das Priesteramt bindet, sondern zugleich restriktiv erklärt: „Niemand sonst kann als ordentlicher oder außerordentlicher Spender des Sakraments fungieren." [14] Damit widerspricht die Instruktion im Zusammenhang mit dem Sakrament der Krankensalbung ihrer einleitenden Aussage, wonach „die folgenden Verfügungen ... den Rechtsvorschriften der Kirche entnommen" seien [15]. Weil die kirchliche Hierarchie hier offensichtlich neues Recht schafft, indem sie eine vom Trienter Konzil offengelassene und seit Jahrzehnten diskutierte Frage definitiv negativ beantwortet, scheint es geboten, diese Entscheidung auf ihre theologisch-systematische Stichhaltigkeit sowie auf ihre pastoralen Konsequenzen hin zu befragen.

In der theologischen Diskussion nachkonziliarer Zeit wurde die Forderung, Diakone oder auch getaufte und gefirmte Gläubige als außerordentliche Spender mit dem Dienst der Krankensalbung zu beauftragen, zum einen mit dem berechtigten Hinweis begründet, daß die in Jak 5, 15 genannten „presbyteroi" wegen der noch fließenden Ämterentwicklung nicht eindeutig zu bestimmen sind, so daß sich von hier aus keine ausnahmslose Bindung des Krankensakraments an das Weiheamt ableiten lasse. Zum andern wurde eine Ausweitung der Spendungsvollmacht vor allem mit Hilfe der bis zur Karolingischen Kirchenreform (8./9. Jh.) sowohl in der westlichen als auch in der östlichen Kirche selbstverständlichen Praxis begründet, daß auch Laien im Notfall mit dem vom Bischof geweihten Öl Selbstapplikationen bzw. Salbungen Kranker ausgeführt hätten.

Tatsächlich war es im ersten Jahrtausend sowohl Priestern als auch Laien erlaubt, mit dem vom Bischof geweihten Öl Salbungen vorzunehmen, was insbesondere im Brief „Si instituta ecclesiastica" (19. März 416) zum Ausdruck kommt. Dieser wurde von Papst Innozenz I. für Decentius, den Bischof von Gubbio in Umbrien, auf die Anfrage hin verfaßt, ob es denn auch Bischöfen erlaubt sei, die Krankensalbung vorzunehmen. Der Papst schreibt: „Dieses Öl wird vom Bischof geweiht und darf nicht nur von den Priestern, sondern von allen Gläubigen in eigener Not oder in Not der Ihrigen zur Salbung verwendet werden" (DH 216). Ähnlich wie mit der Krankenkommunion wurde demnach in der alten Kirche mit der Krankensalbung verfahren, bis die Krankensalbung den Laien im 9. Jahrhundert entzogen und als „Letzte Ölung" Bestandteil der Krankenbuße wurde, sehr zum Nachteil ihrer bis dahin weiten Verbreitung.

Auf diesem Hintergrund mutet es verkürzend und entstellend an, wenn die kirchliche Hierarchie die ausnahmslose Bindung der Spendung des Krankensakraments an das Weihepriestertum als „theologisch sichere Lehre" und „jahr-

hundertealte Praxis der Kirche" bezeichnet[16]. Umgekehrt darf allerdings auch nicht vorschnell und allzu vereinfachend die Forderung erhoben werden, entsprechend altkirchlicher Praxis wieder zwischen dem geweihten Öl einerseits und seiner Applikation andererseits zu unterscheiden und letzteres auch Laien zu übertragen. Denn hierbei darf nicht vergessen werden, daß wie alle Sakramente auch das der Krankensalbung eine Entwicklung durchlaufen und sich die heute maßgebliche Sakramententheologie erst im 2. Jahrtausend herausgebildet hat. So verbietet es sich, das heutige Sakrament der Krankensalbung mit der damaligen Praxis der Salbung, die übrigens von sehr unterschiedlichen Riten und Gebeten begleitet war, vorschnell zu identifizieren. Gegen eine völlige Gleichsetzung spricht wiederum eine Bemerkung des schon erwähnten Innozenz-Briefs, wonach im Gegensatz zum heutigen Verständnis nicht das Salben mit Öl, sondern das Salböl selbst „zu den Sakramenten gehört" (DH 216), also nicht bloß die Materie dieses Sakraments ausmacht, wie das Florentinum später definierte (DH 1324). Als wichtiger amtskirchlicher Akt galt demnach die bischöfliche Krankenölweihe und nicht die Ölsalbung als solche. Ob allerdings zwischen der sakramentalen Salbung durch Bischöfe bzw. Priester und jener durch Laien eigens unterschieden wurde, ist nachträglich nicht mehr sicher auszumachen, weshalb die Laiensalbung umgekehrt nicht einfach nur als Sakramentalie abgetan werden darf.

Gegen eine mögliche Ausdehnung der Spendungsvollmacht der Krankensalbung wird häufig deren enge Verbindung mit der Sündenvergebung ins Feld geführt[17], wodurch sich die Frage nach der Wirkung dieses Sakraments als eine theologisch und pastoral gewichtige Frage erweist. Die unterschiedlichen Aussagen über die Wirkung der Krankensalbung korrespondieren eng mit der verworrenen Geschichte dieses Sakraments. Stand in den ersten Jahrhunderten die geistliche und körperliche Wirkung im Vordergrund, so überwog ab dem frühen Mittelalter die Sündenvergebung, nachdem das Sakrament der Krankensalbung als „Letzte Ölung" an das Lebensende getreten, mit dem Bußsakrament in Zusammenhang gebracht und der Gesalbte in den Stand der Büßer aufgenommen worden war. Die Scholastik begründete diese veränderte kirchliche Praxis nachträglich, weshalb das Trienter Konzil die Vergebung von „Vergehen ... und Überresten der Sünde" selbstverständlich als erste Wirkung der Krankensalbung aufzählte, noch vor der Aufrichtung und Stärkung der Seele, und die leibliche Genesung als letzte, falls diese „dem Heil der Seele nützt" (DH 1696). Entsprechend dieser Spiritualisierung im Verständnis der Krankensalbung und deren Wirkung konzentrierte sich auch die Spendeformel im Römischen Rituale von 1614 ausschließlich auf die Sündenvergebung, während heute das revidierte Rituale für die Krankenseelsorge in den Begleitworten zur Salbung die leibliche und seelische Wirkung wieder stärker betont als die Befreiung von Sünden. Sie wird nun in einem Nebensatz erwähnt, wie schon Jak 5,14f. die Sündenvergebung nur bedingungsweise als Wirkung der Salbung nennt: „Das gläubige Gebet wird den

Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben."

Wenn das kirchliche Lehramt allein Bischöfe und Priester sowohl als ordentliche als auch als außerordentliche Spender des Sakraments der Krankensalbung zuläßt und dies einerseits mit Hilfe der Definitionen des Trienter Konzils und andererseits unter Verweis auf die enge Verflechtung der Krankensalbung mit der Sündenvergebung zu begründen versucht, so vermag beides wenig zu überzeugen. Denn zum einen intendierte das Trienter Konzil die Bewahrung des sakramentalen Charakters der Krankensalbung und nicht eine endgültige Beantwortung der Frage nach der Spendungsvollmacht, und zum andern war der Krankensalbung noch nie eine solche sündentilgende Wirkung zu eigen, daß sie das Bußsakrament je zu ersetzen vermocht hätte.

Indes haben die konziliaren Reformen zu einem revidierten Verständnis dieses Sakraments und damit zu einer geringeren Gewichtung der Sündenvergebung zugunsten einer stärkeren Betonung der körperlichen Wirkungen der Krankensalbung geführt. Der Getaufte, der als Ausdruck seines Glaubens um die Krankensalbung bittet, erwartet durch die in diesem Sakrament erneuerte und vertiefte Teilhabe am Pascha-Mysterium eine umfassende, gesamtmenschliche Stärkung inmitten seiner Krankheit; in der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn und dessen Kirche erfährt er Gottes Hilfe und Beistand, um vor allem seine körperlichen Schwächen ertragen und bewältigen, aber auch in christlicher Hoffnung gegen seine geistig-seelischen Anfechtungen ankämpfen zu können (LG 11). In die Krisensituation der Krankheit, in der die Todesverfallenheit des Menschen zum Vorschein kommt, ist der ganze Mensch involviert, keine Dimension bleibt ausgespart, vielmehr bedingen sie sich gegenseitig, und je nach Krankheitsverlauf und persönlicher Konstitution gewinnen einmal die körperlichen Schmerzen die Oberhand, einmal die Schwächen des Geistes, eventuell sogar die Verzweiflung an Gott. Infolgedessen verbietet es sich, die sündentilgende Wirkung der Krankensalbung stärker zu gewichten als die klinische Genesung bzw. mit ihrer Hilfe die Einschränkung der Spendungsvollmacht begründen zu wollen.

Wie der Verweis auf die Konzilsentscheidungen von Trient bzw. auf die Wirkung der Krankensalbung eine mögliche Ausweitung der Spendungsvollmacht nicht gänzlich auszuschließen vermag, so kann auch umgekehrt das historische Argument, daß in der alten Kirche auch Laien Salbungen ausgeführt hätten, eine solche nicht hinreichend begründen. Statt einer verengten, allein auf die Wirkung der Krankensalbung bzw. auf die Rolle der Laien im geschichtlichen Verlauf der Krankenölung fixierten Sichtweise muß die Frage nach außerordentlichen Spendern in einen größeren theologischen Rahmen gestellt und das Krankensakrament – ähnlich wie auf dem Trienter Konzil – von seinem Kern her als Sakrament der Kirche interpretiert werden.

Krankensalbung als kirchliche Handlung

Die Geschichte des Krankensakraments läßt erkennen, daß die Anbindung der Krankensalbung an das Priesteramt half, ihren sakramentalen Charakter all die Jahrhunderte hindurch zu bewahren. Dies kann jedoch nicht bedeuten, daß damit Ausgestaltung und Spendungsvollmacht dieses Sakraments ein für alle Mal festgeschrieben sind, vielmehr gilt es, entsprechend den Bedürfnissen und Herausforderungen der jeweiligen Zeit stets neu nach sinngemäßen Ausbildungen sakramentaler Handlungen zu fragen. Galt das lehramtliche Interesse lange Zeit der Sakramentalität der Krankensalbung, so muß das gegenwärtige Interesse darauf gerichtet sein, wie trotz des grassierenden Priestermangels die Krankensalbung als Sakrament der Kirche lebendig bleiben und zur Geltung kommen kann. Weil heute wohl weniger der sakramentale als vielmehr der kirchlich-pastorale Charakter der Krankensalbung gefährdet ist, lautet darum die grundsätzliche Frage: Wie kann die Krankensalbung so geordnet werden, daß die Kirche ihrem sakramentalen Grunddienst an den Kranken auch künftig nachzukommen vermag, da die Gläubigen doch ein Recht darauf haben, ihn von der Kirche zu erbitten (CIC c. 213)?

Durch die Erklärung, der Spender der Krankenölung sei „allein der Priester", sind weder alle Probleme gelöst noch ist dadurch gewährleistet, daß die Krankensalbung als sakramentale Handlung der Kirche verstanden wird. Denn zum einen vollzieht sich die Spendung der Krankensalbung durch den Priester oftmals außerhalb der kirchlichen Communio, in einem isolierten Akt, so daß der kirchliche Aspekt dieser Handlung allein auf die amtliche Repräsentation des Priesters beschränkt bleibt. Zum andern geht, im Gegensatz zur alten Kirche, der heutigen bischöflichen Ölweihe am Gründonnerstag trotz aller liturgischen Erneuerungen ein kirchlicher Gemeinschaftsaspekt im Hinblick auf die Gesamtdiözese in aller Regel ab. Der Communio-Charakter bischöflicher Ölweihe wird außerdem dadurch geschmälert, daß der gegenwärtige Ritus des Krankensakraments auch eine Ölweihe durch den Priester nicht generell ausschließt und bei Verwendung von schon geweihtem Öl nochmals ein dem Segensgebet ähnliches Dankgebet vorschreibt, wodurch das Krankenöl im Grunde eine zweimalige Segnung erfährt.

Vor allem aber ist die Krankensalbung als Sakrament der Kirche deshalb massiv gefährdet, weil sich die Kirche mittels ihrer Amtsträger mit den Kranken kaum mehr so zu solidarisieren vermag, wie es dem jesuanischen Auftrag entspricht (Mt 10, 8; Mk 6, 13; Lk 9, 11). Weil das Priesteramt aufgrund des Mangels an Berufungen seinem eigentlichen Heilsdienst gegenwärtig nur schlecht nachzukommen vermag, es andererseits aber ausdrücklicher Wunsch der Bischöfe ist, daß die Kranken durch den Dienst der Kirche eine sakramentale Stärkung erfahren und darum die Krankensalbung ebenso wie die Krankenkommunion einen selbstverständlichen Ort bei den Kranken findet, muß eine Ausweitung der Spendungs-

vollmacht ernsthaft in Erwägung gezogen werden, verbunden mit dem Anliegen, die Krankensalbung als liturgisch-kirchlichen Akt noch stärker als bisher im Leben der Gemeinde zu verankern.

Auf diesem Hintergrund scheint es durchaus bedenkenswert, das Krankenöl sinnvollerweise vor Ort, durch den Priester in den einzelnen Gemeinden weihen zu lassen. Dadurch würde die Gemeinde als zentraler Ort des Krankensakraments und damit dessen Communio-Charakter wieder stärker zum Tragen kommen. Durch eine priesterliche Ölweihe inmitten der Gemeinde könnte nicht nur ganz im Sinn des Trienter Konzils das Sakrament der Krankensalbung stärker ekklesiologisch verankert, sondern zugleich die Solidarität der Kirche mit ihren Kranken eindrucksvoller zum Ausdruck gebracht werden, insofern sie an solchen Gemeindefeiern teilnehmen könnten, während sich die vorösterliche Chrisammesse fernab jeglicher Kranken vollzieht, mehr auf die Formalität als auf den diakonalen Dienst an den Kranken bedacht. Würde der Ölweihe auf diese Weise wieder eine stärkere sakramentale Bedeutung zuwachsen, könnte sich von hier aus die Möglichkeit einer Krankensalbung durch Laien eröffnen, ähnlich der von der eucharistischen Gemeindefeier ausgehenden Krankenkommunion.

Ausweitung der Spendungsvollmacht

In Anbetracht des diakonalen Dienstes als eines Wesensmerkmals der Kirche sowie des pastoralen Notstands großen Ausmaßes in vielen Ortskirchen muß es als eine vertane Chance angesehen werden, daß das kirchliche Lehramt in seiner Instruktion die Spendungsvollmacht des Sakraments der Krankensalbung nicht auf Diakone und auf die in der Krankenseelsorge hauptamtlich tätigen und mit der Krankenkommunion bereits beauftragten Gläubigen ausgedehnt hat. Wenn schon in bezug auf das seit alters vom Bischof zu weihende Öl Sonderregelungen für den Notfall getroffen wurden, weshalb dann nicht auch für die Ölsalbung? Aus dogmatischer Sicht stünde wohl nichts im Weg, Gläubige, die bereits den kirchlichen Dienst der Krankenseelsorge ausüben, innerhalb einer liturgischen Feier und in steter Rückbindung an das priesterliche Weiheamt als außerordentliche Spender mit dem Dienst der Krankensalbung zu beauftragen. Sofern ihnen die Überbringung der Krankenkommunion bereits obliegt, wäre das Gegenargument der „engen Verbindung dieses Sakramentes mit ... dem würdigen Empfang der Eucharistie“ [18] ohnehin entkräftet.

Die Repräsentation der erlösenden Zuwendung Christi zu den Armen, Notleidenden und Kranken ist in erster Linie Aufgabe des Diakons, weshalb es ihm als erstem konsequenterweise erlaubt sein sollte, das Sakrament der Krankensalbung zu spenden. Daß weder das Zweite Vatikanum bzw. die Würzburger Synode noch die jüngste Instruktion ein Bestreben in diese Richtung erkennen lassen, ist wohl

darin begründet, daß dem Diakon die Hände „nicht zum Priestertum (sacerdotium), sondern zur Dienstleistung (ministerium)“ [19] aufgelegt werden. Weil er zwar zum kirchlichen Weiheamt gehört, aber keine eucharistisch konsekrierenden Vollmachten im Sinn der vorkonziliaren Ämterlehre besitzt [20], darum hat er vom Konzil nur solche Aufgaben übertragen bekommen, die auch Laien aufgrund ihrer Taufe und Firmung ausüben können [21]. Das spezifisch Amtliche des Diakons äußert sich demnach weniger in seiner Weihegewalt als vielmehr in der Weihegnade (AG 16; LG 29), die ihn dazu stärkt, ein geeigneter Diener Jesu Christi zu sein (DH 1326) [22]. Auf diesem Hintergrund macht es ämtertheologisch wenig Sinn, „die Zulassung des Diakons (bzw. der Diakonin) als ordentlichen Spender der Krankensalbung“ zu fordern, selbst wenn „damit das eigenständige Berufsbild des Diakons viel stärker zum Vorschein (käme), als wenn man ihn nur zum außerordentlichen Spender machen würde“ [23].

Weil Diakone keine größere Weihegewalt besitzen als Laien, müßte die Spendungsvollmacht der Krankensalbung im Sinn einer außerordentlichen Beauftragung auf alle Nichtpriester unterschiedslos ausgeweitet werden. Diakone und Laien, die in ihrer aus Taufe und Firmung erwachsenden apostolischen Sendung den kirchlichen Dienst an den Kranken ausüben, müßten aufgrund der essentiellen Heilssorge der Kirche ganz besonders für die Bedrängten und Kranken und wegen der pastoralen Notsituation die außerordentliche Vollmacht verliehen bekommen, Kranke zu salben und Gottes Heil für Seele und Leib zu erbitten. Schließlich kennt die Kirche um des Heils der Seelen willen auch die Nottaufe. Auch Krankheiten können einen Menschen in seelische Nöte stürzen, bis hinein in tiefste Glaubenskrisen. Verlangen solche Krankheitsnöte im Fall pastoraler Notsituationen nicht gleichfalls Notregelungen? Bedenkenswert scheint dies allemal, zumal das kirchliche Lehramt die Krankensalbung neben einer umfassenden Stärkung auch wieder als Vollendung von Taufe und Firmung versteht (KatKK 1523). Anstatt Laien durch die Wiederholung restriktiver Verordnungen aus der kirchlich-sakramentalen Heilssorge generell auszuschließen, wäre es an der Zeit, um der kirchlichen Heilspflicht willen und wegen der pastoralen Notlage neu darüber nachzudenken, ob Gläubige, die in Krankenpflege und Krankenseelsorge den diakonalen Grundauftrag der Kirche in einem weit umfassenderen Maß wahrnehmen als Amtsträger, nicht auch mit der außerordentlichen Spendungsvollmacht der Krankensalbung beauftragt werden sollten.

ANMERKUNGEN

[1] Die Feier d. Krankensakramente (Freiburg 1975) 21 f.
[2] R. Kaczynski, Feier d. Krankensalbung, in: GdK 7, 2, 241–343.
[3] Vatikan 1972.
[4] D. P. Power, Das Sakrament d. Krankensalbung. Offene Fragen, in: Conc (D) 27 (1991) 156–158.
[5] Die Feier d. Krankensakramente (A. 1) 24.
[6] W. Kasper, Die Feier d. Sakraments d. Krankensalbung in Situationen d. Priestermangels, in: Kirchl. Amtsbl. für d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart 44 (1996) 144.
[7] Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst des Priester (1997) Art.9 § 2; W. Kasper (A. 6) 144.
[8] Ebd. [9] W. Kasper (A. 6) 145.
[10] M. Luther, De Capitivitate Babylonica: WA 6, 567–573; WA B 8, 623; LK 1, 133–135.
[11] Die Feier d. Krankensakramente (A. 1) 29 Nr. 16.
[12] Vgl. LG 29; AG 15 f.; OE 17 f.
[13] P. Hünermann, Gutachten zur Bestellung d. Diakons (d. Diakonin) zum ordentl. Spender d. Krankensalbung, in: Synode 1973, H. 7, 37 f.; H. Vorgrimler, Gutachten über Diakone als Spender d. Krankensalb., ebd. 53 f.; Stellungnahme d. AG d. kath. Krankenseelsorger Dtl.s zum Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae v. 12. 1. 1974; Heilssorge für die Kranken u. Hilfe zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakraments, hg. v. M. Probst, K. Richter (Freiburg 1975) 153.
[14] Instruktion (A. 7) Art. 9 § 2. [15] Ebd. 16. [16] Ebd. [17] Ebd. [18] Ebd.
[19] LG 29 mit Verweis auf Cons. Eccle. Aegyp. III, 2.
[20] H. Vorgrimler, Kmtr. zu LG 29, in: LThK E 1, 258. Freilich ist diese Redewendung nicht ganz unproblematisch, da der Diakon zur Hierarchie, zum Stand der sakramental Geweihten (sacerdotium) gehört und das Zweite Vat. das kirchliche Amt als Dienstamt (ministerium) charakterisiert hat (vgl. ebd.).
[21] LG 29; R. Kaczynski, Wenn beauftragte Laien segnen … Zu einer Inkonsequenz in den liturg. Büchern, in: Gd 29 (1995) 65–72.
[22] Ch. Böttigheimer, Der Diakonat der Frau, in: MThZ 47 (1996) 253–266.
[23] P. Hünermann, Gutachten (A. 13) 38.

Christian Zwingmann – Sebastian Murken

Religiöse Endzeiterwartungen

Möglichkeiten und Risiken

In vielen Religionen findet man eschatologische Aussagen über das Ende der Welt und der Menschheit. Sie werden von einigen religiösen Gemeinschaften verstanden als Voraussagen konkreter, empirisch zu beobachtender Ereignisse, die in naher Zukunft bevorstehen und teilweise sogar auf einen bestimmten Kalendertag datierbar sind. Anders als beim Glauben an ein (Weiter-)Leben *nach* dem Tod werden die endzeitlichen Geschehnisse also im Diesseits erwartet.

Im folgenden werden zunächst charakteristische Merkmale religiöser Endzeiterwartungen herausgearbeitet. Da diesen Erwartungen häufig die Erfahrung einer Krise zugrunde liegt, wollen wir anschließend aus religionspsychologischer Sicht fragen, welche Möglichkeiten und Risiken für die Bewältigung von Lebenskrisen mit religiösen Endzeiterwartungen verbunden sind. Die Befunde empirischer sozialwissenschaftlicher Arbeiten und religionswissenschaftlicher Analysen werden dabei berücksichtigt.

Begrifflichkeit

Religiöse Endzeiterwartungen werden auch „apokalyptische", „chiliastische" oder „millenaristische" Vorstellungen genannt. „Apokalyptik" (griech. „apokalyptein", enthüllen, aufdecken) bezeichnet eine historische Unterströmung jüdisch-frühchristlicher Frömmigkeit, in deren Zentrum die Hoffnung auf ein nahes Weltende und die neue Zukunft Gottes stand. Aus dieser Bewegung, in welche dualistische Elemente ägyptischer und persischer Religionen einflossen, stammen als literarische Dokumente verschiedene visionäre Offenbarungsschriften, sogenannte „Apokalypsen". Biblische Beispiele solcher Schriften sind das Buch Daniel im Alten und die „Offenbarung des Johannes" im Neuen Testament. Unter Bezugnahme auf die in der Johannesapokalypse (Offb 20, 4) beschriebene Erwartung eines Tausendjährigen Friedensreichs der Christusherrschaft auf Erden („Millennium") werden heute die Begriffe „Chiliasmus" (griech. „chilioi", tausend) und – gleichbedeutend – „Millenarismus" (lat. „mille", tausend) als Sammelbezeichnungen für durch Endzeiterwartungen geprägte religiöse Bewegungen verwendet[1].

Das Christentum entstand aus dem Judentum heraus als fundamental chiliastische Bewegung. Die Vertreter des historisch-kritischen Ansatzes innerhalb der Theologie vermuten, daß Jesus in der konkreten Erwartung der eschatologischen Endzeit gelebt und die urchristliche Gemeinde nach Ostern ihre Hoffnung aus der Überzeugung vom bevorstehenden Kommen des Auferstandenen in Macht und Herrlichkeit („Parusie", griech. „parusia", Anwesenheit, Ankunft) geschöpft hat. Durch das Ausbleiben der Parusie („Parusieverzögerung") stellte sich das institutionalisierte Christentum jedoch darauf ein, in dieser Welt zu leben und das Leben vom Glauben her zu gestalten. In Abkehr von der konkreten apokalyptischen Bildersprache versteht die Theologie der christlichen Großkirchen inzwischen die eschatologischen Aussagen nicht als antizipierende Reportagen einer ausständigen Zukunft, sondern als Übersetzung dessen ins Futurische, was der Christ als seine Gegenwart erlebt.

Gleichwohl kam es nach der Institutionalisierung der Kirche wiederholt zu chiliastischen Gegenströmungen; darüber hinaus wurden millenaristische Elemente während der Kolonialzeit weiter verbreitet und fanden sogar Eingang in die zyklischen Weltbilder buddhistischer und hinduistischer Gruppen. Demnach muß kein expliziter jüdisch-christlicher Bezug vorliegen, um von einer chiliastisch geprägten religiösen Gruppierung sprechen zu können; zumeist trifft man auf synkretistisch geprägte Vorstellungswelten, in denen biblische Motive lediglich eine Rolle unter vielen anderen spielen[2]. Als charakteristisch chiliastische bzw. millenaristische Merkmale gelten vielmehr (McGinn, 1994; Robbins, Palmer, 1997):

– Geschichte wird als Ort zielgerichteter übermenschlicher Aktion aufgefaßt, die Zukunft in deterministische Szenarios zerlegt. Zumeist beschreiben diese Zukunftsszenarios das Ende aller Zeit, seltener – in zyklischen Weltbildern – Übergänge zwischen geschichtlichen Phasen. Die Erlösung im Millennium ist fest an die Geschichte gebunden und kann deshalb nicht individuell im Jenseits nach dem Tod, sondern nur – gemäß einem übermenschlichen Plan – für alle „Gerechten" in der diesseitigen Welt erlangt werden.

– Aktuelle Zeiterscheinungen werden als Schlüsselsignale dafür angesehen, daß die erwarteten deterministischen Zukunftsszenarios unmittelbar bevorstehen. Die Gegenwart wird also als End- oder zumindest als Wendezeit erlebt.

– Das geschichtliche Drama ist dualistisch: Die „Gerechten" stehen auf der Seite des absolut Guten gegen das absolut Böse (zum Beispiel „Satan", „Antichrist"); für moralische Ambiguitäten bleibt kein Platz.

– Hinsichtlich des geschichtlichen Dramas kann eine pessimistische Perspektive, eine optimistische Perspektive oder eine sukzessive bzw. simultane Kombination beider Erwartungshaltungen vertreten werden. Die pessimistische oder „apokalyptische" Perspektive („katastrophischer Millenarismus", „Apokalyptizismus") ist gekennzeichnet durch die Erwartung, daß das Böse in der Welt über-

handnehmen wird, so daß es in einer durch übermenschliche Intervention herbeigeführten Katastrophe eliminiert werden muß. Dabei wird die uns bekannte Welt zerstört, anschließend erfolgt die millenaristische Erlösung der „Gerechten". Nach der optimistischen Perspektive („fortschreitender Millenarismus") hingegen wird das Millennium gemäß einem übermenschlichen Plan und mit übermenschlicher Hilfe allmählich – also ohne Katastrophe – durch die „Gerechten" selbst etabliert[3]. Wir wollen uns im folgenden auf solche (am häufigsten anzutreffenden) Vorstellungswelten beschränken, in denen eine katastrophisch-apokalyptische Perspektive überwiegt oder zumindest mitbeteiligt ist.

Beispiele katastrophischer Perspektiven

Zur Veranschaulichung zeitgenössischer chiliastischer Glaubensinhalte skizzieren wir die Auffassungen der beiden christlichen Gemeinschaften *Neuapostolische Kirche* und *Zeugen Jehovas,* welche in Deutschland die millenaristisch geprägten religiösen Gruppierungen mit den höchsten Mitgliederzahlen[4] darstellen. In beiden Fällen überwiegt eine katastrophische Perspektive.

Die aus der Katholisch-apostolischen Gemeinde, einer englischen Gründung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, hervorgegangene *Neuapostolische Kirche* (in Deutschland ca. 402 000 Mitglieder) versteht sich als „Brautgemeinde", die den Bräutigam unmittelbar erwartet. Sobald die „Sammlung der Auserwählten" (Joh 10, 16) beendet ist, wird Jesus Christus wiederkommen und die Auserwählten – Verstorbene wie Lebende – zu sich nehmen. Auf der Erde wird die Herrschaft Satans über die Ungläubigen ihren Höhepunkt erreichen, bis Christus zusammen mit den Auserwählten erneut eingreift, Satan überwältigt und das Tausendjährige Friedensreich – mit der Möglichkeit der Bekehrung der Ungläubigen – errichtet. Am Ende des Millenniums stehen der endgültige Sieg über Satan, das Jüngste Gericht und schließlich die Errichtung des ewigen Reiches Gottes. Der „Stammapostel" Johann Gottfried Bischoff sagte die „Erste Auferstehung" zu seinen Lebzeiten voraus; nach seinem Tod im Jahre 1960 wurde die Parusieverzögerung als Willensänderung Gottes nach seinem unerforschlichen Ratschluß erklärt.

Auch die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von Charles T. Russell in den USA gegründeten *Zeugen Jehovas* (in Deutschland ca. 166 400 Mitglieder) leben in der Erwartung eines nahen Weltendes. In der „Schlacht von Armageddon" (Offb 16, 16) werden alle politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Systeme vernichtet, die Zeugen jedoch werden anschließend wiederauferstehen. Unterschieden wird zwischen dem seit 1931 ausgeschöpften „biblischen Kontingent" der 144 000 „Geistgezeugten" (Offb 7, 4), die nach der Wiederauferstehung eine „himmlische Hoffnung" zur Rechten Gottes haben, und allen übrigen Zeugen

mit einer Hoffnung (lediglich) auf das nach einem tausendjährigen Gerichtstag eingerichtete irdische Paradies. Die Geschichte der *Zeugen Jehovas* ist angefüllt mit konkreten Endzeitterminen, die sich als falsch herausgestellt haben. Hierauf wurde jeweils – bezugnehmend auf biblische Aussagen – mit Uminterpretationen und Neuberechnungen reagiert. Derzeit wird kein konkretes Datum für die Wiederkunft Christi angegeben, jedoch weiterhin betont, daß die Zeit nur kurz ist.

Als ausgesprochen chiliastisch geprägte religiöse Gruppierungen mit substantiellen Mitgliederzahlen in Deutschland können darüber hinaus die *Mormonen* (auch: *Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage;* ca. 36 000 Mitglieder), die *Siebenten-Tags-Adventisten* (ca. 35 300 Mitglieder), *Katholisch-apostolische Gemeinden* (ca. 12 000 Mitglieder), die Gemeinschaft *Universelles Leben* (früher: *Heimholungswerk Jesu Christi;* ca. 5000 Mitglieder) und die *Vereinigungskirche* (ca. 2500 Mitglieder) gelten. Charakteristische chiliastische Elemente lassen sich jedoch auch in Unterströmungen evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Bewegungen und – unter Betonung marianischer Offenbarungen – in katholischen Randgruppen feststellen, ferner – bei eigentümlicher Spannung zwischen Nähe und Differenz zur biblisch geprägten Vorstellungswelt – im Rahmen der unter den Begriffen „New Age" oder „Wassermannzeitalter" diskutierten Endzeitmystik esoterischer Provenienz.

Krisenerfahrung

Aus historischer und soziologisch-theoretischer Sicht entstehen millenaristische Bewegungen in kulturellen Krisenzeiten, in denen wesentliche Elemente bisheriger Gesellschaftsstrukturen von einigen sozialen Gruppen als widersprüchlich erfahren werden. Der chiliastische Gegenentwurf fokussiert eine unvermeidlich bevorstehende, neue soziale Ordnung und enthält insofern eine radikale Kritik bestehender Verhältnisse und Autoritäten (Bromley, 1997).

Empirische Untersuchungen bestätigen, daß dem Kontakt und der Mitgliedschaft in millenaristischen Gruppen häufig eine von Depression, Verlust, Vereinsamung und der Beschäftigung mit existentiellen Fragen geprägte persönliche Lebensphase vorausgeht (Dawson, 1996; Kox u. a., 1991), in der sich bisherige – religiöse oder nichtreligiöse – Problemlösungsversuche als unzureichend erwiesen haben (Festinger u. a., 1956; Pargament, 1997). Die Erfahrung einer Krise scheint also ein wichtiger Ausgangspunkt für die Bindung an für Außenstehende zumeist abwegig erscheinende chiliastische Vorstellungswelten zu sein[5]. Inwiefern können sie dem Individuum bei der Zukunftsbewältigung hilfreich sein?

Möglichkeiten

Im Anschluß an die religionspsychologischen Arbeiten von Pargament (1997) über Religiosität und Belastungsbewältigung schlagen wir vor, das millenaristische Engagement einer Person insgesamt als eine radikale Form des persönlichen Krisenmanagements zu verstehen, der die Funktion zukommt, sowohl bisherige bedeutsame Zielsetzungen im Leben als auch bisherige Mittel und Wege der Zielerreichung zu verändern:

– Das gegenwärtige Leben wird nicht mehr als Fortsetzung der als leidvoll erfahrenen Vergangenheit verstanden, sondern durch eine verheißungsvolle Zukunft legitimiert. Die neue Zielsetzung des Lebens, das endgültige Heil, erscheint realistisch erreichbar, da das Millennium als unmittelbar bevorstehend wahrgenommen wird.

– Persönliche Krisen der Vergangenheit erscheinen nicht mehr als sinnlose, unverständliche Ereignisse, sondern als zwangsläufige Folge der früheren Nichtübereinstimmung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt.

– Weil sich das Individuum nun zu den „Auserwählten" auf der Seite des Guten zählen darf und sich – direkt oder durch die Teilhabe an Offenbarungen – mit dem Transzendenten spirituell verbunden weiß, erhält es einen neuen, besonderen Wert.

– Zwar mag die Zukunft auch bedrohliche (apokalyptische) Ereignisse bereithalten, durch den Zugang zu einem „Katastrophenfahrplan" werden diese jedoch kontrollierbar und in einen Sinnzusammenhang einordenbar. Für die „Auserwählten" stellen die Bedrohungen der Zukunft lediglich notwendige Durchgangsstationen auf dem Weg zum endgültigen Heil dar. Allen Ungläubigen hingegen droht – im Sinn des psychisch stabilisierenden „Glaubens an eine gerechte Welt" (Lerner, 1980) – Strafe oder Vernichtung.

– Die beschriebenen Perspektivenwechsel ermöglichen (und erfordern) nicht nur einen Neubeginn, eine „zweite Chance" im Leben, sondern auch neue Mittel und Wege zur Erreichung des endgültigen Heils: Teilhabe an Offenbarungen, Vorbereitung auf die Endzeitereignisse, Ausrichtung auf das Millennium und gegebenenfalls die Gewinnung neuer Mitglieder.

– Da die meisten dieser Aktivitäten mit einer Intensivierung der Intragruppeninteraktion einhergehen, erfährt das Individuum eine ständige „konsensuelle Validierung" seiner chiliastischen Vorstellungen und fühlt sich darüber hinaus sozial eingebunden und unterstützt.

Diese funktionale Betrachtungsweise legt nahe, „daß Millenarismus nicht – wie häufig impliziert wird – zwangsläufig ‚pathologisch' ist" (Bromley, 1997, 42). Vielmehr erscheinen zentrale Elemente chiliastischer Weltbilder geeignet, den Glaubenden davon zu überzeugen, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat. Die wenigen, bisher

durchgeführten empirischen Untersuchungen zeigen denn auch, daß Engagement in millenaristischen religiösen Gruppierungen durchaus mit Verbesserungen des psychosozialen Befindens einhergehen kann (Galanter, u. a., 1979; Köppl, 1990; Rochford u. a., 1989).

Schwierigkeiten und Risiken

Allerdings darf nicht übersehen werden, daß mit den Möglichkeiten chiliastischer Zukunftsbewältigung zugleich spezifische Schwierigkeiten verbunden sein können. Millenaristische Bewegungen positionieren sich zwischen der gegenwärtigen, schlechten, diesseitigen Welt und einer zukünftigen, guten, transzendent legitimierten Ordnung. Dieser Schwellenzustand begünstigt Abwertungen der diesseitigen Welt.

So zeigen chiliastische Gruppen deutliche Tendenzen, sich von der bestehenden Gesellschaft abzugrenzen – bis hin zur physischen Abschottung und Dämonisierung jener, die ihre Vorstellungen nicht teilen. Individuell kann sich dies im Abbruch der Kontakte zum bisherigen Freundeskreis und zur Familie äußern; ein möglicherweise hilfreiches soziales Netz wird damit aufgegeben. Da das Millennium als unmittelbar bevorstehend erlebt wird, erscheint darüber hinaus ein Engagement in die Zukunft der diesseitigen Welt eher irrelevant. Dies zeigt sich sowohl organisatorisch, insofern der Institutionalisierungsgrad chiliastischer Gruppen häufig gering bleibt, als auch hinsichtlich der individuellen Vorsorge, wie ein Fallbeispiel von Murken (im Druck) demonstriert: „In Erwartung des von den ZJ (Zeugen Jehovas) verkündeten nahenden Endgerichts ... war Frau Z. zu diesem Zeitpunkt überzeugt, daß es sich ... nicht mehr lohnen würde, eine neue Berufsausbildung anzufangen."

Millenaristisches Engagement kann also scharfe Grenzziehungen zwischen religiöser und säkularer Welt sowie Elemente religiöser Vermeidungsstrategien implizieren, beides Bewältigungsstrategien, die nach Pargament (1997) mit eher ungünstigen oder zumindest gemischten Resultaten verbunden sind.

Erhebliche Risiken birgt es, wenn millenaristische religiöse Gruppierungen die Schwelle zur „Welt, die noch geboren werden muß" (Bromley, 1997, 42), als erreicht oder überschritten wahrnehmen, wenn also chiliastische Zukunftsszenarios entweder an einem bestimmten Kalendertag erwartet oder sogar aktiv herbeizuführen versucht bzw. als bereits gegenwärtig erlebt werden.

Häufig verleihen charismatische Führungspersönlichkeiten chiliastischer Gruppen ihrer Naherwartung dadurch Ausdruck, daß sie konkrete Endzeittermine prophezeien. Rückt das vorhergesagte Datum näher, brechen die Mitglieder ihre Verbindungen zur diesseitigen Gesellschaft nicht selten drastisch ab, so daß enorme neue Lebensbelastungen resultieren, wie ein Fallbeispiel von Festinger

u. a. (1956, 80) veranschaulicht: „Ich habe fast mein ganzes Geld ausgegeben. Ich habe meine Arbeitsstelle gekündigt, meine Weiterbildungskurse aufgegeben, und meine Wohnung kostet mich $ 100 im Monat." Um so überraschender mag es erscheinen, daß sowohl in der frühen Studie von Festinger u. a. als auch in späteren Untersuchungen (Palmer, Finn, 1992; Zygmunt, 1972) beobachtet werden konnte, daß sich die Mitglieder nach einer falschen Vorhersage häufig nicht von der religiösen Gemeinschaft trennen, sondern die von den Führungspersönlichkeiten angebotenen Rationalisierungen übernehmen und sogar in verstärktem Maß neue Anhänger werben. Dies läßt sich als Ergebnis eines Bewertungsprozesses verstehen (Pargament, 1997): Da die Kosten eines Bruchs mit den derzeit wichtigsten Glaubensinhalten, Beziehungen und sinnstiftenden Handlungen höher erscheinen als der mögliche Nutzen eines (schon früher enttäuschenden) Engagements in Realismus und Konformität, werden die chiliastischen Zielsetzungen und Zielerreichungsstrategien nach dem Muster „mehr desselben" intensiviert.

Der Bewertungsprozeß kann jedoch auch anders ausfallen. Stark und Iannaccone (1997) belegen am Beispiel der Zeugen Jehovas, daß nach falschen Vorhersagen – insbesondere im Wiederholungsfall – die Austrittszahlen ansteigen. Am Beispiel einer Baha'i-Splittergruppe, der *Baha'is Under the Provisions of the Convenient*, zeigen Balch u. a. (1997) darüber hinaus, daß die auch nach wiederholten falschen Vorhersagen in der Gemeinschaft verbleibenden Mitglieder präventive Gegenerklärungsstrategien entwickeln, welche die Auswirkungen sowohl der Vorhersagen als auch der anschließenden Widerlegungen von vornherein abschwächen.

Mehrmals haben in den letzten 20 Jahren kleinere apokalyptische Gruppen in spektakulärer Weise Massenselbstmorde, Morde in den eigenen Reihen oder Attentate verübt oder geplant.

Zu nennen sind hier (in chronologischer Reihenfolge):

– 912 Anhänger der *Peoples Temple Movement* um Jim Jones, die im November 1978 in Jonestown im südamerikanischen Guyana durch Gift starben, nachdem amerikanische Politiker mit einigen Abtrünnigen in die USA, aus Sicht der Volkstempler in das Reich des absolut Bösen zurückkehren wollten. Der überwiegende Teil der Anhänger scheint freiwillig in den Tod gegangen zu sein. Allerdings ist zumindest davon auszugehen, daß die 260 Babys und Kinder zuvor von ihren Eltern und Bezugspersonen umgebracht wurden.

– 86 Mitglieder der *Branch Davidians* um David Koresh, die im April 1993 in Waco (Texas) starben, als Polizei und Militär nach 51tägiger Belagerung ihre Farm stürmten, die Koresh zuvor hatte in Brand setzen lassen. Die Davidianer, die sich zur Vorbereitung auf Armageddon Waffen besorgt hatten, interpretierten den daraus resultierenden Konflikt mit den Bundesbehörden offenbar als Beginn dieser letzten Schlacht zwischen Gut und Böse.

– 74 Mitglieder des *Sonnentempler-Ordens* um Luc Jouret und Joseph Di Mambro, die im September 1994 im kanadischen Morin Heights, im Oktober 1994 in den schweizerischen Alpenorten Cheiry und Granges-sur-Salvan, im Dezember 1995 in der französischen Region des Vercors sowie im März 1997 wiederum in Kanada – freiwillig oder auch nicht – vor allem durch Gift und Schüsse starben, um

einen „Transit in eine höhere Form" zum Sirius im Sternbild „Großer Hund" anzutreten. Mit dem Sirius galt den Sonnentemplern das Schicksal der Menschen als eng verbunden. Nach ihrer Auffassung nämlich entstand das irdische Leben nicht auf unserem Planeten, sondern wurde von höher entwickelten spirituellen Wesen eingepflanzt, die wiederum an die Energie des Sirius geknüpft sind. Einige der Todesfälle im Sonnentempler-Orden haben sich inzwischen allerdings als Morde an „Verrätern" herausgestellt.

– die durch das 12 Todesopfer fordernde Saringas-Attentat auf die Tokioter U-Bahn im März 1995 bekannt gewordene japanische Gruppierung *Aum Shinrikyô* („Lehre der Wahrheit über die schöpferischen und zerstörerischen Kräfte im Universum") um Shoko Asahara, welche für das Ende dieses Jahrtausends einen weltweiten Atomkrieg voraussagt, aus dem *Aum Shinrikyô* als Weltregierung hervorgeht.

– 39 Mitglieder der Endzeitgruppe *Heaven's Gate* um Marshall H. Applewhite, die sich im März 1997 in San Diego (Kalifornien) vergifteten und gemäß einem Abschiedsvideo offenbar glaubten, vor der erwarteten „Reinigung" der Erde von hochentwickelten Außerirdischen mit einem UFO im Schweife des Kometen Hale-Bopp in das „Königreich des Himmels" gebracht zu werden.

– die Gruppierung um die deutsche Psychologin Heide Fittkau-Garthe, eine Abspaltung der indischen Bewegung *Brahma Kumaris* („Töchter Brahmas"), welche im Januar 1998 auf Teneriffa angeblich einen Massenselbstmord plante, um in einem höheren, nichtkörperlichen Zustand von einem Raumschiff in eine bessere Welt ebenfalls auf dem Sirius verbracht zu werden.

Alle diese Vorfälle führen zu der Frage, aus welchen Gründen millenaristische Bewegungen in Gewalttätigkeit abgleiten. Nach dem bisherigen Stand der Analysen sind zu einem wesentlichen Anteil spezifische Glaubensinhalte als begünstigende Vorbedingungen zu nennen: Gewalttaten sind demnach wahrscheinlicher, wenn apokalyptische Gruppen glauben, sie seien beauftragt, das Anbrechen der apokalyptischen Ereignisse auszulösen (Mayer, 1997), und wenn es sich um apokalyptische Gruppen mit posttribulationistischen Vorstellungen handelt: „Tribulation" bezeichnet eine dem Ende aller Geschichte vorausgehende millenaristische Phase, in welcher unter der brutalen Herrschaft des Bösen Gewalttaten zunehmen und Armeen sich für die letzte Entscheidungsschlacht rüsten sollen. Während (die häufiger anzutreffenden) Prätribulationisten erwarten, daß sie die Tribulation nicht miterleben müssen, weil sie zuvor errettet, etwa „auf den Wolken in die Luft entrückt" werden (1 Thess 4, 16–17), glauben Posttribulationisten, daß sie die Tribulation vergegenwärtigen und überleben müssen. Die prätribulationalistische Annahme der Entrückung vermag die Apokalypse – obwohl unmittelbar bevorstehend – stets am Horizont der Zukunft zu halten, Posttributionalisten hingegen „leben nach ihren Vorstellungen mitten *in* apokalyptischen Zeiten, so daß jegliche Einwände oder gar Verfolgungen, die sie erfahren, mit den katastrophischen Endzeitereignissen buchstäblich gleichgesetzt werden" (Robbins, Palmer, 1997, 12). Eine Verteidigungs- und Überlebensmentalität mit latenter Gewaltbereitschaft wird hierdurch gefördert (Barkun, 1995).

Als gewaltbegünstigende Faktoren sind aber nicht nur Glaubensinhalte, sondern auch Strukturmerkmale der Gruppe zu nennen: Gewalttaten sind wahrscheinlicher, wenn charismatische, autoritäre Führungspersönlichkeiten das apo-

kalyptische Schicksal der Menschheit mit den Wechselfällen ihres persönlichen Lebens identifizieren und jegliche Opposition dämonisieren (Rosenfeld, 1995) und wenn sich die Gruppe eine abgeschlossene, kontrollierbare Umgebung geschaffen hat (Thompson, 1996). Anthony und Robbins (1995) sowie Hase (1995) betonen darüber hinaus Kontextmerkmale: Gewalttaten sind wahrscheinlicher, wenn die Gruppe von außen verfolgt oder in anderer Weise provoziert wird (bzw. feindliche Aktivitäten bei jenen wahrzunehmen meint, die sie für ihre Gegner hält).

Schlußfolgerungen

Unser Beitrag behandelt sogenannte chiliastische Vorstellungen einiger religiöser Gemeinschaften über das in naher Zukunft zu erwartende Ende der Welt und der Menschheit. Daß solche Endzeiterwartungen als Voraussagen konkreter, empirisch eintreffender Ereignisse verstanden werden, mag zwar auf den ersten Blick exotisch erscheinen, stellt aber keineswegs eine absolute Seltenheit dar. Chiliastische Vorstellungen entstehen in Krisenzeiten. Deshalb gehen wir der Frage nach, welche Möglichkeiten und Risiken sich aus solchen Endzeiterwartungen für die Belastungsbewältigung ergeben. Auf dem Hintergrund einer funktionalen religionspsychologischen Perspektive kommen wir zu dem Schluß, daß zentrale Elemente chiliastischer Vorstellungen dem Glaubenden die konstruktive Überzeugung ermöglichen können, daß sein Leben angesichts des offensichtlichen Leidens und Bösen in der Welt dennoch Sinn und Zweck hat. Allerdings sind mit chiliastischen Formen der Zukunftsbewältigung auch – zum Teil erhebliche – Risiken verbunden, die sich aus Abwertungen der diesseitigen Welt, der Vorhersage konkreter Endzeittermine sowie aus dem Zusammenhang zwischen Endzeiterwartungen und Gewalt ergeben. Insgesamt muß also einer differenzierten Perspektive der Vorzug gegeben werden; sowohl zustimmende als auch ablehnende Pauschalurteile über chiliastische Gruppierungen, wie sie etwa in der häufig von Emotionalisierungen geprägten Debatte um sogenannte Neue Religiöse Bewegungen dominieren, sollten vermieden werden.

ANMERKUNGEN

[1] Der Begriff „Millennium" wird auch als Synonym für „Jahrtausend" gebraucht. Das Näherrücken des Endes dieses Millenniums und des Anbruchs eines neuen vermag offenbar – durch das symbolträchtige Datum 2000 – Endzeitvorstellungen zu nähren. Chiliastische Erwartungen sind jedoch keineswegs auf die Jahrtausendwende beschränkt oder notwendigerweise mit ihr verbunden.

[2] Im angloamerikanischen Sprachraum wird zuweilen zwischen „millennialism" mit explizitem Bezug auf das biblische Tausendjährige Friedensreich und „millenarianism" ohne diesen Bezug unterschieden.

[3] Bei explizitem Bezug auf das biblische Tausendjährige Friedensreich wird die pessimistische Perspektive häufig als „Prämillenarismus" bezeichnet, weil die apokalyptische Wiederkunft Christi vor der Errichtung des Millenniums erwartet wird, die optimistische Perspektive hingegen als „Postmillenarismus", weil die Wiederkunft Christi erst nach Erreichen des Millenniums durch die Gläubigen stattfinden soll.

[4] Alle Mitgliederzahlen im Text gelten für Deutschland und entsprechen den im Internet verfügbaren Angaben des Religionswiss. Medien- u. Informationsdienstes REMID e. V. (http://www.uni-leipzig.de/~religion/remid_info_zahlen.htm, Stand: 23. 10. 1997).

[5] Eine besondere Situation liegt vor, wenn die Mitgliedschaft in einer chiliastisch geprägten religiösen Gemeinschaft durch Geburt besteht. Die ursprüngliche Krise wird hier nicht selbst erlebt, sondern im Sozialisationsprozeß tradiert. Zugleich wird der millenaristische Gegenentwurf als nahezu vollständige Repräsentation der Wirklichkeit erfahren; Vergleichsmöglichkeiten fehlen.

Literatur: D. Anthony, Th. Robbins, Religious totalism, violence and exemplary dualism, in: Terrorism and Political Violence 7, 3 (1995) 10–50; R. W. Balch, J. Domitrovich, B. L. Mahnke, V. Morrison, Fifteen years of failed prophecy. Coping with cognitive dissonance in a Baha'i sect, in: Th. Robbins, S. J. Palmer, Millennium, messiahs, and mayhem (New York 1997) 73–90; M. Barkun, Understanding millennialism, in: Terrorism and Political Violence 7, 3 (1995) 1–9: D. G. Bromley, Constructing apocalypticism. Social and cultural elements of radical organization, in: Robbins, Palmer, a.a.O. 31–45; L. L. Dawson, Who joins new religious movements and why: Twenty years of research and what have we learned?, in: Studies in Religion 25 (1996) 141–161; L. Festinger, H. W. Riecken, S. Schachter, When prophecy fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world (New York 1956); M. Galanter, R. Rabkin, J. Rabkin, A. Deutsch, The ‚Moonies': A psychological study, in: Am. Journal of Psychiatry 136 (1979) 156–170; Th. Hase, Waco – die inszenierte Apokalypse, in: Zs. f. Religionswiss. 3 (1995) 29–48; E. Köppl, Die Zeugen Jehovas. Eine psychologische Analyse (München ^{2}1990); W. M. Kox, H. Hart, W. Meeus, Religious conversion of adolescents. Testing the Lofland and Stark model of religious conversion, in: Sociological Analysis 52 (1991) 227–240; M. J. Lerner, The belief in a just world: A fundamental delusion (New York 1980); J.-F. Mayer, Tödl. Hoffnung. Endzeiterwartungen im Orden d. Sonnentempels, in: H. Gasper, F. Valentin, Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten (Freiburg 1997) 131–152; B. McGinn, Antichrist. Two thousand years of the human fascination with evil (San Francisco 1994); S. Murken, Die Bedeutung d. Religiosität für d. Behandlung v. Patienten in d. psychosomat. Rehabilitation, in: E. J. Mans, G. Terporten, H. Rüddel, Modelle d. psychosomat. Rehabilitation (Göttingen, im Druck); S. J. Palmer, N. Finn, Coping with apocalypse in Canada: Experiences of endtime in la Mission de l'Esprit Saint and the Institute of Applied Metaphysics, in: Sociological Analysis 53 (1992) 397–415; K. I. Pargament, The psychology of religion and coping. Theory, research, practice (New York 1997); Th. Robbins, S. Palmer, Patterns of contemporary apocalypticism in North America, in: Robbins, Palmer, a.a.O. 1–27; E. B. Rochford, S. Purvis, N. Eastman, New religions, mental health and social control, in: M. L. Lynn, D. O. Moberg, Research in the social scientific study of religion, Bd. 1 (Greenwich 1989) 57–82; J. E. Rosenfeld, Pai Marire, peace and violence in a New Zealand millenarian tradition, in: Terrorism and Political Violence 7, 3 (1995) 83–108; R. Stark, L. R. Iannaccone, Why the Jehovah's Witnesses grow so rapidly: A theoretical application, in: Journal of Contemporary Religion 12 (1997) 133–158; D. Thompson, The end of time. Faith and fear in the shadow of the millennium (London 1996); J. F. Zygmunt, When prophecies fail. A theoretical perspective on the comparative evidence, in: Am. Behavioral Scientist 16 (1972) 2, 245–267.

Erheblich gekürzte und veränderte Version des Beitrags „Religiosität, Zukunftsbewältigung und Endzeiterwartungen" für das v. J. Möller u. B. Strauß hg. Buch mit dem Arbeitstitel „Psychologie und Zukunft" (voraussichtl. 1999).

Hans Steinacker

Der liebenswerte Bücherwurm aus Oxford

Zum 100. Geburtstag von C. S. Lewis

Um es vorweg zu sagen: Der unter dem Namenkürzel C. S. (Clive Staples) weltweit bekannte, schriftstellernde Professor Lewis, von seinen Freunden kurz Jack genannt, verblüfft den aufmerksamen Leser in vielfacher Weise. Allein im deutschen Sprachraum widmen sich ihm immerhin fünf Biographien. Erfährt man doch aus ihnen, daß dieser fast ein Leben lang in dem liebenswerten Oxford wirkende Tutor und in Cambridge lehrende Mediävist am 29. November 1898 im heißumstrittenen Ulster geboren wurde und somit eigentlich dem unerschöpflichen irischen Literaturkreis zuzurechnen ist.

Die Welt, in der „Plain Jack" mit seinem drei Jahre älteren Bruder Warren aufwuchs, war das einer großräumigen Burg ähnelnde Haus Little Lea in dem heutigen Belfaster Krisenviertel Falls Road. Hier und in dem parkähnlichen Garten sowie dem umtriebigen Hafen mit dem schrillen Gehupe der Schiffssirenen erlebten sie eine Kindheit „alltäglichen prosaischen Glücks", zumal der Bruder – und das zeitlebens – sein bester Freund war.

Der beredte und der Politik zugetane Rechtsanwalt Albert Lewis, der oft von trübseligen Gedanken befallen wurde und in dessen Gefühlswelt fröhliches Lachen und aufbrausender Zorn eng beieinander lagen, hatte es für seine Familie bauen lassen, nachdem er zu einigem beruflichen Erfolg gekommen war. Die warmherzige, liebevolle Mutter Flora, die gute Romane und namentlich die von Tolstoi schätzte, stammte aus einer Familie mit praktisch-gesundem Urteilsvermögen. Sie konnte ihre Familienlinie bis auf einen in der Battle Abbey ruhenden normannischen Ritter zurückführen. Beide Eltern galten als sehr gebildet, wofür auch ihr unbegrenzter Bedarf an Literatur sprach. Auch wenn sie sich in guter Tradition zum hochkirchlichen Zweig der anglikanischen Church of Ireland zählten und die poetische Schönheit der Bibel und des Gebetbuches durchaus zu schätzen wußten, einen existentiellen Zugang vermochten sie zu ihnen nicht finden, geschweige, daß sie imstande waren, eigene religiöse Erfahrungen zu vermitteln.

Ein paradiesischer Irrgarten schien das riesige Wohnhaus mit seinen vergiebelten Verstecken zu sein. Es waren inspirierende Schatzinseln mit überquellenden Bücherwänden:

„Ich bin ein Produkt von langen Fluren, leeren, sonnendurchfluteten Zimmern, der Stille in den oberen Räumen, den Dachbodenzimmern, die ich in Einsamkeit erforschte … Und ebenso ein Produkt unendlich vieler Bücher. Mein Vater kaufte alle Bücher, die er las, und gab keines davon je wieder her."

Ein großartiges Ambiente unbewußter elterlicher Leseförderung tat sich den beiden Jungen auf, bot sie doch zugleich eine geheimnisvolle Atmosphäre unbeschreiblicher Vorstellungskräfte für bildhafte Szenen, die einmal in Jacks weltberühmtem Narnia-Epos lesbar werden:

„Es gab Bücher im Arbeitszimmer, Bücher im Wohnzimmer, Bücher in Garderobe, Bücher (zwei Reihen tief) in dem großen Bücherschrank auf dem Treppenabsatz, Bücher in einem der Schlafzimmer, Bücher in Stapeln so hoch wie meine Schultern auf dem Speicher, wo der Wasserbehälter war; Bücher aller Art, in denen sich jedes vorübergehende Interesse meiner Eltern spiegelte, lesbare und unlesbare, für ein Kind geeignete und ganz und gar ungeeignete. Nichts davon war mir verboten."

Ein jähes Ende der Kindheit des „prosaischen Glücks" erfährt der Zehnjährige durch den Tod der krebskranken Mutter. Er wird zunächst für zwei Jahre über das große Wasser nach England geschickt, um in dem unbarmherzigen Internat Wynyard House am eigenen Leibe nicht nur eine abstoßende Prügelpädagogik zu erfahren. Sein Leben lang wird er daran als an ein Konzentrationslager zurückdenken:

„Das Leben in einem abscheulichen Internat ist dadurch eine gute Vorbereitung auf das christliche Leben, daß es einen lehrt, durch die Hoffnung zu leben."

Trotz der hier herrschenden religiösen Zwänge beginnt der Knabe die Bibel zu lesen und zu beten. 1910 kehrt der junge Jack nach Irland zurück, um dann von 1911 bis 1913 noch einmal mit seinem Bruder in Malvern in England in ein Internat bzw. ein College zu gehen. Es ist eine Zeit, die er als die eigentliche „klassische Periode unserer Schulzeit" betrachtet hat.

Die Heimkehr eines Pilgers

Um der spirituellen Entwicklung Lewis' nachzuspüren, gilt es seine Jugenddichtung „Flucht aus Puritanien" (1933) zu befragen. Der angemessene deutsche Titel dieses biographisch-geistlichen Rechenschaftsberichts über seine religiösen Erfahrungen trägt den bezeichnenden Untertitel „allegorische Rechtfertigung für Christentum, Vernunft und Romantik" und ist dem Kompositionsstil des großen Klassikers „Die Pilgerreise" von John Bunyan (1628–1688) angelehnt.

In der allegorischen Erzählweise des nonkonformistisch-puritanischen Zuchthäuslers Bunyan schildert Lewis sich darin als den Knaben Hans, der aus großer visionärer Sehnsucht nach der geschauten Insel seine Heimat Puritania in entgegengesetzter Richtung verläßt und dabei die Bekanntschaft der seltsamsten Gesellen macht: die Herren Aufgeklärt (Mr. Enlightenment), Tugend (Virtue), Vernunft

(Reason) und Mammon, die blassen Männer oder den Riesen. Dabei kommt er durch merkwürdige Orte wie Rauschhausen, Zeitgeistheim – Stationen, um nach notwendiger Umkehr dann doch endlich bei „Mutter Chiesa" sein ersehntes Ziel zu erreichen.

Im Anschluß an seine Schulzeit in Malvern war der Sechzehnjährige bereits durch seinen scharfsinnigen Privatlehrer William T. Kirkpatrick zu einem überzeugten und auch bekennenden, um nicht zu sagen militanten Atheisten geworden. Kirk, wie er kurz im Hause genannt wurde, vermochte durch kritisches Hinterfragen sämtlicher menschlicher Beweggründe den Keim seines ersten zarten Kinderglaubens zu ersticken. Immerhin verdankte Jack seinem hochgebildeten Lehrer – er nannte ihn einen „rein logischen Menschen" – unter anderem die intensive Kenntnis der Werke Homers, Molières, Dantes und Goethes. In dankbarer Verehrung für seinen Mentor weiß er sich in einem Brief an seinen Vater zu erinnern, als er Ende März 1921 mit Erschütterung in der „Times" die Todesanzeige von Kirk liest: „Es war eine Atmosphäre unnachgiebiger Klarheit und strenger Ehrlichkeit der Gedanken, die man einatmete, indem man mit ihm zusammenlebte – und das wird mir dienlich sein, solange ich lebe."

Eine kurze, aber auch prägende Episode bleibt ein freiwilliger Fronteinsatz 1917/1918 in Frankreich, bei dem er an Arm, Bein und Gesicht verwundet wurde. 1919 schreibt er unter dem Pseudonym Clive Hamilton sein erstes Werk und setzt eifrig sein Studium in Oxford fort, um danach mit schon 27 Jahren eine Fellowship zu erhalten, das heißt, einen größeren Lehrauftrag für englische Sprache am ehrwürdigen, 500 Jahre alten Magdalen (sprich Modlin) College. Er wird zeitlebens in der von ihm geschätzten Stadt mit den „verträumten Türmen" und den „letzten Verzauberungen" seine Heimat finden. Der etwas bäuerlich wirkende junge Mann mit dem groben Gesicht und den ungebügelten Hosen versteht es bald, dank seiner an Kirk geschulten präzisen Formulierungskunst, den Hörsaal zu füllen und über die Fakultät hinaus bekannt zu werden.

Jack und der brillante Professor für Angelsächsisch vom Merton College, *J. R. R. Tolkien* – gestorben vor 25 Jahren am 2. 9. 1973 – begegnen sich und werden lebenslange Freunde. Der Kollege wird einmal durch seine Weltbestseller „Der kleine Hobbit" und „Der Herr der Ringe" der Literaturgattung Phantasie ihre große Bedeutung geben, ist doch die unvergeßliche Figur Bilbo Beutlin wie Cervantes' Don Quixote und Joyces Leopold Bloom ein Beispiel der großen kleinen Leute der Weltliteratur.

Vorsichtig ging man zunächst auf angemessene Distanz. Lewis, obwohl Mediävist, war doch sein potentieller Gegner und gehörte im großen akademischen Streit zwischen Linguistik- und Literaturwissenschaftlern, im Gegensatz zu Tolkien, der „Lit"-Fraktion an, die darauf bestand, daß die „Ling"-Studenten, statt viele Stunden lang sich mit ihrem Spezialgebiet Angelsächsisch und Mittelenglisch zu beschäftigen, lieber den Werken Miltons und Shakespeares zuwenden

sollten. Und doch schreibt Lewis wohlwollend in sein Tagebuch, Tolkien sei „ein hübscher, blasser, gesprächiger kleiner Kerl" und ergänzte die Eintragung: „Ist nicht schlimm: braucht nur ab und zu einen Klaps."

Es wachsen gegenseitig Zuneigungen: Lewis fühlt sich von dem langgesichtigen Kollegen mit den wachen Augen angezogen, der gute Gespräche, herzhaftes Gelächter und ein erfrischendes Bier schätzt, während Tolkien die flinke Brillanz und das großmütige Wesen Lewis' bewundert. Beide werden Freunde, ein kongeniales Gespann, das sich im Bierdunst und Tabakqualm zu fabulierender Höchstform steigert und eine Weltliteratur besonderer Art begründen wird.

Schon im März 1927 hatte Tolkien Jack in den informellen Leseclub der „Coalbiters" eingeladen, zu dem in der Regel nur Professoren gehörten und die im traditionsreichen Balliol College zusammenkamen. Sie nannten sich nach dem isländischen Kolbitar (solche, die sich in der Winterkälte so nah ans Kaminfeuer drängen, daß sie die „Kohlen schlucken") und lasen, mehr oder weniger dieser Ursprache mächtig, nordische Sagen. Der sprachgeniale Anglistikprofessor Tolkien – er beherrschte neben seiner Muttersprache Latein, Griechisch, Spanisch, Deutsch, Französisch, Altenglisch, Altnordisch, Isländisch und Finnisch – hatte den Club eigens mit dem pädagogischen Zweck gegründet, daß es sich lohne, die Edda und die Kalevala in ihrem Urtext zu lesen. Jack fühlt sich schon von Kindheit an in dieser imaginären Welt der nordischen Epen mit Loki und Odin, den keltischen Mythen und Richard Wagners in Ton gesetzten „Ring der Nibelungen" geistig „beheimatet".

Als vergnüglicher Abschluß der Leseabende machte in der Regel eine Whiskyflasche die Runde, und Tolkien las ein komisch-skurriles Gedicht über ein Mitglied der Fakultät. Gegen 23 Uhr brach man dann auf. Tolkien und Lewis gingen gemeinsam bis zum Ende der Broad Street, bis sie sich trennten: der Junggeselle Lewis zum Magdalen College, und Tolkien auf seinem Fahrrad in die Northmoor Road. Seine Ehefrau Edith schlief schon, und Tolkien zündete gleichsam für die folgenden Nachtstunden den Kamin und die Tabakpfeife an. Er sollte eigentlich an seiner Vorlesung für den folgenden Tag arbeiten, aber da war noch das halbfertige Manuskript oder besser noch das zerfledderte Notizbuch mit hingekritzelten Fassungen, an denen er zeitlebens schreibt und die er umformuliert, eine Geschichtensammlung vom Ersten Zeitalter der Welt, mit der er sich und die Kinder einmal belustigen wird: „Silmarillion" (1977).

In seiner Autobiographie „Überrascht von Freude" (1955) bekennt Lewis offen seine (nicht immer unkomplizierte) Freundschaft mit Tolkien als „die Auflösung zweier alter Vorurteile. Als ich auf die Welt kam, hatte man mich (stillschweigend) gewarnt, niemals einem Papisten zu trauen, und als ich in die Englisch-Fakultät kam, warnte man mich (sehr ausdrücklich), niemals einem Philologen zu trauen. Tolkien war beides."

Von der Skepsis zum christlichen Glauben

Als Lewis Mitte der zwanziger Jahre mit Tolkien zusammentrifft, ist aber sein Weltbild schon beachtlich ins Wanken geraten. Es ist die Zeit, als er mit Auszeichnung die Examen an der English School und zuvor in klassischer Philologie besteht und zu der verblüffenden Einsicht kommt, daß das, was er „Freude" nennt, eigentlicher Anstoß zu einer beschwerlichen philosophischen Wüstenwanderung nach Gott ist. Und Tolkien, mit brillantem Witz und scharfem Intellekt ausgestattet, ist sein Guide in dieses neue Land. Er räkelt sich in seinem Sessel in Lewis' großem Wohnzimmer, während der Gastgeber mit seiner großen Hand den warmen Pfeifenkopf umklammert, so als suche er dort seinen letzten Halt, und hin und her gehend seine Widersprüche anmeldet. Tolkien, ebenfalls in Qualm gehüllt, drängt ihn so in die Enge, daß er bis zum Sommer 1929 sich zumindest zum Theismus, einem grundsätzlichen Glauben an Gott durchzuringen vermag, ohne dabei schon Christ zu sein.

Auch durch Jacks Freund Owen Barfield, einem religiösen Rechtsanwalt und Schriftsteller aus London, bleibt das Thema Gott für ihn bedeutsam. Und dann erlebt er zum ersten Mal in seinem eindrucksvollen Referat den witzig-sprühenden Nevill Coghill, der sein lebenslanger Freund wird:

„Sobald ich in den Fachbereich Englisch eingetreten war, ging ich in Gordons Diskussionsseminar ... Bald mußte ich den Schock erleben, zu entdecken, daß er – offensichtlich der intelligenteste und bestinformierte Mann im Seminar – ein Christ war und durch und durch an die übernatürliche Welt glaubte."

Lewis' Weg aus der Skepsis in die Welt des christlichen Glaubens geschieht sozusagen doppelspurig: Auf der einen Seite ist er von eloquenten Gesprächspartnern umgeben, zum anderen erfährt der Literaturfreund Anstöße, ja, plötzliche Erschütterungen seiner Ansichten durch überraschende Buchentdeckungen. Noch nach Jahren kann er sich an eine nächtliche Reise erinnern, wie er als Achtzehnjähriger an einem Buchstand den Märchenroman „Phantastes" des großartigen, von Novalis und E.T.A. Hoffmann beeinflußten schottischen Schriftstellers und Predigers John MacDonald (1824–1905) erstand. MacDonalds erzählerische Einbildungskräfte der darin geschilderten Wanderungen des Anodos „erfährt" Levis in dem Zugabteil wie den Einbruch aus einer anderen Welt: Das Lied der Sirenen erscheint ihm wie die Stimmen seiner Mutter oder seiner Amme, und die alles überstrahlenden Schatten empfindet er als verschlüsselte Zeichen für „Heiligkeit". Die Diskrepanz des Novalis-Satzes: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden überall nur Dinge" sieht Jack angesichts der geschilderten neuen Wirklichkeit aufgelöst, denn eine entmaterialisierte Schwerelosigkeit kennt keine dreidimensionalen Räume mehr:

„In jener Nacht wurde in einem gewissen Sinne meine Imagination getauft; der Rest von mir brauchte verständlicherweise länger. Ich hatte nicht die geringste Ahnung, auf was ich mich eingelassen hatte, als ich den Phantastes kaufte."

An dem spirituellen Lebensweg von Lewis sind interessante Beispiele der literarischen Wirkungsgeschichte festzumachen. Bücher provozieren ihn, führen ihn weiter, umzingeln ihn. Wie er in seiner Autobiographie eingesteht, wird er letztendlich schachmatt gesetzt. Es scheint, daß ihm zuletzt der Konvertit G. K. Chesterton, der Vater des unermüdlich ermittelnden Father Brown und Urgestein geistvoller Romane und verblüffender Essays, als Florett der Vorsehung den „Gnaden"stoß versetzte. Denn in Chestertons „Everlasting Man" findet Jack zum ersten Mal schlüssig und nachvollziehbar die christliche Schau der Geschichte dargestellt: War Jesus Christus, wenn er behauptete, der Sohn Gottes zu sein, entweder ein Wahnsinniger oder ein Gotteslästerer oder tatsächlich einer, der die Wahrheit sagte? Waren die Evangelien mehr als das große Pantheon mit seinen Mythen und Opfergeschichten?

„Ein junger Mann, der Atheist zu bleiben wünscht, kann nicht vorsichtig genug mit seiner Lektüre sein. Überall lauern Fallen – ‚aufgeschlagene Bibeln, Millionen Überraschungen', wie Herbert sagt, ‚feine Netze und Flinten'. Gott ist, wenn ich das sagen darf, sehr skrupellos."

Lewis beginnt wieder die Bibel zu lesen. Und das nach einem langen Spaziergang im Anschluß an ein Abendessen mit seinen Freunden Hugo Dyson und J. R. R. Tolkien auf dem Addison's Walk, dem abgeschiedenen Rundweg um den Hirschpark am Magdalen College. Die Freunde verwickeln Jack in eine lange und vermutlich seinen geistlichen Wendepunkt einleitende Diskussion über Geschichte, Mythos und die Wahrheit des Evangeliums. Es ist der folgenschwere Anlaß, Kirks Postulat, daß der Weg zur Wahrheit nur über die Vernunft führe, in einem geistigen Sondierungsprozeß zu hinterfragen.

Während einer alltäglichen Busfahrt unweit von Oxford über den Headington Hill stellt er sich reflektierend und sorgsam abwägend die Frage, ob er weiter etwas „auf Abstand halten" oder in seiner „steifen Kleidung ... wie ein Korsett oder gar eine Rüstung, als wäre ich ein Hummer" bleiben wolle.

„Ich spürte, wie mir dort und in diesem Moment eine freie Wahl angeboten wurde. Ich konnte die Tür öffnen oder verschlossen lassen; ich konnte die Rüstung ablegen oder anbehalten. Keine der Alternativen wurde mir als Pflicht dargestellt; und an keine waren Drohungen oder Verheißungen geknüpft, obwohl ich wußte, daß ich mich auf etwas Unberechenbares einließ, wenn ich die Tür öffnete oder das Korsett abnahm. Die Wahl schien von tiefgreifender Bedeutung zu sein, doch sie war gleichzeitig auch merkwürdig emotionslos. Ich wurde nicht von Wünschen oder Ängsten getrieben. In gewissem Sinne wurde ich von gar nichts getrieben."

Die Meute seiner geistigen und leiblichen Weggefährten wie Plato, Dante, MacDonald, Tolkien, Coghill, Chesterton hatte ihn gestellt. Endgültig und für immer. Kurzum: „Ich entschied mich!" Es war eine durchdachte Option auf Freude.

Der Pub und die Poeten

Mit prophetischer Menschenkenntnis hatte Kirk einst Jacks Vater geraten, er könne aus seinem Sohn nur „einen Schriftsteller oder einen Gelehrten" machen. Wie die wissenschaftliche Laufbahn und die Veröffentlichungen zeigen, wird er mit wachsendem Erfolg beides. Nachdem nicht nur die ehrwürdige Londoner „Times" auf ihn aufmerksam wird und die BBC ihn als ihren geschätzten Mitarbeiter gewinnt, stellt ihn 1947 das amerikanische Nachrichtenmagazin „Time" in einer in der literarischen Welt viel beachteten Titelgeschichte einem internationalen Publikum vor.

Und auch das: Jack wird der unermüdliche Promotor des weltbekannten Literaturclubs „Inklings", der dem unwiderstehlichen Flair Oxfords sein unverkennbares literarisches Gütesiegel aufsetzt. „Inklings" nennen sich die Mitglieder tiefstapelnd und selbstironisch, was soviel wie Schreiberlinge oder Tintenkleckser bedeutet. Dabei sind sie durchaus ausgewiesen durch Veröffentlichungen bzw. Sachkenntnis: Jacks Bruder Major Warren Lewis (nach seinem Ausscheiden aus der Armee hat er sieben ausgezeichnete Bücher über das Frankreich des 17. Jahrhunderts veröffentlicht), Nevill Coghill, R. E. Harvard, Lewis' und Tolkiens Hausarzt, sowie Lewis' alter Freund Owen Barfield gehören von Anfang an dazu.

Ab 1930 treffen sie sich über siebzehn Jahre zweimal wöchentlich zum fachsimpelnden literarischen Frühschoppen: Dienstag vormittags in dem heimeligen Pub „Eagle and Child" an der St. Giles Street, von den Studenten despektierlich „Vogel und Baby" genannt, und Donnerstag abends im Magdalen College, und zwar dort bis 1955, als Jack seine Professur „an der anderen Universität" antritt und man Montag vormittags zusammenkommt, weil er am Nachmittag mit dem Zug nach Cambridge fahren muß. Die Donnerstag-Treffen kommen gegen Ende der vierziger Jahre aber allmählich zu ihrem Ende, und nach der großen Modernisierung des „Eagle and Child" zieht man wegen der mangelnden rustikalen Patina der Lokalität kurz entschlossen in den auf der anderen Straßenseite gegenüberliegenden Pub „Lamb and Flag" um.

Die freundschaftlichen Gespräche am Kaminfeuer nutzen sie dazu, sich nicht nur gegenseitig vorzulesen, sondern auch ihre jeweiligen Werke der beißenden Kritik der Hörer auszusetzen. Jacks Bruder Warren weiß sich zu erinnern: „Bei den Inklings gab es ein unveränderliches Ritual. Wenn etwa ein halbes Dutzend eingetroffen war, wurde Tee zubereitet, und dann, wenn die Pfeifen gut zogen, sagte Jack: ‚Nun, hat uns niemand etwas zum Vorlesen mitgebracht.' Schon kam ein Manuskript zum Vorschein, und wir ließen uns nieder, um darüber Gericht zu halten – und zwar wirklich unparteiisches Gericht, da wir keine Gesellschaft für gegenseitige Bewunderung waren." Erst nach bestandener Feuertaufe, bei der das Pint of Bitter nicht warm und die Tabakpfeife nicht kalt wurden, kann Weltlitera-

tur – geprüft und dann erst für gut befunden – ihren Siegeszug in die große Öffentlichkeit antreten, etwa Tolkiens Kultbücher mit den aufsehenerregenden Hobbit-Geschichten. Es ist eine „Arbeits"-Atmosphäre, die Warren wie folgt beschreibt: „Bei den Inklings war seine (Jacks) Konversation ein Überströmen von Witz, Nonsens, Launigkeit, dialektischem Degenfechten und beißendem Urteil, wie ich seinesgleichen selten gehört habe."

Das Charisma der Freundschaft

Somit ist der Club im Pub alles andere als ein pragmatischer Workshop fachsimpelnder Literaten oder weltfremder Stubengelehrter, sondern ein einzigartiger Humusboden, auf dem das gelebte Charisma herzlicher Freundschaft und gegenseitiger Anteilnahme gleichgesinnter Männer gedeihen kann und denen witziger Austausch und intellektuelle Integrität keine Gegensätze sind. In seinen „The Four Loves" beschreibt Lewis dieses unnachahmliche Fluidum gegenseitiger Zuneigung:

„Das sind die goldenen Stunden der Gemeinsamkeit; wenn vier oder fünf von uns nach einer strammen Tageswanderung in unserem Gasthaus angekommen sind; wenn wir unsere Hausschuhe tragen, unsere Füße dem Kaminfeuer entgegengestreckt und unser Glas auf der Armlehne; wenn die ganze Welt, und etwas anderes jenseits der Welt, sich vor unserem Geist auftut, während wir reden; alle sind frei und ebenbürtig, als ob wir uns vor einer Stunde erst kennengelernt hätten, während doch gleichzeitig eine in Jahren gereifte Zuneigung uns einhüllt. Das Leben – das natürliche Leben – kann uns kein größeres Geschenk geben."

Aber Freundschaft bedeutete Lewis nicht nur, wohliges Beisammensein im vertrauten Kreis Gleichgesinnter zu pflegen, sondern sich ganzheitlich hinwendende Mitteilung, die schwerer zu praktizieren ist als etwa ein schnell in der Unverbindlichkeit bleibendes Fürbittegebet: „Es ist viel leichter, für einen Langweiler zu beten, als ihn besuchen zu gehen."

Ein neues prominentes Mitglied wird im Kriegsjahr 1939 in den erlauchten Club der Dichter gebeten: Charles Williams (1886–1945), der im Londoner Büro der Oxford University Press gearbeitet hat und nun mit der Verlagsmannschaft nach Oxford übersiedelt. Als geschätzter Romancier, Lyriker, anglikanischer Theologe und Literaturkritiker, der auch in Deutschland schon veröffentlicht wurde und in England noch heute seinen Leserkreis hat, ist der charmante Neugewinn eine hochwillkommene Ergänzung. Selten sieht man ihn ohne ein Bündel Korrekturfahnen und in seinem für Oxford höchst unangemessenen blauen Anzug. Tolkien weiß sich 20 Jahre später zu erinnern: „Wir mochten uns gegenseitig und sprachen gern miteinander (meist im Scherz)." Aber er ergänzt: „Auf tieferer (höherer) Ebene hatten wir uns nichts zu sagen." Was wohl daran lag, daß Williams zwar eine Zuneigung zum „Herrn der Ringe" hatte, aber Tolkien Williams „Religiöse Thriller" nicht gefielen.

Auch die Freundschaft der beiden „Grand Old Men" der Inklings blieb nicht ungetrübt. Ja, es gibt eine kleine Abkühlung des Verhältnisses, als Tolkien mit Schmerz feststellt, daß Lewis, der ihm so viel für seinen neugewonnenen christlichen Glauben verdankt, beginnt, die anglikanische Gemeinde in Headington zu besuchen und sich somit wieder der Kirche seiner Jugend zuzuwenden. Dabei ahnt er wohl nicht, daß C. S. Lewis einmal eine überragende Bedeutung als christlicher Apologet für sämtliche Konfessionen haben wird.

Und auch das: Jack pflegte noch intensiv die uns heute nicht mehr geübte Kunst des Briefeschreibens. Wöchentlich brachte der Postbote über hundert Postkarten und Briefe in sein noch gut erhaltenes Cottage „The Kilns" in Headington, in dem eine internationale Stiftung demnächst ein Studienzentrum plant. Besonders Kinder mahnten ungeduldig die Fortsetzung seiner Narnia-Geschichten an, während andere Zeitgenossen ihm mit philosophischen oder literaturwissenschaftlichen Problemen zusetzten. Täglich widmete er eine Stunde dieser vielfältigen Lektüre, um sie dann sonntags handschriftlich und auf jeden liebevoll eingehend zu beantworten. Davon zeugt der kleine Band „Briefe aus Narnia", ein sympathisches Beispiel ungewöhnlicher Autorenzuwendung an seine junge Leserschaft.

Es ist auch der Geist der Demut, den Lewis, der lebenslang in geistvollen Essays über den menschlichen Hochmut als die Ursünde schlechthin zu argumentieren wußte, in sein spirituelles Leben zu integrieren verstand. Es ist bezeichnend für den weltbekannten Professor, daß er regelmäßig mit seinem Taxifahrer Clifford Morris von der Oxford Taxi Company betete und er sich wohl diesem als ersten nach dem Tod seiner Frau Joy anvertraut hat. „Er war einer der nahbarsten Männer, denen ich je begegnet bin", sagte Morris in einer Ansprache nach Lewis' Tod in der Oxforder BBC.

Welterfolge mit brillantem Tiefgang und witziger Erzählfreude

Wie das Lewis-Gedenkjahr besonders auch im deutschsprachigen Raum mit seinen Novitäten und Nachauflagen deutlich macht, entwickelt sich das von evangelischen und katholischen Verlagen gleichermaßen publizierte Werk still und stetig von Auflage zu Auflage. Abgesehen von seiner breiten Wirkungsgeschichte bis in unsere Gegenwart verblüfft die über unsere üblichen kirchlichen Binnenghettos hinausgehende Lewis-Rezeption durch ihre ungewöhnliche ökumenische Akzeptanz. Liegt das an Lewis' geistvollem Biß und der charmanten Erzählfreude seines nach wie vor erfrischenden Werkes angesichts einer allgemein festzustellenden kirchlichen Sprachlosigkeit? Lewis schaut seinen Glauben als unbestechlich abwägender Philosoph und kündet ihn mit sprachlicher Disziplin und schlicht-eleganter dichterischer Diktion. So unvorstellbar vielseitig sein Gesamtwerk auch

ist, so sehr hält es in allen seinen Spielarten und bei aller Einfachheit ein beachtliches Niveau. Die internationale Bibliographie ist inzwischen unüberschaubar, und es scheint, daß der Erfolg noch immer weitergeht, wie auch etliche C. S. Lewis-Gesellschaften in aller Welt belegen. Seit 1983 besteht auch in Deutschland eine Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik.

Für eine weltweite Verbreitung des Lewis-Werkes sprechen nicht nur einige britische Narnia-Verfilmungen mit internationalen Synchronisationen, sondern ebenfalls zahlreiche Übersetzungen in allen Erdteilen. Allein das siebenbändige Narnia-Epos (1950–1956) wurde bis 1979 in zehn Millionen Exemplaren abgesetzt. Immerhin sind deutsche Ausgaben bereits in vier Verlagen erschienen. Das geheimnisvolle Phantasieland Narnia, in dem immer Winter herrscht und es kein Weihnachten gibt und der majestätische Löwe Aslan als verschlüsselter Christus-Typus erscheint, ist nicht nur zur Kultliteratur für Kinder geworden. Zu diesem Genre, wenn auch für ältere Leser, gehört die Planeten-Trilogie „Perelandra" (1938–1945), in der uns die inzwischen naherückende Mars-Welt auch als ein Denkmodell vorgestellt wird, ob sich jenseits der schweigenden Sterne ebenfalls das Drama eines Sündenfalls abgespielt haben mag. Auch der Longseller „Dienstanweisungen für einen Unterteufel" (1942) gehört zum großen Erzählwerk mit seinen psychologisch-witzigen Befehlen eines Oberteufels, in denen der Leser sich selbstentlarvend amüsant und treffsicher mit der Anmut des Witzes auf die Schliche kommt, ohne an sich verzweifeln zu müssen. Eine phantastische Szenerie zwischen Erde und Ewigkeit, in die die Menschen von einem himmlischen Autobus, gleichsam einem modernen fliegenden Teppich, aus der Hölle für einen Tag in den Vorhimmel gebracht werden, schildert mit präziser Bildhaftigkeit, brillantem Humor und angelsächsischer Vernünftigkeit „Die große Scheidung" (1945).

Grundsätzlich philosophisch-theologischer Art sind Lewis' apologetische Schriften über die großen Denkfragen „Über den Schmerz" (1940), „Wunder" (1947), die Probleme des Glaubens, Stolzes und Zweifels in „Pardon, ich bin ein Christ" (1952), die Gedanken zu den Psalmen „Das Gespräch mit Gott" (1958), die seelsorgerlichen Briefe an Malcolm „Du fragst mich, wie ich bete" (1964) und die theologisch reflektierte eigene Leidenserfahrung „Über die Trauer" (1961).

In dem letztgenannten Buch behandelt er die tiefe Erfahrung vom Un-(?) oder Sinn des Leides angesichts seiner tragischen Liebesgeschichte mit der amerikanischen Journalistin Joy Gresham, die der Junggeselle 1957 im Alter von 59 Jahren heiratet und die nach unheilbarem Krebs bereits 1960 stirbt: Leid und Trauer nicht als ein philosophisches Abstractum, sondern als mitgeteiltes Zeugnis von Schmerzerfahrung. Diesen düsteren Abschnitt in der Endphase seiner Biographie hat der Oscar-Preisträger Anthony Hopkins in dem erfolgreichen, wenngleich nicht in allen Teilen authentischen Spielfilm „Shadowlands" von R. Attenborough bewegend dargestellt.

Von Lewis' Literatur – Märchen, Science fiction, christlicher Theologie und Li-

teraturkritik – geht bis in unsere Gegenwart eine erfrischende Faszination mit erstaunlichen transzendierenden Wirkungen aus, die er selbst einmal als Ziel jeder großen Dichtung beschrieb:

„Die Literatur heilt die Wunde der Individualität, ohne ihr Privileg zu untergraben. Wenn ich große Literatur lese, werde ich zu tausend Menschen und bleibe doch ich selbst. Wie der Nachthimmel in der griechischen Mythologie sehe ich mit einer Myriade von Augen, aber immer bin ich es, der sieht. Hier wie in der Gottesverehrung, in der Liebe, im sittlichen Tun und im Wissen transzendiere ich mich; und ich bin nie mehr selbst, als wenn ich es tue."

Sogar ein Papst scheute sich vor Jahren nicht, C. S. Lewis, der am 22. November 1963 in seinem Cottage starb, einmal in einem Atemzug mit dem Kirchenvater Augustinus zu zitieren. Wenngleich der gerade unsere Gegenwart wieder faszinierende Autor, der wie wenige in unserem Jahrhundert den Glauben zu denken und zu reflektieren vermochte, alles andere als ein Kirchenvater ist, so zählt er zumindest doch zu den wichtigsten „Kirchenonkeln" des 20. Jahrhunderts, wie der Literaturwissenschaftler Gisbert Kranz einmal meinte. Lewis' Romane und Essays werden wohl die Jahrhundertschwelle leicht passieren, was die gerade zum Gedenkjahr einsetzende Flut an Veröffentlichungen bestätigt. Seine Relevanz als Verteidiger des Christentums und Ermutiger seiner Nachfolger ist weit angelegt und scheint unbestritten, besonders auch dann, wenn manche Theologien unserer Zeit mit ihren schnellebigen Aufgeregtheiten wohl nur noch Seminargegenstände sein mögen.

Der treffenden Selbsteinschätzung des anglo-irischen „Apostels der Skeptiker", wie er einmal genannt wurde, ist nichts hinzuzufügen:

„Seit meiner Bekehrung zum Christentum schien mir der beste und vermutlich einzige Dienst für meine nichtgläubigen Mitmenschen der zu sein, den Glauben, der fast allen Christen zu allen Zeiten gemeinsam war, zu erläutern und zu verteidigen. Der Frontabschnitt, an dem ich, wie mir schien, meinen Mann am besten stehen konnte, war offensichtlich zugleich der am dünnsten besetzte. Und dorthin zog es mich."

UMSCHAU

Kirchlicher Gehorsam und personale Entscheidung

Die Kirche erhebt den Anspruch, die Gläubigen durch ihr Lehramt die Wahrheit in Fragen des Glaubens und der Sitten authentisch wissen zu lassen. Dem müßte entsprechen, daß die Gläubigen in Fragen des Glaubens und der Sitten den Aussagen des kirchlichen Lehramts Gehorsam schulden. Der Anspruch der Kirche und ihre Erwartung einer positiven Antwort der Gläubigen ist grundsätzlich berechtigt. Allerdings haben der Anspruch und die Erwartung der kirchlichen Autorität ihre Grenzen, sie dürfen sich nicht der Beliebigkeit aussetzen und dürfen vor allem nicht die Berechtigung der Gläubigen auf ein dialogisches Verhältnis unberücksichtigt lassen; das folgt aus der Berufung der Gläubigen zur aktiven und darum dialogischen Mitarbeit und Mitverantwortung aufgrund ihrer Salbung mit dem der Kirche verheißenen Heiligen Geist.

Der Anspruch des kirchlichen Lehramts wird allerdings von nicht wenigen Gläubigen heute in der Forderung des Gehorsams – vor allem in sittlichen Fragen – als empfindliche Belastung empfunden. Man glaubt ohnehin schon stark durch die biblischen sittlichen Forderungen belastet zu sein, glaubt dagegen mehr und mehr in sittlichen Fragen autonom entscheiden zu können.

Die hiermit angeschnittene Frage setzt die Lösung eines grundlegenden Problems voraus. Gibt es überhaupt verbindliche sittliche Forderungen? Gibt es überhaupt eine uns bindende sittliche Ordnung? Erst wenn diese Frage positiv beantwortet ist, stellt sich die weitere Frage, woher uns ein Wissen von bindenden konkreten sittlichen Forderungen zukommen könne. Nun ist es aber vor allem eben die Kirche, die uns in dieser Frage belehrt, und es versteht sich, daß die so lehrende Kirche auch glaubt, ein entscheidendes Wort zum Inhalt der sittlichen Ordnung sprechen zu können. Jedenfalls ist sie überzeugt, daß ihr von Gott her diese Möglichkeit und (gleichzeitig) Aufgabe übertragen ist. Allerdings dürfte diese Überzeugung nicht als eine völlig ausnahmslose logische Folgerung aus ihrem grundsätzlichen Wissen um eine sittliche Ordnung zu verstehen sein.

Denn wir Menschen sind uns auch ohne die Belehrung durch die Kirche der Tatsache bewußt, daß nicht alles menschliche Tun gleichermaßen recht oder gut ist, daß es einen Unterschied gibt zwischen Recht und Unrecht und daß dieser Unterschied uns in unserem Tun herausfordert. Andererseits müssen wir feststellen, daß die Menschen in ihrer Gesamtheit nur in relativ wenigen, vor allem nur in allgemeinsten sittlichen Fragen in ihren Auffassungen übereinstimmen, während in sehr vielen konkreten sittlichen Fragen ihre Auffassungen nicht übereinstimmen. Dieses Nichtübereinstimmen kann von vielen Elementen bedingt sein: durch verschiedenartige zwischenmenschliche Beeinflussung, durch lange Zeiten (z. B. Lebensepochen) sich hinziehende persönliche Reflexions- und Kontrollprozesse usw. Auch bedingen verschiedenartige Kulturen in manchen sittlichen Fragen verschiedene Urteile über richtiges oder falsches, gutes oder schlechtes Vorgehen.

Es wäre jedoch ein Fehler, wollte man meinen, der Schöpfergott habe selbst definitiv das allgemeine sittliche Bewußtsein und die verschiedenen sittlichen Orientierungen fest in die Menschen hineingelegt. Dabei spielt es keine Rolle, ob man naturwissenschaftlich dazu neigt, zu einem „Urknall" als Anfang des Universums (samt Raum und Zeit) und als Anfang einer autonomen und aktiven Evolution des Alls zu stehen oder eher zu einer aktiven Evolution des Alls „ohne Grenzen" (ohne Anfang und Ende), jeweils einschließlich des Menschen. In jüdisch-christlicher Denkweise wird man immer noch „neben" oder „in" dem sich evolierenden „Urknall" und seiner Evolution bzw. im All „ohne Grenzen" einen der Evolution in ihrer Totalität stets präsenten Gott erkennen, dessen mögliches Eingreifen in den Vorgang der Evolution sich nicht völlig ausschließen läßt.

Im jüdisch-christlichen Selbstverständnis hat der Schöpfergott allerdings den Menschen nicht einfachhin beliebigen sittlichen Orientierungen überlassen. Im Alten Testament hat er durch Propheten und Weisheitslehrer sittliche Belehrung bringen lassen. Vor allem hat der Dekalog – parallel zu verschiedenen sittlichen und rechtlichen Katalogen in anderen damaligen Religionsgemeinschaften – dem Leben Israels über autonome Versuche hinaus gültige sittliche Orientierungen angeboten. Die sittlichen Anordnungen des Alten Testaments hat das Neue Testament honoriert und durch das tiefere Verständnis infolge der Verkündigung Jesu bereichert. So waren die Menschen nicht alleingelassen in ihrem autonomen Suchen sittlicher Orientierung. Ihr sittliches Leben war also nun nicht nur sittliche Selbstbestimmung, sondern auch und vor allem Gehorsam gegenüber ihrem Herrn. Man begann zu begreifen, daß es im Leben nicht nur um ein Suchen nach möglichwerweise nur vorletzten Werten geht, sondern um Letztes – aus göttlicher Offenbarung.

Die Kirche weiß sich befähigt und beauftragt, die Menschen zu unterstützen, während sie aufgrund ihres sittlichen Bewußtseins autonom in der ihnen anvertrauten Welt herauszufinden suchen, wie sie menschenwürdig ihr Vorgehen und Verhalten gestalten sollen. In dieser kirchlichen Beauftragung ist vorgesehen und enthalten, daß Gott dem auf sich selbst gestellten Menschen die im Alten und Neuen Testament geoffenbarten Orientierungen menschenwürdigen Verhaltens angeboten hat. Und es ist eben die Kirche, der er den Heiligen Geist mitgeteilt hat, damit sie den Menschen in ihrem autonomen Bemühen um klares und richtiges Verständnis der ihnen anvertrauten Welt behilflich sei.

Der Geist ist vor allem den amtlich berufenen Gliedern der Kirche mitgeteilt, jedoch auch der Kirche als ganzer, also allen, die ihr zugehören. Damit ist gleichzeitig zum Ausdruck gebracht, daß auch den nicht amtlich beauftragten Gliedern der Kirche der Auftrag gegeben ist, sich nicht nur durch ihren Gehorsam gegenüber den Weisungen der besonders beauftragten Glieder am Leben und Aufbau der Kirche mitzuwirken, sondern sich auch aktiv für das Leben und Wachsen der Kirche zu interessieren und sich je nach Erfahrung, Befähigung und Möglichkeit dafür einzusetzen.

Allerdings sind diesbezüglich in den letzten Zeiten gerade seitens der amtlich Beauftragten in der Kirche nicht wenige Schwierigkeiten entstanden. Wir stehen vor der Tatsache von häufig und mit Insistenz Gehorsam verlangenden Mahnungen und Weisungen, und dies eindeutig mehr als zu anderen Zeiten und in sonst so kaum gekanntem Maß. Selbst das Zweite Vatikanische Konzil, das doch an manchen Stellen vehement die willige und aktive Mitarbeit der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder fordert, hat in seiner Kirchenkonstitution Lumen gentium (Nr. 25) nicht nur Gehorsam zu eindeutig unfehlbaren kirchlichen Aussagen gefordert, sondern frommen kirchlichen Gehorsam (nicht Glaubensgehorsam!) auch zu solchen kirchlichen Aussagen, die nicht als unfehlbar anerkannt werden können. Ungehorsam kann auch in diesem Bereich nach dem Kirchenrecht der katholischen Kirche von 1983 strafbar werden lassen. Wie sollen die Gläubigen sich verhalten in einer solchen Situation, in der Gehorsam erwartet wird gegenüber einer nicht eindeutig als unfehlbar erkennbaren Weisung? Offenbar kann in einem solchen Fall nicht unbedingter Glaubensgehorsam eingefordert werden. Gemäß dem bisher Gesagten müßte die Antwort logisch lauten: Statt sich im Gewissen zu quälen, können und sollen sie sich auf ihre auch von der Tugend der Epikie garantierte Freiheit des Christen berufen, solange sie nur bereit sind, auch nicht eindeutig unfehlbare kirchliche Weisungen für sich persönlich als bedeutsam zu erachten.

Das kirchliche Lehramt antwortet jedoch weithin anders: Wenn auch alle Glieder der Kirche den Heiligen Geist zur Mitarbeit und Mitverantwortung in der Kirche erhalten haben, so steht gemäß der kirchlichen Antwort doch die Kompetenz zur Beurteilung des Inhalts kirchlicher Weisungen ausschließlich dem kirchlichen Lehramt zu. Verschiedene kirchliche Dokumente der letzten Jahre sagen das mit großem Nachdruck. Damit ist praktisch auch gesagt, daß allein dem Lehramt eine Quelle zur Beurteilung des Inhalts kirchlicher Weisungen zugänglich ist, die anderen Gliedern der Kirche trotz ihrer Salbung durch den Heiligen Geist verschlossen bleibt. Darum läßt das Lehramt weder einen Widerspruch noch

einen (auch nur inneren) Ungehorsam gelten, weil nicht eingefügt in die „Logik des Glaubensgehorsams" („Donum veritatis", 1990). Es läßt sich feststellen, daß ein großer Teil der katholischen Fachtheologen mit dieser Tendenz der Disziplinierung ihres Denkens und Lehrens durch das kirchliche Lehramt nicht einverstanden ist. Und man glaubt zeigen zu können, daß die autoritäre Tendenz auch ineffizient ist. Als Beispiel gibt man den im Vorjahr vom Vatikan mit hohem Einsatz von Autorität gestarteten Versuch zu bedenken, das Dokument über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester zu lancieren; der Versuch hat keineswegs das bewirkt, was er bewirken sollte.

Der behandelten Problematik steht nahe die Frage nach theologischen Neuformulierungen. Die Neuformulierungen von unfehlbaren oder auch nicht unfehlbaren Aussagen sind in der Geschichte der Kirche weitgehend als legitim und auch notwendig anerkannt, wenn sie einem zeitgemäßeren und besseren Verständnis des Glaubens dienen.

Die amtliche Kirche kann sich solchen Neuformulierungen nicht einfach entgegenstellen; sie stehen innerhalb der kirchlichen Verkündigung. Doch wird das Lehramt in Sorge um die treue Weitergabe der sittlichen Wahrheit sehr behutsam darauf achten, daß die Neuformulierung nicht einer Wandlung zum Irrtum gleichkomme. Man kann zum Beispiel zweifellos der Meinung sein, daß sich die in immenser Bemühung erarbeiteten Aussagen der christologischen Konzilien der alten Kirche durch andere, heute verständlichere, aber gleichermaßen gültige Interpretationen ersetzen lassen. Hier darf das Lehramt Offenheit zeigen. Ähnlich wäre zu sagen hinsichtlich guter Neuinterpretationen etwa dessen, was Transsubstantiation, Eschata, sakramentale Beichte, Ostern und Auferstehung usw. besagen. Die Sorge für bessere Neuinterpretationen wird weitgehend eine Aufgabe der Theologen sein. Ähnliches gilt es auch hinsichtlich sittlicher Umformulierungen wie Lüge oder Falschaussage zwecks Wahrung eines verpflichtenden Geheimnisses, sexuelle Selbststimulierung oder Spermagewinnung für die Ermöglichung einer Befruchtung.

Eine ähnliche Problematik bringt das bekannte Theorem vom „Intrinsece malum", den in sich schlechten Handlungen, mit sich. Vielfach wurde gesagt, daß die sittliche Qualifizierung einer Handlung vom Objekt der Handlung stamme, nicht jedoch von besonderen Umständen oder vom Ziel oder den Folgen der Handlung her. Aber würde so nicht das Objekt als ein sittlich unbedeutendes Rohmaterial der Gesamthandlung verstanden? Man kann die Frage, ob Töten sittlich statthaft sei, überhaupt nicht beantworten, wenn man nicht die Umstände, die weiteren Folgen und die Zielsetzung mitberücksichtigt. Wann ist Töten ein Mord? Diese Frage interessiert sich für die Umstände und das Ziel der Handlung. Die Kirche hat auch durch ihr Lehramt in manchen Fällen begonnen, diese Problematik als echte Problematik anzuerkennen. *Josef Fuchs SJ*

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Friedländer, Saul: *Das Dritte Reich und die Juden.* Die Jahre der Verfolgung 1933–1939. München: Beck 1998. 458 S. Lw. 58,–.

Die Tagebücher (1933–1945) von Victor Klemperer „Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten" rüttelten viele deutsche Leser auf, und das agitatorische Werk von Daniel Jonah Goldhagen „Hitlers willige Vollstrecker" konnte die Tiefe dieses Eindrucks nicht beschädigen. Das große Buch von Saul Friedländer, Professor für Neuere Geschichte in Tel Aviv und Los Angeles, setzt fortan für alle Forschungen über Juden und Antisemitismus in Deutschland einen mächtigen Maßstab. Friedländer besticht in diesen zehn Kapiteln nicht nur durch die Fülle von dokumentierten Informationen und durch die präzise Einordnung in die Zeitgeschichte. Er überzeugt auch durch die Sachlichkeit seiner gut lesbaren Darstellung und durch die Souveränität seines Urteils, das immer an die historischen Dokumente aus diesen schaurigen Jahren zurückgebunden ist. In der Alternative einer funktionalistischen oder intentionalistischen Deutung des Dritten Reichs räumt er zwar ein, daß Hitler den Plan der Vernichtung der Juden von Anfang hatte, daß dann aber zu dieser Obsession der konkrete Anlaß und die Planung hinzukamen (114). Aus einem Syndrom dieser Fakten folgte das ungeheuerliche Ereignis: die Vernichtung der Juden.

Nach der Darstellung des Wegs in das Dritte Reich nimmt Friedländer die Eliten in den Blick, die eher wegschauten. Er definiert dann die sich zeigende Art eines „Erlösungsantisemitismus"; dieser „ging aus der Furcht vor rassischer Entartung und aus dem religiösen Glauben an Erlösung hervor... Die Erlösung würde als Befreiung von den Juden kommen – als ihre Vertreibung, wenn möglich ihre Vernichtung" (101 f.). Aus einem solchen Ansatz ergab sich in kleinen Schritten von Jahr zu Jahr alles weitere: das Getto, die einschränkenden „Gesetze", das Pogrom vom 9. November 1938 und der verbleibende Rest durchwegs alter Juden, der in fast keinem Land der Welt herzlich willkommen schien. Offensichtlich hatte sich die ganze Welt gegen dieses jüdische Volk verschworen. Das Urteil Friedländers trifft die Tatsachen: „Die deutsche Gesellschaft als ganze lehnte die antijüdischen Initiativen des Regimes nicht ab ... Die Mehrheit der Deutschen akzeptierte einfach die vom Regime unternommenen Schritte und sah weg"(348).

Auch die Kirchen, Katholiken wie Protestanten, unterschieden sich da wenig in dieser Grundeinstellung. Ein Dompropst Bernhard Lichtenberg war in seinem ungebrochenen Engagement für die verhaßten und verfolgten Juden eine rühmliche Ausnahme (55, 320). Man kann sich am Ende nur das Urteil des bekannten Zeitgeschichtsforschers George L. Mosse über dieses Buch zu eigen machen und es damit ohne Einschränkung empfehlen: Es „ist das beste Buch, das es zu diesem Thema gibt". Den 2. Band kann man nur mit Spannung erwarten.

Roman Bleistein SJ

Hürten, Heinz: *Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft?* Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der „Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands" vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz. Paderborn: Schöningh 1998. 148 S. Kart. 19,80.

Der 150. Jahrestag des ersten (noch nicht so genannten) Katholikentags lädt ein, sich im Blick auf die Gegenwart der Herkunft dieser für die katholische Kirche Deutschlands wichtigen Institution zu vergewissern. Heinz Hürten leistet diese zeitgeschichtliche Selbstvergewisserung mit geschichtlicher und stilistischer Präzision. In vier Essays greift er die einzelnen Phasen der Entwicklung auf.

Nach der Gründungsperiode, die dieses Laiengremium auf den Hintergrund der Revolution von 1848 einordnet, ist der Kulturkampf seine er-

ste Erprobung, zumal der neuen Freiheit der katholischen Kirche im Staat. Die Zweiteilung in Abgeordnetenversammlung und öffentlichen Vortrag hielt den Gründungsansatz fest. Es ging um ein zentrales Treffen der katholischen Vereine, um im Dialog mehr Durchsetzungskraft zu gewinnen. In einer zweiten Phase entwickelte sich diese Generalversammlung zu einer auch politisch achtbaren Kundgebung der katholischen Minderheit im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten kamen öffentliche Demonstrationen dazu, etwa Lichterprozession. Hürten schreibt: „Wieder hatte der Katholikentag einen Stil gefunden, der den Empfindungen der Zeit entsprach und ihm die Wirkung in die Breite des katholischen Volkes sicherte" (90). Dennoch konnten im Dritten Reich keine solchen Katholikentage stattfinden, da die Schikanen des Systems sie verhinderten. Erst 1948 kamen die Katholiken wieder zu diesen Glaubensfesten zusammen. Sie überwanden dabei auch die Trennung zwischen Ost- und Westdeutschland. Aus „Heerschauen" (79) wurden allmählich auch Orte der Konfrontation mit der amtlichen Kirche (Essen 1968). In ihrer Buntheit näherte sich das Erscheinungsbild der Katholikentage dem der evangelischen Kirchentage.

Im abschließenden Essay „Weltaufgabe und Glaubensfeier" (102–138) geht Hürten aufgrund der Entwicklung von Essen (1968) über Dresden (1994) mit den vielen jungen Menschen bis heute der Frage nach, wie sich die Zielsetzung der „Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands" vom 3.–6. Oktober 1848 in Mainz in einer Zeit der Pluralisierung, der Kirchenkritik, der innerkirchlichen Polarisierung zu verwirklichen habe. Eine gültige Antwort kann eigentlich nur eine „Inkulturation" des Zweiten Vatikanischen Konzils in die katholische Kirche Deutschlands bringen, in der die Laien zu ihrer einmaligen Verantwortung gegenüber Kirche, Staat und Gesellschaft ermutigt werden, in streitbarem Dialog aller Meinungsgruppen und im Zeugnis der christlichen Hoffnung. Die Visionen der ersten Versammlung führen immer noch zu einem Projekt mit Zukunft. *Roman Bleistein SJ*

Religionspädagogik

Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels. Hg. v. Reinhard Ehmann u. a. Freiburg: Herder 1998. 301 S. Kart. 29,80.

Der Band enthält die Vorträge, die auf der von den katholischen und evangelischen Akademien in Baden-Württemberg vom 24. bis 26. April 1997 in Bad Boll verantworteten Tagung gehalten wurden. Die 37 Referate bieten eine Tour d'Horizon über das unendliche Thema des Religionsunterrichts heute. Nach der Eröffnungsrede von Frau Minister Annette Schavan (vgl. diese Zs. 122, 1997, 3–10) wird seine Zukunft besprochen, die Abgrenzung oder Kooperation im konfessionellen Religionsunterricht verhandelt (es ist das längste Kapitel!), dieser besondere Unterricht in einer sich wandelnden Schule thematisiert und die religiöse Erziehung grundsätzlich als Herausforderung an Schule, Kirchengemeinde und Elternhaus erkannt. Am Schluß äußern die Vertreter der politischen Parteien ihre weithin übereinstimmenden Erwartungen an einen Religionsunterricht der Zukunft.

Aus der Fülle der Themen lassen sich nur einige herausheben: Eine Tatsache ist, daß der Religionsunterricht von weit über 90 Prozent der angesprochenen Jugendlichen besucht wird, daß er von 20000 Religionslehrern und Lehrerinnen getragen wird und daß die beiden Kirchen jährlich etwa 100 Millionen DM an Personalkosten aufbringen (13). Der LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religion) – wie nahe er sich in den neuen Bundesländern auch legen mag – kann das, was der Religionsunterricht bringt, nicht leisten; daß er den Forderungen des Grundgesetzes nicht entspricht, sei nicht vergessen. Dies kann trotz des großen Engagements seiner Vertreter nicht übersehen werden. Er ist und bleibt ein Kompromiß (77ff.). Der Beschluß der Würzburger Synode zum Religionsunterricht (1974) setzt auch heute noch Maßstäbe und wird fortschrittlicher eingeschätzt als manche bischöflichen Texte, die seitdem veröffentlicht wurden (151). Das zentrale Thema stellt ein neues Modell eines „ökumenischen Religionsun-

terrichts" heraus, der konfessionell-kooperativ angelegt sein sollte (170ff.; vgl. auch Bischof Walter Kasper, 61–66). Ist die Schule ein „Haus des Lernens" (191), dann darf gerade in einer säkularisierten Gesellschaft die religiöse Dimension des Menschen nicht geringgeschätzt werden; zudem greift diese Forderung nur die religiöse Grundstimmung heutiger junger Menschen auf. Ihren aktuellen Bedürfnissen versuchen mystagogische Ansätze im Religionsunterricht gerecht zu werden (236).

Selbst wenn Thilo Fitzner (Bad Boll) zu Beginn äußerte, „daß am Ende der Tagung kein Ergebnis stehen darf" (13), so wird diese paradoxe Erwartung durch die Fülle an Kreativität, schulischer Erfahrung und christlicher Verantwortung wohltuend und weit überschritten. Hätte der Band ein Sachregister, könnte man leichter an die Fülle seiner Aussagen und Anregungen herankommen. Doch auch so ist das preiswerte Buch eine aufrüttelnde Problemansage für alle Betroffenen. *Roman Bleistein SJ*

Seeliger, Magdalena: *Qualifizierung oder Bildung?* Religionslehrerfortbildung im Spannungsfeld von Erwartung, Bildungsverständnis und andragogischen Konzepten. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier 1996. 557 S. Kart. 69,50.

Diese Dissertation dürfte im katholischen Bereich die erste Monographie zur Religionslehrerfortbildung sein. Kenntnisreich und etwas weit ausholend beschreibt Seeliger zuerst die Aufgaben, die kirchliche Dokumente und Lehrpläne deutscher Bundesländer Religionslehrkräften der Sekundarstufen zuweisen. Dann stellt sie die aus Umfragen bekannten Erwartungen von Schülern und Eltern sowie die Einstellung der Lehrer dazu dar. Nach einer Auseinandersetzung mit Bildungstheorien von J. G. Herder bis E. Spranger plädiert sie für eine Verbindung von beruflicher Qualifizierung und ganzheitlicher Persönlichkeitsbildung. In einem umfangreichen Kapitel schildert Seeliger, welche Konzepte sieben ausgewählte, zentral bzw. regional arbeitende Fortbildungseinrichtungen westdeutscher Diözesen gemäß ihrer mündlichen Befragung zu Organisation, Arbeitsschwerpunkten, Offenbarungsverständnis, Kirchenbild und Erwachsenenbildungsziel vertreten.

Nach einer Sichtung des Gemeinsamen und Unterscheidenden spricht sie sich in acht Thesen für eine lebensweltnahe „situierte Religionslehrerfortbildung" aus, die in ihrer Grundform in kontinuierlichen Arbeitskreisen bei etwa zehn Treffen im Jahr geschieht. Ihre 12–14 Teilnehmer bestimmen ihre Themen selbst und behandeln sie gegebenenfalls nach dem Material, das ihnen hochqualifizierte zentrale Medienstellen (u. U. nur eine pro Bundesland) auf Wunsch zustellen. Diese örtliche Fortbildung solle vervollständigt werden durch Angebote zentraler Fortbildung, die den bestehenden Arbeitskreisen sowie Lehrern, die an solchen nicht teilnehmen, Innovationen theologischer und schuldidaktischer Art vermitteln. Mag diese Empfehlung die Bereitschaft vieler Religionslehrer auch überschätzen und ein exzessives Vertrauen in die Wirksamkeit zentraler Medienstellen bekunden, so macht sie doch eindringlich auf ein wichtiges Anliegen aufmerksam. *Bernhard Grom SJ*

Religionspsychologie

Utsch, Michael: *Religionspsychologie.* Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick. Stuttgart: Kohlhammer 1998. 304 S. Kart.

Der Verfasser dieser Bonner Dissertation geht von der bekannten Tatsache aus, daß die Religionspsychologie (RPs) bei all ihrem Forschungseifer in höchst unterschiedliche Ansätze zerfällt und an einem Theoriedefizit leidet. Dem will er abhelfen, indem er nicht über geeignetere psychologische Theorien, sondern über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen nachdenkt. In einem 1. Teil betont er, die RPs müsse, um Transzendenzerfahrungen nicht auf psychische Mechanismen zu reduzieren und sich nicht in einen empirischen und einen hermeneutischen Arbeitsstrang zu teilen, stets ihre Menschenbildabhängigkeit und den subjektiven Standpunkt des Forschers bedenken. Als „anthropologische" Grundlage habe sie die „psychospirituelle Einheit" von einem subjektiven und einem objekti-

ven Pol der Transzendenzerfahrung anzuerkennen und das allen Religionen Gemeinsame im „Getrenntsein in Bezogenheit" zum Absoluten oder zu Gott zu sehen. Ansätze zu einer richtigen, komplementären Betrachtungsweise des Subjektiven und Objektiven bestanden nur vereinzelt „am Rande der akademischen Psychologie" (87).

Im 2. Teil über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen hebt er nochmals hervor, die Psychologie könne aufgrund ihrer Einzelergebnisse nicht zu einem umfassenden Verständnis des menschlichen Seelenlebens kommen und müsse – gerade als RPs – den Dialog mit einer weltanschaulichen Disziplin suchen, in Europa mit der christlichen Theologie, weil die kulturelle Prägung „des Europäers" unter christlichen Werten erfolgt sei. Als Teildisziplin werde die RPs am besten der Psychologie und nicht der Religionswissenschaft oder der Theologie zugeordnet, doch müsse sie interdisziplinär fundiert sein. RPs müsse dialogisch eine „Integration von Psychologie und Theologie" anstreben, denn als Psychologie könne sie das Vorverständnis für ihren Gegenstand nicht aus sich selbst entwickeln, und umgekehrt diene sie so als kritisches Korrektiv für die „Alltagstauglichkeit" theologischer Lehren (230). Die Ausarbeitung eines derartigen wissenschaftstheoretischen Rahmens stehe noch aus, und Utsch meint in einer synoptischen Übersicht von 20 religionpsychologischen Ansätzen zeigen zu können, daß bei den meisten das Verhältnis zwischen Psychologie und Theologie unbefriedigend bestimmt und die anthropologischen Voraussetzungen ungenügend reflektiert seien.

Das Buch enthält zahlreiche Informationen zu einschlägigen Veröffentlichungen und mag insofern als Fundgrube dienen, doch ist in dieser Hinsicht D. M. Wulffs Standardwerk ergiebiger. Bei Utsch läßt der formale, alles von außen betrachtende Blick auf qualitativ und sachlich höchst unterschiedliche Überlegungen einen klaren Gedankengang kaum erkennen. Daß unwissenschaftliche Ansätze wie der von K. Wilber neben seriöser psychologischer Forschung aufgeführt werden und R. Guardini zu den Religionspsychologen gerechnet wird, irritiert ebenso wie die unvermittelte und abstrakte Forderung, tiefenpsychologisch-hermeneutische und empirische Ansätze zu verbinden. Die durchgängige Überbetonung des (nicht konkretisierten) Dialogs mit der Theologie dürfte ihren Grund darin haben, daß der Verfasser unter dem Einfluß von J. D. Carter nicht unterscheidet zwischen einer RPs im allgemeinen und einer im angewandten Sinn (als Pastoral- oder religionspädagogische Psychologie). So fällt er leider hinter wohlbegründete und etablierte Standortbestimmungen zurück. *Bernhard Grom SJ*

Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Hg. v. Christian Henning, Erich Nestler, Walter Sparn, Frankfurt: Lang 1998. 332 S. (Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie. I.) Kart.

Die meisten Beiträge dieses Bandes sind Referate, die auf einer Tagung des DFG-Projekts „Rationalitätskrise der protestantischen Theologie um 1900" gehalten wurden, das sich mit der Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie (RPs) in Deutschland befaßt. Dies erklärt den hohen Anteil an theologischen und historischen Erörterungen. Die ersten drei Arbeiten informieren knapp und kompetent über die Genese der RPs, ihre Vereinnahmung durch die protestantische Theologie um 1900 sowie die Haltung der Dialektischen Theologie. Diesen Rückblick ergänzen die im Anhang beigefügten Porträts und Werkbeschreibungen von neun an der Kontroverse um die neue RPs beteiligten evangelischen Theologen wie Oskar Pfister, Ernst Troeltsch u. a. Zwei weitere Beiträge versuchen, das Verhältnis von Theologie und RPs in heutiger Sicht zu bestimmen: Michael Utsch postuliert in schwer nachvollziehbarer Nähe zur Theologie RPs als Dialogwissenschaft, während Christian Henning und Michael Murrmann-Kahl aufgrund einer systemtheoretischen Überlegung eine gemeinsame Wissenschaftssprache zwischen Theologie und Psychologie fordern. Wenn sie eine Zusammenarbeit von Theologie und RPs unter Achtung der inneren Autonomie der beiden Disziplinen fordern, können sie mit der Zustimmung der empirischen RPs rechnen – mit der Einschränkung, daß letztere in erster Linie die Religiosität erforschen will, wie sie die Befragten und nicht, wie sie deren Theologen verstehen. Die hier getroffene Aufteilung in eine intern-interne (Theologie) und eine intern-externe (RPs)

Fachperspektive ist recht abstrakt und sagt nicht viel über den konkreten Beitrag der RPs zum Verständnis von Religiosität.

Realistische, beherzigenswerte Bemerkungen enthält Jacob van Belzens Überblick über die institutionelle Situation der europäischen RPs seit 1970. Helfried Moosbrugger resümiert 19 Beiträge aus dem Arbeitskreis RPs, der auf den Kongressen der Deutschen Gesellschaft für Psychologie 1994 und 1996 tagte. Eines der dort diskutierten Projekte, das „Münchner Motivationspsychologische Religiositäts-Inventar" (MMRI), das der zukünftigen Forschung ein neues Fragebogen-Instrument zur Verfügung stellen will, wird schließlich in diesem Band erstmals ausführlich vorgestellt, mit Hinweisen auf dessen 2. Version, die bis Ende 1998 ausgewertet sein wird. In einem letzten Beitrag faßt Sebastian Murken seine Untersuchung zum Einfluß der Gottesbeziehung auf die seelische Gesundheit von Patienten einer psychosomatischen Fachklinik zusammen – eine etwas spezielle, aber wissenschaftlich vorbildliche Studie. So entstand ein höchst instruktives Sammelwerk. *Bernhard Grom SJ*

Entwicklungspolitik

Müller, Johannes: *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung.* Methodische und ethische Grundlegung. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 208 S. (Kontexte. 5.) Kart. 38,–.

Der Autor – Jesuit, Sozialwissenschaftler und Sozialethiker, der an der Münchner Hochschule für Philosophie und an indonesischen Universitäten lehrt – hat sich schon durch mehrere Arbeiten zu verschiedenen Aspekten der Entwicklungspolitik einen guten Namen als sachkundiger Analytiker und scharfsinniger Kritiker gemacht. Das vorliegende Buch, das sich als eine „methodische und ethische Grundlegung" versteht, faßt zunächst in vier Kapiteln die faktischen Grundlagen und Zusammenhänge von Entwicklungspolitik (Armut und Unterentwicklung, Nord-Süd-Gefälle) sowie die theoretischen Erklärungsversuche (Entwicklungstheorien) zusammen. Diese Kapitel führen sachkundig und gut strukturiert in die Empirie und Theorie der Entwicklungspolitik ein und scheuen nicht Kritik an politischen Akteuren und akademischen Theorieproduzenten (die beide Kritik verdienen).

Das Buch unterscheidet sich von vielen anderen Abhandlungen über das Entwicklungsproblem durch den Versuch einer ethischen Grundlegung, den der Untertitel ankündigt und vier weitere Kapitel unternehmen. Bemerkenswert ist, daß der Theologe und Sozialethiker nicht so sehr auf die katholische Soziallehre oder einschlägige Entwicklungsenzykliken zurückgreift, sondern die Erfahrung des menschlichen Leides zum Ausgangspunkt einer universalen Ethik von Entwicklung macht und dann Entwicklung als Befreiung von allen Formen des Leidens definieren kann. Diesen Gedanken haben zwar auch schon andere Autoren gedacht, aber er ist im Diskurs über eine Entwicklungsethik doch innovativ und herausfordernd.

Warum aber geht der Autor nur beiläufig auf die ethischen Imperative von „nachhaltiger Entwicklung" ein, die spätestens seit der Rio-Konferenz als normative Kernbestände von Entwicklung erkannt wurden? Die von Misereor mitfinanzierte Wuppertaler Studie über das „zukunftsfähige Deutschland" hat diesen doppelten ethischen Imperativ von Natur- und Sozialverträglichkeit konsequenterweise auf den eigenen Lebensstil zurückbezogen. Eine ethische Grundlegung von Entwicklungspolitik ist ohne eine Ethik die Nachhaltigkeit („Bewahrung der Schöpfung") nicht mehr möglich. Sie wird in dem Buch durchaus angesprochen, aber nicht mit der gebotenen Gewichtung.

Ein weiteres Kapitel, das besondere Beachtung verdient, behandelt die soziokulturelle Dimension von Entwicklung, die in der Entwicklungstheorie lange sträflich vernachlässigt wurde. Hier läßt der Autor auch seine in Indonesien gesammelten Erfahrungen einfließen, indem er die javanische mit der westlichen Kultur vergleicht. Was er zur Methode einer soziokulturellen Analyse schreibt, sollte zur Pflichtlektüre von entwicklungstheoretischen Seminaren werden.

Die beiden abschließenden Kapitel liefern eine entwicklungspolitische Handlungsorientierung:

zunächst ein Bekenntnis zu einer partizipatorischen „Entwicklung von unten", dann Kriterien und Perspektiven für eine (noch) sinnvolle und ethisch verantwortbare Entwicklungszusammenarbeit. Hier drängt sich allerdings die Frage auf, warum der Autor den zivilgesellschaftlichen Akteuren nur eine marginale Rolle zubilligt. Wer sonst soll die staatliche Entwicklungspolitik unter ethischen Handlungs- und Rechtfertigungsdruck setzen? Zu den globalen Herausforderungen, auf die das Buch Antworten sucht, gehört die Empathie- und Solidaritätsfähigkeit des reichen Fünftels in der Weltgesellschaft.

Das Buch bereichert den entwicklungspolitischen Diskurs. Es stellt wichtige Fragen, ist durchdacht aufgebaut, didaktisch gut aufbereitet und offeriert, was der Untertitel verspricht: eine ethische Grundlegung für entwicklungspolitisches Denken und Handeln. Es ist dennoch kritikwürdig, daß es zwei unverzichtbaren Elementen einer sinnvollen und ethisch verantwortbaren Entwicklungspolitik – eben dem Imperativ von sozial- und umweltgerechter Nachhaltigkeit und der Zivilgesellschaft als Sauerteig einer solidarischen Weltordnungspolitik – nicht hinreichend Gewicht verleiht. *Franz Nuscheler*

ZU DIESEM HEFT

Das Verhältnis der Kirche gegenüber dem Medium Film ist vielfach noch von Vorbehalten geprägt. Magda Motté, Professorin für deutsche Literatur an der Universität Dortmund, zeigt, wie viele moderne Filme auf eine Transparenz für religiöse Erfahrungen angelegt sind.

Die Charismatische Erneuerung ist in den vergangenen 25 Jahren zu einer weltweiten kirchlichen Bewegung geworden. Norbert Baumert, Professor für neutestamentliche Exegese an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, untersucht diese Bewegung unter dem kritischen Blick geistlicher Unterscheidung.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen radikalen Wandel im Verständnis der Krankensalbung als kirchliche Handlung eingeleitet. Christoph Böttigheimer zieht daraus die Konsequenz, daß die Spendungsvollmacht der Krankensalbung auch auf Diakone und Laien ausgedehnt werden müßte.

Christian Zwingmann und Sebastian Murken setzen sich mit religiösen Endzeiterwartungen in unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften auseinander. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt der religionspsychologischen Frage, welche Möglichkeiten und Risiken für die Bewältigung von Lebenskrisen damit verbunden sind.

Zum 100. Geburtstag von C.S. Lewis gibt Hans Steinacker einen Überblick über Biographie und Werk des anglo-irischen Schriftstellers. Seine geistige Entwicklung führte ihn von der Skepsis zum christlichen Glauben.

Bischöfe als Friedensvermittler

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden die lateinamerikanischen Bischöfe noch weitgehend als „Kirche des Schweigens" wahrgenommen. Doch auf ihrer Zweiten Generalversammlung, die vor 30 Jahren im kolumbianischen Medellín stattfand, fanden sie zu ihrer eigenen Sprache. Unter dem Thema „Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Licht des Konzils" wurden die Neuorientierungen des Konzils kreativ für den lateinamerikanischen Kontext umgesetzt. Methodisch folgen die 16 Dokumente Medellíns dem an „Gaudium et Spes" angelehnten Dreischritt „Beschreibung der realen Situation – theologische Reflexion – konkrete Linien pastoralen Handelns". Dabei erfaßten die Bischöfe in der Situationsanalyse die zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit als größte Herausforderung: „Es ist nicht zu übersehen, daß sich Lateinamerika weithin in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann, weil die gegenwärtigen Strukturen fundamentale Rechte verletzen. Es ist eine Situation, die vollständige, kühne, dringende und tiefgreifende erneuernde Umformungen fordert."

Daraus ergab sich als wichtigster Impuls ein grundlegender Standortwechsel der Kirche auf die Seite der Armen, der später im Begriff der „Option für die Armen" seinen Ausdruck fand und in die universale Sozialverkündigung der Kirche eingegangen ist. Was für das Konzil Öffnung zur Welt bedeutete, wurde in Medellín Öffnung zur Welt der Armen.

Der peruanische Theologe Gustavo Gutiérrez spricht im Rückblick auf Medellín vom „Erwachsenwerden der lateinamerikanischen Kirche", Jon Sobrino aus El Salvador von einer „kopernikanischen Revolution", die darin bestehe, daß Medellín die geschichtliche Situation von Armut und Unterdrückung mit der Heilsgeschichte und dem göttlichen Heilswillen in Verbindung gebracht habe. Damit wurde die Kategorie der Befreiung als umfassende Befreiung von Sünde, Knechtschaft, Elend und Unterdrückung zum Schlüsselbegriff.

Wird diese Zuordnung von profaner Geschichte und Heilsgeschichte ernst genommen, so umfaßt die Pastoral der Kirche auch die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse. Die Kirche muß sich in die Politik einmischen, wenn die fundamentalen Menschenrechte verletzt werden und der Staat das Lebensrecht und die Sicherheit seiner Bürger nicht mehr zu garantieren vermag. Dementsprechend befaßt sich eines der besten Kapitel von Medellín mit dem Thema „Frieden". Es liegt auf der Linie der Enzyklika „Populorum Progressio" Papst Pauls VI. (1967), die den Frieden als Werk der Gerechtigkeit sieht: „Der Kampf gegen das Elend ist der eigentliche Krieg, dem sich unsere Nationen stel-

len müssen." Als Konsequenz ist von der „sehr konkreten Verantwortung" die Rede, die die Bischöfe für den Frieden übernehmen müßten.

Die Aktualität dieser Verantwortung der Kirche für Frieden und Gerechtigkeit wurde vor kurzem in Friedensverhandlungen zur Beendigung des Bürgerkriegs in Kolumbien unter Beweis gestellt. Kolumbien wird seit über 30 Jahren von einem Bürgerkrieg zerrissen und zerstört. Jährlich fallen mehr als 30 000 Menschen der Gewalt zum Opfer, über eine Million Menschen wurden zu internen Kriegsvertriebenen. Medellín gilt heute mit einer Mordrate von 310 auf 100 000 Einwohner im Jahr als die gefährlichste Stadt der Welt. Die letzten Regierungen haben weitgehend erfolglos versucht, Friedensverhandlungen mit den verschiedenen Guerillagruppen einzuleiten. Deshalb hat sich in den vergangenen Jahren in wachsendem Maß die Zivilgesellschaft für Frieden und Versöhnung mobilisiert. Die katholische Kirche spielte dabei zunehmend eine aktive Rolle. So veröffentlichten die kolumbianischen Bischöfe im Frühjahr 1998 eine Erklärung unter dem Thema „Die Friedenspastoral in der gegenwärtigen Situation des bewaffneten Konflikts in Kolumbien". Darin ist, fast in Fortschreibung des Dokuments von Medellín, von einer Pastoral „des Lebens, der Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Friedens" die Rede.

Diese Bemühungen führten vor kurzem zu von den Medien vielbeachteten ersten Friedensverhandlungen zwischen Führern der zweitgrößten Guerillagruppe „Nationales Befreiungsheer" (ELN) und Vertretern der kolumbianischen Zivilgesellschaft aus den Bereichen der Wirtschaft, der Gewerkschaften, Universitäten und der Kirche. Die Treffen in Mainz im Juni und im Würzburger Kloster Himmelspforten im Juli 1998 standen unter der Schirmherrschaft von Bischof Karl Lehmann und Erzbischof Alberto Giraldo, den Vorsitzenden der Deutschen und der Kolumbianischen Bischofskonferenz. Moderatoren waren der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz Pater Hans Langendörfer und Bischof Emil Stehle von Santo Domingo de los Colorados in Ecuador.

Bischof Lehmann erinnerte in seinem Grußwort an die Dokumente von Medellín, die „unglaublich viele Aussagen der Hoffnung und der Versöhnung zwischen den verschiedenen Klassen" enthielten. Hans Langendörfer sprach nach der „Vereinbarung von Himmelspforten" von einem Durchbruch. Ein großer Fortschritt ist, daß Guerillaführer und Vertreter der kolumbianischen Gesellschaft erstmals an einem Tisch saßen und einige Schritte zur „Humanisierung" des Bürgerkriegs vereinbart haben. Allerdings werfen die Inhalte der Vereinbarungen wie etwa der Verzicht auf die Entführung von Kindern, alten Menschen und schwangeren Frauen ein Licht darauf, welch unerträgliche Ausmaße die Gewalt in Kolumbien angenommen hat. So wies Langendörfer darauf hin, daß es auf dem noch langen Weg zu einem Frieden in Kolumbien umfassender politischer und sozialer Reformen bedarf. Der Kirche dürfte dabei auch weiterhin eine wichtige Rolle zufallen. *Martin Maier SJ*

Peter Neuner

Mißklänge im ökumenischen Dialog

Zur neuen Diskussion um die Rechtfertigungslehre

Die Lehre von der Rechtfertigung steht im Zentrum der ökumenischen Problematik, jedenfalls soweit die Kirchen der Reformation involviert sind. Es ist bekannt: Luther war als Mönch umgetrieben von der Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" Er fühlte sich als sündiger Mensch im Angesicht des ewigen Gottes und erhoffte sich Trost und Hilfe für sein erschrockenes Gewissen. Allein würde er vor seinem Richter stehen, niemand könne ihm seine Verantwortung abnehmen. Was kann ich tun, um im Gericht bestehen zu können? Werden all meine Gebete, Messen, Beichten, frommen Übungen wirklich helfen? Wird das genug sein, werde ich vor der Gerechtigkeit Gottes bestehen können?

Die Antwort, die Luther im Römerbrief findet, lautet: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben." Rechtfertigung geschieht nicht durch unser Tun, unsere Werke, sondern sie wird uns zuteil im Glauben, ohne daß wir sie verdient hätten. Nicht was wir tun, rechtfertigt, sondern was Gott in Christus für uns getan hat. Nicht wir sind gerecht, sondern Gott macht uns gerecht, er rechtfertigt den Menschen, indem er ihn von aller Schuld freispricht, indem er die Schuld nicht anrechnet. Anteil erhalten kann der Mensch an der Gerechtigkeit Gottes allein durch den Glauben, „sola fide". Glaube ist nach Luther ein Existieren mit dem Schwerpunkt nicht in sich selbst, sondern außerhalb seiner selbst, nämlich in Gott. In sich ist der Mensch Sünder. Glaube ist also primär nicht ein Für-Wahr-Halten von Sätzen; er ist vielmehr eine Existenzweise, in der der Mensch nicht in sich selbst, sondern in Gott gründet, wo er nicht auf seine eigene Leistung vertraut, sondern auf Gott und auf ihn allein.

Glaube ist also nicht ein neues Werk, vielleicht einfacher zu vollziehen als manche schwere und belastende Bußübung, wie Luther sie in seiner Zeit im Kloster verrichtete, sondern gerade der Verzicht darauf, auf eigene Werke zu hoffen. Werke sind nicht schlecht, aber sie können nicht helfen, nicht gerecht machen. Auf Werke zu bauen ist Unglaube. Glaube entspricht der Existenz des Menschen vor Gott: offen sein auf ihn, leben mit dem Schwerpunkt in ihm. Unglaube dagegen ist das Zurückgekrümmtsein des Menschen auf sich und die eigene Leistung, die Selbstverschließung in sich und die Abwehr gegen Gott. In der Sünde verfehlt der Mensch Gott und damit zugleich auch sich selbst. Er bleibt ontisch in sich verkrüppelt. Erst im Glauben öffnet er sich auf Gott als sein Gegenüber und wird dadurch zum „Aufrechten Gang" fähig.

Rechtfertigung als Mitte des Glaubens

Nun ist nach evangelischer Überzeugung diese Rechtfertigungslehre nicht ein in sich isolierter Topos neben anderen Themen, sondern, wie es in lutherischer Tradition formuliert ist, „articulus stantis vel cadentis ecclesiae", der Punkt, mit dem Glaube und Kirche stehen und fallen. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden."[1] Rechtfertigung ist die Mitte des Glaubens, das, was Luther kurzgefaßt als „das Evangelium" bezeichnet. Es ist die Botschaft, daß Gott definiert wird als jener, der das Heil des Menschen wirkt, und Christus erkennen, heißt seine Wohltaten erkennen. Darum ist diese Lehre das Kriterium, nach dem alle anderen Lehraussagen und jede kirchliche Ordnung und Struktur sich ausrichten müssen, bzw. von dem her sie gerichtet werden; sie ist „nicht lediglich ein Teilstück der Glaubenslehre, sondern deren kritischer und konstruktiver Inbegriff"[2]. Damit sind alle Vorstellungen und Praktiken abgewiesen, die dem Menschen die Möglichkeit eröffnen, sich aus eigener Kraft Heil zu verdienen oder Verdienste zu erwerben. Jede Mitwirkung zum Heil ist hier ausgeschlossen. Ja noch schlimmer, der Mensch „ist viel ärger als ein Stein oder ein Holzblock, weil er dem Wort und Willen Gottes widersteht", also sich gegen Gott auflehnt.

Darum ist Rechtfertigung allein Tat Gottes, und sie verbleibt in Gott. Der Mensch bleibt in sich Sünder, dem seine Sünde aus göttlicher Barmherzigkeit nicht angerechnet wird. Weil Luther in der römischen Kirche das Evangelium preisgegeben, der Werkerei und der kirchlichen Verfügung über das Heil geopfert sah, mußte er sich von Rom lossagen. Luther war überzeugt, daß in der römischen Kirche, zunächst im Ablaßhandel, aber auch in der Lehre von der Messe als Opfer und im kirchlichen Amt, insbesondere im Papstamt, die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben verleugnet werde und damit das Evangelium verraten sei. Aussagen über die Messe als Götzendienst und vom Papst als Antichrist sind insofern nicht verbale Entgleisungen aus der Konfliktsituation heraus, sondern sie sind theologisch ganz präzise gemeint. Luther ist zutiefst überzeugt, daß in der römischen Kirche den Menschen das Evangelium und damit das Heil verschlossen werden, daß diese die Menschen also geradewegs ins Verderben führt. Das ist der Ernst der Reformation. Wer dies nicht mitbedenkt und die Reformation allein als Machtkampf, als Streit um ärgerliche Mißstände, als Eitelkeit und Rechthaberei interpretiert, wird dem Geschehen in seiner Tiefe nicht gerecht. Natürlich haben all diese Dinge mitgespielt, in Rom und bei den Bischöfen ebenso wie bei den Reichsständen. Aber die Auseinandersetzung war dort, wo sie auf den Punkt kam, die Frage um das Heil, um die ewige Seligkeit und um den rechten Weg dazu. Und dieses Problem steht auch dann, wenn die Mißstände – etwa des Ablaßhandels – beseitigt sind.

Von diesen Fragen herausgefordert, hat die römische Kirche im Konzil von

Trient ihre Botschaft von Erlösung und Rechtfertigung umschrieben. Dies war dringend nötig, denn manche Frage in diesem Kontext war theologisch noch recht ungeklärt, so daß viele Mißstände nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Komponente hatten. Auch in Trient wurde formuliert, daß das Heil des Menschen nicht menschliches Verdienst, sondern göttliches Geschenk ist, daß der Mensch von sich aus sich das Heil nicht verdienen kann und auch nicht verdienen muß, sondern daß es ihm geschenkt wird, aus Gnade, ohne unser Verdienst. „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne die göttliche Gnade durch Christus Jesus vor Gott gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen." [3] Diese Aussage richtete sich gegen manche Vorstellung, die das Heil allzu sehr an menschliches Tun gebunden hatte und die Vorstellung erweckte, als könne der Mensch sich, jedenfalls in bestimmtem Umfang, selbst erlösen. Von Gabriel Biel stammt das Wort: „Wenn der Mensch leistet, was in seinen Kräften steht, versagt ihm Gott die Gnade nicht." [4]

Verbreitet war die Auffassung, Christus habe Genugtuung geleistet für die Erbsünde, für die individuellen Vergehen müsse jeder auch seine eigene Sühne erbringen. Diese Konzeptionen, die als theoretische Begründung für die Botschaft vom Ablaß dienten, hatten den Widerspruch Luthers herausgefordert; sie wurden nun auch durch das Konzil von Trient als mit dem Glauben unvereinbar zurückgewiesen. Die Grundaussage der Botschaft von der Rechtfertigung war also bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts nicht mehr kontrovers. Adolf von Harnack war sogar überzeugt: Wäre diese Aussage von Trient nicht erst 1547, also ein Jahr nach Luthers Tod, erfolgt, sondern bereits 1517 beim Thesenanschlag offizielle kirchliche Lehre gewesen, hätte die ganze Reformation einen anderen Verlauf genommen.

Gegenseitige Vorwürfe

Doch im Gegensatz zur lutherischen Rechtfertigungslehre betonte Trient die Anforderung an den Menschen wesentlich stärker. Das Konzil stellte fest, die Natur des Menschen sei nicht völlig verderbt. Die Freiheit und die Fähigkeit, das Gute zu tun, seien in der konkreten Situation des Menschen zwar zutiefst geschwächt, aber nicht völlig verloren. Die Konkupiszenz, die falsche Begierlichkeit, ist zufolge der Aussagen von Trient nicht Sünde, solange der Mensch ihr nicht in konkreten Taten Folge leistet. Dem Menschen bleibe die Fähigkeit, Gutes zu wirken und damit aktiv zu seiner Rechtfertigung beizutragen. Die Rechtfertigung schaffe den Menschen um, sie bleibe ihm nicht äußerlich, sondern sie mache ihn aus dem Sünder zum Erlösten. Dieses Heil werde nicht allein durch Glauben passiv erlangt, so als sei nichts als bloßes Vertrauen unter Ausschluß der Liebe gefordert.

Werke der Nächstenliebe seien nicht gleichgültig oder gar schädlich; vielmehr sei es unerläßlich, daß der Mensch „zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke und daß er sich durch seine eigene Willensregung vorbereite und zurüste“ [5]. Dazu seien gute Werke nützlich. Und selbst wenn man sie in der Hoffnung auf einen ewigen Lohn verrichtet, würden sie deswegen nicht sündhaft.

Das alles ist gegen die reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung formuliert. Im Gefolge dieser Kontroverse lassen sich die gegenseitigen Vorwürfe so zusammenfassen: Protestantischerseits sah man im katholischen Grundverständnis den Versuch des Menschen, durch eigene Werke sich das Heil zu verdienen, das Kreuz Christi als einzige Quelle der Hoffnung zu verachten und durch magische Praktiken über Gott zu verfügen. Katholischerseits sah man im evangelischen Verständnis eine Entwürdigung des Menschen und seiner Verantwortung, und wegen der Kritik an den guten Werken eine Brutstätte der Unmoral. Dies erklärte in diesem Verständnis auch den Erfolg der Reformation, denn wer ließe sich nicht gerne sagen, daß er selbst gar nichts zu leisten habe und fröhlich sündigen könne, da die Sünde der eigentliche Stoff sei, auf dem Gott wirke. Die Übereinstimmung in der Grundaussage der Lehre von der Rechtfertigung schloß also nicht aus, daß in der konkreten Ausgestaltung Differenzen blieben, von denen zumindest manche von beiden Seiten als die christliche Botschaft zerstörend und damit als kirchentrennend erachtet wurden.

Seitdem diese Positionen festgeschrieben wurden, hat sich in Christenheit und Gesellschaft vieles geändert. Es ist offensichtlich, daß es heute höchst problematisch ist, die Lehre von der Rechtfertigung in den hier umrissenen Sätzen einfachhin zu wiederholen; sie trifft heute vielfach auf blankes Unverständnis. Dennoch ist sie damit keineswegs abgetan. Es ist ja eine Grunderfahrung, daß wir die Dinge, die in unserem Leben am meisten zählen, nicht machen oder kaufen können, daß sie uns zuteil werden und wir sie als Geschenk empfangen: daß wir sind, daß wir gesund sind, daß das Leben in Familie und mit den Kindern glücklich wird. All dies ist nicht einfach unsere Leistung. Die Botschaft von der Rechtfertigung sagt, daß das Glücken unseres Lebens im ganzen, seine Sinnhaftigkeit, nicht blinder Zufall sind, sondern uns als Geschenk eines liebenden Gottes zugesagt und verheißen ist.

Es sind vor allem drei Aspekte, wie die Aussagen der Rechtfertigungslehre ihre Fernwirkung haben für heute. Ein erster Punkt ist die Differenz zwischen der Person und ihrem Handeln. Der Mensch geht nicht auf in dem was er tut, weder in seinen guten noch in seinen schlechten Taten. Er ist als Person immer mehr als das, was er geleistet oder verfehlt hat. Auch dort, wo er nichts oder als kranker und alter Mensch nichts mehr zu leisten vermag, hat er seinen Wert in sich. Das gilt vor allem in den Grenzsituationen, wo der Mensch nichts zu erbringen vermag, wo er nicht liebenswert ist, wo sich alles Empfinden und vielleicht auch die Gesellschaft gegen ihn stellen würden. Er ist eben nicht nur der „Kranke“, der

sich und anderen nur Mühe bereitet, oder der „Verbrecher", der von seinen Taten oder Untaten her seine Definition empfangen würde. Oder allgemeiner: Auch derjenige, der sich selbst keine Heilschance auszurechnen vermag, bei dem vieles oder alles schiefgelaufen ist, steht unter der Verheißung, die gerade dem Sünder gilt.

Damit hängt ein Zweites zusammen: Es herrscht jedenfalls in der abendländischen Welt die Überzeugung, daß der Mensch als Person einen absoluten Wert darstellt. Dieser Wert ist ihm nicht verliehen durch die Gesellschaft, auch nicht durch Verstand oder Bewußtsein, sondern durch eine Wirklichkeit, die unbedingt und nicht verfügbar ist, und deren Anruf den Menschen der Verfügbarkeit enthebt. Glaubende sagen zu ihr Gott. Wo diese Fundierung des Menschen entfällt, ist nicht mehr zu begründen, warum die Gesellschaft Wert und Würde nicht auch einmal dann absprechen kann, wenn ein Mensch sich als „menschenunwürdig" erweist und verhält.

Ein dritter Aspekt der Rechtfertigungslehre: Auch unser Tun steht unter der Verheißung der Rechtfertigung. Daraus folgt, daß wir das tun können und dürfen, was uns möglich ist, selbst wenn wir in konkreten Situationen vorhersehen, daß wir keinen Erfolg haben werden, daß wir hinter dem zurückbleiben, was wir anstreben. Weil ich Fehler machen darf, darum kann ich überhaupt erst handeln. Wenn das Perfekte, das Ganze, das Heil von mir gefordert wäre, würde das jedes Tun unmöglich machen. Aber weil ich weiß, daß das Ganze von mir nicht verlangt wird, daß auch Fehler vergeben werden, kann ich getrost tun, was in meiner Macht steht. So gesehen führt die Botschaft von der Rechtfertigung nicht zur Passivität, sondern sie befreit zum Tun.

Ökumenische Neubesinnung

Schon diese letztgenannten Ansätze beweisen, daß die Rechtfertigungslehre heute neu ausgesagt werden muß. Sie bedarf einer Übersetzung in unsere heutige Denkwelt, und das in allen christlichen Kirchen. Das ist eine gemeinsame Herausforderung, der sich die Christenheit als Ganze zu stellen hat. Darüber hinaus war es die ökumenische Verantwortung, die die Rechtfertigungslehre auf die Agenda der Gespräche zwischen den Kirchen setzte. Meilensteine waren die Arbeiten von Hans Küng[6], Otto Hermann Pesch[7], Ulrich Kühn[8] und Vinzenz Pfnür[9]. Seit 1967 wurde die Thematik auch in die kirchenamtliche ökumenische Arbeit auf Kommissionsebene aufgenommen. Schon der „Malta-Bericht" der gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des römischen Einheitssekretariats unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirche" formulierte 1972 eine „weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre"[10]. Dieser Konsens wurde im Gespräch zwischen beiden Kirchen auf Weltebene in dem Do-

kument „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis von Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ [11] ausgeführt und präzisiert. Auf nationaler Ebene wurde die Diskussion weitergeführt in den USA, wo 1985 das Dokument „Justification by Faith“ erstellt wurde [12], sowie in Deutschland 1986 in der Lehrverwerfungsstudie [13], die von den Kirchen in Deutschland auch offiziell rezipiert wurde.

Auf der Basis dieser konvergierenden Dokumente „entschloß man sich 1993 von seiten des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Bilanz zu ziehen und die Fülle des vorliegenden Materials in einem kurzen Dokument zusammenzufassen und den Kirchen zur formellen Rezeption vorzulegen“ [14]. Es sollte kein neues Dialogdokument erstellt werden, sondern es ging allein darum, die bereits vorliegenden Ergebnisse zu bündeln und sie so aufzubereiten, daß eine kirchenamtliche Annahme und damit eine Überwindung der überkommenen Verwerfungen möglich werden sollte. Darum wurden die genannten Dokumente auch als Quellen in diesen Text mit aufgenommen. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wurde in mehreren Entwürfen den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt, bis dann im Januar 1997 in Würzburg der endgültige Text erstellt und den Kirchen mit der Bitte um Rezeption übergeben werden konnte [15].

In der Gemeinsamen Erklärung wird nach einer kurzen biblischen Besinnung (1. Teil) und der Darlegung der ökumenischen Problematik (2. Teil) das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung umrissen (3. Teil). In Anlehnung an die Formulierung der Lehrverwerfungsstudie heißt es, „daß wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können“ (Nr. 17). Von besonderer Bedeutung ist der 4. Teil, in dem diese gemeinsame Grundaussage auf die traditionell kontroversen Fragen angewandt wird. Das Problem, vor dem beide Seiten standen, war, daß in kirchenoffiziellen und dogmatisch verbindlichen Texten die Position der jeweils anderen Seite offiziell verurteilt und als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bezeichnet worden war. Wie soll man über solche Verurteilungen hinauskommen, wenn man sich nicht den Vorwurf zuziehen will, mit der Geschichte der eigenen Kirche und damit mit der Treue zur christlichen Botschaft zu brechen? Denn Luther ist seinen Weg nun einmal nicht aus Jux und Tollerei gegangen, sondern weil er überzeugt war, um der christlichen Wahrheit willen so handeln und reden zu müssen. Wenn man ihn nicht als verbohrten Fanatiker abtun will, wird man als Lutheraner seinen Ansatz ernst nehmen müssen, und für Katholiken gilt gleiches für die Aussagen des Konzils von Trient.

Nun aber hat jede Verurteilung zwei Elemente: die Lehraussage und die Verwerfung des anderen, der das Gegenteil vertritt. Beides ist zu unterscheiden. Es ist durchaus möglich, die positive Lehraussage festzuhalten, ohne gleichzeitig den Partner deswegen zu verurteilen, weil er ihr fundamental widerspricht. Diese vor

allem in der Lehrverwerfungsstudie praktizierte Methode wurde nun auch für die Gemeinsame Erklärung angewandt. Man war also darauf bedacht, den Bekenntnistexten nicht zu widersprechen, weder den evangelischen Bekenntnisschriften noch den dogmatischen Aussagen des Konzils von Trient. Es wurde lediglich untersucht, ob die Verurteilungen den heutigen Partner tatsächlich treffen. Denn es gibt offensichtlich Fälle, wo man sich im 16. Jahrhundert gegenseitig mißverstanden hat, so daß die Verurteilung gleichsam ins Leere geht. Verschiedentlich wurde in unterschiedlichen Denkvoraussetzungen und philosophischen Kontexten gesprochen, so daß die Verwerfung allein noch nichts darüber sagt, ob auch sachlich ein Widerspruch besteht. Man hat also in der Erklärung nicht versucht, einen gemeinsamen Bekenntnistext zu formulieren; das wäre wohl von vorneherein aussichtslos und würde nur zur Abspaltung „altgläubiger" Gruppen führen. Man hat sich darauf beschränkt, die Lehrverwerfungen daraufhin zu untersuchen, ob sie den heutigen Partner treffen oder noch treffen, und das mit kirchentrennender Kraft. Wo dies nicht mehr der Fall ist, dort gilt, was Kardinal Ratzinger formuliert hat: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung." [16] Wo die Kirchenspaltung nicht mehr um des Glaubens willen unabdingbar ist, ist sie hinfällig.

Unter diesem Aspekt wurden die traditionellen Einzelfragen der Rechtfertigungslehre untersucht: das Unvermögen des Menschen angesichts der Rechtfertigung, Rechtfertigung und Gerechtmachung, Rechtfertigung durch Glauben, das Sündersein des Gerechtfertigten, Gesetz und Evangelium, die Heilsgewißheit, die guten Werke. In all diesen Problemkreisen kam der Text zu dem Ergebnis, daß die verbleibenden Unterschiede in Sprache, Akzentsetzung und konkreter Ausgestaltung gegenseitig tragbar seien. So lautet die im 5. Teil formulierte Bedeutung des erreichten Konsenses:

„Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung der Rechtfertigungslehre in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf" (40). „Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche" (41).

Die Aussage war: Die bleibenden Differenzen sind akzeptabel, sie zerstören nicht die Gemeinsamkeit in der Grundüberzeugung, sie legitimieren keine Kirchentrennung mehr.

Rezeption und Nicht-Rezeption

Diese Erklärung wurde den kirchlichen Stellen vorgelegt mit der Bitte um Rezeption, also um die offizielle Erklärung, daß kirchentrennende Differenzen hier nicht mehr bestünden und die Verwerfungen deswegen nicht mehr träfen. Zu-

nächst ging man davon aus, beide Kirchen würden die von ihnen mitverantwortete Erklärung problemlos akzeptieren. Auch die Formfragen schienen weitgehend geklärt. Man dachte an gleichlautende Erklärungen, die im Juni 1997 bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong bzw. vom Vatikan veröffentlicht werden sollten. Der Zeitpunkt wäre passend gewesen: Der Lutherische Weltbund feierte in Hongkong das 50jährige Jubiläum seines Bestehens, in den gleichen Wochen war es gerade 450 Jahre her, daß das Konzil von Trient 1547 die Erklärung zur Rechtfertigungslehre verabschiedet hatte. Doch der Termin platzte, die Sache war für beide Seiten noch nicht entscheidungsreif.

Und nun geschah etwas, was wohl kaum jemand erwartet hatte: In Deutschland formierte sich massiver Widerstand von Theologen und Pfarrern, wobei sich insbesondere die Frankfurter Allgemeine Zeitung als Ort einer oft sehr polemischen Ablehnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre anbot. Fast 160 evangelische Theologen, das ist rund ein Drittel der evangelischen Theologenschaft im deutschen Sprachraum, unterschrieben eine massiv ablehnende Stellungnahme zu dem Dokument[17]. Vor allem drei Argumente wurden angeführt. In der Nummer 18 der Erklärung heißt es, die Rechtfertigungslehre sei „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will". Diese Aussage hielten die Kritiker für unzureichend. Die Rechtfertigungslehre sei nach lutherischem Verständnis nicht nur ein Kriterium, sondern das einzige, der Punkt, mit dem Kirche und christliche Botschaft stehen oder fallen. Wenn sie nicht als dieses anerkannt werde, sei der protestantische Ansatz preisgegeben. Die Verteidiger des Textes waren dagegen überzeugt, die Formulierung „ein unverzichtbares Kriterium" sei hinreichend, um die lutherische Lehre getreu auszusagen[18]. Damit sei festgehalten, daß an diesem Kriterium nicht vorbeigegangen werden dürfe, daß es bindend sei und für alle kirchlichen Aussagen herangezogen werden müsse. Mehr zu sagen verlange lutherische Lehre nicht.

Ein zweiter Punkt war der Vorwurf gegenüber der Gemeinsamen Erklärung, sie bleibe zu offen, ließe unterschiedliche Interpretationen zu und sei damit in der Gefahr, das reformatorische Erbe zu verraten. Und sogar mancher Kritiker der Lehrverwerfungsstudie preist diese jetzt als Maßstab, hinter der die Erklärung angeblich weit zurückbleibe. Dennoch ist damit ein Punkt getroffen, dem man schwer widersprechen kann. Tatsächlich hat sich die Erklärung bemüht, unterschiedliche Konzeptionen miteinander zu versöhnen. Man hat Formulierungen gesucht, die die Zuspitzungen des 16. Jahrhunderts vermieden haben. Und es ist nicht zu bezweifeln, daß sie weniger eindeutig sind als die höchst präzisen Verurteilungen des 16. Jahrhunderts. Doch man wird nicht zu einem Konsens kommen können, wenn beide Seiten ihre Sache erst dann für angemessen vertreten erachten, wenn genau ihre polemische Spitzenformulierung verwendet wird. So bleibt die ökumenische Bemühung ständig hinter der Forderung nach noch mehr Präzi-

sion zurück und kann genau den Punkt, den die Kritiker implizit fordern, nämlich die traditionelle Verwerfung zu wiederholen, nicht erfüllen.

Ein dritter Punkt war der Vorwurf, die Gemeinsame Erklärung bleibe auf Seiten Roms konsequenzenlos: weder in der Anerkennung der lutherischen Kirchen und ihrer Ämter noch in der Gemeinschaft im Abendmahl werde ein Fortschritt sichtbar. Dies widerlege die These vom Grundkonsens, weil ein Konsens gerade im Kriterium nicht ohne Folgen bleiben könne. Dem wurde entgegengehalten, daß das Dokument selbst formuliere, der „Konsens in der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren" (43), und daß nun die Lehre von der Kirche, ihrer Autorität, von Amt und Sakramenten und die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik angesprochen werden müßten.

Die tiefste Ursache für diese Kritik an der Gemeinsamen Erklärung liegt aber letztlich wohl weniger in vielleicht zu offenen Formulierungen als vielmehr in der Sorge vor nun fälligen Konsequenzen nicht nur beim Partner, sondern auf beiden Seiten. Es ist eine Erkenntnis aus der Geschichte der Ökumenischen Bewegung, daß immer dann, wenn bei Einigungsbestrebungen der letzte Punkt einer Lösung näher rückt, der gesamte Prozeß einen erheblichen Rückschlag erleidet. Über den Punkt, der bisher immer noch zwang, in getrennten Kirchen zu leben, wird man sich nicht leicht einig; wenn die Frage der Identität auftaucht, werden Gegenbewegungen virulent. Die Ökumenische Bewegung weiß vom Scheitern von Unionsverhandlungen gerade an letzten, noch offenen Fragen, selbst wenn diese wesentlich weniger gewichtig waren, als es die Lehre von der Rechtfertigung ist. Wie soll man das Eigene, hier: Wie soll man die Identität des Protestantismus festhalten, wenn man der katholischen Kirche zugesteht, ebenfalls eine dem Evangelium getreue Lehre von der Rechtfertigung zu vertreten?

Und sicher war auch ein gehöriges Maß an Mißtrauen gegenüber dem Vatikan mit im Spiel. Es ist wohl keine Unterstellung anzunehmen, daß bei manchem Unterzeichner, der sich bisher nicht sehr intensiv um die Lehre von der Rechtfertigung bemüht hatte, die Ablehnung gegenüber Rom größeres Gewicht hatte als die Sorge um das genuin lutherische Erbe. In der Stellungnahme der Theologen wurde der Verdacht geäußert, Rom ginge es letztlich um „die Integration auch der evangelischen Amtsträger in das Gefüge der römisch-katholischen Hierarchie" [19]. Würde Rom nicht einerseits unterschreiben, daraus aber keinerlei Konsequenzen ziehen und in allen Punkten der Lehre und des Kirchenregiments weiter so verfahren wie bisher? Dürfe man auch für diesen Fall die Lehrverwerfungen aufheben und von einem Grundkonsens sprechen?

Trotz dieser massiven Bedenken haben sich die evangelischen Kirchen dazu durchgerungen, die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu ratifizieren. Landesbischof *Horst Hirschler*, der Vorsitzende des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, wies in einem Brief an die Unterzeichner

der Stellungnahme die Äußerung über römische Pläne der Integration evangelischer Amtsträger als „grotesk" und „hochgerechnetes Mißtrauen" zurück, durch das die ökumenischen Gespräche belastet würden. In den Synoden der Landeskirchen, in denen die Beschlüsse fielen, setzten sich die Befürworter der Erklärung allgemein durch, in der bayerischen Landeskirche geschah dies einstimmig, ohne Enthaltung. Die Kirchenleitungen haben sich mit großem Engagement dafür eingesetzt, daß die Erklärung als Meilenstein der ökumenischen Annäherung rezipiert werden konnte, selbst wenn den jeweiligen Beschlüssen verschiedentlich einschränkende Klauseln beigefügt wurden. Daraufhin hat im Juni 1998 der Lutherische Weltbund den „magnus consensus" erklärt, der ein bekenntnishaftes Sprechen möglich macht, und offiziell für seine Mitgliedskirchen die Gemeinsame Erklärung angenommen und festgestellt, daß die gegenseitigen Verwerfungen den Partner nicht treffen. Dieses Verfahren war bei der Ratstagung des Lutherischen Weltbundes 1993/94 beschlossen worden. Es gründet auf dem Artikel des Lutherischen Weltbunds, daß dieser für seine Mitgliedskirchen entscheiden kann, wenn sie ihn dazu ausdrücklich bevollmächtigen. Der Lutherische Weltbund konnte hier also für die lutherischen Kirchen sprechen.

Ökumenische Eiszeit?

Wenige Tage später, am 25. Juni 1998, wurde nun auch die offizielle Antwort aus Rom veröffentlicht, und sie wird wohl das ökumenische Klima auf lange Zeit hin belasten. Zwar heißt es in dem von Kardinal Cassidy, dem Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Förderung der Einheit der Christen, unterzeichneten Text eingangs: „Die Feststellung, daß es einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gibt, ist richtig" (Nr. 1). Doch dann werden in einem zweiten Teil, ganz parallel zu den Stellungnahmen der evangelischen Kritiker, weitere Präzisierungen verlangt, und dies in fast all den Punkten, die die Gemeinsame Erklärung als nicht mehr kirchentrennend bezeichnet hatte. Der Konsens in Grundwahrheiten berechtigt demzufolge „noch nicht zu behaupten, daß alle Unterschiede, die Katholiken und Lutheraner in der Rechtfertigungslehre trennen, lediglich Fragen der Akzentuierung oder sprachlichen Ausdrucksweise sind". Einige der Differenzen werden als nicht „wechselseitig miteinander vereinbar" bezeichnet (5), was wohl bedeutet, daß die bestehenden Lehrverwerfungen nicht zurückgenommen werden. Und außerdem wird nun „die Frage der tatsächlichen Autorität" des Lutherischen Weltbunds, mit dem alle diese Verhandlungen geführt wurden, aufgeworfen und der Wert eines synodalen Konsenses in den lutherischen Kirchen angezweifelt (6).

Allgemein hat man diese Verlautbarung als offene Ablehnung des vom Päpstlichen Rat selbst mitverantworteten und -erstellten Textes verstanden. Die evan-

gelischen Kirchen, insbesondere all jene Verantwortlichen, die für die Annahme der Erklärung gekämpft hatten, sahen in diesem Vorgang eine grobe Brüskierung. Der Generalsekretär des Lutherischen Weltbunds erklärte, die Grundentscheidung, daß die Verurteilungen der Reformationszeit die katholische Lehre heute nicht treffen, würde durch die römische Antwort nicht in Frage gestellt. Der Evangelische Bund sprach von einem „ökumenischen Fehlschlag erster Ordnung", einem „ökumenischen Desaster". Dabei wird nicht bestritten, daß es angesichts evangelischer Kritik und mancher Vorbehalte in den offiziellen Erklärungen der Kirchen für Rom nicht einfach war, ohne Vorbehalt zuzustimmen. Aber daß man so direkt all denen neue Munition liefern würde, die immer schon davon ausgegangen sind, daß man den Römern nicht trauen könne, hatte wohl niemand erwartet.

Inzwischen scheint man in Rom um Schadensbegrenzung bemüht. Kardinal Ratzinger hat in einem Leserbrief (!) an die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14. Juli 1998 dieser Deutung der römischen Antwort widersprochen und die Forderung nach weitergehender Präzisierung lediglich als Aufforderung bezeichnet, daß „der Dialog weitergehen muß" [20]. Der Text selbst scheint eine solche Interpretation zumindest nicht nahezulegen, die inhaltlichen Einwände im zweiten Teil sind zu gravierend. Es ist zu befürchten, daß auf absehbare Zeit hin kein Vertreter der evangelischen Kirchen noch bereit sein wird, in offizielle Gespräche mit Rom einzutreten. Die Frankfurter Allgemeine spricht bereits von einer „ökumenischen Eiszeit", die uns bevorsteht. Vielleicht aber hat dieser Vorgang auch ganz andere Wirkungen. Schon jetzt ist festzustellen, daß die Botschaft von Rechtfertigung und Erlösung bei Theologen und in den Gemeinden plötzlich wieder in das Zentrum der Diskussion gerückt ist. Diese Neubesinnung auf die Mitte christlichen Glaubens kann die ökumenische Bemühung vielleicht befruchten. Darüber hinaus ist auch nicht auszuschließen, daß sich nun, nachdem die theologische Arbeit nach allgemeiner Überzeugung zumindest weithin geleistet ist, die Ökumene stärker in den Gemeinden etabliert und diese sich durch kirchenamtliche Verlautbarungen nicht mehr allzusehr beunruhigen lassen.

ANMERKUNGEN

[1] Luther i. d. Schmalkald. Art. II 1, BSLK, 415

[2] G. Wenz, Konsens in Grundwahrheiten d. Rechtfertigungslehre, in: US 52 (1978) 242. Wenz vergleicht d. Rechtfertigungslehre m. e. „regulativen Idee".

[3] DH 1552.

[4] Zit. n. P. Neuner, Ökumen. Theol. (Darmstadt 1997) 98.

[5] DH 1559.

[6] H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths u. eine kath. Besinnung (Einsiedeln 1957).

[7] O. H. Pesch, Theol. d. Rechtfertigung bei Martin Luther u. Thomas v. Aquin (Mainz 1967, [2]1985).
[8] U. Kühn, Natur u. Gnade. Unters. zur dt. kath. Theologie d. Ggw. (Berlin 1961).
[9] V. Pfnür, Einig i. d. Rechtfertigungslehre? (Wiesbaden 1970).
[10] DwÜ I, 255.
[11] Paderborn 1994.
[12] Rechtfertigung im ökum. Dialog, hg. v. H. Meyer u. G. Gaßmann (Frankfurt 1987) 107–200.
[13] K. Lehmann, W. Pannenberg, LK Bd. I m. d. dazugehörenden Berichtbdn.
[14] L. Ullrich, der diese Arbeit in wesentl. Teilen leistete: Praxis u. Prinzipien e. ökumen. Hermeneutik, in: Dem Ursprung Zukunft geben (FS W. Beinert, Freiburg 1998) 193.
[15] Mit e. Kmtr. veröffentl. f. d. Institut für Ökum. Forschung Straßburg v. Luth. Weltbund (1997).
[16] J. Ratzinger, Theol. Prinzipienlehre (München 1982) 211.
[17] Diese Stellungnahme wird v. G. L. Müller e. scharfen Gegenkritik unterzogen: Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Disk. über d. ‚Gemeinsame Erklärung', in: Catholica 52 (1998) 81–94.
[18] Die Aussage, daß „Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen" (Nr. 18) bleibt in ihrer Offenheit problematisch, wie D. Sattler zeigt: ‚Die gesamte Lehre u. Praxis d. Kirche unablässig auf Christus hin orientieren', in: Catholica 52 (1998) 95–114. Sie verlangt aber keineswegs die krit. Interpretation in d. Stellungnahme d. Theol.
[19] Zumindest atmosphärisch belastete auch d. röm. Instruktion über d. Laien, die im Nov. 1997 veröffentl. wurde, also gerade in d. Wochen, in denen d. Rezeptionsprozeß der Gemeinsamen Erklärung seinem Höhepunkt entgegenging.
[20] Natürlich wurde sofort d. Frage laut, wie d. Einheitsrat dem von ihm selbst verant. Text nun in so eklatanter Weise widersprechen könne. Die Vermutung, daß es sich hier um e. Abstimmungspanne zwischen Einheitsrat u. Glaubenskongregation handle, bezeichnet Kard. Ratzinger im genannten Leserbrief als „glatte Lüge". Doch ohne d. Annahme v. Differenzen zw. vatikan. Behörden scheint d. röm. Antwort kaum verstehbar zu sein.

Christian Troll SJ

Christen und Muslime in Deutschland

Die Entscheidung des Oberschulamts Stuttgart Anfang Juli 1998, eine muslimische Referendarin nicht in den Schuldienst des Landes einzustellen, weil sie auf dem Tragen des Kopftuchs während des Unterrichts bestand, hat die Diskussion über des Miteinander von Bürgern verschiedener Religionszugehörigkeit in der Bundesrepublik Deutschland neu belebt. Dieser Beitrag führt ein in die grundlegenden Tatsachen und Fragen, die sich aus der relativ neuen Präsenz zahlreicher Muslime in Deutschland für dieses Miteinander ergeben. Er stützt sich dabei durchweg auf die einschlägigen und wegweisenden Veröffentlichungen von *Udo Marquardt* im Auftrag der Deutschen Kommission Justitia et Pax.

In der Bundesrepublik Deutschland leben heute mindestens etwa 2,5 Millionen Menschen islamischen Glaubens. Dies ist nicht Ergebnis gezielter religiöser Ausbreitung des Islam, sondern Folge wirtschaftlich und politisch bedingter Wanderbewegungen. Erst die Entwicklung des industriellen Großraums der Europäischen Union und die massenhafte Anwerbung von Arbeitskräften aus dem Mittelmeerraum führten zur Bildung erheblicher muslimischer Bevölkerungsgruppen in Westeuropa, einschließlich Deutschland. Die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in der Bundesrepublik bilden Arbeiterfamilien, die aus ländlichen Regionen der Türkei stammen. Daneben gibt es kleine Gruppen städtischer Herkunft. Schließlich ist die große Zahl der Asylsuchenden zu nennen, die aus Ländern oder Krisengebieten des Nahen und Mittleren Ostens sowie Afrikas kommen.

Etwa vier Fünftel aller Anhänger des Islam in Deutschland sind Muslime türkischer Nationalität. Dieses Übergewicht führt dazu, daß der Islam in Deutschland eine türkisch-osmanische und nicht so sehr eine arabische Gestalt hat. Neben den Sunniten melden sich in Deutschland immer stärker Aleviten mit ihrer zum Teil schiitischen Tradition zu Wort, die in der Türkei durch das Amt für religiöse Angelegenheiten („Diyanet Isleri Bakanligi") bisher schlechthin ignoriert wurden. Ferner treten ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik in Erscheinung, die sich in der Türkei aufgrund der nationalen Einheitsdoktrin der Regierung nicht äußern können: besonders die Kurden, die auf fast eine halbe Million geschätzt werden.

Nachdem die türkischen Militärs 1980 die Zügel fest in die Hand nahmen, wichen etliche Anhänger extremistischer Strömungen ins deutsche Exil aus. Ihre Zielsetzung war und ist die politische Einflußnahme auf das Herkunftsland, die

auch bei gemäßigten Gruppen mehr oder minder ausgeprägt ist. Das Spektrum reicht dabei von marxistisch orientierten Splitterparteien bis hin zu Verfechtern eines großtürkisch-islamischen Reiches oder einer radikal-islamischen Revolution nach iranischem Vorbild.

Aus dem ehemaligen Jugoslawien kommt die zweitgrößte Gruppe der Muslime in Deutschland, darunter viele Flüchtlinge aus Bosnien. Die historische und politische Orientierung nach Mitteleuropa hat den jugoslawischen Islam liberalisiert, teilweise sogar säkularisiert. Zusammengerechnet leben sicher über 120 000 Muslime aus der arabischsprachigen Welt in der Bundesrepublik. Den schiitischen Islam vertreten in der Bundesrepublik vor allem die Muslime aus dem Iran, Geschäftsleute, Studenten, Akademiker und Asylsuchende.

Die Zahl der deutschen Muslime liegt bei schätzungsweise 100 000. In dieser Zahl sind bewußte Konvertiten, Ehepartner von Muslimen, Kinder aus christlich-muslimischen Ehen und eingebürgerte Muslime enthalten. In der Zukunft werden die Einbürgerungen deutlich zunehmen. Manche der bewußten Konvertiten grenzen sich gegenüber der gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt deutlich ab und vertreten einen streng konservativen Islam. Daneben gibt es eine liberale Gruppe, die bewußt in der kulturellen Tradition Europas bleibt.

Entwicklung eines distinkten Milieus

Seit Mitte der siebziger Jahre haben Familiennachzug und eine gewisse materielle Sicherung dazu geführt, daß sich in den Ballungsgebieten eine türkische Wohnbevölkerung mit türkischen Läden, Kaffeehäusern, Vereinen, Gebetsräumen und Moscheen gebildet hat. Auch muslimische Gruppen anderer Nationalitäten haben ihre Zentren aufgebaut. So ist ein Geflecht türkischer und islamisch-mediterraner Lebensart, Kultur und Religion entstanden.

Diese Entwicklung hat die Lebenssituation der muslimischen Familien verbessert. Das ändert jedoch nichts daran, daß die muslimische Minderheit sich in einer Umwelt befindet, die gleichgültig, oft sogar abweisend ist gegenüber einem Leben nach islamischen Maßstäben und Gewohnheiten. Die Zeiten für das rituelle Gebet in Familie und Öffentlichkeit, der Bau von Moscheen mit und ohne Minarett – all das ist nicht mehr selbstverständlich wie in der Heimat, sondern muß, oft unter Schwierigkeiten, bewußt festgehalten, praktiziert oder in harten Auseinandersetzungen erstritten werden. Die industrielle Arbeitswelt mit ihren streng geregelten Abläufen und die säkularisierte Gesellschaft mit ihrem Konsum und Freizeitangebot sind beides zugleich: Verlockung und Bedrohung.

Viele reagieren darauf, indem sie ihre Zugehörigkeit zum Islam betonen und sich streng an die überkommenen Regeln halten. Der deutschen Bevölkerung erscheinen solche religiös gebundenen, sich deutlich von ihrer Umwelt absetzenden

muslimischen Familien fremd, nicht bereit zur „Integration". Sie selbst empfinden jedoch den Rückgriff auf traditionelle Verhaltensweisen als Schutz und Bekenntnis.

Islamische Zentren und Organisationen

Diese Haltung der Ablehnung des sozialen Umfelds aus dem Gefühl der Angst und Bedrohung wird von den Muslimen zunehmend selbstkritisch gesehen und als Klischee abgelehnt. Junge Muslime der zweiten und dritten Generation beteiligen sich aktiv am gesellschaftlichen und politischen Leben, ohne ihre islamische Bindung aufzugeben. Zugleich sind sie immer häufiger in den Vorständen muslimischer Organisationen anzutreffen. Daher trifft für den Islam in Deutschland die Zuschreibung „ausländisch" immer weniger zu; der Islam wird in Deutschland heimisch.

Die islamischen Zentren haben sich zu wichtigen Stätten der Gemeinschaft und Orientierung entwickelt. Es gibt nach eigenen Angaben über 2000 Gebetsstätten in der Bundesrepublik Deutschland, häufig umgebaute Fabrikhallen oder Läden, manchmal Neubauten. Inzwischen sind in verschiedenen Städten auch ihrer Bauform nach erkennbare Moscheen errichtet worden, zur Zeit etwa bis zu 40. In der Regel sind die Gebetsstätten einer der größeren Organisationen angeschlossen und damit in ihrer religiösen und politischen Position festgelegt. Das rituelle Gebet, besonders am Freitag, und der Koranunterricht sind die ersten Aufgaben der Moschee. Darüber hinaus bildet sie, gerade in der europäischen Minderheitssituation, eine Anlaufstelle für menschliche und kulturelle Kommunikation, aber auch für ideologische und politische Beeinflussung. In den meisten Gebetsstätten werden Christen als Besucher willkommen geheißen. So können sie zu Stätten der Begegnung werden. Für viele Türken, Kurden, Bosnier und andere spielt der Islam als praktizierte Religion allerdings nur noch eine geringe oder gar keine Rolle mehr. Sie sind höchstens noch im kulturellen Sinn als Muslime zu bezeichnen.

Jugend und religiöse Erziehung

Die Kinder, die in der Bundesrepublik heranwachsen, sind hier ganz neuen Einflüssen ausgesetzt. Die Schule mit ihrer offenen Erziehung und die weit fortgeschrittene moralische Gleichgültigkeit der Gesellschaft machen vielen muslimischen Eltern Sorge. Sie sind nicht gegen eine gute Ausbildung, aber sie wollen ihren Kindern auch die islamischen Glaubensüberzeugungen und Lebensformen weitergeben.

Deshalb schicken viele ihre Kinder in Korankurse, wo sie die wichtigsten Suren auf arabisch lernen und mit den Grundregeln islamischen Lebens vertraut gemacht werden. Neben der zeitlichen Mehrbelastung geraten die Kinder dadurch häufig in Konflikte, weil in manchen Moscheen ein rigoroser Geist herrscht und sie zur Distanz zu ihrer Umwelt erzogen werden. Um so wichtiger ist es, daß die Anstrengungen verstärkt werden, in den Schulen islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach nach den Kriterien des deutschen Schulwesens einzurichten.

Unter den muslimischen Jugendlichen wird die Zahl derer immer größer, die sich dem Denken und Verhalten der deutschen Altersgenossen angeglichen haben. Das führt oft zu heftigen Konflikten mit den Eltern, besonders bei den Mädchen. Werner Wanzura, der seit Jahrzehnten das Referat für interreligiösen Dialog der Erzdiözese Köln leitet, schreibt dazu:

„Die Mehrheit der jüngeren Muslime ausländischer Herkunft neigt dazu, ‚Islam' als Synonym für Rückständigkeit und als Hemmschuh für ihre Persönlichkeitsentwicklung zu betrachten. Rein äußerlich erwecken solche Menschen meist den Anschein, daß ihnen ‚der Sprung ins moderne Europa' geglückt ist. ... Erst bei näherem Hinsehen und im Verlauf intensiverer Kontakte wird das innere Vakuum erkennbar, das die fehlende weltanschauliche Verwurzelung hinterläßt. ... Die innere Leere wird auch nicht ersatzweise mit stabilen areligiösen – etwa philosophischen – Maximen aufgefüllt, wie Menschen, die sich bewußt von der Religion abgekehrt haben, dies zumindest subjektiv empfinden. Stattdessen basiert ihre gesamte Lebensplanung in der Regel auf oberflächlichen, meist materiell ausgerichteten Zielsetzungen. Ähnliches ist im übrigen auch bei einem wachsenden Teil der ursprünglich christlichen Inlandsbevölkerung zu finden."[1]

Aus den unzähligen Föderationen und Gruppen der Muslime in der Bundesrepublik haben sich innerhalb der letzten Jahre durch Zusammenschlüsse zwei wichtige Dachverbände konstituiert: der „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland" sowie der „Zentralrat der Muslime in Deutschland". Von den großen muslimischen Zusammenschlüssen hat sich bisher nur die „Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V."(DITIB), die deutsche Filiale des regierungsoffiziellen Amts für religiöse Angelegenheiten, Ankara, keinem dieser beiden Dachverbände angeschlossen.

Der rechtliche Rahmen für das Zusammenleben

Ziel jeglicher Strategie für das friedliche Zusammenleben von Christen und Muslimen ist die Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft. Integration bedeutet allerdings keineswegs dasselbe wie „Assimilation", d.h. völlige Anpassung oder Angleichung der Muslime an die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland. Lieselotte Funcke, von 1981 bis 1991 Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, hat das hier Gemeinte folgendermaßen beschrieben:

„Ein schrittweises Einleben in unsere Lebensverhältnisse und ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft im gegenseitigen Respekt vor dem nationalen, kulturellen und religiösen Selbstverständnis des jeweils anderen. Das setzt ein hohes Maß an Toleranz voraus und zugleich das Bemühen um Verständnis und Begegnung von beiden Seiten. Dabei muß allerdings unsere Rechtsordnung als Grundlage des politischen und gesellschaftlichen Lebens für alle Bewohner unseres Landes verpflichtend sein."[2]

Die Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen in der Bundesrepublik sind die Menschenrechte und das Grundgesetz. Entsprechend muß das Miteinander von Christen und Muslimen auf dieser Basis gegründet sein. Dabei stellen die Religionsfreiheit und die Gewährung der Chancengleichheit Kernprobleme dar. Eines der grundlegenden Menschenrechte, welches in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948" niedergelegt wurde, ist das auf religiöse Freiheit. Die Forderung nach Chancengleichheit ergibt sich aus dem Gleichheitsgrundsatz (vgl. Art. 1; 7; 18). Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bekennt sich in seiner Verfassung ausdrücklich zu den Menschenrechten. Entsprechend garantiert es Religionsfreiheit und Chancengleichheit (vgl. Art. 1; 3; 4). Wenn das Zusammenleben von Christen und Muslimen gelingen soll, müssen die Menschenrechte und die Grundsätze der Verfassung immer wieder zum Maßstab genommen werden. Religionsfreiheit und Chancengleichheit sind in vollem Umfang zu verwirklichen.

In vielen Fällen klafft dabei jedoch zwischen den rechtlichen Vorgaben und der Wirklichkeit eine Lücke. So fehlt es zum Beispiel in weiten Bevölkerungskreisen am Bewußtsein, daß ein Ja zur Religionsfreiheit notwendig auch ein Ja zur freien Entfaltung anderer Religionen in unserer Gesellschaft bedeutet. Entsprechend geht es bei den folgenden Überlegungen vor allen Dingen um die Frage, wie diese Bewußtseinsbildung bei der deutschen Bevölkerung geleistet und Konflikte verhindert bzw. gelöst werden können.

Da in der Bundesrepublik Religionsfreiheit und Chancengleichheit festgeschrieben sind, bedarf es keiner Veränderung der bestehenden Rechtslage. Das gilt auch für die Frage der Anerkennung von islamischen Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Veränderungen sind nur in wenigen Fällen zu diskutieren, so etwa bei den Möglichkeiten eines islamischen Religionsunterrichts in den Schulen und in der hier nicht angesprochenen Frage der doppelten Staatsbürgerschaft.

Bezüglich der Religionsfreiheit muß betont werden, daß es sich dabei nicht um ein Recht handelt, das „dem" Islam zugesprochen werden kann, sondern primär um ein „Individualrecht", gebunden an die Person, die sich in der Bundesrepublik aufhält (und somit nicht an die Staatsbürgerschaft). Sie ist daher auch von jedem Muslim voll zu beanspruchen. Er hat das Recht, seinem Glauben anzugehören, seine Kinder dazu zu erziehen. Er hat auch die Freiheit, für seine religiöse Überzeugung zu werben[3]. Allerdings hat die Religionsfreiheit, wie sie das Grund-

gesetz kennt, auch ihre Grenzen. Ganz allgemein finden Freiheitsrechte dort ihre Grenzen, wo diese Freiheit anderen im gleichen Maß zusteht. Die verschiedenen Bekenntnisse müssen untereinander Toleranz üben. Denn Religionsfreiheit und Chancengleichheit dürfen nicht nur eingefordert, sie müssen auch in vollem Umfang gewährt werden.

Die Aufgabe eines friedlichen Zusammenlebens mit den Muslimen verlangt von den Christen in der Bundesrepublik, daß sie die im Land lebenden Muslime in ihrer Bemühung unterstützen, volle Religions- und Chancengleichheit zu erlangen. Das berührt eine Reihe von Punkten, deren wichtigste hier kurz angesprochen werden sollen, etwa Moscheebau, islamische Friedhöfe, Schächten, islamischer Religionsunterricht an den Schulen, der Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Grundsätzlich ist festzuhalten, daß bei Entscheidungen in diesen Bereichen die staatlichen Entscheidungsträger keine Anwaltschaft für eine bestimmte Gruppe übernehmen dürfen, um das Prinzip des säkularen Staates nicht zu unterlaufen. Das heißt, die Entscheidungen sind unparteiisch und im Sinne von Frieden und Gerechtigkeit zu fällen. Das verlangt ein Wissen um die Bedürfnisse der von den Entscheidungen betroffenen Muslime.

Konkrete Probleme des Zusammenlebens

Wie bereits erwähnt, existieren weit über 2000 Gebetsstätten für Muslime in Deutschland, denen man von außen ihre Funktion kaum ansieht. Mit zunehmender Verweildauer wuchs und wächst bei vielen in Deutschland lebenden Muslimen der Wunsch nach einer im klassischen Stil gebauten Moschee mit Kuppel und Minarett. Solche Bauvorhaben stoßen fast überall auf Widerstand. Streitpunkte sind zunächst die Höhe des Minaretts und der Ruf des Muezzin, der von vielen Anwohnern als Belästigung abgelehnt wird. So mußte zum Beispiel in Pforzheim nach einem langen Streit in der Öffentlichkeit das Minarett der Fatih-Cami-Moschee von geplanten 36 Metern auf 26 Meter gestutzt werden.

Grundsätzlich bestehen kaum Differenzen über die Frage, ob Moscheen in Deutschland gebaut werden dürfen. Moscheen sind religiöse Kultgebäude. Zu fordern ist hier grundsätzlich die Gleichbehandlung der muslimischen Gemeinden und Vereine mit anderen Bauträgern. Die Höhe eines Minaretts darf nicht von der Höhe des höchsten Kirchturms im Ort abhängig gemacht werden, sondern muß objektiv und ohne Ansehen der Person durch die Bauleitpläne bzw. die örtlichen Behörden geregelt werden. Bezüglich der Standortfrage einer Moschee kommen meist einander widersprechende Interessen ins Spiel. Aus Gründen der Gemeindeanbindung ist es sinnvoll, eine Moschee dort anzusiedeln, wo auch die meisten Muslime leben. Dem steht der Wunsch der Muslime gegenüber, eine re-

präsentative Moschee zu errichten, also auch eine Moschee in einem ansprechenden Umfeld.

Es empfiehlt sich, gemeinsam über alle anstehenden Fragen und Ängste zu sprechen. Denkbar ist, daß die ansässigen Gemeindepfarrer zusammen mit dem Imam der Moschee zu einem Treffen von Muslimen und Anwohnern einladen, um gleichsam am „runden Tisch" miteinander zu diskutieren. Das bietet auch Gelegenheit, die Ängste bezüglich einer Moschee als „Brutstätte des Fundamentalismus" abzubauen.

Empfehlenswert ist die Errichtung einer ständigen Vermittlungsstelle. Sie kann nicht nur helfen, die Fronten im Bau um die Moschee, in der Frage des Gebetsrufes zu entschärfen, sondern sie kann als eine ständige Institution auch bei zukünftigen Spannungen für Information und Deeskalation sorgen. Eine solche Vermittlungsstelle könnte etwa in Form einer christlich-islamischen Gesellschaft organisiert sein.

Ein zentrales Problem im Leben der islamischen Gemeinden in Deutschland stellt die Bestattung ihrer Toten dar. Zunächst war es meist üblich, die Verstorbenen zur Bestattung in die Heimat zu überführen. Dies wurde vor allem von den in Deutschland lebenden Türken praktiziert. Abgesehen davon, daß eine solche Überführung sehr teuer ist, wuchs bei den meisten Muslimen mit steigender Verweildauer in Deutschland der Wunsch, ihre Toten in ihrer Nähe zu bestatten, also in Deutschland. Damit stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten, Verstorbene gemäß den islamischen Bestattungsriten zu beerdigen. Die christlichen Friedhöfe entsprechen nicht den Anforderungen, die der Islam anlegt. Zudem gibt es wesentliche Unterschiede zwischen der christlichen und islamischen Friedhofskultur[4].

Wenn möglich, sollte der islamische Friedhof außerhalb der Städte und Gemeinden liegen. Er darf keine Ornamente oder Statuen aus Schmiedeeisen enthalten. Die Gräber werden so ausgehoben, daß sie parallel zu Mekka liegen. Der Kopf des Toten weist nach Westen, die Füße nach Osten. Daraus ergibt sich, daß Muslime nicht auf christlichen Friedhöfen bestattet werden sollten bzw. aus islamischer Sicht nicht auf ihnen bestattet werden dürfen.

Hierzu ist zunächst einmal wieder zu betonen, daß aus Gründen der Religions- und Kultfreiheit der Einrichtung islamischer Friedhöfe in Deutschland nichts im Wege stehen sollte. Von den Muslimen darf erwartet werden, daß sie sich an die in Deutschland bestehenden, Bestattungen und Friedhöfe betreffenden, Vorgaben halten (zum Beispiel die Bestattungen in Särgen). Diese stehen in keinem Widerspruch zum islamischen Glauben. Städte und Gemeinden, die über die Einrichtung eines islamischen Friedhofs nachdenken, sollten sich bei anstehenden Fragen bei Gemeinden informieren, die schon entsprechende Erfahrungen haben.

Zu den Speiseverboten und besonders dem Schächten schreibt Peter Heine:

„Kaum ein Aspekt des täglichen religiösen Lebens der Muslime ist der deutschen Umgebung so geläufig wie das koranische Verbot, Schweinefleisch zu essen oder Alkohol zu trinken. Daneben befinden sich noch andere Speisetabus, auf die die Muslime zu achten haben. Besonders tief verwurzelt ist die Sorge, Fleisch von Tieren zu essen, die nicht nach den Vorschriften des islamischen Rechts geschlachtet worden sind. ... Ein Muslim muß angesichts dieses Verbots darauf achten, daß er nur Fleisch zu sich nimmt, das völlig frei von Blut ist. Die Probleme liegen auf der Hand."[5]

Gutachten von anerkannten Autoritäten haben inzwischen klargestellt, daß ein durch Elektroschock betäubtes und dann geschlachtetes Tier durchaus als rituell rein anzuerkennen ist. Grundsätzlich scheinen die Probleme also aus dem Weg geräumt. Das eigentliche Problem besteht allerdings weniger auf der grundsätzlichen Ebene, sondern es betrifft den privaten Bereich. Denn das Schlachten von Opfertieren durch die Schächtung gehört als fester Bestandteil auch zu einigen islamischen Feiertagen oder rituellen Anlässen, wie etwa dem Opferfest. Hier wird im Kreis der Familie ein Tier geschächtet. Es ist kaum realistisch zu erwarten, daß die Tiere von den Muslimen erst zur Betäubung in den Schlachthof gefahren werden, um dann daheim geschächtet zu werden.

Religionsunterricht

Ein wesentliches Moment für die Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft unter Wahrung ihrer islamischen Identität ist der Religionsunterricht. Der „Zentralrat der Muslime in Deutschland" und der „Islamrat der Bundesrepublik" fordern die Entwicklung eines Unterrichtskonzepts, welches gleichberechtigt neben dem konfessionellen Religionsunterricht steht. Diese Forderungen müssen bislang aus verschiedenen Gründen scheitern: erstens fehlt es an islamischen Theologen, die in deutscher Sprache unterrichten könnten; zweitens fehlt es an den Voraussetzungen zur Ausbildung solcher Pädagogen; drittens beklagen die deutschen Stellen das Fehlen eines verbindlichen Ansprechpartners bei den Muslimen, mit dem die anfallenden Probleme eines solchen Konzepts diskutiert werden könnten.

Es gibt verschiedene Ansätze zur Lösung des Problems, aber es existieren bislang keine einheitlichen Rahmenbedingungen für einen islamischen Religionsunterricht in den einzelnen Bundesländern. Zunächst ist festzuhalten, daß die im Grundgesetz und in den Menschenrechten garantierte Religionsfreiheit auch das Recht der Eltern beinhaltet, „ihren Kindern die von ihnen für richtig gehaltene religiöse Erziehung zu vermitteln"[6]. Problematisch bei einem islamischen Religionsunterricht ist allerdings die Frage, inwieweit Eltern bzw. Schüler einen Rechtsanspruch auf Religionsunterricht an öffentlichen Schulen haben, bzw. „ob die Bundesländer rechtlich gehindert sind, Religionsunterricht außerhalb des Rechtsanspruchs anzubieten"[7], den islamischen Religionsunterricht also freiwil-

lig in den Fächerkanon aufnehmen zu können. Bislang sind in dieser Frage noch keine grundsätzlichen Entscheidungen gefällt worden.

Gemäß Art. 7 III GG ist der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft zu erteilen. Das stellt die in Deutschland lebenden Muslime vor die Aufgabe, solche Grundsätze für den Islam zu formulieren – eine Aufgabe, die bislang nur in Ansätzen geleistet werden konnte, da das Erscheinungsbild des Islam sehr stark von den jeweiligen Herkunftsländern der Muslime abhängt.

Von den Muslimen muß deutlich gesehen werden, daß die Frage eines Islamunterrichts an den öffentlichen Schulen nicht allein vom Willen oder Unwillen der deutschen Behörden abhängt, sondern auch davon, ob es ihnen selbst gelingt, mit einer Stimme zu sprechen und die Grundsätze für einen Unterricht zu erarbeiten, an dem alle muslimischen Kinder teilnehmen können. Dabei muß ein islamischer Religionsunterricht für alle Kinder muslimischen Glaubens offen sein. Ziel eines solchen Unterrichts ist, gemäß Art. 7 I GG, der das gesamte Schulwesen unter Aufsicht des Staates stellt, die Erziehung deutscher Staatsbürger muslimischen Glaubens. Eine solche Forderung ist den ausländischen Muslimen durchaus zuzumuten, da auch die übrigen Lehrfächer in den Schulen im Rahmen dieser Vorgabe erteilt werden.

Islam – Körperschaft des öffentlichen Rechts?

Die großen christlichen Kirchen und die jüdische Gemeinschaft in Deutschland sind staatlicherseits als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt. Dies verleiht ihnen eine Reihe von Privilegien gegenüber den zahlreichen Religionsgemeinschaften, die diese Anerkennung nicht besitzen, weil sie sich um diese nicht bemüht haben oder weil sie die entsprechenden Voraussetzungen nicht erfüllen. Zu den Vorteilen zählen Selbstverwaltung, Steuererhebungsrecht, eine Reihe von Gebühren- und Steuerbefreiungen, die Dienstherreneigenschaft und Disziplinargewalt über ihre Mitarbeiter.

Üblicherweise werden an eine Religionsgemeinschaft in einem solchen Verfahren folgende Anforderungen gestellt: 1. Es muß sich um eine ausreichend große Gruppe von Gläubigen handeln. Wie hoch auch immer man die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime einschätzen mag, dieses Kriterium ist auf jeden Fall als erfüllt anzusehen. 2. Es muß sichergestellt sein, daß die entsprechende Religionsgemeinschaft auf längere Zeit in Deutschland existieren wird. Auch in dieser Hinsicht darf man heute wohl feststellen, daß sich der Islam in Deutschland auf Dauer etabliert hat und damit auch dieser Forderung genügt. 3. Die Religionsgemeinschaft muß gegenüber dem Staat durch ein Gremium oder eine Person vertreten werden, durch das verbindliche Absprachen für die Gemeinschaft mit

den staatlichen Stellen getroffen werden können. An dieser organisatorischen Frage scheitern bisher alle Bemühungen von islamischer Seite.

Daß der Islam den christlichen Großkirchen vergleichbare „amtliche" Strukturen aus seiner abweichenden Situation nicht benötigt, daß ihm eine „repräsentative Gemeindeorganisation" daher grundsätzlich fremd ist, wird auch von muslimischer Seite eingeräumt. Es ist also zu fragen, inwieweit es muslimischen Gemeinschaften überhaupt möglich sein wird, ähnlich repräsentative Strukturen zu entwickeln wie die Großkirchen und die jüdischen Gemeinden in Deutschland. Mehr noch: Lassen sich solche Strukturen überhaupt mit dem Islam vereinbaren? Die in Deutschland lebenden Muslime müssen sich die Frage stellen, ob eine solche „Verfassung" für sie annehmbar ist, oder ob sie dem Selbstverständnis des Islam widerspricht, da eben der Islam von sich aus keine solche „Verfaßtheit" entwickelt hat. Diese „Verfaßtheit" betrifft auch das Verhältnis von Kirche und Staat[8]. Der Islam kennt keine Trennung von weltlicher und geistlicher Macht. Vielmehr werden die privaten, sozialen und politischen Lebensbereiche von der Scharia bestimmt.

Der unabdingbare Beitrag der Muslime

Auch die muslimische Seite hat, wie die deutsche/christliche, ihren unabdingbaren Beitrag zu leisten zum Gelingen der Integration im Sinne eines friedlichen Zusammenlebens der Religionen. Grundlegend ist das klare Bekenntnis der Muslime zum Grundgesetz als der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland. Dieses Bekenntnis gehört in die Satzungen aller islamischen Verbände und Vereine und muß darüber hinaus wirklich mit Leben erfüllt werden. Folglich sollten die islamischen Organisationen nicht nur die Annahme der deutschen Staatsangehörigkeit propagieren, sondern sich mit gleicher Vehemenz dafür einsetzen, daß ihre Mitglieder die mit dem Besitz des deutschen Passes verbundenen Pflichten bejahen und erfüllen. Dies würde unter anderem auch bedeuten, daß sie sich eindeutig und öffentlich von den Aktivitäten und Zielen islamischer Terroristen abgrenzen. Dieses Bekenntnis sollte eigentlich nicht schwerfallen, da die Muslime in Deutschland mehr Rechte und Freiheiten genießen als in den meisten sogenannten islamischen Ländern und viele Muslime gerade deshalb in Deutschland leben, weil sie in ihren Heimatländern bedroht oder zumindestens benachteiligt werden.

Es ist von größter Bedeutung, daß die Muslime in der Frage der Anerkennung des Grundgesetzes eine klare Position beziehen. Denn solange es stichhaltige Gründe gibt, den Islam als eine wenigstens in Teilen gegen das Grundgesetz gerichtete Religion zu sehen, wird es kaum gelingen, dem „Feindbild Islam" entgegenzusteuern. Dieses Feindbild ist kein bloßes Gespenst von dem Islam gegen-

über negativ eingestellten Medien und Meinungsträgern. Es hat durchaus auch eine reale Grundlage in den Anschlägen und Terroraktionen islamischer Fundamentalisten. Dies und die damit verbundenen Ängste der deutschen Bevölkerung dürfen von den Muslimen nicht ignoriert werden.

Der Abbau von Feindbildern ist aber nicht nur einseitig zu leisten. Auf deutscher Seite muß die Offenheit stehen, falsche Bilder zu korrigieren. Auf muslimischer Seite bedarf es der Anstrengung, die Bilder eines fanatisierten und gewalttätigen Islam zu widerlegen. Dabei geht es vor allem um eine unzweideutige Aussage über die Unzulässigkeit von Gewalt in dem Bemühen muslimischer Gruppen, islamische Werte und Strukturen zu stützen bzw. ihnen zum Durchbruch zu verhelfen.

Bekenntnis zu den Menschenrechten

Grundsätzlich gilt: Wie jegliche Freiheit darf auch die der Religion nicht nur eingefordert werden. Sie muß auch gewährt werden. Hierbei ist vor allem an Problemfälle zu denken wie ein Austritt aus dem Islam, die Toleranz gegenüber Andersgläubigen und religiösen Minderheiten sowie die Gleichberechtigung der Frau, was Erbrecht, Zeugenschaft und vor allem das Recht auf das Eingehen einer religionsverschiedenen Ehe angeht.

Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses bedeutet auch „die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln". Ein Austritt aus dem Islam ist also zulässig. Das wird von muslimischen Juristen und Theologen jedoch vehement abgestritten. Der Übertritt zu einer anderen Religion wird als Verrat angesehen, und der Abtrünnige ist der Todesstrafe schuldig[9].

In vielen sogenannten islamischen Ländern werden islamische und andersgläubige Minderheiten diskriminiert und unterdrückt. Das trägt viel zum Entstehen eines „Feindbildes Islam" bei. Es besteht die verständliche Angst, daß bei einer weiteren Zunahme der Zahl der Muslime in Europa einmal ähnliche Dinge geschehen könnten. Die Muslime in Europa sollten also klare Positionen zur Mißachtung der Minderheitenrechte in den sogenannten islamischen Ländern beziehen. Die islamischen Menschenrechtsentwürfe schweigen zu diesem Problem.

Bezüglich der Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau sind die islamischen Menschenrechtserklärungen nicht eindeutig, da sie alle Rechte der Scharia unterstellen. Besonders eklatant ist die Ungleichstellung von Mann und Frau bei der Gewährung von religionsverschiedenen Ehen. Während die muslischen Männer ohne jede Schwierigkeit eine nichtmuslimische Frau heiraten dürfen, ist es den muslimischen Frauen verboten, einen nichtmuslimischen Mann zu heiraten. Damit wird nicht nur die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau praktisch negiert, sondern auch die Religionsfreiheit der Frau und ihre Freiheit, die Ehe

mit einem Partner ihrer Wahl einzugehen, wie sie im Art. 16 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 festgeschrieben ist.

Schließlich sei noch das Konzept der sogenannten Reziprozität erwähnt, das gerade heute immer wieder von europäischer und christlicher Seite eingefordert wird. Praktisch handelt es sich dabei um die „Goldene Regel", die ja gerade auch in der großen Literatur islamischer Sprachen (Arabisch, Persisch, Türkisch, Urdu) stark herausgestrichen wird. Muslime wirken unglaubwürdig, wenn sie für sich Rechte und Freiheiten einfordern, die sie selbst nicht gewähren, sei es nun in Deutschland oder in ihren Herkunftsländern.

Die Muslime sollten immer wieder an dieses moralische Grundprinzip der Gerechtigkeit erinnert werden. Anderseits gilt jedoch: Die Christen können und dürfen ihr Handeln nicht von der Erfüllung des Prinzips der Gegenseitigkeit auf muslimischer Seite abhängig machen. Einmal, weil Muslime in Europa nicht verantwortlich gemacht werden können für ungerechtes Verhalten von Muslimen in anderen Ländern, vor allem aber, weil christliches soziales Handeln sich an Prinzipien und Idealen gebunden weiß, die weit über den Grundsatz „do ut des" hinausgehen.

Literatur: M. S. Abdullah, Islam für das Gespräch mit Christen (Gütersloh 1992); Der Islam in der BRD, hg. v. H. Marré u. a. (Münster 1986); P. Heine, Halbmond über deutschen Dächern. Muslimisches Leben in unserem Land (München 1997); U. Marquardt, Bedrohung Islam? Christen und Muslime in der BRD, Dt. Kommission Justitita et Pax, Arbeitspapier 72, ²1996; Miteinander leben. Christen und Muslime in der BRD, hg. v. U. Marquardt, Dt. Kommission Justitita et Pax, Arbeitspapier 77, ²1997; J. Oebbecke, Flexibler Rahmen. Der Islam in Deutschland u. das Grundgesetz, in: HerKorr 52 (1998) 413–416; U. Spuler-Stegemann, Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander (Freiburg 1998); G. Stoll, Muslimische Migranten in Deutschland (Rom 1996); Was jeder vom Islam wissen muß, hg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD (Gütersloh 1996); H. Zirker, Islam. Theol. u. gesellschaftliche Herausforderungen (Düsseldorf 1993).

ANMERKUNGEN

[1] W. Wanzura, E. Schlesinger, „Deutschland unter dem Halbmond?" Moslems in unserer Ges., in: Pastoralblatt für die Diöz. Aachen u. a., August 1991, 247 f.

[2] Zit. in U. Marquardt, Miteinander leben (Bonn 1996) 123.

[3] Vgl. Christen u. Muslime in Deutschland. (Arbeitshilfen 106, Bonn 1982).

[4] Zu den spezifischen Merkmalen der islamischen Friedhofskultur vgl. M. S. Abdullah, Islam für das Gespräch mit Christen (Gütersloh 1998) 101.

[5] P. Heine, Halbmond über deutschen Dächern (München 1997) 276 f.

[6] Vgl. P. Kappert, Integration u. Erziehung. Rel. islamische Unterweisung an dt. Regelschulen, in: Marquardt (A. 2) 82–96. [7] Ebd. 84.

[8] Vgl. B. Johansen, Staat, Recht u. Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: Der Islam in der BRD, hg. v. H. Marré u. a. (Münster 1986).

[9] Vgl. B. Huber-Rudolf, Muslime in Europa, in: Marquardt (A. 2) 116 f.

Walter Gut

Eine Sternstunde der Menschheit

Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Im Vorwort zur berühmten Sammlung von zwölf „historischen Miniaturen", die den Titel trägt „Sternstunden der Menschheit", schreibt Stefan Zweig, daß die Geschichte, „in der wir die größte Dichterin und Darstellerin aller Zeiten bewundern", sich keineswegs unablässig als Schöpferin betätige, sondern daß unermeßlich viel Gleichgültiges und Alltägliches geschehe, und daß, wie überall in der Kunst und im Leben, die unvergeßlichen Momente selten seien, in denen eine wahrhaft historische Weltstunde – „eine Sternstunde der Menschheit" – in Erscheinung trete. Aber wenn sie sich ereigne, so schaffe sie eine Entscheidung für Jahrzehnte und Jahrhunderte.

Die Abstimmung zu mitternächtlicher Stunde

Eine solche Sternstunde der Menschheit ereignete sich, für die meisten Akteure in ihrer zeitenübergreifenden Bedeutung nicht erkennbar, als die Generalversammlung der UNO im Palais Chaillot in Paris um Mitternacht des 10. Dezember 1948 – nach einer von vielen Fehlschlägen überschatteten, seit dem 21. September andauernden, mit einem Gefühl der Entmutigung endenden Session – den Entwurf einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" als Resolution Nr. 217 verabschiedete. Das Abstimmungsergebnis – für die meisten unerwartet – war phänomenal: Von den damals 58 Mitgliedstaaten, die infolge des schon ausgebrochenen Kalten Kriegs (Blockade Berlins durch die UdSSR) tief gespalten waren, stimmten 48 mit Ja; keine einzige Gegenstimme war zu verzeichnen. Aber der Stimme enthielten sich die Sowjetunion, Jugoslawien, die Ukraine, Weißrußland, Polen, Tschechoslowakei, Saudi-Arabien und die Südafrikanische Union. Die Sowjetunion hatte noch im letzten Augenblick einen erfolglosen Verschiebungsantrag gestellt, nachdem an den beiden Tagen vom 9. und 10. Dezember, während denen die Präambel und die 30 Artikel einer Detailberatung und Einzelabstimmungen unterzogen worden waren, 35 Regierungsvertreter ihre (zumeist) zustimmenden oder ablehnenden Voten abgegeben hatten.

Der Berichterstatter der Neuen Zürcher Zeitung bemerkte dazu in der Ausgabe vom 12. Dezember 1948 durchaus zutreffend, daß die Bestimmungen der

Resolution, „wenn sie auch im heutigen Zustand der internationalen Beziehungen toter Buchstabe bleiben dürften", vielleicht dazu berufen seien, „in kommenden Zeiten neue Wege in der Entwicklung des Völkerrechts zu öffnen". A. H. Robertson, ein englischer Kenner der Menschenrechte, urteilte 1972 (und in späteren Ausgaben seines Buchs „Human Rights in the World"), daß die Bedeutung, welche die Menschenrechtserklärung im Laufe der Jahre erhalten habe, wahrscheinlich die kühnsten Erwartungen, die ihre Autoren hegten, bei weitem überträfe.

Ein bewegtes Vorverfahren unter Zeitdruck

Entscheidend für den schließlichen Erfolg des Resolutions-Entwurfs waren die intensiven Beratungen im Schoß des „Third Committee", eines permanenten Ausschusses der Generalversammlung, der die Menschenrechtskommission ihren Entwurf vom 18. Juni 1948 über den federführenden UNO-Wirtschafts- und Sozialrat (der sich am 25./26. August eingehend damit befaßte) zugeleitet hatte. Dieses „Third Committee" stand glücklicherweise unter der Leitung von *Charles Malik*, eines hervorragenden Philosophen und Politikers aus dem Libanon; als Mitglied und Berichterstatter der Menschenrechtskommission war er über alle Artikel des Entwurfes, über ihre Herkünfte und Bedeutungsinhalte vorzüglich im Bild. Aber auch der französische Jurist, Staatsmann und spätere Friedensnobelpreisträger (1968) *René Cassin*, der chinesische Diplomat *P. C. Chang*, früher Professor an der Universität Nanking, der belgische Völkerrechtler *Fernand Dehousse*, die alle schon sehr aktive Mitglieder der permanenten Menschenrechtskommission gewesen waren, und zahlreiche weitere Regierungsvertreter aus allen Lagern gehörten diesem gewichtigen Ausschuß an. Dieses Committee leistete außergewöhnliche Arbeit („es arbeitete hart und im Vergleich zum UNO-Standard effizient", urteilte John Humphrey, der kanadische Leiter der Abteilung Menschenrechte im Generalsekretariat der UNO), hielt in der Zeit vom 30. September bis 7. Dezember 81 Sitzungen ab, behandelte 168 Änderungsvorschläge und fügte zum Zwecke der Textbereinigung zehn weitere Sitzungen hinzu, so daß der am 6. Dezember nach Mitternacht bereinigte Text in höchster Zeitknappheit am 8. Dezember beim Plenum der Generalversammlung eingereicht werden konnte, das für dieses Traktandum den 9. und 10. Dezember, die beiden letzten Tage der Session, eingeräumt hatte.

Es mag 50 Jahre nach diesen lebhaften Beratungen aufschlußreich sein, gestützt auf das UN-Jahrbuch 1948/49 zu vernehmen, welche Meinungen zum Entwurf der Erklärung von den Vertretern der Regierungen aus Ost und West vorgetragen wurden. So hob der chinesische Vertreter den moralisch verpflichtenden und den universellen Charakter der Erklärung hervor, während der Vertreter Jugoslawiens fand, der Erklärung fehle die reale Substanz, sie läge hinter dem schon erreichten

sozialen Fortschritt zurück, und es sei zu befürchten, daß sie vergessen werde, noch bevor die Tinte, mit der sie unterzeichnet werde, trocken sei. Der tschechoslowakische Vertreter Augenthaler hielt den Inhalt der Erklärung für zu abstrakt, viel zu langweilig und zu trocken. Botschafter Bogomolov, der Vertreter der UdSSR, bemängelte, daß keine Bestimmung den Faschismus verurteile, daß auf die nationale Souveränität nicht angemessen Rücksicht genommen werde, daß keine Bestimmung die Pflichten der Bürger gegenüber ihrem Land erwähne und daß die vorgesehenen Rechte „illusorisch" seien, da sie der wirksamen Garantie entbehrten.

Die Vertreter der westlichen Staaten, aber auch jene von Pakistan und den Philippinen, hoben mit unterschiedlicher Intensität die fundamentale Bedeutung der Menschenrechte für eine friedliche Weltordnung hervor und bedauerten, daß der Erklärung keine rechtsverbindliche Kraft zukomme. Lord Dukestone, Vertreter von Großbritannien, wies darauf hin, daß der Erklärung, wenn sie von der Generalversammlung der UN angenommen werde, eine moralische Autorität zukomme, die den Regierungen als Leitfaden dienen werde, um durch die Gesetzgebung und durch die administrative und gerichtliche Praxis die Menschenrechte zu garantieren. Lady Eleanore Roosevelt, die Witwe des 1945 verstorbenen Präsidenten Franklin D. Roosevelt, hochverdiente Präsidentin der Menschenrechtskommission, bekräftigte sowohl vor dem „Third Committee" wie vor der Plenarversammlung der Vereinten Nationen, daß die Erklärung für Schutz und Förderung der Menschenrechte und der fundamentalen Freiheiten einen großen Schritt vorwärts bedeute und daß sie sehr wohl die „Magna Charta" der ganzen Menschheit werden könne. Später solle aber eine rechtlich bindende Konvention hinzukommen, die auch Ausführungsbestimmungen enthalten müsse.

Harte, erfolgreiche Vorarbeit der Menschenrechtskommission

Die höchst kompetente Vorarbeit für den Grundentwurf der Erklärung leistete während etwa zwei Jahren die vom Wirtschafts- und Sozialrat am 15. Februar 1946 vorerst in provisorischer, am 21. Juni 1946 dann in definitiver Form eingesetzte „Commission on Human Rights" (Menschenrechtskommission). Ihr stand eine im Schoß des Generalsekretariats der UNO eingerichtete „Division of Human Rights" zur Seite, eine zur festen Einrichtung sich entwickelnde Spezialabteilung des Generalsekretariats, die in der Folge während über zwei Jahrzehnten von John Humphrey geleitet wurde. Eine, wie sich sogleich zeigte, besonders glückliche Wahl des „chairman" sicherte dieser Kommission, der ab 1947 Vertreter von 18 Mitgliedstaaten angehörten, zielgerichtete, sachverständige und konsenstaugliche Arbeitsergebnisse: Gleich von Beginn fungierte als Kommissionspräsidentin die eben erwähnte Lady Eleanore Roosevelt, eine starke und dynami-

sche Frau (1884–1962). Sie machte sich die „vier Freiheiten" (Rede- und Religionsfreiheit, Freiheit von Not und Furcht), die ihr Ehemann, Präsident Franklin D. Roosevelt, am 6. Januar 1941 vor dem US-Kongreß als Vision einer friedlichen und freiheitlichen Welt verkündet hatte, sozusagen zum eigenen Lebensprogramm. Mehrwöchige Sessionen der Plenarkommission und eines Redaktionsausschusses (27. Januar bis 10. Februar 1947, 9. bis 25. Juni 1947 je in Lake Success, 2. bis 17. Dezember 1947 in Genf, 3. bis 21. Mai 1948 in Lake Success) beanspruchten die Kräfte der durchwegs kompetenten und brillanten Kommissionsmitglieder in außerordentlichem Maß. Hervorragend war offensichtlich die Genfer Session, von der die Neue Zürcher Zeitung regelmäßig berichtete; die Kommission erbrachte hier eine „erschöpfende intellektuelle Schwerarbeit", „ein gewaltiges und wertvolles Stück Arbeit". Dem unbedingten Glauben an die Weltbedeutung dieser Aufgabe, der die Präsidentin beseelte, ihrem außergewöhnlichen Verhandlungsgeschick, ihrer „erstaunlichen und stets liebenswürdigen Autorität", ihrer „unvergleichlichen Kunst, Schwierigkeiten zu überwinden" war es zuzuschreiben, daß sich der kommunistische Block trotz seiner Widerspenstigkeit in die Debatten einbeziehen ließ und daß die Kommission einen ersten Entwurf zu Ende führen konnte, der allen Mitgliedstaaten zur Stellungnahme bis 3. April 1948 zugestellt wurde; die Kommentare von 13 Regierungen wurden bei der vierten und letzten Sitzung verarbeitet. Das Ergebnis gelangte alsdann an den Wirtschafts- und Sozialrat zuhanden der Generalversammlung der UNO.

Ursprünglich plante die Menschenrechtskommission, eine dreiteilige „International Bill of Human Rights" zu erarbeiten: Eine Erklärung mit Grundsätzen – eine Konvention (einen „Pakt") mit rechtsverbindlichen Normen – ein Dokument mit Maßnahmen zur Implementierung und Anwendung. So setzte sie denn auch in der Genfer Session entsprechende drei Arbeitsgruppen ein. Während die Erklärung ein gereiftes Stadium erreichte, sah der Wirtschafts- und Sozialrat in seiner Sitzung vom 25./26. August 1948 (wie dann auch das „Third Committee" am 5. Oktober) davon ab, die beiden rechtsverbindlichen Teile an die Generalversammlung der UNO weiterzuleiten, nicht zuletzt mit Rücksicht auf den kommunistischen Block, der unter anderem in der Rechtsverbindlichkeit eine unzulässige Beeinträchtigung der nationalen Souveränität erblickte. Wie sich alsdann zeigte, war dies der einzige Weg, um eine relativ einmütige (und gerade dadurch auf längere Sicht überaus wirksame) Zustimmung zur Erklärung zu erreichen.

Die Bedeutung der Charta der Vereinten Nationen

Der gezielte universelle Schutz der Menschenrechte beginnt mit der am 26. Juni 1945 in San Francisco beschlossenen (am 24. Oktober 1945 in Kraft getretenen) rechtsverbindlichen Charta der Vereinten Nationen. Die Erfahrung der jede Di-

mension sprengenden Schreckensherrschaft des Dritten Reichs hatte, vor allem in den westlichen Ländern, hinsichtlich der Aufgabe der Zweckgemeinschaft der Siegermächte und der freien Staaten einen Umbruch des Denkens herbeigeführt: Der Staatengemeinschaft obliege, so reifte immer eindrücklicher die allgemeine Einsicht heran, eine generelle Verantwortung für Rechtslage und Schicksal aller Menschen. So sehen Art. 1 Abs. 3, Art. 13 und Art. 55 lit. c der Charta vor, die UNO habe – neben der primären Verantwortung für die Sicherung des Weltfriedens – auch die Aufgabe, eine internationale Zusammenarbeit herbeizuführen, um internationale Probleme wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und humanitärer Art zu lösen und die *Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten* für alle Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu festigen, wozu die Generalversammlung Untersuchungen veranlasse und Empfehlungen abgebe. Für die Durchführung dieser Aufgaben räumte die erste Generalversammlung der UNO ihrem Wirtschafts- und Sozialrat weitgehende Kompetenzen ein (Art. 62 der Charta) und beauftragte diesen in Art. 68, Kommissionen, insbesondere eine Kommission für die Förderung der Menschenrechte, einzusetzen.

Obschon der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte rechtlich „nur" der Charakter von *Empfehlungen* zukommt, so verschafften ihr die Verwurzelung in der rechtsverbindlichen UNO-Charta und die relative Einmütigkeit bei der Verabschiedung eine hohe moralische und politische Autorität, die bald die Theorie und Praxis des Völkerrechts zu prägen begann; man spricht gar von einer durch die Erklärung bewirkten „stillen Revolution des Völkerrechts" (Eckart Klein).

Ein kurzer Blick auf den Inhalt der Erklärung

Bemerkenswert wegen des hohen ethischen Gehalts ist schon die Präambel. Sie beginnt mit der politisch hochbedeutsamen Einsicht, daß die „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet", daß es „notwendig ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts zu schützen", und daß die Mitgliedstaaten sich verpflichtet haben, „in Zusammenarbeit mit der UNO auf die allgemeine Achtung und Einhaltung der Menschenrechte und Grundfreiheiten hinzuwirken". Die Generalversammlung der UNO bezeichnet am Schluß der Präambel die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als „das von allen Völkern und Nationen *zu erreichende gemeinsame Ideal*", um überzugehen zum grundlegenden, in säkularer Formulierung gehaltenen Art. 1:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen."

Daß die Vereinten Nationen in der Lage waren, über alle religiösen, politischen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Unterschiede hinweg diese fundamentale ethische Aussage über Wert und Bedeutung jedes Menschen zu bejahen, erscheint, wenn man etwas Abstand von den wegen des häufigen Gebrauchs schon in die Gewöhnlichkeit abgesunkenen Formulierungen gewinnt, durchaus sensationell. Diese grundlegende, von einem neuen Menschenbild geprägte Bestimmung ist denn auch ausgestattet mit einem zeiten- und raumübergreifenden Wirkungspotential, dem, wie die Wende von 1989 zeigte, viele Jahre später geistige und politische Sprengkraft zukommen sollte. Nicht anders verhält es sich mit den in Art. 2 bis 21 umschriebenen klassischen Grundfreiheiten und politischen Rechten und mit den in den Art. 22 bis 27 vorgeschriebenen, mit unterschiedlicher Wirkungsweise versehenen, neuen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechten. Höchst zeitgemäß und gegen ein allzu individualistisches Verständnis der Freiheitsrechte gerichtet mutet schließlich Art. 29 an:

„Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist."

Liest man heute unvoreingenommen den Text der Erklärung und versucht man, den Staub der Gewöhnung abzuschütteln, so kann man keinen Zweifel darüber hegen, daß in jener mitternächtlichen Stunde des 10. Dezember 1948 ein völlig ungewöhnliches Ereignis mit weltweiter und zeitübergreifender Wirkung stattgefunden hat.

Was diesen bedeutenden Text in besonderer Weise auszeichnet, ist der Umstand, daß – wohl das erste Mal in der Menschheitsgeschichte – Regierungsvertreter der großen Mehrzahl der Staaten der Welt eine vom Menschen, seiner Würde und seinem Freiheitsanspruch ausgehende Friedens- und Rechtsordnung nicht nur als freundliche Vision, sondern als moralisch und politisch verpflichtendes Fundament der Gesellschaft und der Staatenwelt bezeichneten – und stets noch, bei einer weit größeren Zahl von Nationen (heute sind es 185), bezeichnen oder zu bezeichnen zumindest moralisch gezwungen sind. Dieser bewundernswerte Vorgang hat die rechtliche Stellung des Menschen in der Welt grundlegend verändert (Berthold Mosheim, Archiv des Völkerrechts 1948/49 Bd. 1); der Mensch wurde im Völkerrecht von einem staatsunterworfenen Objekt zu einem rechtsbewehrten Subjekt. Das vor allem seit dem 19. Jahrhundert überzogene Verständnis der nationalen Souveränität wurde nicht nur gemildert, sondern gebrochen (Luzius Wildhaber). Die grundlegenden Menschenrechte – Grundrechte im tiefen Sinn des Wortes – werden als vorstaatliche Rechte anerkannt, deren Geltung nicht erst vom positiven Recht abhängt. So wurde der Rechtspositivismus, der im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts das Feld beherrschte, in großen Schritten überholt und sozusagen „aus den Angeln" gehoben.

Quellen und Autoren

Hatte noch Thomas Jefferson die amerikanische Unabhängigkeitserklärung im Jahre 1778 im Alleingang selbst verfaßt, so läßt sich bei der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte kein Verfasser ausmachen. John Humphrey, der Abteilungsleiter im Generalsekretariat der UNO, der eine große Zahl von privaten und staatlichen Entwürfen und Anregungen empfing, verwaltete und in die Kommission einbrachte, erklärt im Rückblick: „The Universal Declaration of Human Rights has no father" („Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte hat keine bestimmte Person zum Verfasser"); zu viele Leute, Juristen, politische Philosophen, Schriftsteller, Verbände, Institutionen, kirchliche und jüdische Organisationen, Gewerkschaften und Staaten trugen zum Endresultat bei. Albert Verdoodt (in „Naissance et Signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme", Löwen 1964) zählt allein 18 verschiedene Entwürfe von Menschenrechtserklärungen auf, die von der Kommission aufgenommen und beachtet wurden. Die furchtbaren Untaten des menschenverachtenden Dritten Reichs und das Grauen des Zweiten Weltkrieges hatten offensichtlich in weiten Teilen der Menschheit nicht nur ein Entsetzen hervorgerufen, sondern auch die Überzeugung begründet, daß sich eine solche Zerstörung der Würde des Menschen nicht wiederholen dürfe und daß Frieden auf der Welt nur durch unbedingte Achtung der fundamentalen Rechte und Freiheiten des Menschen herstellbar sei. So lag dem Generalsekretariat und der Menschenrechtskommission eine große Zahl von Hinweisen, Anregungen, Verlautbarungen, eigentlichen Entwürfen zu Konventionen oder Erklärungen und Texten aller Art vor.

Als besonders hilfreich mögen sich erwiesen haben die Entwürfe zu Erklärungen von Menschenrechten des „International Law Institut" vom 12. Oktober 1929 in New York, bei dem André Mandelstam, ein russischer Emigrant, maßgeblich mitgewirkt hatte, und des Instituts für internationales Recht vom 9. August 1947 in Lausanne (unter Mitwirkung von Max Huber). Das „American Law Institute" (1944) unter Mitwirkung von André Mandelstam und Alejander Alvarez (Chile) arbeitete Vorschläge für eine Erklärung aus. Von der „Catholic Association for International Peace" entwarf Wilfred Parsons SJ 1941 „An International Bill of Rights", die 1945 in San Francisco der eben gegründeten UNO vorgelegt wurde. Das „Jewish American Committee" hatte schon im Januar 1945 der erst entstehenden UNO Vorschläge eingereicht. Der britische Völkerrechtler Hersch Lauterpacht hatte 1945, ausgehend vom Naturrecht, eine „International Bill of the Rights of Man" verfaßt, von dessen Vorschlägen sich manche in der Erklärung wiederfinden. Der englische Schriftsteller Herbert George Wells (1866–1946) entwarf schon 1939 eine „Declaration of Rights".

Der französische, 1940 in die USA emigrierte neuthomistische Philosoph Jacques Maritain dürfte eine besonders anregende Stellung eingenommen haben:

Seine französischen und englischen Publikationen (zum Beispiel „Les Droits de l'homme et la Loi Naturelle", New York 1942; „The Rights of Man", 1944) und seine Mitwirkung als französischer Delegationsleiter bei der UNESCO (1947: „Autour de la Nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'homme") steckten voller Anregungen. Sein Vorschlag einer Erklärung enthielt 26 Rechte; 22 von ihnen finden sich in der Allgemeinen Erklärung wieder. In „The Rights of Man and Natural Law" (New York 1943) unterschied er „Rechte der menschlichen Person als solcher", „Rechte der bürgerlichen Person" und „Rechte der sozialen Person", und er postulierte beharrlich die Aufnahme der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Von Anfang an plädierte der Philosoph dafür, daß sich die Formulierung der Menschenrechte nicht auf philosophische Höhe begeben dürfe, wo gewiß keine Einigung zu erreichen sei, sondern konkret und praktisch ausgestaltet werden müsse. Dieser mehrfach geäußerte Ratschlag zum pragmatischen Vorgehen hat sich denn auch als zutreffend und erfolgreich erwiesen.

Eindrucksvolle Wirkungsgeschichte

Die weitere Entwicklung der Menschenrechte unmittelbar nach der Verkündung der Allgemeinen Erklärung erfolgte schrittweise. Von den UNO-Mitgliedern haben 159 Staaten die Deklaration signiert. Auf der Ebene der UNO bedeuteten die beiden am 19. Dezember 1966 beschlossenen, internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, die allerdings erst zehn Jahre später in Kraft traten, Meilensteine in der rechtsverbindlichen Anwendung der Menschenrechte. Für Europa von besonderer Bedeutung war aber die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 (EMRK), die sich in der Präambel ausdrücklich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 berief. Und in zahlreiche Staatsverfassungen und in die Verfassungen von manchen Gliedstaaten hielten die „Empfehlungen" der Menschenrechtserklärung respektablen Einzug, wie denn auch das moderne Völkerrecht von den Grundsätzen der Deklaration in erheblichem Maß beeinflußt wird.

Paul Roth

Die Rückkehr des Bodhisattva

Zur Situation der Religionsgemeinschaften in der Mongolischen Volksrepublik

Unter allen Ländern, die nach der Auflösung der Sowjetunion ihre Freiheit erlangt haben, hat die Mongolische Volksrepublik wohl die schwierigste Aufgabe vor sich. Auf 1,6 Millionen Quadratkilometer leben dort 2,3 Millionen Menschen. Doch ist das Territorium eingeklemmt zwischen Rußland und China. Eine demokratische Tradition gibt es nicht. Es ist bezeichnend, daß zwar 1992 die Statue Stalins abgebaut worden ist, heute aber an dieser Stelle eine Stele zu Ehren Dschingis Khans als eine Art nationaler Identifikationsfigur steht. Einer der populärsten Bodhisattvas, der Schangraisig oder Awalokiteschwara (Der alles Sehende), ist in den buddhistischen Tempel der Hauptstadt der Mongolischen Volksrepublik, Ulan-Bator (Ulaanbaatar), zurückgekehrt[1]. Ein Bodhisattva ist ein „Erwachter", der so lange auf das Nirwana verzichtet, bis er den Menschen geholfen hat, den Weg zur Erlösung zu gehen. Awalokiteschwara wird vor allem wegen seines Erbarmens, seines Mitleids für die Menschen verehrt. Des Erbarmens bedarf die Mongolische Volksrepublik auch nach der unblutigen antikommunistischen Revolution im Winter 1989/90 wahrhaftig. Die Zukunft muß zeigen, ob der Buddhismus in einer solchen Situation zumindest einen Beitrag zur Anerkennung der Menschenrechte liefern kann.

Von Dschingis Khan bis Tschoilbasan

Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts breitete sich der aus Tibet kommende Lamaismus in der Mongolei aus, die damals in mehrere Feudalstaaten zerfallen war. In Tibet hatte sich die Lehre des buddhistischen Diamantfahrzeugs mit Schamanismus und Animismus vermengt. In der Auseinandersetzung zwischen „Rotmützen" und der Reformbewegung der „Gelbmützen" hatten sich letztere durchgesetzt.

Ende des 17. Jahrhunderts war das Christentum aus der Mongolei verdrängt. Christliche Missionare hatten seit Jahrhunderten Gemeinden und Bischofssitze schaffen können. Zuerst kamen nestorianische Christen, deren Mission im 13. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichte. Eine Schwiegertochter des Dschingis Khan war nestorianische Christin. 1307 gab es in der Mongolei auch einen katholischen Erzbischof; als er 1328 starb, zählte man 30000 mongolische Katholiken.

Das Siedlungsgebiet der Mongolen kam im 17. Jahrhundert unter mandschurische Herrschaft. Im Kernland, dem nördlichen Teil (der heutigen Mongolischen Volksrepublik), herrschte nach tibetischem Vorbild eine lamaistische Mönchsmonarchie. Im Dezember 1911 erklärten sowohl dieser Nordteil als auch Tibet ihre Unabhängigkeit von China. Die Revolution in China hatte die Mandschudynastie zur Abdankung gezwungen.

Die Bürgerkriegskämpfe zwischen „Roten" und „Weißen" nach der bolschewistischen Machtergreifung in Rußland griffen auch auf die Mongolei über. Nach dem Sturz des Zaren war die Mongolei wieder von chinesischen Truppen besetzt worden. Mongolische Delegierte baten in Moskau um russische Hilfe zur Wiedererrichtung eines autonomen mongolischen Staates. Als sie aus Moskau zurückkehrten, erfuhren sie, daß der „weiße" General Baron Ungern-Sternberg die Hauptstadt Urga (später Ulan-Bator) erobert hatte. Der baltische Baron, der eine chinesische Prinzessin geheiratet hatte, war nicht nur ein erbitterter Gegner der „Roten", er träumte von einem panmongolischen Reich. Er fiel durch Verrat in die Hände der „Roten" und wurde am 15. September 1921 erschossen. Als die Kunde von seinem Tod Urga erreichte, ordnete das Oberhaupt der Lamaisten an, in allen Klöstern und Tempeln des Toten in der Liturgie zu gedenken.

Einheiten der „Revolutionären Mongolischen Armee", unterstützt von der Roten Armee, errangen den Sieg. Am 11. Juli 1921 wurde in Urga eine Volksregierung ausgerufen. Sie geriet mehr und mehr unter sowjetischen Einfluß. Auf sowjetisches Betreiben hin wurde am 26. November 1924 die Mongolische Volksrepublik ausgerufen. Ähnlich wie in der Sowjetunion bestimmte von nun an die herrschende kommunistische „Mongolische Revolutionäre Volkspartei" die Innen- und Außenpolitik des Landes. Der Generalsekretär der Partei, C. Tschoilbasan, orientierte sich ganz am Vorbild der Politik Stalins.

Nach sowjetischem Vorbild wurden in der Mongolischen Volksrepublik die Wirtschaft in Staatshand gelegt, das Privateigentum in Viehzucht und Handel beseitigt und Kolchosen gegründet. Die Folgen waren katastrophal; es kam zu vereinzelten Aufständen. Daraufhin erfolgte aus Moskau die Weisung, die Erfüllung des Fünfjahresplans abzubremsen. Privater Handel wurde wieder erlaubt. Das entsprach ganz der Abbremsung der Kollektivierungskampagne zu Beginn der dreißiger Jahre in der Sowjetunion. Praktisch war die souveräne Mongolische Volksrepublik zu einer Art 16. Sowjetrepublik geworden.

Die Verfolgung des Buddhismus

Bis zum siebten Parteitag der Mongolischen Revolutionären Volkspartei (Winter 1928/29) rührten die Machthaber die buddhistischen Klöster nicht an; die Staatsbank ließ ihnen sogar Kredite zukommen. Den Klöstern gehörte fast ein Fünftel

des Viehs im Lande. Doch auf diesem Parteitag wurde das Ruder herumgeworfen und es begann die Verfolgung der Buddhisten. Es ist sicher kein Zufall, daß in der Sowjetunion zur gleichen Zeit mit der Verfolgung der Buddhisten begonnen wurde.

Bei der Regierung der Mongolischen Volksrepublik wurde eine „Zentrale Antireligiöse Kommission" geschaffen. Sie koordinierte die Maßnahmen gegen die buddhistischen Klöster. Nach sowjetischem Vorbild entstand eine atheistische Massenorganisation. Sowjetische „Berater" kamen aus Moskau. Ende der dreißiger Jahre schlugen Rotarmisten ihr Quartier im Tempel des Bodhisattvas Awalokiteschwara auf. Die Statue behinderte die Arbeit einer Druckerei der Armee. Mit Schneidbrennern und Hämmern wurde sie zerstückelt, auf Lastwagen nach Sibirien geschafft und wahrscheinlich eingeschmolzen.

1937 kam es in der Mongolischen Volksrepublik – wiederum nach sowjetischem Vorbild – zu blutigen Säuberungen. Sie erfaßten sowohl Militärs wie Politiker, Intellektuelle und die Lama-Priesterschaft. 1991 wurde in der Nähe der Stadt Moron im Nordwesten ein Massengrab entdeckt, das sich über zwei Hektar hinzog. Die Skelette waren in gelbe oder karmesinrote Gewänder eingewickelt, die Schädel hatten ein Loch im Hinterkopf. Die Zahl der dort ermordeten Lamas wird auf 3000 geschätzt. Man vermutet heute, daß insgesamt 17 000 Mönche der Säuberung zum Opfer fielen. Andere Schätzungen besagen, daß bis zu einem Sechstel der mongolischen Bevölkerung der Säuberung zum Opfer fiel, darunter 60 000 Gläubige und Mönche.

Die Klöster, Tempel und heiligen Stätten wurden geschlossen oder zerstört. Die Zahlenangaben hierüber sind unterschiedlich. L. Schinkarew[2] gibt an, daß 600 Klöster und Tempel zerstört worden seien. Aus einer sowjetischen Quelle[3] geht hervor, daß es mehr als 700 Klöster gegeben hat. An anderer Stelle ist die Rede von 2600 Klöstern und Tempeln[4]. Wahrscheinlich umfaßt diese Zahl nicht nur Tempel und Klöster, sondern auch heilige Stätten, hügelartige, Stupas genannte Kultbauten usw.

In der eben angeführten sowjetischen Publikation wird der Vernichtungsprozeß so geschildert:

„Auf dem Weg, der sich über erhebliche Zeit hinzog, der durch zielgerichtete, etappenweise Maßnahmen gekennzeichnet war und die Expropriation des Feudaleigentums verwirklichte, wurde endgültig die Klasse weltlicher und geistlicher Feudalherren liquidiert. Man muß anmerken, daß dieser zutiefst revolutionäre Prozeß nicht ablief ohne Unebenheiten und Fehler."

1939 sagte Premierminister Tschoilbasan:

„In unserem Land gab es mehr als 80 000 Lamas. Die reaktionäre Spitze des Lamaismus haben wir vernichtet, aber über das Land hin hatte sich ein Lamaismus des mittleren und unteren Bereiches verbreitet. Wir müssen wissen, wen diese lamaistischen Gruppen bearbeiten und für wen."[5]

In der Verfolgungszeit luden Nomaden Wander-Lamas zu sich ein, um mit ihnen zu beten und ihre Kinder zu unterrichten. In den Jurten, den Wohnzelten

der Nomaden, wurden Statuetten von Buddhas oder Bodhisattvas und rituelle Glöckchen bewahrt.

Als die Sowjetunion während des Zweiten Weltkrieges ihre Religionspolitik änderte, Kirchen wieder geöffnet werden durften und kirchliche Würdenträger der Orthodoxie im Ausland zur Unterstützung der sowjetischen Auslandspropaganda eingesetzt wurden, zog die Regierung der Mongolischen Volksrepublik nach. 1944 wurde die mongolische Verfassung abgeändert. Nun erhielten auch buddhistische Geistliche wieder das Wahlrecht. Der Leiter der Buddhisten wurde – ähnlich wie der Patriarch von Moskau und die 1946 in der Sowjetunion geschaffene „Zentrale Geistliche Leitung der Buddhisten" – in der offiziellen Propaganda mit eingesetzt.

Unter diesen Umständen erfährt man auf einmal, daß das Oberhaupt der mongolischen Buddhisten seinen Sitz im Kloster Gandan hat und daß dort auch Lamas ausgebildet werden. Im Kampf gegen den amerikanischen „Imperialismus" und „Kolonialismus" wurde 1969 in Ulan-Bator – angeblich auf Initiative nationaler Zentren von Buddhisten aus der Mongolei, Sri Lanka, Indien, Nepal und der UdSSR – die „Asiatische Buddhistische Friedenskonferenz" (ABFK) ins Leben gerufen. Das Stabsquartier befand sich von nun an in Ulan-Bator. Präsident war bis 1980 das Oberhaupt der Buddhisten in der Mongolischen Volksrepublik, Chamba-Lama Gomboschaw, und danach das neue Oberhaupt der mongolischen Buddhisten, Chamba-Lama Gaadan. Liest man nach, was von Vertretern dieser Konferenz, von ihrem Präsidenten in der Vergangenheit gesagt worden ist, so läßt sich kein Unterschied gegenüber den Äußerungen und Stellungnahmen der sowjetischen Regierung feststellen.

Die gegenwärtige Situation der Religionsgemeinschaften

Unter dem Druck der Perestroika-Politik Gorbatschows schwenkte die Führung der Volksrepublik auf einen „Kurs der Umgestaltung" ein. Seit Dezember 1989 forderte eine Demokratiebewegung politische Reformen und die Beachtung der Menschenrechte. Im März 1990 verzichtete die Mongolische Revolutionäre Volkspartei auf ihr Machtmonopol. Ein Mehrparteiensystem konnte sich entwikkeln. Aus den ersten freien Wahlen 1990 ging allerdings die MRVP als Wahlsieger hervor. Seit 1996 regiert eine Koalition der Nationaldemokraten und Sozialdemokraten.

1992 zog Rußland seine Truppen aus der Mongolischen Volksrepublik ab. Die neue Verfassung von 1992 garantierte Religionsfreiheit und die anderen Grundrechte. Bereits 1989 hatte der „Mongolische Kulturfonds" mit der Sammlung von Spendengeldern für die eingangs erwähnte Bodhisattva-Statue begonnen. Ein Modell, das etwa 2,5 m hoch war, wurde angefertigt. Die Statue, die nach 1911 im

Tempel gestanden hatte und dann von Rotarmisten zerstört worden war, hat für Buddhisten etwa die Bedeutung der Christus-Erlöser-Kathedrale, die ja in jüngster Zeit wieder errichtet worden ist.

1995 urteilte I. Lomakina[6], daß noch viele Jahre vergehen würden, ehe dieser Traum in Erfüllung ginge. Es fehlten die Fachleute, und woher sollte man das Geld für die Riesenstatue bekommen? Die Kosten wurden von der Bevölkerung aufgebracht sowie von Buddhisten aus dem Ausland gespendet. Die neue Statue – angeblich eine genaue Kopie der verschwundenen – ist knapp 30 Meter hoch. Den Kopf krönt ein Diadem. Zwei der vier Hände sind vor der Brust in Gebetshaltung verschränkt. Eine weitere Hand hält eine Gebetsschnur, die vierte eine Lotosblüte. Nicht nur Lamas, sondern auch Pilger und Touristen strömen ständig zur wiedergeborenen Statue des barmherzigen Bodhisattva.

Die verschiedenen politischen Richtungen zeigen offen ihre Sympathie für den Buddhismus. Am 30. November 1993 verabschiedete das Parlament ein „Gesetz über die Beziehungen zu den Kirchen und Klöstern". Es gestattet zwar mongolischen Bürgern, sich einer „ausländischen" Religion anzuschließen, verbietet jedoch „jede religiöse Betätigung, die gegen die Gebräuche und Traditionen der Mongolen ist". Öffentlich gelehrt werden dürfen Buddhismus, Islam und Schamanismus. Der Dalai-Lama hat die Mongolische Volksrepublik inzwischen dreimal besucht. Im September 1991 strömten rund 700 000 Menschen zusammen.

Von chinesischer Seite wird diese Huldigung für den aus Tibet vertriebenen Dalai-Lama verständlicherweise mit Ärger vermerkt. Der Dalai-Lama schickt auch Mönche als Lehrmeister aus dem Ausland. 1995 soll es wieder 100 Klöster und Tempel mit 2000 Mönchen gegeben haben. Am 4. Februar 1998 korrigiert die Iswestija die Anzahl der Klöster und Tempel auf mehr als 130. Das Feindbild vom faulen und habgierigen Lama ist verschwunden; heute gilt ein Lama als Lehrer, Philosoph, der die Harmonie von Mensch und Natur predigt.

Im Westteil des Landes, wo hauptsächlich Kasachen leben, wurden sechs Moscheen geöffnet. Für die russisch-orthodoxen Gläubigen ist in Ulan-Bator eine Gemeinde registriert. Man schätzt ihre Zahl auf 1500 bis 2000. Bereits 1991 kamen verschiedene protestantische Missionen ins Land, darunter auch solche, die wir als „Sondergemeinschaften" bezeichnen. Aggressive Missionsmethoden erweckten Ärger und haben sicherlich zur Änderung des Religionsgesetzes im Jahre 1993 geführt. Nach L. Schinkarew[7] soll es gelungen sein, 2000 Mongolen zum Christentum – bzw. zu den Sondergemeinschaften – zu bekehren. Es soll mehr als 20 christliche Gemeinden geben.

1991 kam eine mongolische Delegation, angeführt vom stellvertretenden Premierminister, in den Vatikan und schlug die Aufnahme diplomatischer Beziehungen vor. Am 4. April 1992 wurde die Aufnahme diplomatischer Beziehungen offiziell bekanntgegeben. Es mag sein, daß die zwischen Rußland und der chinesischen Volksrepublik eingeklemmte Mongolei auf dem Weg über den Vatikan

einen Weg zur anderen Welt sucht. Die belgische Missionsgesellschaft „Scheut" hatte bereits im 19. Jahrhundert in der Mongolei gearbeitet. Sie schickte drei Priester; inzwischen sind es vier Priester, drei in Ausbildung befindliche Brüder und vier Missionsschwestern. Sie müssen ihre Arbeit auf den sozialkaritativen Bereich beschränken. Mongolische Katholiken gibt es nicht, wenn man davon absieht, daß seit 1994 einige mongolische Kinder und Erwachsene getauft worden sind. Die Besucher des sonntäglichen Gottesdienstes – 100 bis 120 Personen – sind entweder Ausländer oder Neugierige. Die Beziehungen zur buddhistischen Geistlichkeit sind problemlos. Ludwig Wiedenmann urteilt: „Es ist vor allem die Jugend, die sich für das Evangelium interessiert."[8]

Es ist abzusehen, daß bei den Wahlen im Jahr 2000 die Kommunisten wieder an die Macht kommen werden und die Regierung und den Präsidenten stellen. Nachdem in Rußland die Kommunisten die hervorragende Rolle der orthodoxen Kirche in der russischen Geschichte gelobt haben, ist anzunehmen, daß auch die Kommunisten in der Mongolischen Volksrepublik den Buddhismus als historische Klammer und als Symbol der nationalen Einheit stützen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Iswestija, 4. 2. 1998.
[2] Ebd.
[3] SSSR MHR sotrudnitscheswo i sblischenija (Moskau/Ulan-Bator 1981) 9.
[4] Vgl. L. Wiedenmann, Mongolei, in: Die Katholischen Missionen 115 (1996) 31.
[5] Sowremennaja Mongolija Nr. 3/4, 1939.
[6] Nauka i religija Nr. 6, 1995.
[7] Vgl. A. 1.
[8] Wiedenmann (A. 4) 34.

Stephan Haering OSB

„Wege suchen im Gespräch"

Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen

„Angesichts eines großen Gestaltwandels der Kirche, wie wir ihn alle erleben, der mit den großen Umbrüchen der Kirchengeschichte im 5., 11. und 16. Jahrhundert verglichen werden kann, liegt das Heil sicher nicht in einer stärkeren Zentralisierung auf Rom und einer Betonung des Lehramtes, wofür es deutliche Indizien gibt. Auch nicht in einer (soziologisch verstandenen) Demokratisierung der Kirche, wie sie lauthals von verschiedenen Gruppen gefordert wird." Mit diesen Worten hat *Rudolf Weigand* (1929–1998) erst vor kurzem in seinem Beitrag zur Festschrift „Zeugnis und Dialog" für Klaus Wittstadt zwei Extrempositionen in der Auseinandersetzung um den Weg der Kirche in die Zukunft abgelehnt. Stattdessen hat Weigand seinerseits ein geordnetes dialogisches Zusammenwirken verschiedener Bezeugungsinstanzen der kirchlichen Communio als geeignete, dem Wesen der Kirche angemessene Form der Entscheidungsfindung postuliert.

In der Diözese Würzburg hat in den vergangenen Jahren ein Prozeß der Wegfindung stattgefunden, in den viele Gläubige, Gruppen und Gremien auf den verschiedenen teilkirchlichen Ebenen eingebunden waren. Dieser Pastorale Dialog stand unter dem Motto „Wir sind Kirche – Wege suchen im Gespräch"; er leiht diesem Beitrag seinen Titel.

„Kirchenrechtliche Überlegungen zur synodalen Mitverantwortung der Gläubigen" sollen hier angestellt werden. Das wird in mehreren Schritten geschehen. Zunächst sollen in Kürze die theologischen Grundlagen der Mitverantwortung der Gläubigen in der Kirche ausgeleuchtet werden. Darauf folgt eine Vorstellung der verschiedenen Verfahrensformen, die das kanonische Recht heute für die mehr oder minder verdichtete Wahrnehmung von Mitverantwortung bietet. In einem weiteren Schritt wird die Vielfalt kirchlicher Institutionen der Mitverantwortung dargelegt. Danach wird besonders auf neuere Entwicklungen einzugehen sein. Abschließende Thesen versuchen, das Gesagte zusammenzufassen und Ausblicke zu eröffnen.

Um von vornherein Mißverständnisse zu vermeiden, sei vorausgeschickt, daß diesen Ausführungen ein weit gefaßter Begriff von synodaler Mitverantwortung zugrunde liegt, also nicht nur synodale Einrichtungen im engeren Sinn, sondern vielfältige Formen rechtlich geordneten Zusammenwirkens von Gläubigen in den Blick genommen werden.

Stephan Haering OSB

Theologische Aspekte zur Mitverantwortung

Das Zweite Vatikanische Konzil, insbesondere die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", hat die Kirche in verschiedenen theologischen Bildbegriffen beschrieben, die im Zeugnis der Schrift wurzeln: Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes. Der Volk-Gottes-Gedanke wird vom Konzil bevorzugt verwendet. In ihm kommen die Aspekte der Erwählung, der Gemeinschaft und der konkreten geschichtlichen Existenz zum Ausdruck. Die Kirche ist, gleich Israel und in gewisser Weise noch mehr als Israel, weil nun jeder Bezug zu einem natürlichen Volksbegriff fehlt, Gottes erwähltes Volk und existiert nur aufgrund der Erwählung Gottes. Als Gottes Volk ist die Kirche notwendig auch Gemeinschaft, nicht nur Gemeinschaft der einzelnen mit dem erwählenden Gott, sondern auch Gemeinschaft der Glieder dieses Volkes untereinander. Diese Gemeinschaft des Volkes Gottes ist ein historisches Phänomen, das seinen konkreten Ausgangspunkt in der Person Jesu Christi besitzt, der, wie es das Glaubensbekenntnis um der Historizität der Gestalt willen ausdrückt, unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist. Vom ersten Kommen des Herrn bis zu seiner Wiederkunft zieht die Kirche als wanderndes Gottesvolk durch die Zeiten und hat ihr unsichtbares Haupt unter konkreten räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten sichtbar zu machen.

Das kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici (CIC), greift die konziliare Rede vom Volk Gottes auf, indem er sein Buch II, das von der Kirchenverfassung handelt, mit der Überschrift „De populo Dei" – „Volk Gottes" versieht. Ausdrücklich werden die Gläubigen in c. 204 § 1 CIC als das Volk Gottes bezeichnet:

> „Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volk Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat."

Der Volk-Gottes-Begriff des Zweiten Vatikanums ist, wenn man seinen theologischen Charakter vernachlässigt, leicht der Gefahr der Mißdeutung ausgesetzt. Volk, auch Gottes Volk, so könnte man vorschnell sagen, ist eine soziologische Größe, die nach Grundsätzen sozialer Zweckmäßigkeit und Angemessenheit zu organisieren sei, etwa in Formen moderner demokratischer Gemeinwesen, da sich die Demokratie als relativ beste Verfassungsform erwiesen habe. Solches Denken trägt aber an den konziliaren Begriff etwas heran, was er nicht enthält. Der Volk-Gottes-Gedanke des Konzils gibt unter rechtlich-strukturellem Aspekt nur so viel her, daß die einzelnen Glieder dieses Volkes in wahrer Gleichheit zueinander stehen. Das kirchliche Gesetzbuch macht sich diesen Gedanken zu eigen, wenn es in c. 208 CIC die wahre Gleichheit aller Gläubigen hinsichtlich ihrer Würde und Tätigkeit feststellt, die sie aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus

besitzen. Kraft dieser wahren Gleichheit wirken alle Gläubigen je nach ihrer Stellung und Aufgabe mit am Aufbau der Kirche, des Leibes Christi.

Die entscheidende Feststellung der Gleichheit der Gläubigen durch das Konzil bedeutet keine Ablehnung der hierarchischen Struktur der Kirche mit dem Petrusamt und dem Bischofsamt als den Grundämtern der in und aus Teilkirchen bestehenden, einen katholischen Kirche. Vielmehr hat dieses Ökumenische Konzil die hierarchische Verfaßtheit der Kirche deutlich betont. Die sichtbare Kirche steht, wie „Lumen gentium" darlegt, unter der Leitung von Papst und Bischöfen. Dies bedeutet aber keine Außerkraftsetzung des Prinzips der Gleichheit aller Gläubigen hinsichtlich Würde und Tätigkeit, sondern ist durchaus damit vereinbar. Denn die Form der Mitwirkung aller Gläubigen am Aufbau des Leibes Christi ist abhängig von deren Aufgabe und Stellung. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß jene, die in der Kirche eine besondere Aufgabe oder Stellung einnehmen, sich diese nicht selbst anmaßen, sondern daß ihnen ihr Amt verliehen ist, letztlich durch Christus selbst, vermittelt durch sakramentale Ordination oder, wenn ihr Amt nicht durch das Weihesakrament konstituiert ist, durch Beauftragung seitens ordinierter Amtsträger.

Ein Blick in die Sakramententheologie macht auch deutlich, daß durch die sakramentale Ordination einzelner Gläubiger zum kirchlichen Amt die grundlegende Gleichheit mit den übrigen Gläubigen nicht aufgehoben wird. Sie ist vielmehr Voraussetzung für das Amt, wie die Taufe Voraussetzung für die Weihe ist und nur einem Getauften das Weihesakrament gültig gespendet werden kann.

So kann man im Hinblick auf das Thema dieser Ausführungen zusammenfassend feststellen, daß jegliche Verantwortung in der Kirche letztlich Mitverantwortung ist, weil jeder in der Kirche, auch jeder Amtsträger, ja auch der Papst, nicht für sich allein den übrigen Gläubigen gegenübersteht, sondern der Gemeinschaft angehört und diese Gemeinschaft zu wahren hat, deren übrige Glieder ebenfalls Verantwortung für das Wohl und den Aufbau der Kirche tragen. Am trefflichsten kommt solche gemeinschaftliche Verantwortung für die Kirche in den verschiedenen Spielarten synodalen Handelns im Volk Gottes zum Ausdruck.

Rechtsformen der Mitverantwortung

Im Recht der Kirche haben sich im Lauf der Geschichte verschiedene formale Ausübungsweisen der Mitverantwortung von Gliedern der Kirche herausgebildet. Sie sind sowohl im CIC als auch in anderen kirchlichen Rechtsquellen wie päpstlichen Erlassen, teilkirchlichen Gesetzen und Ordnungen oder in eigenverantwortlich von kirchlichen Teilgemeinschaften erstellten Statuten aufzufinden. Es handelt sich um die kollegiale Beschlußfassung von Gremien, um ausdrücklich

festgelegte Beispruchsrechte insbesondere von Gremien und Personengruppen sowohl in Form eines Konsensrechtes als auch in Form eines Anhörungsrechtes, sowie um die Einrichtung von Ratsgremien, die einen allgemeinen Auftrag zur Unterstützung eines Amtsträgers besitzen. Im weitesten Sinn können unter das Stichwort „synodale Mitverantwortung" auch Stellungnahmen oder ungefragt erteilte Ratschläge von selbst organisierten Gruppen Gläubiger subsumiert werden, wenn diese bei ihrer Tätigkeit Verantwortlichkeit und Sorge um das Ganze nicht vermissen lassen.

1. Kollegiale Beschlußfassung. Kollegiale Entscheidungsfindung durch Gläubige gibt es auf allen Ebenen der Kirchenverfassung. Sie besteht in der Stimmabgabe prinzipiell gleichberechtigter Mitglieder eines Gremiums, zumeist nach vorausgegangener Erörterung des Gegenstandes, über den zu entscheiden ist. Kollegial wird eine Entscheidung gefällt beim Ökumenischen Konzil, wobei hier dem Papst als Haupt des Bischofskollegiums eine Sonderrolle zukommt, bei der Wahl des Papstes durch die aktiv wahlberechtigten Kardinäle, bei Beschlüssen der Bischofskonferenz, bei Abstimmungen eines Domkapitels oder des Generalkapitels einer Ordensgemeinschaft oder bei der Wahl der Pfarrgemeinderatsmitglieder durch die Gläubigen einer Pfarrei. Die Liste von Beispielen kollegialer Beschlußfassung ließe sich fortsetzen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß Gläubige gemeinschaftlich eine Entscheidung treffen, die den weiteren Weg der Kirche, und sei es nur in einer kleinen Teilgemeinschaft, mitprägen wird. Alle Beteiligten nehmen hier Mitverantwortung wahr, und sie werden es am besten tun, wenn sie nicht Partikularinteressen durch Absprachen oder taktische Finessen durchzusetzen versuchen, sondern nach vorausgehender Erörterung im Dialog zu einer möglichst einmütigen Entscheidung gelangen. Das Recht versucht, solche Prozesse zu fördern, indem für bestimmte wichtige Beschlüsse ein besonders hohes Zustimmungsquorum verlangt wird, etwa die erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit bei der Wahl des Papstes.

2. Beispruchsrechte. Mit dem Institut der sogenannten Beispruchsrechte stellt die kanonische Ordnung ein Instrument bereit, das die Beteiligung von Gläubigen an bestimmten, konkret benannten Maßnahmen eines kirchlichen Oberen sicherstellen soll. Die Rechtsordnung kennt zwei Arten von Beispruchsrechten, nämlich das Zustimmungs- und das Anhörungsrecht. Sie bedeuten, daß der Obere, bevor er bestimmte Akte rechtsgültig setzen kann, den Konsens zumeist bestimmter Gremien, aber auch von Einzelpersonen einholen oder dieselben wenigstens zu dem beabsichtigten Akt anhören muß. Der Obere wird durch die Einholung der Zustimmung bzw. die Durchführung der Anhörung nicht verpflichtet, den betreffenden Akt zu setzen, sondern bleibt frei in seiner Entscheidung. Im CIC sind 54 Beispruchsrechte statuiert, nämlich 26 Zustimmungsrechte und 28 Rechte auf Gehör, im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, dem Gesetzbuch für die orientalischen katholischen Kirchen, übrigens mehr als das

Doppelte. Auf diese kodikarischen Kataloge von Beispruchsrechten kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Vielfach ist der Diözesanbischof an Beispruchsrechte diözesaner Ratsgremien gebunden, nicht zuletzt in Fragen der Vermögensverwaltung; ähnliches gilt für Ordensobere.

Summarisch kann jedenfalls festgehalten werden, daß es bei der Wahrnehmung von Beispruchsrechten insbesondere durch fest eingerichtete Ratsorgane um einen Vorgang synodaler Mitverantwortung ungleicher Partner in einer bestimmten Sache geht, nämlich des für die Handlung zuständigen Oberen und der beispruchsberechtigten Ratsorgane. Sie stehen sich zwar im Verfahren gegenüber, tragen aber, wenn auch in je eigener Weise, Verantwortung für dieselbe Sache. Deshalb ist auch anläßlich der Einholung des Konsenses bzw. der Anhörung dem Dialog über die anstehende Frage in aller Regel große Bedeutung beizumessen. Der Obere muß der Rolle der Beispruchsberechtigten Gewicht geben. Der Gesetzgeber legt ihm in c. 127 CIC nahe, nicht grundlos von der übereinstimmenden Stellungnahme der Anhörungsberechtigten abzuweichen. Umgekehrt dürfen sich die Beispruchsberechtigten nicht mit Hinweis auf die Letztverantwortung des Oberen ihrer Aufgabe entziehen, sondern sind verpflichtet, ihre Meinung aufrichtig vorzutragen. Im Institut der Beispruchsrechte liegt also, besonders wenn Ratsorgane betroffen sind, ein differenziert ausgestaltetes, rechtliches Instrument synodaler Mitverantwortung vor.

3. Ratsorgane im allgemeinen. Kirchlichen Amtsträgern sind Ratsorgane zugeordnet, die sie bei der Ausübung ihrer Tätigkeit unterstützen. Dem Pfarrer stellt der CIC einen Vermögensverwaltungsrat und einen Pastoralrat zur Seite, der Ordensobere muß mit seinem Beirat auskommen, der Diözesanbischof hat beispielsweise seinen Priesterrat, und der Papst kann sich des Rates des Kardinalskollegiums oder der Bischofssynode bedienen. Läßt man den Papst beiseite, der als oberster Gesetzgeber eine Sonderstellung einnimmt, so sind die kirchlichen Amtsträger auf die ihnen beigeordneten Organe gesetzlich verwiesen und dürfen diese in Angelegenheiten, für die sie Zuständigkeit besitzen, nicht übergehen. Wenn das Gesetzbuch beispielsweise dem Priesterrat den anspruchsvollen Titel Senat des Bischofs verleiht, der diesen bei der Leitung der Diözese unterstützt und das Wohl der Gläubigen nach besten Kräften fördert (c. 495 § 1 CIC), dann darf der Bischof ein solches Organ nicht nur mit Nebensächlichkeiten befassen, sondern muß dort die gewichtigen Fragen des Bistums erörtern.

Diese Ratsorgane sind bevorzugte Orte der synodalen Mitverantwortung der Gläubigen. Thematisch sind sie nicht beschränkt auf konkret benannte Handlungen, wie es im Fall von Beispruchsrechten gegeben ist und aus Gründen der Rechtssicherheit gegeben sein muß. Der Dialog muß sich nicht auf von oben vorgelegte Punkte beschränken, sondern wird auch von Eingaben und Vorschlägen der Mitglieder bestimmt. Das stellt gleichzeitig hohe Ansprüche an alle Beteiligten, denn solche Gremien dürfen nicht als Plattform zur Durchsetzung von Son-

derinteressen gesehen werden, sondern als Orte, wo es um das Wohl des Ganzen geht.

4. Frei erteilter Rat. Zu den Rechtsformen von Mitverantwortung in der Kirche, wenngleich kaum oder nur unter bestimmten Voraussetzungen zu den Formen synodaler Mitverantwortung, wird man die oft zitierte Möglichkeit der freien Meinungsäußerung gemäß c. 212 CIC rechnen müssen. Diese Norm stellt in ihrem § 2 fest: „Den Gläubigen ist es unbenommen, ihre Anliegen, besonders die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen." Während dieser Rechtssatz offensichtlich vor allem seelsorgliche Bedürfnisse im Auge hat, hebt § 3 desselben Kanons auf die Mitverantwortung für das Wohl der Kirche im allgemeinen ab: „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun."

Auf c. 212 § 3 CIC haben sich wiederholt Gläubige berufen, die als einzelne oder in Gruppen ungefragt ihre Ratschläge erteilt und Stellungnahmen zum künftigen Weg der Kirche abgegeben haben. Zu denken ist etwa an die Initiatoren des sogenannten Kirchenvolksbegehrens. Auch wenn die Gläubigen in der Kirche ein freies Vereinigungsrecht besitzen und es ihnen unbenommen ist, das genannte kirchliche Grundrecht der Meinungsäußerung auch gemeinsam wahrzunehmen, wird man, wenn dies in angemessener Weise geschieht, zwar von einer Aktualisierung der Mitverantwortung, noch nicht aber von einer Form synodaler Mitverantwortung sprechen können, solange solche Initiativen nicht in einen geordneten Dialog mit den übrigen Gläubigen, insbesondere den Amtsträgern, münden. Sie können aber zum Ausgangspunkt für Prozesse synodaler Mitverantwortung werden, wie ein Blick nach Österreich zeigt. Der in der Kirche unseres Nachbarlandes aufgenommene „Dialog für Österreich", ein im weiten Sinn des Wortes synodaler Vorgang, wurzelt zweifellos auch in den Anregungen, die vom sogenannten Kirchenvolksbegehren ausgegangen sind.

Synodale Institutionen im geltenden Recht

Damit könnte schon das Stichwort zur Behandlung neuer Formen synodaler Mitverantwortung gegeben sein. Doch zunächst sollen stichwortartig die im geltenden Recht eingerichteten synodalen Institutionen genannt werden. Der Nichtfachmann ist vielleicht überrascht angesichts deren Zahl und Vielfalt.

1. Synoden im engeren Sinn. Unter Synoden im engeren Sinn sind jene vornehmlich aus Bischöfen bestehenden Gremien zu verstehen, die in kollegialer

Weise Beschlüsse fassen und unter anderem Gesetzgebungskompetenz für ihren Bereich besitzen. Sie sind, von Ausnahmen abgesehen, keine ständigen Einrichtungen, sondern werden nach Bedarf einberufen. Dazu zählen das Ökumenische Konzil, die Synoden der orientalischen Kirchen sowie die Partikularkonzilien des lateinischen Rechtskreises, nämlich Plenarkonzil und Provinzialkonzil. Auch die lateinische Bischofskonferenz und die Ständige Synode („Synodos permanens") in der orientalischen Patriarchalkurie kann man hier nennen; sie unterscheiden sich vom klassischen Synodentyp jedoch dadurch, daß sie ständige Einrichtungen sind. In gewisser Weise kann man auch die Versammlung der papstwahlberechtigten Kardinäle zu den Synoden zählen, wenngleich diesem Gremium nur eine einzige Aufgabe zukommt.

2. *Konsiliare Gremien.* Von den Synoden im engeren Sinn sind die verschiedenen konsiliaren Gremien zu unterscheiden. Es handelt sich um Einrichtungen, die einem bestimmten kirchlichen Amtsträger zugeordnet sind und diesen in der Wahrnehmung seines Amtes beraten und unterstützen, gegebenenfalls auch bestimmte Beispruchsrechte besitzen. Solche Institutionen finden sich auf den verschiedenen Ebenen der Kirchenverfassung. Der Papst wird beraten durch die Bischofssynode und das Kardinalskollegium, der Metropolit durch seine Suffraganbischöfe, der Diözesanbischof durch den Priesterrat, das Konsultorenkollegium, den Diözesanvermögensverwaltungsrat, den diözesanen Pastoralrat und die Diözesansynode, der Pfarrer durch den pfarrlichen Vermögensverwaltungsrat und durch den pfarrlichen Pastoralrat. Das sind die Institutionen, die der CIC vorsieht. Aufgrund regionaler Traditionen oder staatskirchenrechtlicher Einflüsse kommen in manchen Ländern, so auch in der Bundesrepublik Deutschland, weitere Gremien hinzu oder treten auch an die Stelle der kodikarischen Institutionen, etwa der deutsche Pfarrgemeinderat, dessen verfassungsrechtliche Problematik *Karl-Theodor Geringer* 1986 eingehend analysiert hat.

In der Regel handelt es sich bei den konsiliaren Gremien um ständige Einrichtungen, und sie werden überwiegend nicht nur aus Klerikern gebildet. Selbst an der römischen Bischofssynode können Laien beteiligt sein. Wir haben es jedenfalls nach geltendem Recht mit einer Vielzahl von Institutionen zu tun, in denen Gläubige in synodaler Weise Mitverantwortung für das Wohl der Kirche wahrnehmen können.

Das Bedürfnis nach neuen Formen

Trotz der vielfältigen Formen synodaler Mitverantwortung, die bereits im geltenden Recht verankert sind, ist zumindest im deutschen Sprachraum sehr deutlich ein Bedürfnis nach neuen Formen zu erkennen. So war schon die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, die in den siebziger

Jahren in Würzburg tagte, eine Kirchenversammlung eigener Prägung, die nicht in überkommene Schemata paßte.

Seit Ende der achtziger Jahre, also schon nach Inkrafttreten des revidierten CIC, sind im deutschen Sprachraum auf der Ebene der Diözesen neue Entwicklungen zu verzeichnen, die dahin weisen, die Diözesansynode durch andere synodale Prozesse zu ersetzen. Zwar haben einige Bistümer reguläre Diözesansynoden abgehalten, so Rottenburg-Stuttgart 1985/86, Hildesheim 1989/90 und Augsburg 1990. Doch in einer größeren Zahl von Diözesen wurden andere, zeitlich abgesteckte Beratungsvorgänge durchgeführt, die in mehr oder minder deutlicher Analogie zur Diözesansynode stehen. Das Erzbistum Wien hat 1988 bis 1992 ein Diözesanforum durchgeführt, Freiburg 1990, Regensburg 1994/95, Salzburg 1994 bis 1996, Münster 1996/97. Die Erzdiözese München und Freising nannte ihre entsprechende Einrichtung „Pastorales Forum" (1991 bis 1994). Im Erzbistum Köln wurde 1993 von Kardinal Meisner ein Pastoralgespräch initiiert, das 1996 in eine Schlußversammlung mündete. In der Erzdiözese Bamberg ist 1996 ein ähnlicher Prozeß in Gang gesetzt worden. Zielsetzung solcher Initiativen ist, bisweilen ausdrücklich in einem Statut formuliert, die Unterstützung und Beratung des Bischofs zum Wohl der Diözese, also eine Aufgabe, die c. 460 CIC auch der Diözesansynode zuweist. Auch was die äußeren Ergebnisse angeht, sind die Diözesansynode und die neueren Formen vergleichbar, da am Ende in der Regel schriftlich fixierte und publizierte Leitlinien für die verschiedenen Felder der Seelsorge stehen.

Der Apostolische Stuhl hat diese Tendenz zur Abhaltung synodenähnlicher Beratungsvorgänge zur Kenntnis genommen. Unter dem Datum des 19. März 1997 haben die Kongregation für die Bischöfe und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam eine Instruktion über die Diözesansynoden erlassen, die in ihrem Vorwort mit einem gewissen kritischen Unterton dazu feststellt:

„In den vergangenen Jahrzehnten gab es auch andere, zuweilen mit dem Begriff ‚Diözesanversammlungen' bezeichnete Initiativen, die die ‚communio dioecesana' zum Ausdruck bringen sollten. Obwohl sie durchaus Gemeinsamkeiten mit den Synoden aufweisen, fehlt ihnen jedoch durchwegs eine genaue rechtliche Gestalt."

Mit dieser Formulierung wird den Bischöfen zwar nicht das Recht abgesprochen, synodenähnliche Beratungsvorgänge durchzuführen, aber doch Kritik an diesem Vorgehen geübt.

Nun kann man es den Organen des obersten Gesetzgebers nicht verdenken, wenn sie in der vom Gesetzgeber vorgesehenen Diözesansynode das am besten geeignete Instrument zur Durchführung eines punktuellen synodalen Vorgangs in der Diözese sehen, zumal diese Synode vom revidierten CIC im Unterschied zum CIC von 1917 nicht mehr als Klerikerversammlung konzipiert ist, deren Funktion weithin in der Vermittlung überdiözesanen Rechts und der Entgegennahme bischöflicher Bestimmungen bestand.

Daher ist es verständlich, wenn die Instruktion die synodenähnlichen Foren etc. der Diözesansynode anzugleichen versucht, indem sie feststellt:

„Es ist überaus wünschenswert, daß auch die ‚Diözesanversammlungen' oder andere Zusammenkünfte, insofern sie hinsichtlich ihrer Ausrichtung und ihrer Zusammensetzung einer Synode ähneln, mit Hilfe der Vorschriften des kanonischen Rechts und der hier vorgelegten Instruktion ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden, um sie auf diesem Weg zu einem wirksamen Instrument im Dienste der Leitung einer Teilkirche zu machen."

Mit dem gebotenen Respekt ist freilich an dieses Dokument des Apostolischen Stuhls die Frage zu richten, warum es sich nicht inhaltlich mit der Entstehung neuer synodaler Formen in den Teilkirchen auseinandersetzt und sich auf eine formale Kritik beschränkt. Denn man darf den Bistümern, die eigene Formen geschaffen haben, nicht unterstellen, daß sie aus bloßer Abneigung gegen eine im CIC normierte Institution neue Wege gegangen sind.

Hans Paarhammer sieht in seiner Analyse dieser neuen Phänomene einen „der Schwerpunkte eines derartigen synodalen Handelns auf der Ebene der Diözese darin, möglichst viele Menschen im Bistum zu erreichen und zum Gespräch über den Glauben und die Kirche zu gewinnen; zugleich sollen gemeinsame Antworten und Lösungsmöglichkeiten gesucht werden". Und weiter stellt Paarhammer fest: „Man sieht in solchen Formen auch eine bessere Repräsentanz des Volkes Gottes einer Teilkirche und dessen tätiger Teilhabe an der Sendung der Kirche. Die Mitverantwortung aller Christgläubigen (Kleriker und Laien) scheint auf solchen neuen Wegen rechtlich stärker ihren Niederschlag und damit auch eine Institutionalisierung im Synodalwesen zu finden, als dies die herkömmliche juridisch strengere Form der Diözesansynode ermöglicht" (Paarhammer, Diözesansynode, 84).

Angesichts solcher Überlegungen scheint es etwas dürftig, synodale Formen, die in gewisser Weise in Konkurrenz zur Diözesansynode treten, unter rein formalen Aspekten zu beurteilen und das sachliche Anliegen außer acht zu lassen. Darüber hinaus trifft der Vorwurf einer unklaren rechtlichen Gestalt die neuen synodalen Beratungsprozesse auf Diözesanebene nicht generell, da von den betreffenden Bischöfen dafür teilweise sehr detaillierte Statuten und Ordnungen erlassen worden sind.

Ein kurzer Blick soll noch auf die Diözese Würzburg geworfen werden. Wie ist der „Pastorale Dialog im Bistum Würzburg" einzuordnen, der von 1993 bis 1996 stattgefunden hat? Rund 30 000 Personen haben sich daran beteiligt und dadurch Mitverantwortung für die Kirche von Würzburg wahrgenommen. Zweifellos handelte es sich um einen geordneten synodalen Vorgang, der dem Wohl der Teilkirche dienen sollte, der aber in dieser Weise nicht im kirchlichen Gesetzbuch verankert ist. Wird er daher auch von der Kritik der Instruktion getroffen?

Die Antwort auf diese Frage muß wohl lauten: Nein. Beim Würzburger Pastoralen Dialog wurde zwar das getan, was der Sache nach auch bei einer Diözesansynode getan werden kann, und er hat Ergebnisse erbracht, die auch von einer Diözesansynode erarbeitet sein könnten. Aber für diesen Dialog wurden keine eigenen Strukturen und Gremien geschaffen, die der Diözesansynode analog sind, sondern er hatte sein Rückgrat im verfassungsrechtlich vorgesehenen Di-

özesanpastoralrat. In einem breiten Konsultationsprozeß sind viele interessierte Gläubige einbezogen worden. Damit ist in dem ganzen Vorgang inhaltlich eine vermutlich bessere Repräsentanz des Gottesvolkes erreicht worden, als sie angesichts der Größe des Bistums bei einer Diözesansynode möglich ist, wo die Repräsentanz der Gläubigen im allgemeinen nur über Personen, nicht aber durch direkte Beteiligung am Dialog zustande kommt.

Abschließende Thesen

1. Die Kirche ist ihrem Wesen nach hierarchisch gegliedert und zugleich „synodal", denn sie ist Weggemeinschaft des Gottesvolkes, der Gläubigen.

2. Jede Verantwortung in der Kirche ist Mitverantwortung, weil alle Gläubigen, gleich welcher amtlichen Stellung, zunächst einmal Glieder des Gottesvolkes sind und zusammen mit den übrigen Gliedern in je eigener Form Verantwortung für das Ganze wahrnehmen.

3. Mitverantwortung wird in der Kirche am sichtbarsten in synodalen Formen ausgeübt, deren wesentliche Grundlage der Dialog der Beteiligten ist, d. h. lauteres wechselseitiges Geben und Nehmen im Reden und Hören. Man muß sich auch der Gefahr bewußt sein, daß sich hinter scheinbaren Dialogen häufig aneinander vorbeigehende Monologe verbergen.

4. Die Ausübung von Mitverantwortung in der Kirche ist nicht nur aus theologischen, sondern weithin auch aus pragmatischen Überlegungen angemessen. In einem kirchlichen Rechtstext des 6. Jahrhunderts, der das christliche Abendland wohl mehr geprägt hat, als mancher längst vergessene Konzilsbeschluß, wird dem Vorsteher aufgetragen, alle wichtigen Entscheidungen erst nach eingehender Beratung zu treffen, und der Autor unterstreicht diese Weisung mit der Autorität der Hl. Schrift, indem er das Buch Jesus Sirach zitiert: „Tu alles mit Rat, dann brauchst du nach der Tat nichts zu bereuen" (Sir 32, 24). Was der hl. Benedikt hier im 3. Kapitel seiner Klosterregel über die Beiziehung der Brüder zum Rat sagt, steht in seinen Klöstern über eineinhalb Jahrtausende in Geltung und hat sich in langer Praxis bewährt.

5. Pragmatische Argumente für die synodale Entscheidungsfindung in der Kirche bieten auch rechtssoziologische Erkenntnisse, denn Beteiligung am Entscheidungsprozeß fördert die Identifikation der Gläubigen mit dem Ergebnis und damit dessen Effizienz.

6. Die rechtlichen Formen, in denen synodale Prozesse ablaufen, sind sekundär. Zwar müssen Grundsätze der Kirchenverfassung, die göttlichen Rechts sind wie das päpstliche oder das bischöfliche Amt, immer respektiert werden. Im übrigen aber sind die Formen synodaler Mitverantwortung gestaltbar nach Prinzipien der Vernunft und der Gerechtigkeit.

Der Kanonist kann zunächst einmal nicht mehr als andere Gläubige zur Findung des Wegs der Kirche in die Zukunft beitragen. Aber er will sich am Gespräch über die Suche nach dem Weg der Kirche beteiligen, und er kann aufgrund seiner speziellen Kompetenz, nicht zuletzt aus der Kenntnis der Rechtsgeschichte, wohl auch Nützliches in diesen Dialog einbringen, besonders was die Entwicklung geeigneter Strukturen angeht.

Quellen: CIC; CCEO; Congregatio pro Episcopis/Congregatio pro Gentium Evangelizatione, Instructio de Synodis dioecesanis agendis, in: AAS 89 (1997) 706–727; dt.: OR (D) 27 (1997) Nr. 29, 8–12 (Der Instruktion ist ein Anhang beigegeben, der einen Katalog der Materien enthält, die vom CIC ausdrücklich der rechtlichen Regelung durch den Diöz.bf. überlassen sind.); Wir sind Kirche. Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg (Würzburg 1996/97; insges. 28 Broschüren, einschl. Register); Die Benediktusregel, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz (Beuron 1992).

Literaturauswahl: W. Aymans, Kanonisches Recht, Bd. II (Paderborn [13]1997); R. Bleistein, Wege suchen im Gespräch. Pastoraler Dialog im Bistum Würzburg, in dieser Zs. 216 (1998) 279f.; Diak. 28 (1997), H. 6 (versch. Beiträge z. Themenkreis „Kirchenvolksbegehren"); O. Fuchs, Gemeinsam den Aufbruch wagen. Das Bamberger Pastoralgespräch, in dieser Zs. 215 (1997) 331–345; K.-Th. Geringer, Die dt. Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem, in: MThZ 37 (1986) 42–57; L. Gerosa, Rechtstheol. Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen, in: Iuri Canonico Promovendo (FS H. Schmitz, Regensburg 1994) 35–55; E. Güthoff, „Consensus" und „consilium" in c.127 CIC/1983 und c.934 CCEO. Eine kanonistische Untersuchung zur Normierung der Beispruchsrechte im Recht der Lateinischen Kirche und der Orientalischen Kirchen (Würzburg 1994); Hb. d. kath. Kirchenrechts, hg. v. J. Listl u.a. (Regensburg 1983), bes. §§ 1, 10, 16, 24, 27, 28, 33, 34, 38, 46; R. P. Klein, Diözesansynode – Forum – Pastoralgespräch. Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche im Wandel, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für H. Müller (Würzburg 1997) 117–141; H. Müller, Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 159 (1990) 117–131; H. Paarhammer, Die Diözesansynode in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt. Anmerkungen zum geltenden Recht und zu partikulären Neuentwicklungen des kirchlichen Synodalwesens auf Diözesanebene, in: Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. K. Lüdicke u. a. (Graz 1994) 81–117; R. Puza, Mitverantwortung in der Kirche, in: StL [7]III (1987), 1188–1192; M. Rehbinder, Rechtssoziologie (Berlin [3]1993); La synodalité. La participation au governement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique. Paris, Unesco, 21–28 septembre 1990, 2 Bde. (Paris 1992); Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen u. Entwicklungen der „Synodalität" in der katholischen Kirche, hg. v. R. Puza u. a. (Freiburg/Schweiz 1996); R. Weibel, Fraktionierter Katholizismus. Synodale Vorgänge in drei Schweizer Diözesen, in: HerKorr 52 (1998) 361–366; R. Weigand, Die Teilnehmer eines künftigen ökumenischen Konzils. Erwägungen auf Grund geschichtlicher Fakten u. gegenwärtiger Probleme, in: Zeugnis und Dialog. Die kath. Kirche in der neuzeitlichen Welt u. das Zweite Vatikanische Konzil (FS Klaus Wittstadt, Würzburg 1996) 553–569.

Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg nach Übernahme des Lehrstuhls für Kirchenrecht zum Wintersemester 1997/98, gehalten am 2. Juli 1998.

Werner Trutwin

Ein Bekenntnis im Zwielicht

Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah

Das Judentum sah sich seit den Tagen der frühen Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein einer christlichen Judenfeindschaft ausgesetzt, in deren Spektrum es moralische Diffamierung, theologische Abwertung, soziale Ausgrenzung und blutige Verfolgung gab. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begannen unter dem Eindruck des Völkermords an den Juden einzelne Christen, dann auch offizielle Vertreter der Kirche, sich um eine neue Sicht des Judentums zu bemühen. Ein neues theologisches Nachdenken über das Judentum setzte ein, und ein Gespräch mit Juden wurde gesucht, das nun nicht mehr ihre Missionierung zum Ziel hatte, sondern dem gegenseitigem Verständnis dienen sollte. In Deutschland wandten sich schon früh Leute wie *Gertrud Luckner* (gest. 1995) und ihr „Freiburger Rundbrief" sowie die Christlich-Jüdischen Gesellschaften dieser Aufgabe zu. Sie weckten allmählich das Bewußtsein dafür, wie verhängnisvoll die Entwicklung in der Vergangenheit war und welche Schritte man in der Gegenwart und Zukunft tun müsse. Seitdem ist vieles geschehen, was bis 1945 undenkbar war.

Es gibt an der Basis viele – lange nicht genug – lebendige und freundschaftliche Kontakte zwischen Juden und Christen, auch zwischen Israelis und Christen. An diesen Kontakten sind auch junge Leute interessiert und beteiligt. Es gibt eine Fülle von Literatur und Informationsmöglichkeiten zur christlich-jüdischen Thematik. Die katholischen Akademien haben stets christlich-jüdisch interessierende Themen im Programm. Die Schulbücher für den Religionsunterricht sind für dieses Thema sensibilisiert. Sie entwerfen durchgängig ein sympathisches, kompetentes und ausführliches Bild vom Judentum als eigener lebendigen Religion und stellen auch sein spannungsreiches Verhältnis zum Christentum dar. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat seit langem einen Gesprächskreis, in dem regelmäßig Juden und Christen über grundsätzliche und aktuelle Fragen sprechen und manchmal hart miteinander diskutieren. Die Mitglieder bereiten die Programme zum jüdisch-christlichen Dialog für die Katholikentage vor. Die meist kurzen Verlautbarungen dieses Gesprächskreises haben im In- und Ausland Beachtung gefunden und sind vor allem in der jüdischen Welt gewürdigt worden. Die Deutsche Bischofskonferenz hat eine eigene Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums, die die Bischöfe berät, Anregungen zur Förderung geeigneter Projekte macht und theologische und historische Studien anstellt.

Den wichtigsten Anstoß für eine Kurskorrektur gab das Zweite Vatikanische Konzil 1965 in seiner Erklärung „Nostra Aetate", in der die Kirche zum erstenmal offiziell in anerkennenden Worten vom Judentum spricht, sich zu ihrer geistlichen Verwandtschaft mit dem Judentum bekennt und jeden Rassismus verurteilt. Die Würzburger Synode hat 1975 in ihrem Beschluß „Unsere Hoffnung" noch deutlicher gesprochen und auch die Schuld der Kirche klar bekannt. Ähnliche Worte waren seitdem von verschiedenen Bischofskonferenzen, vor allem in Frankreich und Polen, zu hören. Die deutschen Bischöfe haben 1988 aus Anlaß der 50. Wiederkehr der Reichspogromnacht und 1995 zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz Hirtenworte veröffentlicht, in denen ohne Beschönigung vom Anteil der Christen und der Kirche an der Judenfeindschaft der Geschichte die Rede ist. Papst Johannes Paul II. hat für die Versöhnung mit den Juden mehr getan als jeder seiner Vorgänger, den Konzilspapst Johannes XXIII. vielleicht ausgenommen. Er hat bedenkenswerte vatikanische Schriften initiiert, die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden gefördert, auf seinen Pastoralreisen, wo immer möglich, die jüdischen Gemeinden besucht, so in Deutschland in Mainz und in Köln, in der Großen Synagoge in Rom 1986 als erster Papst der Geschichte an einem jüdischen Gottesdienst teilgenommen und diplomatische Beziehungen des Heiligen Stuhls zum Staat Israel aufgenommen. All dies ist auch in jüdischen Kreisen aufmerksam und dankbar registriert worden.

Wenn auch wichtige Schritte getan wurden, so steht doch noch vieles aus. Bedauerlich ist vor allem, daß die neue Entwicklung bei Teilen des Klerus und in vielen Gemeinden immer noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen worden ist. Wir brauchen weitere biblische, theologische und historische Studien. Die Liturgie ist auf ihr Judenbild hin zu befragen (Karfreitag, Lesungen, Kirchenlieder usw.). Die Kontakte zu jüdischen Gemeinden müssen weiter verbessert werden.

Was kirchlicherseits vor allem noch fehlte, war ein klares Wort des Vatikans zum Völkermord an den Juden. Die Dringlichkeit kann kaum überschätzt werden, weil sich daran wie bei keinem anderen Faktum der Geschichte zeigen kann, wie die Kirche zum Judentum steht. Die Shoah selber ist ja nicht nur ein historisches, wenn auch besonders herausragendes Datum, sondern vor allem ein einzigartiges theologisches Problem und eine herausfordernde Frage an die Kirche.

Die Vorgeschichte des Dokuments

Ein solches Wort war seit langem erwartet und ist nun am 16. März 1998 von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden veröffentlicht worden[1]. Es trägt die Unterschrift des Präsidenten dieser Kommission, des australischen Kardinals *Edward Idris Cassidy,* und zweier weiterer Mitglieder der

Kommission. Dem Text ist ein Schreiben des Papstes an Kardinal Cassidy vom 12. März 1998 vorangestellt, in dem er die Arbeit der Kommission im Rahmen der kirchlichen Vorbereitungen auf das Jubeljahr 2000 sieht, das für die Kirche Anlaß sein soll, die in der Vergangenheit gemachten Fehler zu bereuen und zu prüfen, wie weit sie auch für die Übel unserer Zeit Verantwortung trägt. Am Schluß spricht der Papst die Hoffnung aus, daß das Dokument dazu beitragen kann, die Erinnerung an die Shoah wachzuhalten, damit sich eine so unsägliche Schandtat nicht mehr wiederholt.

Mehrere Vorgänge, die mit der Shoah zu tun hatten, führten zwischen den Jahren 1985 und 1987 dazu, die Dringlichkeit einer vatikanischen Äußerung zur Shoah bewußt zu machen[2]. Da war einmal die heftige Kontroverse um den Karmel in Auschwitz. Juden in aller Welt hielten es für unerträglich, daß katholische Ordensfrauen auf dem Gelände des Lagers ein Kloster errichtet hatten, um dort Sühne zu leisten. Sie sahen in dem Kloster eine Provokation, die es darauf anlege, den größten jüdischen Friedhof der Welt christlich zu vereinnahmen. Der bittere Streit verursachte viele Wunden. Er konnte nur durch das Eingreifen des Papstes beendet werden.

Zu einer weiteren Belastung wurde die Seligsprechung der Philosophin und Ordensfrau Edith Stein im Jahr 1987, die am 11. Oktober 1998 in Rom heiliggesprochen wird. Sie war wegen ihrer jüdischen Herkunft in Auschwitz umgebracht worden und wurde nun als katholische Märtyrerin geehrt. Obwohl der Papst sie in seiner Ansprache „Jüdin, Philosophin, Ordensfrau und Märtyrerin" und „große Tochter des jüdischen Volkes" nannte, sahen jüdische Kritiker in der Seligsprechung den Versuch der Kirche, die Shoah für sich ausnützen zu wollen. Im gleichen Jahr empfing der Papst den österreichischen Präsidenten Kurt Waldheim, der wegen seiner militärischen Tätigkeiten als Offizier im Zweiten Weltkrieg ins Zwielicht geraten war. Jüdische Organisationen machten damals dem Papst heftige Vorwürfe, daß er den internationalen Boykott gegen Waldheim unterlaufe und die Bedeutung der Shoah immer noch nicht richtig erkannt habe.

In dieser äußerst gespannten Situation trafen sich am 31. August 1987 in Rom Mitglieder der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden und Vertretern des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Fragen. In einer gemeinsamen Presseerklärung[3] wurde zum erstenmal die Absicht des Vatikans bekanntgegeben, eine Äußerung zur Shoah vorzubereiten. Die jüdische Delegation begrüßte diese Initiative und gab der Überzeugung Ausdruck, daß ein solches Dokument dazu beitragen werde, Ansätzen zur Revision oder Leugnung der Shoah und zur Trivialisierung ihrer religiösen Bedeutung entgegenzuwirken. Am folgenden Tag bestätigte der Papst in Castel Gandolfo bei einem Empfang beider Kommissionen die Bedeutung des geplanten Dokuments für die Kirche und für die Welt. Er sprach auch von seinen persönlichen Erinne-

rungen an heute zerstörte jüdische Gemeinden in Polen. In den Jahren danach wurde die Absicht der Kirche, ein Dokument über Antisemitismus, Shoah und Kirche herauszugeben, mehrfach bekräftigt.

Der deutsche Entwurf

In der Folgezeit wurde der Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Hans Hermann Henrix, von vatikanischer Seite gebeten, einen Entwurf für das geplante Dokument zu erstellen. Er konnte die insgesamt neun Mitglieder der bischöflichen Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums für diese Aufgabe gewinnen. Die Gruppe begann im Sommer 1992 mit dieser Arbeit. Ein Besuch in Auschwitz 1994 erschloß neue Kontakte und schärfte den Blick für die Bedeutung der Aufgabe. 1994 wurde der ausführliche Entwurf fertiggestellt, der in der Endgestalt drei Teile hat.

1. Der Weg zur Shoah in der Geschichte der Kirche. Dieser Teil geht auf die Ursachen der Feindschaft zwischen Christen und Juden ein, der in den Tagen des Neuen Testaments noch rein innerjüdisch war. Fragen nach der Gültigkeit der Thora oder der Rechtfertigung allein aus Glauben, nach der Schuld am Tod Jesu und dem Messiasanspruch Jesu spielten damals eine große Rolle. Sie wurden später zu einem furchtbaren Konfliktpotential. Der Text beschreibt dann wichtige Stationen der leidvollen christlich-jüdischen Geschichte von der Antike bis zur Neuzeit und zeigt schließlich, wie sich die Kirche vor und während der Shoah verhalten hat.

Er stellt fest, daß der rassistische Nazi-Antisemitismus deshalb „so erfolgreich war, weil er die judenfeindliche Einstellung der Christen für seine Zwecke einkalkulierte und zu nutzen wußte". Es wird konstatiert: „Aber zum Novemberpogrom 1938 gab es keinen offiziellen Protest seitens der deutschen Bischöfe. Auch während der Shoah erfolgte keine unmißverständliche, öffentliche und deutliche Verurteilung dieses Massenmordes am jüdischen Volk." Zusammenfassend heißt es: „Die vielen Vorurteile gegenüber den Juden, die in Predigt und Unterricht verbreitet worden waren, ließen es kaum zu, daß ein Solidaritätsgefühl mit der verfolgten jüdischen Minderheit aufkam. So wurden jüdische Männer, Frauen und Kinder vernichtet, ohne daß die Kirche als ganze einen wirkungsvollen und erfolgreichen Protest dagegen geleistet hätte."

2. Die Frage nach Mitverantwortung und Schuld der Kirche. Aus der negativen Bilanz der Beziehungen zwischen Juden und Christen während zwei Jahrtausenden resultiert die Frage nach der Schuld und Mitverantwortung der Kirche an der Shoah. Sie wird am Ende in Form eines Bekenntnisses unmißverständlich bejaht:

„Die Kirche als Ganze anerkennt eine Verbindung zwischen der langen ‚Lehre der Verachtung' gegenüber dem Judentum und dem brutalen Antisemitismus in der westlichen Moderne. Die Geschichte von Versagen und Schuld gegenüber dem jüdischen Volk gehört zu ihrer eigenen Geschichte. Das bereut die Kirche. Sie empfindet Scham und anerkennt die Notwendigkeit der Umkehr. Im Blick auf das Versagen der Kirche und der Gläubigen gegenüber dem jüdischen Volk bekennen wir mit dem Zeugnis

des heiligen Johannes: ‚Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir Gott zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns' (1 Joh 1, 10). So bekennt die Kirche, daß sie Mitverantwortung für die Shoah trägt und gegenüber dem jüdischen Volk und dem Judentum Schuld auf sich geladen hat."

3. Aufgaben der Kirche aus der Erinnerung an die Shoah. Hier sind vier Punkte genannt: Die historischen Fakten und biblischen Aussagen über das Judentum müssen endlich ernst genommen werden. Es ist nach den Konsequenzen für eine Theologie nach der Shoah, vor allem für die Rede von Gott dem Erlöser, zu fragen. Die Kirche muß die Pflicht, in Weggemeinschaft mit dem jüdischen Volk zu leben, besser wahrnehmen. Die Kirche soll eine Ethik des Lebens fördern, die die Heiligung des Gottesnamens ebenso wie die Verantwortung für die Welt in den Mittelpunkt stellt.

Am 13. Juli 1995 wurde der Entwurf der Arbeitsgruppe, ein Papier von 37 Seiten, Kardinal Cassidy nach Rom übermittelt. Der Eingang wurde zwar bestätigt, aber es erfolgte lange keine für die Gruppe erkennbare Reaktion. In einem persönlichen Gespräch meinte der Kardinal 1996, der Entwurf sei „zu deutsch und zu lang". Mehrere in Aussicht gestellte Termine für die Veröffentlichung des vatikanischen Dokuments kamen nicht zustande. Zu einem Zeitpunkt, zu dem keiner mit der Veröffentlichung rechnete, wurde dann doch am 16. März 1998 das vatikanische Dokument publiziert. Der deutsche Entwurf ist zwar in manchen Einzelwendungen erkennbar, aber insgesamt folgt das römische Dokument der deutschen Vorlage in entscheidenden Punkten nicht.

Das vatikanische Dokument

Die vatikanische Verlautbarung trägt in der Originalfassung den Titel „We remember. A Reflection on the Shoah". Sie wendet sich an die Katholiken der ganzen Welt, nicht nur an die Kirchen Europas, die unmittelbar in die Geschichte der Shoah verwickelt sind. Damit wird die Shoah zum erstenmal ein gesamtkirchliches Datum. Das etwa zehn Seiten lange Dokument gliedert sich in fünf Abschnitte.

1. Die Tragödie der Shoah und die Pflicht zur Erinnerung. Zu Anfang wird wiederholt, was im vorangestellten Brief des Papstes an Kardinal Cassidy schon gesagt war. Die Kirche will im Blick auf das Jahr 2000 an die Vorkommnisse ihrer Geschichte denken, in denen ihre Söhne und Töchter schuldig geworden sind und Handlungsweisen geboten haben, „die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten". Dabei erinnert sie sich vor allem an die unaussprechliche Tragödie unseres Jahrhunderts, in der das Naziregime versuchte, das Volk der Juden zu vernichten. Niemand darf diesem Völkermord gegenüber gleichgültig bleiben, am wenigsten die Kirche, die mit dem Judentum geistlich verwandt ist.

2. Woran wir uns erinnern müssen. Die Erinnerung gilt den Leiden Israels in allen Zeiten, besonders aber der Shoah, dem schlimmsten von allen Leiden. Diese Erinnerung unterscheidet sich von der Erinnerung, die die Geschichtsforschung vermittelt, so wichtig die Forschung auch ist. Es bedarf eines „moralischen und religiösen Erinnerns". Da die Shoah in Ländern mit einer langen christlichen Kultur stattfand, stellt sich die „Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten".

3. Die Beziehung zwischen Juden und Christen. Die Bilanz dieser zweitausendjährigen Geschichte fällt leidvoll aus. Sie wird in großen Schritten von den Anfängen des Christentums über das Römische Reich bis zum 18. und 19. Jahrhundert kurz beschrieben. Für das 20. Jahrhundert werden Rassismus, Nationalismus und etwas ausführlicher der Nationalsozialismus dargestellt. Schließlich wird festgestellt: Die Kirche in Deutschland hat den Rassismus verurteilt. Kardinal Bertram, Kardinal Faulhaber und Dompropst Lichtenberg werden lobend erwähnt. Im letzten Abschnitt wird die mehrfache Verurteilung des Antisemitismus zwischen 1937 und 1939 durch die Päpste Pius XI. und Pius XII. hervorgehoben.

4. Der Antisemitismus der Nazis und die Shoah. Dieser umfangreichste Teil des Dokuments unterscheidet zunächst zwischen dem rassistischen Antisemitismus der Nazis, der die Einheit des Menschengeschlechts und die gleiche Würde aller Völker leugnet, und dem christlichen Antijudaismus, der mit „Gefühlen des Mißtrauens und der Feindseligkeit" beschrieben wird. Für die nationalsozialistische Ideologie wird die Ablehnung jeder transzendenten Realität dafür verantwortlich gemacht, daß sich Menschen und der Staat selbst absolut setzten. Sie führte zu dem Entschluß, das jüdische Volk auszulöschen, das berufen ist, Zeugnis für Gott abzulegen. Der Haß der Nazis gegen Gott führte auch zu dem Wunsch, die Kirche zu vernichten oder wenigstens dem Staat zu unterwerfen. Damit wird die zentrale These begründet: „So war die Shoah das Werk eines typisch neuheidnischen Regimes und hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums." Daran schließt sich die Frage an, ob die Verfolgung der Juden nicht durch die antijüdischen Vorurteile der Christen leichter gemacht wurde. Machten die Ressentiments der Christen gegenüber den Juden sie weniger sensibel oder gar gleichgültig gegenüber den Judenverfolgungen der Nazis? Die Antwort ist nicht einheitlich. Es gab bei Christen das Nichtwissen, es gab die Angst um die eigene Person und die Angehörigen, es gab die Möglichkeit der persönlichen Vorteilnahme und den Neid. Die Regierungen anderer Länder, so wird dargelegt, haben sich ebenfalls schuldig gemacht, weil sie ihre Grenzen für jüdische Emigranten schlossen. Daran schließt sich die weitere Frage an: „Haben die Christen den Verfolgten und insbesondere den verfolgten Juden jede mögliche Hilfe zuteil werden lassen?" Die Antwort: „Viele taten es, andere nicht." Es wird darauf hingewiesen, was Christen und insbesondere Pius XII. getan haben, „um Hunderttausenden

von Juden das Leben zu retten". Ihnen sei dafür von Juden gedankt worden. Sie seien auch vom Staat Israel geehrt worden. Doch wird auch zugestanden, daß der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so waren, wie man es erwarten mußte. Die Zahl der Christen, die mitmachten oder nicht den Mut zum sichtbaren Protest fanden, sei unbekannt. Diese Gewissenslast ihrer Brüder und Schwestern müsse für Christen ein Ruf zur Buße sein. Und dann das wichtige Bekenntnis: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche." In den weiteren Abschnitten werden amtliche kirchliche Texte zitiert, so „Nostra Aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und Worte Papst Johannes Pauls II., in denen auch an Massaker gegenüber anderen Völkern und Gemeinschaften, zum Beispiel den Armeniern und Zigeunern, erinnert wird.

5. Blick auf eine gemeinsame Zukunft. Die vatikanische Erklärung nennt im Schlußabschnitt vier Aufgaben: Christen müssen sich die hebräischen Wurzeln ihres Glaubens wieder bewußt machen. „Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Umkehr und Reue (teshuva), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben. Mit tiefem Respekt und großem Mitgefühl begegnet die Kirche der Erfahrung der Vernichtung, der Shoah, die das jüdische Volk im Zweiten Weltkrieg durchlitten hat." Es muß zu einer neuen Beziehung zum jüdischen Volk kommen, in der es keinen christlichen Antijudaismus und keine antichristlichen Ressentiments von Juden gegenüber Christen gibt, sondern gegenseitige Achtung, wie sie denen zukommt, die den einen Gott anbeten und in Abraham einen gemeinsamen Vater im Glauben haben. Alle Menschen guten Willens sind eingeladen, über die Bedeutung der Shoah nachzudenken. Der Schrei der Opfer weckt die Aufmerksamkeit der ganzen Menschheit. Der letzte Satz lautet: „Wir dürfen es nicht zulassen, daß der schlechte Samen des Antijudaismus und des Antisemitismus jemals wieder in eines Menschen Herzen Wurzeln schlägt."

Der beachtliche Hintergrund

Es ist kein Zweifel daran möglich, daß die vatikanische Verlautbarung streckenweise in einer mitfühlenden Sprache verfaßt ist und viele positive Äußerungen über das Judentum macht. Sie bilden weithin den Hintergrund oder den Rahmen der eigentlichen Intention, an die Shoah zu erinnern und zu ihr kirchlicherseits Stellung zu nehmen. Damit bleibt das Dokument ganz auf der Linie der Nachkriegsentwicklung und bestätigt den Wandel zum Besseren, der in den letzten Jahren im Verhältnis der Kirche zum Judentum eingetreten ist. Man mag sich gar

nicht vorstellen, wie die Geschichte verlaufen wäre, wenn die hier zugrunde liegende Theologie des Judentums schon vor 1945 kirchenamtlich gewesen wäre. Die geistliche Verwandtschaft der Kirche mit dem Judentum wird mit Nachdruck bestätigt. Die jüdisch-christliche Beziehung unterscheidet sich von der Beziehung des Christentums zu jeder anderen Religion. Jesus, Maria, die Apostel waren Juden, und „die Kirche schöpft ihre Kraft aus der Wurzel jenes edlen (jüdischen) Ölbaums, dem die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft wurden". Das Dokument gibt mit diesem Zitat einen Hinweis auf den wichtigen Text des Paulus im Römerbrief (11, 17–24), der in der Vergangenheit so sträflich vernachlässigt wurde. Es nennt die Juden „geliebte Brüder" und „unsere älteren Brüder", wobei wohl – entsprechend einem noch vorherrschenden kirchlichen Sprachgebrauch – auch die „Schwestern" mitgemeint sind. Das eigenständige religiöse Profil des Judentums tritt an einigen Stellen deutlich zutage, so, wenn Gott der „Heilige Israels" genannt und das Zeugnis des jüdischen Volkes für die Thora als „einzigartig" bezeichnet wird. Die alten Beschuldigungen, das Judentum beruhe auf dem versklavenden Gesetz, das Christentum auf dem befreienden Evangelium, werden hier nicht mehr wiederholt. Wenn mitten in der Aufzählung christlicher Untaten der Satz steht „Dennoch hielten die in der christlichen Welt lebenden Juden an ihren religiösen Traditionen und ihrem Brauchtum fest", so klingt dies wie ein Zeugnis der Achtung und Anerkennung. Derselbe Satz hätte in einem anderen Kontext in der Vergangenheit auch als Vorwurf gemeint sein können, wenn man den Juden vorhielt, auf das Angebot, Christen zu werden, nicht einzugehen.

Das Dokument bestätigt ausdrücklich die Schuld „der Söhne und Töchter der Kirche" am Judentum und nennt sie ein „Gegenzeugnis" zum Glauben und einen „Skandal". Die Ungerechtigkeiten der Vergangenheit sind nicht vergessen. Die Beziehung zwischen Juden und Christen wird „leidvoll" genannt. Einige konkrete Beispiele aus der Geschichte werden angeführt, etwa Überfälle auf Synagogen, Diskriminierungen, fehlende rechtliche Gleichstellung, Vertreibungen, Zwangsbekehrungen, Sündenbockposition, Gewalt, Plünderungen, Massaker. Diese negative Bilanz der Geschichte ruft die Katholiken auf, „eine Bestandsaufnahme ihrer Beziehungen zum jüdischen Volk vorzunehmen".

Das Dokument weiß auch von „irrigen und ungerechten Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld", die Einfluß auf die christliche Judenfeindschaft hatten. Der Ausdruck „angebliche Schuld" distanziert sich wohl vorsichtig und indirekt von alten christlichen Vorwürfen, das Judentum trage die Verantwortung für den Tod Jesu. Allerdings wird nicht gesagt, um welche Texte es sich handelt. Ein Hinweis zum Beispiel auf Mt 27, 25 „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" fehlt.

Das hebräische Wort „Shoah", das „Katastrophe", „Unheil" und „Vernichtung" bedeutet, taucht hier zum erstenmal in einem offiziellen kirchlichen Dokument

auf. Es übernimmt somit einen Begriff, der in den letzten Jahren im Judentum immer häufiger gebraucht wird. Er tritt dort an die Stelle des religiös geprägten Begriffes „Holocaust", d. h. „Brand- und Ganzopfer", den Elie Wiesel im Blick auf das Opfer Isaaks eingeführt, von dem er sich aber auch wieder distanziert hat. „Shoah" steht auch im Gegensatz zum hebräischen Wort „Churban", d. h. „Zerstörung", das sich auf zwei geschichtsträchtige, religiös gedeutete Ereignisse der jüdischen Vergangenheit bezieht: auf die zweimalige Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 586 v. Chr. durch die Babylonier und im Jahr 70 n. Chr. durch die Römer. Vor allem orthodoxe Juden nennen den Völkermord an den Juden oft den „dritten Churban". Der Begriff „Shoah" erscheint vielen Juden deshalb geeigneter, weil er keine religiöse Sinngebung des schrecklichen Geschehens einschließt, wie es die beiden anderen Begriffe tun. Das vatikanische Dokument geht auf diese Begrifflichkeit allerdings nicht ein. Es läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß es für Christen wichtig ist, die Erinnerung an die Shoah wachzuhalten und alles zu tun, daß sich ein solches Geschehen niemals wiederholt. Die Autoren beten darum, daß die Tragödie „zu einer neuen Beziehung zum jüdischen Volk führen wird".

Die Erklärung schärft energisch ein, daß jede Form des Antisemitismus und Rassismus mit der kirchlichen Lehre unvereinbar ist. Sie fordert auch, daß der christliche Antijudaismus ein Ende haben muß. Vor allem bekennt das Dokument mehrfach unmißverständlich die Fehler und das Versagen der Christen, spricht von einem tiefen Bedauern der Kirche sowie von einem „Akt der Umkehr und Reue". Darin dürfte die eigentliche Bedeutung der Erklärung liegen. Sie geht mit diesem Bekenntnis einen entscheidenden Schritt über das hinaus, was der Vatikan bislang zum katholisch-jüdischen Verhältnis gesagt hat.

Die Schwächen der Erklärung

Wenn die vatikanische Erklärung so viele positive Äußerungen enthält, erhebt sich die Frage, warum sie in der Öffentlichkeit so hart in die Kritik geraten und auf so entschiedene Ablehnung gestoßen ist. Wo liegen ihre Unzulänglichkeiten, wo muß man erhebliche Schwächen feststellen?

Zunächst einmal kann nicht übersehen werden, daß es kirchliche Äußerungen von Bischöfen zur Shoah gibt, die entschieden weiter gehen. Hier wäre vor allem das Wort der deutschen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz aus dem Jahr 1995 zu nennen, das die Verbrechen an den Juden beim Namen nennt und feststellt: „Versagen und Schuld der damaligen Zeit haben auch eine kirchliche Dimension." Darum erinnert es daran, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist"[4]. Auch diejenigen französischen Bischöfe, die 1997 eine

„Erklärung der Reue“[5] veröffentlicht haben, sprechen davon, „daß damals die Kirche in Frankreich in ihrem Auftrag zur Gewissenserziehung versagt hat und deshalb mit der Gemeinschaft der Christen die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung möglich und nötig gewesen waren, auch wenn es später viele Beispiele mutigen Verhaltens gab“.

Zu einer solch eindeutigen Haltung ringt sich die vatikanische Erklärung nicht durch. Sie nennt zwar die „Schuld der Söhne und Töchter der Kirche“ an mehreren Stellen, bringt aber mit dieser Ausdrucksweise zum Ausdruck, daß von einer Schuld der Kirche selbst nicht die Rede sein kann. Das wird auch da ganz eindeutig festgehalten, wo das Dokument Johannes Paul II. zitiert, der zwar von schlimmen Taten „der christlichen Welt“ spricht, aber dazu eindeutig erklärt: „Ich spreche nicht von der Kirche als solcher.“ Offenkundig soll damit gesagt sein, daß die Kirche nicht selbst in diese unheilvolle Geschichte verstrickt ist, sondern unabhängig davon heilig und makellos ist. Diese ekklesiologische Vorstellung muß sich aber vom Boden sowohl der Geschichte wie auch der Theologie befragen lassen. Historisch wäre es ja noch verständlich, von „der Schuld der Söhne und Töchter“ zu sprechen und das Wort von der Schuld der Kirche abzuwehren, wenn sich die Söhne und Töchter mit ihren Untaten gegen die kirchliche Position gewandt hätten, wie es immer wieder im täglichen Leben der Christen geschieht. Aber mit ihren Vergehen gegenüber Juden entsprachen die „Söhne und Töchter“ nur allzu sehr kirchlichen Grundvorstellungen, wie sie seit den Tagen der Kirchenväter im Umlauf waren und selbst auf den Konzilien gelehrt wurden.

Weithin bekannt sind doch die verhängnisvollen Bestimmungen des Vierten Laterankonzils, das die Juden 1215 öffentlich durch Bekleidungsregeln und Ausgehbeschränkungen diskriminierte. Das Konzil von Florenz drohte den Juden und Heiden 1442 sogar das ewige Feuer an, weil sie sich außerhalb der Kirche befänden. Noch im Kirchenstaat des 19. Jahrhunderts genossen die Juden unter den Augen der Päpste nicht die Rechte, die sie in anderen europäischen Ländern längst erlangt hatten. Was die „Söhne und Töchter“ taten, taten sie mit Zustimmung und in Übereinstimmung mit der Kirche und nicht gegen sie. Darum kann auch die Kirche nicht von der Schuld dem Judentum gegenüber ausgenommen werden. Darüber hinaus ist theologisch zu fragen, warum die Kirche nicht immer zugleich eine heilige und sündige sein kann. In unserem Jahrhundert haben Theologen wie Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Medard Kehl auf diese Doppelperspektive nachdrücklich aufmerksam gemacht. Sie ist selbst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgezeigt worden. Ein idealisiertes Kirchenverständnis, das nur ihre Heiligkeit kennt und sich so weit von der real existierenden Kirche entfernt, ist unglaubwürdig geworden.

Ein zweiter gewichtiger Schwachpunkt des Dokuments liegt darin, daß es die Verbindung zwischen rassistischem Antisemitismus und christlichem Antijudais-

mus falsch einschätzt. Zwar wird niemand bestreiten dürfen, daß die antisemitische Naziideologie Wurzeln hat, die nicht aus dem Christentum stammen und mit ihm unvereinbar sind. Nicht strittig ist auch, daß sich die Kirche gegen den Rassismus vor und nach 1933 eindeutig ausgesprochen hat. Aber die zentrale These des Dokuments „Die Shoah war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums" ist bei aller Notwendigkeit der Differenzierung unhaltbar. Allzu viele, die einmal Christen waren oder sogar Christen blieben, stellten sich willig in den Dienst der Nazis. Sie konnten ihren kirchlichen Antijudaismus leicht in die neue antisemitische Ideologie integrieren. Den vielen Christen, die die Verbrechen an den Juden sahen und von ihnen wußten, bot ihr Antijudaismus psychologisch und ethisch eine hinreichende Entschuldigung, sich nicht in das Geschehen zugunsten der Juden einzumischen. Ihre judenfeindliche Disposition, die sich im katholischen Elternhaus, im Religionsunterricht, durch Predigten und fromme Bücher gebildet hatte, schwächte ihre Bereitschaft zum Widerstand und bestärkte sie in ihrer Gleichgültigkeit. Es ist sicher, daß die Nazis dies genau wußten und für die Durchführung ihrer Untaten einkalkulierten. Somit war auch der kirchliche Antijudaismus eine wirkungsvolle Voraussetzung für den mörderischen Antisemitismus der Nazis. Darum ist die Kirche für das damalige Geschehen mitverantwortlich. Die Hinweise des vatikanischen Dokuments auf die „antijüdischen Vorurteile in den Herzen einiger (sic!) Christen", die die Verfolgung der Nazis begünstigt haben, sind zu halbherzig und zu schwach. Sie stehen im Widerspruch zu den anderen Aussagen der Erklärung, die von der negativen Bilanz der christlich-jüdischen Geschichte wissen.

Ein dritter massiver Kritikpunkt bezieht sich auf die Rolle des kirchlichen Widerstands, der in der Erklärung in einem schiefen Licht erscheint. Zwar ist es richtig, daß der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg, der wegen seiner öffentlichen Gebete für die Juden nach Dachau kam und infolge der Haft starb, rühmlich erwähnt wird. Aber ihn in einem Atemzug mit dem Breslauer Kardinal Bertram und mit dem Münchener Kardinal Faulhaber zu nennen, grenzt an Geschichtsfälschung. War es doch Kardinal Bertram, der sich schon nach dem ersten Judenboykott 1933 nicht zu einem öffentlichen Protest entschließen mochte, weil er im Judentum einen „uns in kirchlicher Hinsicht nicht nahestehenden Interessenskreis" [6] sah, und der noch 1941 in seiner übergroßen Bedenklichkeit einen geplanten Protest des Gesamtepiskopats verhinderte, in dem die Deportation der Juden angeprangert werden sollte. Was Kardinal Faulhaber angeht, so ist gewiß nicht zu bestreiten, daß er wegen seiner Adventspredigten 1933, in denen er das Alte Testament mutig gegen die Nazis verteidigte, bei den Katholiken zu einem Wortführer des kirchlichen Widerstands wurde. Aber auch er hat keinen prinzipiell oppositionellen Kurs eingeschlagen, sondern ist zwischen Anpassung und Widerstand hin und her gependelt. Den Rassismus hat er angeprangert. Doch auch

er gehört als einer der Wortführer in die traurige Geschichte des damaligen christlichen Antijudaismus, wie sich in eben diesen Adventspredigten 1933 auch öffentlich zeigte. Das Alte Testament ist für ihn zwar im Judentum entstanden, aber es gehört nicht mehr dem Judentum, sondern ist in den Besitz der Kirche übergegangen. Als die Juden Jesus ans Kreuz schlugen, sei der Vorhang im Tempel und damit der Bund zwischen Gott und seinem Volk zerrissen. Seitdem wandere der ewige Ahasver ruhelos über die Erde[7]. Zur Verteidigung der in Deutschland bedrohten Juden hat Faulhaber kein Wort gesagt. Zum Judenboykott, zu den Nürnberger Gesetzen und zur Reichspogromnacht hat er, wie die anderen deutschen Bischöfe, geschwiegen. Er war der Meinung, daß man die Abneigung gegen die Juden von heute nicht auf das Alte Testament übertragen dürfe. Wenn schon vom kirchlichen Widerstand in Deutschland und vom mutigen Einsatz für die bedrohten Juden die Rede sein sollte, wären andere Namen angebracht gewesen. Ein Mann wie der Berliner Kardinal Konrad Graf von Preysing oder Frauen wie Gertrud Luckner und Margarete Sommer, eine Mitarbeiterin Lichtenbergs, haben weitaus mehr für die Juden getan, als die beiden erwähnten deutschen Kardinäle.

Pius XII., der Papst zur Zeit der Shoah, wird in dem vatikanischen Dokument zweimal erwähnt, einmal mit seiner ersten Enzyklika aus dem Jahr 1939, in der er vor Theorien warnt, die die Einheit des Menschengeschlechts leugnen, zum zweitenmal als Empfänger jüdischer Dankadressen für die Rettung jüdischen Lebens im Zweiten Weltkrieg. Diese Hinweise sind in ihrer Auswahl willkürlich und in ihren Intentionen problematisch. Das hier Gesagte ist zu apologetisch und reicht bei weitem nicht aus, um die umstrittene Einstellung Pius' XII. gegenüber dem Völkermord an den Juden zu verstehen und zu einem vertretbaren Urteil über sein Pontifikat zu kommen.

Eine Schlußbetrachtung

Wie ist nun die vatikanische Erklärung zu beurteilen? Die öffentliche Wahrnehmung schwankt zwischen Anerkennung und Verriß. Man spricht von einem „späten Mea culpa, über dessen Existenz man sich aber freuen muß" (Le Monde, Frankreich), von einem „positiven Gesamteindruck" (Die Presse, Österreich), einem „Kurswechsel der katholischen Kirche" (Nepszabadsag, Ungarn) und von einem „beispielhaften Akt der Reue" (Rzeczpospolita, Polen), aber auch von „verpaßtem Schuldeingeständnis" (Maariv, Israel) und „Schönfärberei" (The Independent, Großbritannien). In der jüdischen Einschätzung gibt es zwar freundliche Urteile, aber die Ablehnung scheint zu überwiegen. Der kritische Kommentar von Ernst Ludwig Ehrlich „Das Glas ist halbvoll" (Jüdische Rundschau) setzt sich differenziert mit dem Dokument auseinander, indem er Stärken anerkennt und Schwächen nicht verschweigt. Ähnlich urteilt aus christlicher Perspektive

Hans Hermann Henrix (Rheinischer Merkur), wenn er feststellt, daß die Antwort auf die Fragen, die das Dokument selbst stellt, auf halbem Weg stecken bleibt und sowohl historisch wie theologisch wegbricht.

Zweifellos sind das etwas gedämpfte Schuldbekenntnis und der Akt der Reue und des Bedauerns nicht gering einzuschätzen. Darin hat die Erklärung ihren Wert. Wer aber ein eindeutiges Eingeständnis von kirchlicher Schuld und Mitverantwortung und eine annehmbare Beschreibung und Bewertung des kirchlichen Antijudaismus erwartet hat, wird in der Erklärung kaum einen historischen und theologischen Durchbruch, sondern eher eine verpaßte Chance sehen. Sie ist noch nicht die „moralische und religiöse Erinnerung", die das Dokument selbst einfordert. Man hat den Eindruck, daß der Vatikan nicht den Mut hatte, aus den guten Ansätzen des Dokuments auch die richtigen Schlüsse zu ziehen. Darum wirkt der Text streckenweise so widerspruchsvoll, so ängstlich, so apologetisch, so halbherzig, so rückwärtsgewandt. Auf keinen Fall ist diese vatikanische Reflexion schon zu Ende gedacht. Sie wird hoffentlich nur eine Zwischenstation auf dem schwierigen Weg der Kirche sein, ihr Verhältnis zum Judentum neu zu definieren und ihre eigene Rolle vor, während und nach der Shoah vorurteilsfrei wahrzunehmen. Der Auftrag von Papst Johannes Paul II. zum Jahr 2000 sollte dazu endlich Anlaß sein.

ANMERKUNGEN

[1] Päpstliche Komm. für d. rel. Beziehungen zu den Juden, Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah.

[2] Informationen zu Einzelheiten der Vorgeschichte verdanke ich einem Vortrag, den H. H. Henrix am 5. 4. 1998 in der Aachener bischöflichen Akademie gehalten hat.

[3] OR 11. 9. 1987.

[4] Wort der dt. Bf. aus Anlaß des 50. Jahrtags der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz, in: HerKorr 49 (1995) 133 f.

[5] Erklärung der Reue der franz. Bf. v. 30. 9. 1997, in: DC 79 (1997) 870 ff.

[6] Zit. n. Kath. Kirche u. Nationalsozialismus, hg. v. H. Müller (München 1968) 98.

[7] M. Faulhaber, Das AT u. seine Erfüllung im Christentum (München 1933) 4.

UMSCHAU

Vom unbekannten zum durchschauten Touristen

Als um das Jahr 1960 die psychologische Tourismusforschung sich intensiver zu Wort meldete und über die tradierten Untersuchungsmethoden der ökonomischen Tatbestände im Fremdenverkehr hinausging, indem sie nach den Motiven und humanen Hintergründen der wachsenden Reiselust zu fragen begann, traf sie auf die damals weit verbreitete These vom Touristen als dem „unbekannten Wesen". Man tappte im unsicheren bei der Suche nach einer Erklärung der anschwellenden Urlauberströme. Jetzt ist eine Sammlung von unterschiedlichsten Arbeiten zur Tourismusforschung erschienen mit dem bezeichnenden Titel „Der durchschaute Tourist" (München 1998). In solch veränderten und schlagwortartig verkürzten Formulierungen spiegeln sich deutlich die Wandlungen wider, die sich sowohl in dem gesellschaftspolitischen Feld Tourismus als auch in seiner wissenschaftlichen Analyse vollzogen haben.

Gewiß bringt eine solche Wortwende auch ans Licht, was die Münchener Fremdenverkehrsexpertin Felizitas Romeiß-Stracke durch den Titel ihres neuen Essaybands „Tourismus – gegen den Strich gebürstet" (München 1998) ausdrückt. Es sind neue Vorgänge im Tourismus zu beobachten und neue Sichtweisen in seiner wissenschaftlichen Betrachtung, nicht zuletzt auch dadurch, daß in der Öffentlichkeit die Forderungen nach einer Kultur des Reisens und einer Kultivierung seiner schädlichen Auswirkungen stärker geworden sind als die Nachfrage nach immer mehr Fakten über die ökonomischen Gewichte des weltweiten Tourismus. Es ist Zeit, dies alles einmal „gegen den Strich zu bürsten".

In diesem Stadium der Entwicklung nimmt die Thomas-Morus-Akademie Bensberg im Erzbistum Köln in letzter Zeit eine besondere Position ein. Sie hat seit einigen Jahren mit einer gut komponierten Reihe von Studienkonferenzen, Seminaren, Arbeitstagen – besonders auch für die junge Generation – und mit Publikationen, die deren Themen und Ergebnisse protokollierten, wichtige Anstöße gegeben zur Beschäftigung mit Freizeitforschung, Urlaubsmotivationen und Reiseverhaltensweisen in der modernen Industrie- und Erlebnisgesellschaft. Sie setzt damit eine Tradition fort, die in der Zeit der sozialpsychologischen Beschäftigung mit der Reiselust vor drei, vier Jahrzehnten damals die evangelische Akademie in Tutzing aufgegriffen hatte[1].

Der neueste Band in der Schriftenreihe der Kölner Akademie „Bensberger Protokolle" versammelt ein knappes Dutzend von Expertenbeiträgen unter dem Titel „Fernweh – Seelenheil – Erlebnislust". Sie sind das Resümee zweier Studienkonferenzen über das Zukunftsrisiko Freizeit, über die Wege zu einer Neuorientierung und über Sinn und Unsinn der Mobilität, wobei die drei Titelbegriffe durchaus symptomatisch sind für die veränderte Situation des Tourismus und seiner analytischen Betrachtungen. In den Einleitungsbeiträgen werden mit Hilfe von historischen Rückblenden auf frühere Epochen des Reisens – auch des Wallfahrens – die Unterschiede zum modernen Aufbruch der vielen in die Ferne herausgestellt.

Den Kern des Sammelbands bilden Beiträge, die den Massentourismus kritisch betrachten, indem sie seine Auswirkungen auf Natur und Umwelt unter die Lupe nehmen und den Zweifel formulieren, wieweit die Begegnungen mit fremden Kulturen den Bildungshorizont erweitern und damit humane Lernprozesse in Gang setzen. Führt die allzu große Nähe zu dem Fremden, etwa zum Elend der Slums und der Unterentwicklung, zu einer Reduktion der Wahrnehmung und zu einer reservierten Distanz? Kommen Wallfahrer Gott näher? Welche Gefahr bedeutet es, wenn Landschaft, Natur und Umwelt als die ersehnten Urlaubsparadiese den reinen Gesetzen von Kommerz und Vermarktung unterworfen und verbraucht werden?

Diesen Fragen wird in fundierten Beiträgen

nachgegangen. Mit den ökologischen Folgen der touristischen Massenvorgänge, ihren Auswirkungen auf Landschaften und gewachsene Räume, ihren Eingriffen in alte Strukturen hat sich die zeitgenössische Tourismuskritik in den letzten Jahren eingehend und oftmals mit ideologisch verfestigter Heftigkeit befaßt. So begründet ihre Argumente sind, so haben sie doch „Denksperren" errichtet und den Erkenntnisfortschritt beim Phänomen Tourismus verhindert, bei dem noch immer Erklärungsdefizite vorliegen. Warnungen vor dieser Art Denksperren wie das hämische Urteil über die Masse Mensch, über „den" Touristen und das verächtliche Naserümpfen über die mobile Freizeitmentalität erheben die Beiträge von Felizitas Romeiß-Stracke und von Horst-Martin Müllenmeister, einem Kulturanthropologen, der ein Plädoyer für die befristete Freiheit des Reisens und Träumens vom Glück der Ferne hält.

Ebenso bedenkenswert wie diese Forscherkritik an der üblichen Tourismuskritik sind Artikel des Buchs über die Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht, und über die Freizeitgesellschaft, der Freiheit und Zeit ausgehen. Tourismus- und Freizeitforschung erweisen sich als fachübergreifend und in viele Disziplinen reichend, wenn ein Aufsatz die „Wohlstandsverwahrlosung" besonders der Jugendlichen analysiert (Horst W. Opascheswki), wenn weiterhin das Umdenken weg vom Konsumwohlstand zum Zeitwohlstand als unverzichtbar erklärt, und der Drang zur Flucht in die Ferne als Mittel zur Selbstfindung und als „Erlebniskunst" angeraten wird.

Immer wieder wird in Praxis und Theorie die Wechselwirkung von Tourismus und Kultur diskutiert. Oft läuft sie auf die Frage hinaus, ob die Ströme der Urlauber in den Zielgebieten zum Verlust der Identität oder zum Gewinn beitragen bei den meist bäuerlich-ländlichen „Bereisten" und bei den meist städtischen Gästen. Die intellektuelle Kritik hat da ihre aggressiven Vorstellungen, die aber auch aus Denksperren bestehen können, wie ein weiterer Band der Bensberger Protokolle zu diesem Thema mit dem Titel „Tourismus – Gewinn oder Verlust von Identität" erweist. Auch er entstand nach einer Studienkonferenz der Bensberger Akademie und setzt voraus, daß Kultur stets Wandlungen, dynamischen Prozessen, Austausch und Begegnung unterliegt. Da rücken Beiträge die verqueren und voreingenommenen Auffassungen zurecht, daß Identitätsverluste allein durch die Gäste entstünden, die wiederum mit vorgefaßten Erwartungen über das „Echte und Ursprüngliche" anreisen würden. Ihr Eskapismus, ihr Motiv des Aussteigens kann sich dahingehend auswirken, daß sie den Verlust an Riten, Mythen und Utopien daheim in ihr Ferienverhalten übertragen und verlagern, so daß sie am Brauchtum des Zielorts Anteil nehmen, auch an den sonntäglichen Gottesdiensten, besonders wenn sie in freier Natur auf dem Berggipfel stattfinden.

Und auf seiten der Aufnahmegebiete wächst – gerade auch in der jüngeren Generation – die Bereitschaft, sich mit den „unerwünschten Begleitumständen" des Wechsels vom Kuhstall zum Hotel positiv auseinanderzusetzen, seine Notwendigkeit anzuerkennen und zu verinnerlichen. In diesem Bereich der Wechselwirkungen von eigenständiger Kultur und touristischer Ferienweltkultur, von überkommener Bodenverbundenheit und Entwurzelung durch Kommerz wächst die Bereitschaft, die Tatsachen und Veränderungen positiv aufzunehmen. Dieser Band aus den Publikationen der Bensberger Akademie dokumentiert den Wandel in der Motivation der Touristen und bei den Bereisten, wenn sie ihre Identität bewahren wollen, durch die Aufstellung von klaren, ihnen und ihrem Ort oder ihrer Region angemessenen Leit- und Entwicklungsbildern. Dabei kann die fundierte Mitarbeit der Tourismusforschung mit ihren Untersuchungen hilfreich, ausgleichend und zukunftsfähig sein.

Friedrich A. Wagner

[1] Fernweh, Seelenheil, Erlebnislust. Von Reisemotiven und Freizeitfolgen. Von Volker Eid u. a.; Tourismus – Gewinn oder Verlust von Identität? Die Wechselwirkungen von Kultur und Tourismus. Von Andreas Braun u. a. Bensberg: Thomas-Morus-Akademie 1998. 228 S. (Bensberger Protokolle 92). Kart.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen. Hg. v. Peter HÜNERMANN. Freiburg: Herder 1998. 189 S. Kart. 29,80.

Die im Titel des Buchs genannte Instruktion, veröffentlicht im November 1997, ist auf erhebliche Kritik gestoßen (vgl. diese Zs. 216, 1998, 1 f.). Der Herausgeber dokumentiert neben dem Text der Instruktion eine Reihe von Diskussionsbeiträgen. Sie sind größtenteils bereits erschienen – so der Aufsatz von Michael Theobald über die neutestamentlichen Perspektiven (29–49) in dieser Zs. (216, 1998, 196–208) –, sind aber so ausgewählt, daß sie ein umfassendes Bild des Diskussionsstands geben.

In einem einleitenden Beitrag macht Peter Hünermann deutlich, daß die Instruktion auf einem „grandiosen Fehlurteil" (21) der derzeitigen kirchlichen Situation beruht, nicht zuletzt deswegen, weil sie mit den Bischofskonferenzen nicht abgesprochen ist, daß sie aber „durch den Widerspruch und die Diskussionen die notwendigen theologischen und kirchenpolitisch-praktischen Klärungsprozesse beschleunigen wird" (26). In weiteren Aufsätzen behandelt Hünermann die Homilie (86–101) und die Krankensalbung (102–116). Stefan Knobloch („Zurück vor das Konzil?", 50–67) sieht in der Instruktion – was für römische Dokumente im allgemeinen gilt – ein Exempel dafür, „wie man vom Konzil Abstand nehmen kann, *indem* man sich auf es bezieht" (50), was nach den Darlegungen M. Theobalds ebenso für die Bezugnahmen auf das Neue Testament gilt. In einer kirchenrechtlichen Analyse der Instruktion zeigt Ilona Riedel-Spangenberger (68–85), daß der Codex Iuris Canonici von 1983 den ekklesiologischen Vorgaben des Konzils in den hier anstehenden Fragen voll entspricht, die Instruktion hingegen nicht, zumal sie an vielen Stellen die „klare Begriffsbestimmung" und die „richtige Interpretation der Gesetze" vermissen läßt (82). Einen originellen Gedanken steuert Stefanie Spendel bei („Mitarbeit der Laien", 117–127): Die Instruktion sei „zur rechten Zeit" gekommen; denn sie spreche sich für eine Sicht des Verhältnisses von Laien und Klerikern aus, die „unter Rücksicht der erkenntnisfördernden Methode von Versuch und Irrtum dem Irrtum zuzuordnen" sei und daher für den Fortschritt des Glaubens einen „wichtigen Dienst" leiste (126).

Ein Glanzpunkt des Bandes ist die Wiedergabe der beiden weithin bekanntgewordenen Briefe des früheren Innsbrucker Bischofs Reinhold Stecher zu den in der Instruktion angesprochenen Problemen (132–149). Hervorzuheben ist ferner der umfassende Überblick über die bisher erschienenen Stellungnahmen zur Instruktion (184–188). *Wolfgang Seibel SJ*

AYASS, Ruth: *„Das Wort zum Sonntag"*. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 318 S. Kart. 49,80.

Es gibt das „Wort zum Sonntag" seit 1954. Oft wurde es als altertümlich kritisiert und bestand doch weiter. Um so erstaunlicher ist es, daß sich lediglich in den frühen 70er Jahren drei Dissertationen mit ihm befaßten. Das Buch von Ruth Ayaß, auch eine Dissertation, ist trotz der bescheidenen Kennzeichnung als „Fallstudie" die bei weitem gründlichste und am stärksten empirisch fundierte Untersuchung.

Für die Frage, was die religiöse Rede heute im öffentlichen Raum bezwecken kann, bezieht sich Ayaß einmal auf die Religionssoziologie von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, aber sie entdeckt wichtige Auskünfte auch bei der biblischen Formgeschichte. In acht der zwölf Kapitel ihrer Arbeit legt sie zudem empirische „Konversationsanalysen" der einzelnen Sendungen vor. Von allen 53 Sendungen des Jahres 1991 und einer Auswahl von 1992 wurden sorgfältige Transkriptionen angefertigt. In ihnen wird nicht nur das

gesprochene Wort festgehalten, sondern – mit schriftlichen Sonderzeichen – auch die Pausen, die Intonation, das Sprechtempo und die Lautstärke, dazu die Gesten und Bewegungen der Sprechenden, schließlich noch die Kameraeinstellungen und -bewegungen sowie der Hintergrund und die Einblendungen.

Um diese „Protokolle" lesbar zu machen, greift Ayaß dankenswerterweise in jedem Kapitel ein anderes Merkmal des Wortes zum Sonntag heraus. Der meist spartanische Umgang mit fernsehgerechten Bildarrangements, die bildliche Dominanz der sich wenig bewegenden Sprecherinnen und Sprecher erklären den antiquierten und konventionellen Eindruck, den die Sendereihe macht. Die Nähe zur Predigt wird an vielen rhetorischen und gestischen Gestaltungselementen aufgezeigt, z. B. an der Art und Weise, wie Fragen vom Sprechenden selbst gestellt und beantwortet, wie eigene und fremde Erfahrungen „zitiert" werden. Inhaltlich geht es um die Geschichte biblischer und christlicher Vorbilder, um den Bezug zum Kirchenjahr und zu politischen Ereignissen. Schließlich, typisch für die jüdisch-christliche Verkündigung: der „heilige Bogen", der von gegenwärtigen Leiderfahrungen zu einem lichtvollen Ausblick, zum Appell an die verändernde Kraft des Glaubens geschlagen wird. Natürlich werden Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Sprechern deutlich, auch zwischen Männern und Frauen. Auf Versuche mit mediengerechteren Gestaltungselementen wird eingegangen.

Alle Sprechenden stehen vor dem kommunikativen Problem, außerhalb des sie tragenden „Gehäuses der Gemeinde" (289) zu einem heterogenen und zufälligen Publikum zu sprechen. Sie tun das meist mit Eindringlichkeit und Ernst, sie rechnen mit einer ablehnenden Haltung eines Teils ihres Publikums. Diese Elemente sind schon für die prophetische Rede im Alten Testament typisch. Ayaß kennzeichnet die Sprecher des Wortes zum Sonntag daher abschließend als „kleine Propheten" – klein deshalb, weil sie im Unterschied zu den temperamentvollen Ausbrüchen eines Jeremia den Affront mit dem Publikum vermeiden und durchwegs einen menschenfreundlichen Gott verkündigen.

Ayaß stülpt dem Wort zum Sonntag an keiner Stelle eine soziologische Interpretation über, die dem christlichen Selbstverständnis widerspräche. Sie stellt die bleibenden Schwierigkeiten dieser besonderen Gattung heraus, und macht doch Verbesserungsvorschläge, z. B. was ein stärkeres Anknüpfen an aktuelle Ereignisse angeht. Dies macht ihr Buch anregend, nicht nur für die Sprecher und Organisatoren des Wortes zum Sonntag, sondern für alle, die regelmäßig oder gelegentlich zu predigen haben.

Rüdiger Funiok SJ

Zeitgeschichte

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn. Hg. v. Joachim Kuropka. Münster: Regensberg 1998. 345 S., Abb. Lw. 48,–.

Um die Frage nach dem Verhalten der katholischen Kirche im Dritten Reich beantworten zu können, bedarf es noch präziser Studien über die Lebensgeschichte der damaligen verantwortlichen Bischöfe: Kardinal Adolf Bertram, Kardinal Michael von Faulhaber, Erzbischof Conrad Gröber, Bischof Konrad von Preysing und vor allem Bischof Clemens August von Galen. Damit sind Desiderate genannt, die von der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung bislang nur partiell erfüllt wurden. Erfreulicherweise liegt über Bischof von Galen nicht nur eine zweibändige Akten-, Briefe- und Predigten-Edition von Peter Löffler (Mainz 1988) vor. Gerade auch Joachim Kuropka hat in den von ihm verantworteten Publikationen (Münster ^{2}1993) und der großen Ausstellung (Cloppenburg ^{2}1994) das Bild und das Vermächtnis des „Löwen von Münster" nicht nur für die Münsteraner herausgearbeitet.

Die vorliegende Publikation, aus Tagungen in Münster, Cloppenburg und Rom anläßlich des fünfzigsten Todestages Kardinal von Galens entstanden, bietet einen Zwischenbericht über den derzeitigen Stand der Galen-Forschung und nennt jene Themen, die weiterer intensiver zeitgeschichtlicher Bemühung bedürfen. Diese The-

men nennt der Untertitel: Menschenrechte, Widerstand, Euthanasie, Neubeginn. Einen Schwerpunkt bildet die Reflexion auf die Naturrechtslehre, die ab 1941 die Argumentation des bischöflichen Widerspruchs (und allgemein die Motive des Widerstands) bestimmte und bei deren Akzentuierung auch von Galen mitwirkte; es sei nur an seine große Predigt vom 3. August 1941 in St. Lamberti in Münster erinnert. Ein zweiter Schwerpunkt sind die Vorgänge um die Euthanasie im Dritten Reich. Dazu bietet das Buch nicht nur den zeitgeschichtlichen Hintergrund (das biologistische Denken und der Wandel des Menschenbildes in der Psychiatrie, die Einstellung des gesamten deutschen Episkopats zur Eugenik). Es bringt auch einen Bericht über die Einstellung der Ärzteschaft zur Euthanasieaktion (Aktion T 4 im Sommer 1940). Damals konnte von Galen durch eine Predigt zumindest einen Stopp-Erlaß dieser Verbrechen erreichen. Leider bedarf von Galens Verhalten in der Zeit der Judenverfolgung noch weiterer Klärungen.

Dieser Zwischenbericht hält sich erfreulicherweise von voreiligen Antworten fern und nennt die notwendigen Themen für weitere zeitgeschichtliche Forschungen – nicht nur über diesen Bischof. Insoweit ein wichtiges und anregendes Buch. *Roman Bleistein SJ*

Schorn, Franz Hubert: *Franz Virnich 1882–1943.* Opfer der NS-Justiz. Bericht und Dokumentation. Langwaden: Bernardus 1998. 160 S. Kart. 24,80.

Große Persönlichkeiten, die dem Terror des Dritten Reichs erlagen, sind in stattlichen Publikationen gewürdigt, und ihrer wird jährlich in Gedenkveranstaltungen gedacht. Neben ihnen gibt es eine Unzahl von Opfern, die inzwischen vergessen wurden. Diesem Vergessen will diese Studie wehren, die der Autor über Franz Virnich nach präzisen Forschungen vorlegt. Damit kommt ein bislang wenig beachtetes katholisches Milieu in den Blick: das der katholischen Studentenverbindungen. In ihnen war Virnich engagiert; sie machten sein Kontaktfeld aus. Seine nach der nationalsozialistischen Machtergreifung immer mehr geäußerte Kritik ließ Repressionen befürchten. Virnich floh im Juli 1934 nach Holland, wurde aber nach dem Einmarsch der deutschen Truppen von der Gestapo am 21. Mai 1940 verhaftet. Fortan entließ ihn die Gestapo nicht mehr aus ihren Händen.

Das Ergebnis ihrer Verhöre und Recherchen bildete dann die Anklage vor dem Volksgerichtshof in Berlin (unter dem Präsidenten Otto Thierack) am 25. Februar 1942. Im Rückgriff auf Äußerungen Virnichs aus den Jahren 1934, 1935 und 1939 wurde er nach § 90f. StGB (Verbrechen des Volksverrats) wegen „Herabwürdigung des Nationalsozialismus und des Dritten Reichs" zu zehn Jahren Zuchthaus verurteilt: das Urteil eines politischen Gerichts, auch über einen politischen Katholizismus. Virnichs Strafzeit wäre am 26. Februar 1951 abgelaufen. Aber er erlag bereits am 5. April 1943 im Zuchthaus Brandenburg-Görden einer Pneumonie: das Ende einer „schleichenden Hinrichtung". Ein aufrechter und wacher Katholik mußte so seine Kritik an dem Naziregime mit dem Leben bezahlen.

Roman Bleistein SJ

Gesellschaft

Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Was kommt nach der Familie?* Einblick in neue Lebensformen. München: Beck 1998. 195 S. (Beck'sche Reihe, 1243.) Kart. 17,80.

Die beunruhigende Fragestellung liegt aufgrund der Instabilität heutiger Ehen und der vielen Modelle nichtehelicher Partnerschaften nahe. Elisabeth Beck-Gernsheim, Professorin für Soziologie an der Universität Erlangen, versucht sich diesen Fragen zu stellen. Ihre erste These: „Die Landschaft des Familienlebens hat sich geöffnet, das Terrain ist unsicher geworden. Immer mehr Menschen basteln sich ihre eigenen Lebensformen zusammen, aus Versatzstücken dieser und jener Hoffnungen, manchmal erfolgreich und manchmal auch nicht" (26). Diese These wird durch eine zweite ergänzt: „Familie wird zur ‚transitorischen Lebensphase', ja zur ‚Teilzeitgemeinschaft'. Die traditionelle Familie wird demnach zwar nicht verschwinden, aber sie wird

seltener werden" (56). Das Leben ähnelt auch aufgrund der Individualisierung einer „Baustelle".

Alle Themen, die im Kontext von Familie auftauchen können, werden aufgegriffen oder zumindest angesprochen: die Scheidung und ihre (alltäglichen) Folgen (27–57), die geplante und zugleich nicht planbare Partnerschaft (58–83), der schiefe Generationenvertrag im Zerrspiegel des Geschlechterverhältnisses (84–109), das Kind als humanes und technisches Produkt, also als Wunschkind (110–130), die synthetische Familie aus Deutschen und „Ausländern" aller Art (131–172). Beck-Gernsheim informiert zu den einzelnen Themen gut und beeindruckend. Doch die entstehenden Probleme werden – zumal bei der Sympathie für alternative Lebensformen – nur sacht angedeutet; daß die meisten der anfallenden Fragen auch von hoher moralischer Qualität sind, geht angesichts eines postmodernen Glaubens an die Machbarkeit und wohl auch in impliziter Berufung auf eine wertfreie Soziologie verloren. Die Fragwürdigkeit moderner Lebensformen wird dort bedrückend greifbar, wo gefragt wird: „Wer pflegt mich im Alter?" (104). Dort verlieren sich viele Partnerschaften im weiten Feld der Beziehungen, ohne Hilfe und Nähe.

Gewiß soll in dieser Publikation nur soziologisch die Situation beschrieben und in ihrer Zwielichtigkeit aufgewiesen werden. Aber der Mensch sieht sich immer wieder durch die drei Fragen Immanuel Kants herausgefordert: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was muß ich tun? Jeder Mensch muß verantwortlich, also sittlich, handeln. Aber offensichtlich läßt sich ein Konsens in letzten Antworten auf die angeschnittenen Probleme nicht mehr finden. Bei solchen Fragestellungen – etwa der „Reproduktionsmedizin" (123 ff.) – beschwört Beck-Gernsheim die Schwierigkeit des Problems: „Wenn diese Prognose zutreffen sollte – dann sind die Eltern der Zukunft vor ganz neue Fragen, Handlungslasten, Entscheidungszwänge gestellt" (130). Diese eigentlich banale Aussage könnte man – im Vergleich zur übrigen empirischen Präzision – als eine Art mythischen Raunens bezeichnen. Sie enthält keine Orientierung. Mit dieser Kritik wird der Mangel des Bändchens charakterisiert. Dort, wo moralische Orientierungen gefragt sind – und diese gibt es ja auch zumindest in ernst zu nehmenden Überlegungen –, läßt Beck-Gernsheim den Leser allein.

Roman Bleistein SJ

Mayer, Anna Elisabeth: *Kinderwerbung – Werbekinder.* Pädagogische Überlegungen zu Kindern als Zielgruppe und Stilmittel der Werbung. München: KoPäd Verlag 1998. 284 S. Kart. 39,–.

Die Aktualität des Themas bedarf keiner weiteren Begründung, wenn man weiß, daß Kinder und Jugendliche in Deutschland 1996 über 17,25 Milliarden DM frei verfügten (31) und daß 1995 der Werbeetat sich auf 53,6 Milliarden DM belief (42). Die gründliche Arbeit – 1998 an der Universität München als Dissertation angenommen – ist in fünf Kapiteln logisch aufgebaut. Nach einer Hinführung zum Thema geht es zuerst um die Praxis und Bedeutung der Werbung in einer Konsumgesellschaft (25 ff.). Hier wird die Forderung erhoben, zu „einer neuen Geisteshaltung gegenüber dem Thema ‚Kind und Werbung' zu kommen": zu Sachlichkeit statt Politisierung, Differenzierung statt Diskriminierung (78). Das 3. Kapitel (79 ff.) erforscht, anthropologisch ansetzend, die Situation von Kindheit in Deutschland. Die Autorin unterstreicht dabei die riskante Kinderfreiheit in einer individualisierten Gesellschaft, die Medienkindheit, die Konsumkindheit. Damit benennt sie die pädagogische Herausforderung, die kognitiv, emotional und sozial auf die konkrete Situation antworten sollte. Die Sozialisation, d. h. die gesellschaftlich bedingte Erziehung eines Kindes und Jugendlichen, kann heute an der Realität der Werbung nicht mehr vorbeigehen. Also muß sie in die neue Freiheit gegenüber der Werbung einüben.

Das 4. Kapitel (147 ff.) greift aus der Praxis Beispiele auf, etwa die Puppe „Barbie" und das „Playmobil", und analysiert die Werbestrategien der Unternehmen. Der Umsatz auf dem Spielzeugmarkt belief sich 1996 in Deutschland auf 5,8 Milliarden DM (150), und die Barbiepuppe ist „mit über 700 Millionen verkaufter Exemplare wahrscheinlich das kommerziell erfolgreichste Spielzeug aller Zeiten" (151). Angesichts solcher finanzieller Dimensionen wird einerseits die Macht der Werbung und andererseits die Herausforderung einer gefährdeten Kinderfreiheit über-

deutlich. Das 5. Kapitel (237ff.) über die „Werbepädagogik" versucht im Modell des „Pentagon der Werbepädagogik" die fünf miteinander verbundenen Faktoren einer modernen Erziehung herauszustellen. Dieses „Pentagon" umgreift die Persönlichkeit des Kindes, Sozialisationsinstanzen (vor allem die Gleichaltrigengruppe), gesellschaftliche Bedingungen, werbetheoretische Erkenntnisse, pädagogische Forschung (236). Aus diesem Verbundsystem wird klar: Werbepädagogik – als Teildisziplin der Medienpädagogik – ist umfassend und integriert die vielfältigen Ziele der Erziehung zur erfüllenden Freiheit. Diese Forderung steht dann auch am Ende der neun Visionen im Blick auf die Zukunft.

Die Arbeit beeindruckt durch ihre theoretische Klarheit, die aber immer an Praxisbeispiele zurückgebunden ist. Die pädagogischen Imperative enden nicht in der abgehobenen Utopie, sondern immer in der heutigen konkreten Gesellschaft, die nun einmal durch Werbung und Konsum charakterisiert ist. Eine verdienstvolle Arbeit, die sehr nachdenklich macht.

Roman Bleistein SJ

Philosophie

Schmidt, Josef: *„Geist", „Religion" und „absolutes Wissen".* Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes". Stuttgart: Kohlhammer 1997. 491 S. (Münchener philosophische Studien. NF 13.) Kart. 98,–.

Immer wieder wird Hegels Philosophie unter Berufung auf ihre schwere Verstehbarkeit kritisiert und oft auch abgelehnt. Dabei wird übersehen, daß es bei allen philosophischen Richtungen Denker gibt, die sehr schwer verständliche Werke verfaßt haben. Freilich ist man bei derart schwierigen Autoren oft auf einen guten Kommentar angewiesen, und solche Kommentare sind manchmal rar. Dies gilt nicht zuletzt für die „Phänomenologie des Geistes", eines der bekanntesten, aber auch schwierigsten Werke Hegels. Diesem Mangel will der Verfasser mit dem vorliegenden Kommentar zu den letzten drei Kapiteln dieses Werkes abhelfen. Diese Kapitel sind nicht nur deshalb von besonderer Bedeutung, weil in ihnen das ganze Werk seinen krönenden Abschluß findet und sich somit die Gesamtkonzeption erschließt, sondern auch darum, weil in ihnen Hegel sein Verständnis der Religion und ihres Verhältnisses zur Philosophie darlegt.

Allerdings können diese letzten Kapitel nicht einfach von den vorausgehenden Erörterungen losgelöst werden. Darum beschränkt sich Schmidt nicht auf den ausführlichen Kommentar zu den letzten drei Kapiteln, der den größten Teil seines Werks einnimmt, sondern schickt eine relativ ausführliche Zusammenfassung der Einleitung und der ersten Hälfte voraus, so daß der Leser wirklich in die ganze Phänomenologie Hegels eingeführt wird. Den mühsamen Versuch einer Zusammenfassung der Vorrede konnte sich der Verfasser ersparen, da für dieses Textstück bereits gute Kommentierungen anderer Autoren vorliegen. Mit knappen, aber treffenden Worten versteht er es, dem Leser den Grundgedanken Hegels in der Einleitung und den folgenden Kapiteln des Werkes deutlich zu machen. Es handelt sich um einen Kurzkommentar, der den roten Faden der Hegelschen Dialektik herausarbeitet und den Fortgang der Gedanken immer wieder durch Zitate markiert.

Ab S. 69 beginnt der ausführliche Kommentar zu den letzten Kapiteln der Phänomenologie. Nun geht der Verfasser Satz für Satz Hegels Ausführungen nach und versieht die oft langen zusammengehörigen Kapitel Hegels mit eigenen Untertiteln, um so den Gang der Argumentation besser zu strukturieren und dem Leser Hegels Gedankengang durchsichtig zu machen. Der Text ist als Lesehilfe, als begleitender Kommentar zur Lektüre gedacht. So ergibt sich eine Lese- und Verständnishilfe, die den Leser dazu befähigt, Hegels schwierigen Text im Detail zu gliedern und den Sinn von Hegels oft sehr abstrakten und nicht immer leicht verständlichen Formulierungen zu erfassen. Dabei ist Schmidt von der Absicht geleitet, Hegels Darlegungen möglichst plausibel und nachvollziehbar zu machen und nicht Hegel vorschnell zu kritisieren. Darum

werden nur gelegentlich auch Bedenken gegen Hegels Auffassung geltend gemacht.

Diese Vorgehensweise ist aus mehreren Gründen verständlich: Zum einen gibt es mehr kritische Stimmen zu Hegels Philosophie als wirklich ins einzelne gehende und genaue Kommentare zu seinen tatsächlichen Äußerungen. Wer sich mit Hegel kritisch auseinandersetzen will, kann also auf viele Autoren zurückgreifen. Dagegen besteht ein erheblicher Mangel an wirklich brauchbaren Kommentaren zu Hegels Hauptwerken. Zum anderen hätte eine detaillierte kritische Auseinandersetzung den Rahmen des bereits jetzt schon äußerst umfangreichen Werks gesprengt, hätte doch bereits eine eingehende Kommentierung der in diesem Buch nur kurz zusammengefaßten Kapitel einen weiteren Band erforderlich gemacht. Es ist dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er sich die immense Mühe gemacht hat, den Sinn der einzelnen Sätze eines so schwierigen Werks wie Hegels Phänomenologie zu analysieren. Es ist zu hoffen, daß auf diese Weise eines der großen Werke der gesamten Philosophiegeschichte nicht ein Werk mit sieben Siegeln bleibt, sondern mit größerem Verständnis gelesen und studiert werden kann. Eine Bibliographie sowie ein Personen- und ein Sachverzeichnis runden das Werk ab.

Harald Schöndorf SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Lehre von der Rechtfertigung ist neuerdings wieder zu einem kontroversen Thema im ökumenischen Dialog geworden. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, zeigt den geschichtlichen Hintergrund der Rechtfertigungslehre auf und hebt die Gemeinsamkeiten in der Grundüberzeugung zwischen den Kirchen hervor.

In Deutschland leben derzeit mindestens 2,5 Millionen Muslime. Christian Troll, Professor am Pontificio Istituto Orientale für Islam und islamisch-christliche Beziehungen, führt in die grundlegenden Tatsachen und Fragen ein, die sich für ein friedliches Miteinander von Muslimen und Christen ergeben.

Vor 50 Jahren hat die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet. Walter Gut zeichnet die Entstehungsgeschichte der Erklärung nach und würdigt sie in ihrer historischen Bedeutung.

Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, beschreibt die Situation der Mongolischen Volksrepublik nach der Erlangung der Freiheit im Winter 1989/90. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Stephan Haering, Professor für Kirchenrecht an der Universität Würzburg, stellt die Verfahrensformen vor, die das Kirchenrecht für eine synodale Mitverantwortung der Gläubigen vorsieht. Nicht nur aus theologischen und kirchenrechtlichen, sondern auch aus pragmatischen Überlegungen spricht er sich für eine Stärkung dieser Formen aus.

Im März 1998 wurde ein seit langem erwartetes Dokument des Vatikan zum Völkermord an den Juden veröffentlicht. Werner Trutwin geht auf die Entstehung und Inhalte des Dokuments ein, das neben positiven Elementen schwerwiegende Schwächen enthält.

Holocaust-Mahnmal

Die Debatte um das Berliner Holocaust-Mahnmal geht ins zweite Jahrzehnt. Angestoßen von der Journalistin Lea Rosh im Jahr 1988, zustimmend aufgenommen von Bundesregierung und Berliner Senat, betrieben von den dazu Beauftragten und begleitet von den Interessierten, hat sich inzwischen einer jener polyphonen Diskurse etabliert, der aufgrund seines Endloscharakters für viele Beteiligte zermürbend und auf viele Beobachter abstoßend wirkt. Der resignierte bis gereizte Ton der Debatte signalisiert jene Frustration, die eine entscheidungslose Dauerdiskussion notgedrungen mit sich bringt. Vorschläge, die Diskussion als das Denkmal selbst zu nehmen, versuchen, den gordischen Knoten dadurch zu lösen, daß sie ihn verstecken – in jenen Bibliotheken, Archiven, Museen und Dokumentationsstellen, die freilich wiederum nur von denen aufgesucht werden, die aus privatem oder beruflichem Interesse ohnehin mit der Thematik befaßt sind.

Diesen Orten kann man ebenso ausweichen, wie man um die Konzentrations- und Vernichtungslager einen großen Bogen schlagen kann. Der Sinn eines Holocaust-Mahnmals mitten in Berlin wäre aber gerade seine Unausweichlichkeit und Unübersehbarkeit neben Brandenburger Tor, Reichstag und allen anderen Prunkbauten eines hauptstädtischen Zentralplatzes. Die Befürchtung, daß das Monument zu monumental gerate, der Einwand, seine Ästhetik erziele eine verharmlosende Wirkung, treffen nicht den Kern.

Angesichts der systematisch betriebenen, mit deutscher Gründlichkeit organisierten und mit industriell-technischer Präzision durchgeführten Judenvernichtung kann weder ein bescheiden verstecktes noch ein fußballplatzgroßes Monument eine abschließende Antwort sein oder geben. Kein noch so gelungenes Denkmal verschafft automatisch und in unmittelbarer Evidenz jene Einstellungen und Einsichten, die allenfalls durch eine intensive Arbeit und Beschäftigung mit der Sache zu erwerben sind und die angesichts dieses komplexen Themas immer nur bruchstückhaft, niemals abschließend und schon gar nicht befriedigend in irgendeinem Sinn sein können.

Kein Mahnmal kann das leisten, was einige Gegner zu befürchten und manche Befürworter zu erwarten scheinen, nämlich verbindliche moralische Imperative und eindeutige kollektive Gefühlsvorschriften nach dem Motto: Ihr müßt euch erinnern! Ihr habt euch zu schämen! Seid wachsam und wehret den Anfängen!

Bei dem, der sich nicht erinnern lassen will, stellt sich auch angesichts einer unübersehbaren Erinnerungsstätte mitten in Berlin vermutlich nicht mehr als eine vorübergehende Irritation ein, die angesichts der übrigen Sehenswürdigkeiten bald verfliegen dürfte – ein schwarzes Steinchen im bunten Sehenswürdigkeiten-

mosaik einer Hauptstadt. Wer sich durch das dicke Fell seines Desinteresses schützt, der wird sich auch durch das gelungenste Holocaust-Mahnmal nicht aus der Ruhe bringen lassen, sondern eben achselzuckend seine Sightseeing-Tour fortsetzen. Wer kollektive Erinnerungstage mit ihren Ritualen von vornherein für nichts anderes als bloßen Staatszirkus hält und die daran Beteiligten als Betroffenheitsschauspieler ansieht, wird sich auch durch die entschiedensten gegenteiligen Äußerungen nicht darin beirren lassen, im geplanten Mahnmal nur eine weitere offizielle „Kranzabwurfstelle" zu sehen. Daß er denselben Titel für das eigene Familiengrab verwenden würde, kann man wohl mit Recht bezweifeln.

Noch vor wenigen Jahren waren immer wieder Warnungen vor einer angeblich wachsenden „Geschichtsvergessenheit" zu hören. Inzwischen sind sie, zumindest in manchen Kreisen, ins Gegenteil umgeschlagen. Die Debatten um das Berliner Mahnmal werden von vielen Zeitgenossen als fruchtlos nach rückwärts gerichtete Veranstaltungen empfunden; die dadurch erzeugte Stimmung liefert Wasser auf die Mühlen der Schlußstrichapologeten. Die provokativen Thesen in Daniel Goldhagens Buch „Hitlers willige Vollstrecker" haben nicht nur bei unbeteiligten Beobachtern, sondern auch bei den Fachleuten die Sehnsucht wachsen lassen, von solch unliebsamen Themen verschont zu bleiben. Zumal Historiker mahnen nun zu Sachlichkeit und erwecken manchmal fast den Eindruck, allein fachliche Kompetenz und wissenschaftliche Akribie seien legitimierende Eintrittsbilletts für die Teilnahme an den Diskussionen. Sollten bisher „Erinnerungsarbeit" und „Gedächtniskultur" mangelndem Vergangenheitsbewußtsein auf die Sprünge helfen, so wird jetzt vor „Geschichtsvergötzung" und vor einer „negativen Sakralisierung der Shoah" gewarnt. Die Judenvernichtung, so lautet das Gebot der Stunde, dürfe nicht zum „schwarzen Andachtsbild" erhoben und als „Ikone des Grauens" installiert werden. Die wirklich Betroffenen, die Toten, jüdische wie nichtjüdische Überlebende der Vernichtungslager und ihre Familien, die wegen ihres Widerstands Hingerichteten und ihre Hinterbliebenen dürften solche Aufforderungen und Warnungen allenfalls als Hohn empfinden.

Es mag sein, daß sich die Geschichte nicht wiederholt. Aber Menschen, einzelne wie Gruppen bis hin zu Staaten, wiederholen sich durchaus. Der Blick zurück in die Geschichte, angeregt durch Denk- und Mahnmale, angestoßen auch durch Gedenktage, kann sich nicht auf die Glanzpunkte der Geschichte beschränken. Er ist nur dann sinnvoll, wenn er die Tiefpunkte nicht auszublenden versucht. Die Dimensionen des Holocaust verbieten es, die Erinnerung daran gewissermaßen an das private Gedächtnis zu delegieren. Ein Mahnmal mitten in Berlin wäre ein deutliches Zeichen dafür, daß die, die im Zentrum der politischen Macht sitzen, nicht gewillt sind, vergangenheitsblind in die Zukunft zu steuern. *Johannes Baar SJ*

Roman Bleistein SJ

Die Menschenrechte im Kreisauer Kreis

Das „Jahr der Menschenrechte" lenkt die Aufmerksamkeit auf einen Vorgang, der sich zur Zeit des Widerstands gegen den Nationalsozialismus im Sommer 1942 in München abspielte. Angesichts der Fragen, die damals von Mitgliedern der Widerstandsgruppe um den Grafen Helmuth James von Moltke[1], später „Kreisauer Kreis" genannt, besprochen wurden, nämlich die Aufgabe der Kirche in einem Terrorsystem und die Menschenrechte, ist dieser Vorgang nur wenigen bekannt. Ort dieses Geschehens war das Provinzialat der Jesuiten in München, Kaulbachstraße 31a, genauer: das Zimmer von P. Provinzial Augustinus Rösch[2] im zweiten Stock des Gartenbaus, das zum Ort der Konspiration wurde. Dort trafen sich die drei Jesuiten: P. Augustinus Rösch, P. Lothar König und P. Alfred Delp mit Helmuth James von Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg[3].

Die Absicht dieser Treffen war, im Gespräch zu klären, was die Menschen in der Situation des nationalsozialistischen Terrors von den Kirchen in berechtigter Weise erwarten dürften. Diesen Gesprächen sollte die spätere Verabredung mit der sozialistischen Gruppe[4] im Kreisauer Kreis entsprechen, also mit Carlo Mierendorff (und seinen sozialistischen Freunden Wilhelm Leuschner und Hermann Maass). Diese konfrontative Besprechung zwischen unterschiedlichen Gruppen sollte am 2. August 1942 in Berlin stattfinden. Die Überlegungen zu den Natur- und Menschenrechten stehen also im Umfeld dieser entscheidenden Begegnung im Kreisauer Kreis. Dieses im geheimen geplante Gespräch hat dann nach dem Urteil von Helmuth James von Moltke „als dramatische Unterhaltung"[5] stattgefunden. Er schrieb in einem Brief an seine Frau Freya:

„Für 10 Minuten sprachen Delp und Maass dieselbe Sprache, wenn auch mit verschiedenem Inhalt, und dann schlug Delp vor, die gegenseitige These ganz kurz aufzuzeichnen und sie auszutauschen, ehe man weiterging." Dann hieß es: „Am 23. (August 1942) abends fahren Delp, Friedrich (Carlo Mierendorff) und ich nach Bamberg zu den BXXX (zu den drei Bischöfen)."

Leider existiert über dieses geplante Treffen mit drei Bischöfen weder ein Dokument noch irgendein anderer Hinweis, so daß es fraglich bleibt, ob es überhaupt stattgefunden hat. Von nennbaren Ergebnissen kann noch weniger die Rede sein. Doch dieser zeitgeschichtliche Kontext hebt zumindest die Bedeutung dieser Vorüberlegungen heraus. Sie wird durch die zwei folgenden Gründe erhöht: Die Thematik der Natur- und Menschenrechte wurde zur Begründung des Widerstands gegen den Nationalsozialismus herangezogen, und die Reflexion über den Wert und die Bedeutung des Widerstands von seiten der Kirche setzte bereits

während des nationalsozialistischen Terrors ein. Diese Reflexion fand also nicht erst nach dem Ende des Dritten Reichs statt, in einer gefahrlosen Zeit, wie allgemein angenommen wird, als pure Reflexion über verpaßte Chancen.

Geschichte und Gestalt der Dokumente

Wider alle Verabredung und wider alle Vernunft wurden von den Jesuiten die Texte und Ausarbeitungen für den Kreisauer Kreis, also die von allen bei den drei Tagungen in Kreisau beschlossenen und von Helmuth James von Moltke unterzeichneten „Grundsatzerklärungen" während des Dritten Reichs gesammelt. Nach dem gescheiterten Attentat auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 wurden sie an geheimen Orten, sei es im Berchmanskolleg der Jesuiten in Pullach, sei es in der weiträumigen St. Michaelskirche, in München versteckt. Sie überstanden auch alle Hausdurchsuchungen der Gestapo. Nach dem Krieg fügte P. Lothar König[6] die Texte als Dossier zusammen. P. Rösch wußte ihren Wert mit großem Gespür für ihre zeitgeschichtliche Bedeutung einzuschätzen; denn er bot sie bereits am 8. Juli 1945, kurz nach seiner Rückkehr aus dem Gestapogefängnis in Berlin-Moabit, dem Professor für Geschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana und Berater von Papst Pius XII., P. Robert Leiber, zur Einsicht an[7]. Dann verlor sich ihre Spur. Erst als die Jesuiten 1971 wegen der Verlegung ihrer Philosophischen Hochschule nach München in die Kaulbachstraße das Berchmanskolleg in Pullach verließen und auch einen Tresor im Keller des Hauses räumten, wurde dabei das Dossier Kreisauer Kreis wiederentdeckt. Vermutlich war es dort noch 1946 von P. Lothar König persönlich hinterlegt worden und nach seinem Tod am 5. Mai 1946 und nach dem Tod von P. Rösch am 7. November 1961 von den Jesuiten vergessen worden[8].

Dieses Dossier wurde nach 1977 im Archiv der Oberdeutschen Provinz erneut entdeckt und mit einem Kommentar 1987 im „Dossier Kreisauer Kreis" als eigenes Buch herausgegeben. In dieser Edition liegt nun – neben der Sammlung von Kreisauer Texten, die Freya von Moltke[9] durch die Wirren des Kriegsendes gerettet hat und die heute im Bundesarchiv liegt – ein wichtiger Fundus für die Forschung über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus vor. Doch die Rezeption dieses späten Fundes in der Kreisau-Forschung geht nur langsam voran, weil die ersten Forschungen (Ger van Roon; Hans Mommsen[10]) sozusagen ein fertiges Bild des Kreisauer Kreises vorgelegt hatten[11]. Freya von Moltke äußerte im Gespräch, es handle sich in diesem Dossier eher um ein Münchner Dossier; den Bezug zu Kreisau ließ sie offen. Dennoch kann man dieses Dossier ohne den inneren Bezug zu Kreisau nicht verstehen und nicht einordnen.

Es handelt sich um die folgenden drei Texte[12]: 1. Inhalt und anzustrebendes Ergebnis der Augustbesprechungen (7. Juli 1942) (Strategiepapier); 2. Unterlagen für

die Augustbesprechungen: Was kann von den Kirchen erwartet werden? (Vier Texte als Vorlage oder in Überarbeitung); 3. Unterlagen für die Augustbesprechungen: Thema der Besprechungen (drei Texte als Vorlage oder in Überarbeitung, 2. August 1942). Die Texte geben also für die geplanten Gespräche jeweils einen Gedankengang vor. Das Thema zu diesen Texten hatte Bischof Konrad von Preysing in seiner Predigt vom 28. Juni 1942 genannt, in der er sich gegen den nationalsozialistischen Rassismus und gegen die Justizwillkür im Dritten Reich im Blick auf die Gleichheit aller Menschen und die vorstaatlichen Rechte des Menschen wandte[13]. Man wollte konzentriert bei diesen Themen bleiben, sie immer im Dialog zwischen den Meinungsgruppen bearbeiten und das Ergebnis anschließend nach dem „Schneeballsystem" verbreiten. Dabei schien den Kreisauern der Aufbau von selbstverständlich geheimen Nachrichtenverbindungen zwischen Freiburg (Erzbischof Conrad Gröber), Stuttgart (Landesbischof Theophil Wurm) und Berlin (Bischof Konrad von Preysing) notwendig[14].

Die Bedeutung der Texte

Die drei Texte sollen nun nacheinander vorgestellt und in ihrer Bedeutung, zumal für heute, gewertet werden.

1. Das Strategiepapier vom 7. Juli 1942. Der erste Text befaßt sich mit Überlegungen, die der Strategie des Vorgehens gegen den Nationalsozialismus gelten. Bei dieser „Besprechung der aktuellen Kampfführung", wie es in der Überschrift heißt, wird auch eine „Themenwahl" vorgenommen. Diese ist vorgezeichnet in der Predigt von Bischof Preysing[15] vom 28. Juni 1942 in der St. Hedwigskathedrale in Berlin zum silbernen Bischofsjubiläum Papst Pius' XII., deren Grundaussagen lauten:

„a: Gott steht über allem Irdischen, vor Ihm sind alle Menschen gleich, vor Ihm sind alle Gemeinschaften gleich und stehen nicht etwa auf einer höheren Stufe der Manifestation oder Inkarnation. b: Der Mensch wird mit Rechten geboren, die nicht vom Staat abgeleitet, sondern ursprünglich und von Gott gegeben sind." In sehr deutlichen Äußerungen zum „Recht" schlechthin führte Bischof Preysing unter anderem aus: „Aus dieser Verwerfung der Herrscherrechte Gottes ergibt sich Rechtsunsicherheit und Rechtsverwirrung, ja Rechtlosigkeit. Es wird an die Stelle der Gerechtigkeit die Macht gesetzt, an die Stelle des Rechtes der Nutzen. Wenn man sich einmal auf diesen Standpunkt gestellt hat, ist das Wort Recht seines Inhaltes beraubt. Wenn die Menschen, ob es sich um den Einzelnen, um größere Gemeinschaften, um Völker handelt, sich nicht an ein unverrückbares, ewiges Gesetz gebunden fühlen, so kann nur Kampf und Streit, Haß und Zwietracht, Unordnung und Chaos entstehen. Wenn tatsächlich Macht Recht schafft und Recht ist, dann kann es kein friedliches Zusammenleben der Einzelnen, der kleinen Gemeinschaften, der Völker geben, dann muß notwendig der Kampf aller gegen alle einsetzen."

Bischof Preysing attackierte damit sowohl den damaligen Rechtspositivismus wie die nationalsozialistische Justizwillkür. Die „Themenwahl", die auch durch

die erlittenen Folgen dieser Rechtlosigkeit begründet wurde, wird als „Themenkonzentration" verstanden. Man solle allein bei diesen beiden Themen (Gleichheit aller Menschen, vorstaatliches Recht) bleiben, sie immer wieder herausheben, „bis die damit angeschnittenen Fragen wie ein Echo durch das ganze Reich schallen; dabei muß versucht werden, von der Abstraktion und Grundsätzlichkeit der Predigt vom 28. Juni 1942 bis zur konkreten Handgreiflichkeit zu gelangen, bis ein Einzelfall schließlich Gelegenheit bietet, diese Grundsätze zu exemplifizieren, den Fall zu dramatisieren und um diesen Einzelfall zum Kampf anzutreten." Nicht nur eine abstrakte Reflexion über ein wichtiges Thema ist angesagt, sondern es geht um ein aktives Eingreifen in die politische Situation, sozusagen als Probe aufs Exempel.

Dieser Text in seiner Entschlossenheit muß also als Vorentwurf für die weiteren gemeinsamen Überlegungen gewertet werden. Er bezeichnet immerhin das Recht als das große Thema der Besprechungen. Er nennt das Ethos, in dem verhandelt werden soll: die Gleichheit und die Rechtssicherheit aller. Für das Jahr 1942 sind damit die entscheidenden Themen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus genannt, nicht nur für die Kreisauer, sondern auch für die Mitglieder des Ausschusses für Ordensangelegenheiten bei der deutschen Bischofskonferenz[16].

2. Die Erwartungen der Menschen an die Kirche. Im zweiten Text vom 2. August 1942, der entweder „Thema der Besprechungen" (Vorlage und Fassung König) oder „Zur Führung des Gesprächs" (Fassung Moltke) überschrieben ist, wird die Situation herausgearbeitet, in der diese Unterredungen stattfinden und aus der sich nicht zu übersehende Konsequenzen ergeben.

Gleich der erste Satz des Textes ist von einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt: „Ausgangspunkt der Unterredungen ist die Darstellung von der Entrechtung und Entwürdigung des Menschen und die Darlegung, daß der Mensch sich dieser Lage bewußt geworden ist und nach rettenden Kräften ausschaut." Das Unrechtssystem des Dritten Reichs wird damit beim Namen genannt: Die Deutschen müssen ohne Recht und Würde leben. Aus dieser erschreckenden Tatsache sind die Motive für die gefährlichen Gespräche der Kreisauer zu entnehmen. Weiter heißt es dann im Text: „Die zur Rettung berufenen Kräfte haben bisher versagt. Dieses Versagen hat verschiedene Gründe. Teilweise kommt es aus der Vernichtung der zur Vertretung der Rechte des Menschen berufenen und geschaffenen Instanzen; teilweise aus der Ohnmacht und Unentschlossenheit derer, die fähig und berufen gewesen wären." Übrig bleibt die Einsicht: „Tatsächlich ist die letzte Instanz, von der die Menschen Hilfe erwarten, das Christentum."

An diesem Punkt der Gedankenführung wird nun eine wichtige, die zeittypische Herausforderung noch verdeutlichende Aussage zwischengeschaltet: „Die Menschen erwarten aber von den Kirchen nicht nur ein Eintreten für rein kirchlich-konfessionelle, kirchenrechtliche oder christlich-übernatürliche Belange, sondern vor allem die Verteidigung des Menschen als Menschen." Mit einer gro-

ßen Sensibilität für die Situation des Menschen wie für die Sendung des Christentums wird die Blindheit jedes Konfessionalismus aufgedeckt und jede auf sich selbst pastoral fixierte Kirchenpolitik als unangemessen und schädlich abgetan. Ist diese Grundentscheidung zum „Menschen als Menschen" endgültig gefallen, dann stellen sich – wie im Dokument ausgeführt wird – den Kirchen die folgenden drei Fragen:

Ob sie „die Notlage des Menschen sehen und ob sie bereit sind, für den Menschen einzutreten, und ob sie wissen, daß sie durch den persönlichen Einsatz ihrer Diener die Möglichkeit haben, die innere Führung des deutschen Volkes und des Abendlandes zu übernehmen", „für welche Grundrechte des Menschen die Kirchen einzutreten bereit sind", und welche Möglichkeiten die Kirchen sähen, „die Bemühungen der beiden Kirchen und der außerkirchlichen Gruppen aufeinander abzustimmen und für die Erhaltung der Übereinstimmung wirksame Vorkehrungen zu treffen".

Diese drei Fragen nach Situationskenntnis, nach Grundrechtsbewußtsein und nach Kooperationsbereitschaft mit allen aufrechten Menschen enthalten ein Bündel von fundamentalen Erwartungen; sie zielen aber alle auf das Wesentliche des kirchlichen Dienstes, nämlich jenseits aller konfessionellen und religiösen Fixierung für den „Menschen als Menschen" dazusein und bei diesem Dienst für den Menschen „auch mit außerkirchlichen Gruppen" zusammenzuarbeiten. In diesem Text wird zuerst ohne größere Reflexion von „den Kirchen" gesprochen, wird die Ökumene als Realität vorausgesetzt, obwohl es in Fragen des Naturrechts damals gewiß keine Übereinstimmung gab. Dann wird auch die Kooperation mit „außerkirchlichen Gruppen" nahegelegt. Darunter können nur die Arbeiterbewegung und die Gewerkschaften (weniger die Kommunisten) verstanden werden.

Eingestreut in die drei Fragen finden sich jene Grundaussagen über Kirche und Politik, die in einem dritten Text ausführlich behandelt werden und aus diesem wohl übernommen sind. Daher soll nun dieses Dokument besprochen werden, das als der wichtigste der drei Texte zur Frage des Naturrechts bezeichnet werden muß.

3. Politische Erwartungen an die Kirchen. Der dritte Text mit der Überschrift „Was kann von den Kirchen erwartet werden?" klärt Schritt für Schritt die folgenden Probleme: Sinn und Zweck der Kirche, Naturrecht und Rechte aus der Offenbarung, Aufgabe der Kirche in der Situation der Rechtlosigkeit.

Als wichtigsten ekklesiologischen Grundsatz des ganzen Textes formuliert der erste Abschnitt das Kirchenverständnis: „Sinn und Zweck der Kirche ist weder die Politik noch das Politische. Die innerweltliche Aufgabe der Kirche umfaßt die Rühmung Gottes[17], die Vermittlung des übernatürlichen Heiles an die Menschen, die Sorge um die gottgesetzte Ordnung des Lebens. Es wäre von seiten des Erwartenden her eine Täuschung, von seiten der Kirche eine für Staat und Kirche

gefährliche Grenzüberschreitung, wenn die Kirche zu direkten politischen Aktionen schritte."

Diese Aussagen halten die Kirche zwar aus der Welt der Politik heraus, aber sie klären zugleich ihre Kompetenz. Warnend wird von „Täuschungen" gesprochen, wenn man von der Kirche „direkte politische Aktionen" erwartete. Aber verabschiedet sich die Kirche mit einer solchen differenzierenden Sicht nicht aus der politischen Welt, in der sie sich nun einmal – ob sie es will oder nicht – vorfindet? Nein, denn die nun folgende Reflexion über die „rechte Ordnung des Lebens, auf deren Erhaltung und Gestaltung die Kirche verpflichtet ist", bringt die Menschenrechte zur Sprache, für deren Durchsetzung die Kirche Sorge zu tragen hat. Es geht dabei um zwei Gruppen von Rechten: „Die erste Gruppe beinhaltet das ius nativum der Kreatur (Naturrecht, die vorstaatlichen Rechte des einzelnen, der natürlichen Gemeinschaften, auch die eigenständigen und ursprünglichen Gesetze und Zuständigkeiten des Staates). Die zweite Gruppe umfaßt die durch die Offenbarungsordnung über die naturrechtlichen Gegebenheiten hinausgehenden positiven Gesetze und Wirklichkeiten (die sogenannte übernatürliche Ordnung)."

Aufgaben und Mitarbeit der Kirche

Aus dieser Klarstellung ergibt sich die Möglichkeit zweier Situationen, in denen die Kirche sich für das Naturrecht einsetzen kann und soll. Arbeitet man erste konkrete, wirtschaftliche und politische Ordnungen aus, „die auf dem ius nativum beruhen", wird die Kirche prüfen, ob die Grundsätze des Naturrechts eingehalten werden, und sie wird dafür sorgen, daß sie eingehalten werden. Damit sind allerdings für die Zeit nach dem Kriegsende eher idealistische Vorstellungen artikuliert. Die konkrete, reale Situation wird als diejenige beschrieben, „in der eine bestehende Ordnung tatsächlich die Gefährdung und Beseitigung des ius nativum bedeutet". Auch dann hat sich die Kirche für das Naturrecht einzusetzen, selbst wenn dieser Einsatz für sie unmittelbare politische Repressionen nach sich zöge. Gewiß wird sie sich exponieren, obgleich sie nur das Naturrecht proklamiert und die Menschen zur Verteidigung des Naturrechts aufruft. Diese begrenzte Aufgabe zieht indessen nicht mehr überschaubare Konsequenzen nach sich.

Am Ende dieser Überlegungen finden sich folgende, konkrete Aussagen zu den Aufgaben und zur Mitarbeit der Kirche. Die Mitarbeit der Kirche an dieser dreifachen Aufgabe der Wiedererweckung des Bewußtseins von „ius nativum", der Ausarbeitung einer konkreten Ordnung nach den Grundsätzen des „ius nativum" und die Erhebung dieser Planungsordnung zur gültigen, politischen Ordnung des Lebens, ist wie folgt festzulegen:

„a: Die Verkündigung des ius nativum ist eine Pflicht der Kirche. Damit arbeitet die Kirche dispositiv zur Herausbildung der neuen Ordnung vor. – b. Die Kirche muß die ihrem direkten Befehl unterstellten Menschen anhalten, aus ihrem grundsätzlichen Wissen und einer zu erwerbenden Erkenntnis der konkreten Verhältnisse heraus an der Planung der echten Ordnung zu arbeiten. Der Beitrag der Kirche zu dieser Phase des Aufbaus besteht in der Bereitstellung von mitarbeitsfähigen und mitarbeitswilligen kirchlichen Menschen. Die Kirche selbst muß sich auf die oben dargelegte Prüfung und Mahnung beschränken. – c. Die dritte Phase ist Aufgabe der aus echter Einsicht heraus handelnden politischen Menschen. Der Beitrag der Kirche besteht in der Übernahme der in der grundsätzlichen Erörterung über das Verhältnis Kirche – Staat herausgestellten Funktion der Kirche." [18]

In diesen Ausführungen besticht die Klarheit der Aussage sowohl in der theologischen Begründung wie in der Kalkulation der Konsequenzen. Vom Naturrecht in einer Unrechtssituation reden heißt, politisch handeln. Wenn man diese Aussagen konkretisiert, dann bedeuten sie, daß die katholischen und evangelischen Bischöfe vor allem in ihrer Verkündigung des Naturrechts zugleich für die Laien einen Aktionsraum schaffen sollen und daß die Kirche mit dieser Verkündigung auch eine Legitimation für die direkte politische Aktion der eigenen Mitglieder und anderer Widerstandsgruppen abgibt.

Zweierlei fällt an diesen politisch relevanten Texten auf: Erstens ist besonders hervorzuheben, daß solche Aussagen trotz der unterschiedlichen konfessionellen Standpunkte vereinbart werden konnten. Deutlich nennt Eugen Gerstenmaier das Problem, wenn er in seinen Memoiren schreibt:

„In Sachen Schöpfungsordnung, christlicher Soziallehre und Naturrecht war Alfred Delp kein narbenbedeckter Krieger wie ich. Er packte zu und ließ weder seinen theologischen Standort noch den daraus gezogenen politischen Schluß durch tausend Differenzierungen ins Diffuse auflösen. Dabei war der Jesuitenpater ein durchaus reflektierender Geist. Aber er blieb Herr seiner Reflexionen und Distinktionen. Das theologische Fundament und die kirchliche Tradition, auf denen er stand, erleichterten ihm die Arbeit in unserem Kreis, während mir die heftige Kontroverstheologie der Protestanten das Leben erschwerte." [19]

Michael Pope merkte dazu an, daß viele evangelische Christen unter dem Einfluß der „Dialektischen Theologie" Karl Barths standen, die keinen Zusammenhang mehr zwischen der Erlösungsordnung und der „gefallenen Natur" erkennen konnte. Von daher wird auch die etwas vage Konsensformel „ius nativum" verständlich, die kaum Anklänge an das katholische Naturrecht enthielt. Der Begriff des „ius nativum" stammte eher aus einer ständischen Gesellschaftstheorie und meinte dort ein „Recht der Geburt" (also „Herrenrechte").

Der weitere Kontext der Aussage zum „ius nativum (Naturrecht)" legt nahe, daß man den Begriff aus der Standesordnung in die Schöpfungsordnung hinübergenommen hatte und darin auch einen Weg fand, die katholische Naturrechtslehre für evangelische Christen akzeptabel zu machen[20]. Dietrich Bonhoeffer stand im übrigen dieser Naturrechtslehre eher skeptisch gegenüber, obwohl er zugleich den gerade deshalb erstaunlichen Impuls gab, sich von evangelischer Seite wieder mit ihr auseinanderzusetzen[21]. Dieser Kompromißbegriff hat also

die theologischen Spannungen zwischen den Konfessionen eher verschleiert als offengelegt.

Zweitens fällt auf, daß solche Aussagen zum Naturrecht im Gespräch mit sozialdemokratischen Arbeiterführern gemacht wurden; dies unterstreicht zumindest die Hoffnung, zwischen Christen und Sozialisten eine gemeinsame Basis für ein Gespräch und für Verabredungen im Naturrecht zu finden[22]. Gerade bei den Überlegungen über den Umgang mit den „Strafen für die Rechtsschänder" kamen die Kreisauer wiederum auf das Naturrecht zu sprechen, was von der Sache her gänzlich ihrer Option gegen jeden Rechtspositivismus und Rechtsutilitarismus entsprach[23].

Das Naturrecht

Die Thematik des Naturrechts hatte in den Hirtenbriefen der deutschen Bischöfe lange vor diesen Unterredungen im Sommer 1942 eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, zumal sich Pius XI. in seiner Enzyklika gegen den Nationalsozialismus „Mit brennender Sorge" (März 1937)[24] auch dieses Arguments bedient hatte. Der Papst schrieb:

„An den Geboten dieses Naturrechts kann jedes positive Recht, von welchem Gesetzgeber es auch kommen mag, auf seinen sittlichen Gehalt, damit auf seine sittliche Befehlsgewalt und Gewissensverpflichtung nachgeprüft werden. Menschliche Gesetze, die mit dem Naturrecht in unlösbarem Widerspruch stehen, kranken an einem Geburtsfehler, den kein Zwangsmittel, keine äußere Machtentfaltung sanieren kann. Mit diesem Maßstab muß auch der Grundsatz: ‚Recht ist, was dem Volke nützt' gemessen werden."[25]

Es scheint, daß sich 1942 in diesem Akzent der Argumentation gegen den Nationalsozialisms auch der Einfluß von Preysings und Röschs auswirkte. Röschs[26] Einfluß lief immer über die weiteren vier Mitglieder im „Ausschuß für Ordensangelegenheiten bei der deutschen Bischofskonferenz", der in seinen Denkschriften die deutschen Bischöfe nicht wenig unter Druck setzte und sie – leider vergeblich – auf einen Konfrontationskurs mit der Regierung des Dritten Reichs zu bringen versuchte. Eindeutig in ihrer Stellungnahme sind zumindest die folgenden Sätze aus dem sogenannten Menschenrechtshirtenbrief vom November 1941, der leider durch den Einspruch Kardinal Bertrams (Breslau) nicht von den Kanzeln verlesen wurde[27]:

„Mit noch größerem Schmerz beklagen wir es, daß selbst die von Gott in seine Schöpfungsordnung gelegten unverrückbaren Gesetze mißachtet und verletzt werden. Wir meinen damit jene Gesetze, welche die Grundpfeiler der christlichen, ja sogar aller menschlichen Kultur sind und bleiben müssen. Wir meinen das naturgesetzliche Recht auf Schutz des privaten Eigentums..., auf Schutz von Wahrheit und Ehre..., auf persönliche Freiheit..., auf das Leben."[28]

Gerade die noch vorliegenden, vielen Entwürfe für diesen sogenannten Men-

schenrechtshirtenbrief aus der Zeit vor dem November 1941 lassen erkennen, wie P. Rösch durch handschriftliche Eintragungen damals das „naturgesetzliche" Recht auf Freiheit, auf Leben herausstrich[29]. Damit war für Rösch jenes Thema genannt, das er dann auch persönlich oder durch seine beiden Mitbrüder P. König und P. Delp in die Gespräche mit den Kreisauern einbringen konnte.

Neben P. Rösch stellte Bischof von Preysing das Naturrecht groß heraus. Er tat dies bereits in der genannten Predigt vom 28. Juni 1942. Entsprechend den Erwartungen der Kreisauer veröffentlichte Preysing ein Hirtenwort, das dann am 20. Dezember 1942 auch in der Kölner Kirchenprovinz verlesen wurde. In ihm wurden die „Herrschaftsrechte Gottes eingeklagt"[30], die Gott in die menschlichen Natur gelegt hat. Teilweise ist dieser Hirtenbrief identisch mit der Predigt Preysings[31].

Die Fernwirkung dieses Hirtenwortes war eine doppelte. Wie aus den „Meldungen aus dem Reich" vom 7. Januar 1943 hervorgeht, war der Staatsicherheitsdienst über diesen Hirtenbrief äußerst beunruhigt. Es wird berichtet, die weltanschaulichen Grundlagen des nationalsozialistischen Rechts würden ziemlich unverhüllt angegriffen, „ausgehend von der vom Katholizismus vertretenen naturrechtlichen Auffassung, wonach das Recht als eine ewige, in ihrer Gesamtheit von der Willkür des Menschen unabhängige Ordnung anzusehen ist". Die folgenden Sätze im Bericht des SD vom 7. Januar 1943 erfassen voll die Absicht Preysings: „Die weiteren Ausführungen sollen offensichtlich die auch rechtlich ihren Ausdruck findende Politik des Reiches gegenüber fremden Rassen und Volkstümern der Rechtlosigkeit verdächtigen und in den Gläubigen den Eindruck erwecken, als beruhe das nationalsozialistische Staat einseitig auf Macht, ohne das Recht anzuerkennen und zu achten."[32]

Eine andere Fernwirkung zeigte sich in einer Predigt Kardinal Faulhabers, der am „Papstsonntag" 1943 (am 7. März 1943) in St. Michael in München ausdrücklich auf das Naturrecht zu sprechen kam und darin die Formulierungen aus dem Hirtenwort der westdeutschen Bischöfe bzw. Preysings wörtlich übernahm[33]. Er sagte:

„Das Naturrecht gebietet, jedem das Seine zu geben und jedem das Seine zu lassen, ein gegebenes Wort zu halten, einen geschlossenen Vertrag durchzuführen. So gab es und so gibt es auch außerhalb der Offenbarung ein objektives, von menschlicher Willkür unabhängiges, allgemein und ewig gültiges Sittengesetz."

In dieser Wirkungsgeschichte des Naturrechts spielte auch Helmuth James von Moltke eine nicht unbedeutende Rolle. Er debattierte im Laufe des Jahres 1942 des öfteren „bei einem Tee" mit Bischof von Preysing und ermutigte ihn zu einer eindeutigen, verständlichen Sprache in seinem Hirtenbrief[34]. Es wird berichtet, Moltke sei nach der ersten Begegnung eingeladen worden, wieder zu kommen, um über die Bedeutung von Hirtenbriefen und die Sprache der Hirtenbriefe zu sprechen. Moltke merkte später aber kritisch an, daß das „Produkt von Konrad

zwar gut, aber nicht sehr gut" sei. „Es ist an die gerichtet, die hören können, nicht an die Tauben." Moltke hätte sich von Bischof Preysing noch eine größere Schärfe in seinen Aussagen gewünscht[35].

Eine weitere Auswirkung war auch der sogenannte Dekaloghirtenbrief vom 19. August 1943, der – von den Münsteraner Professoren Adolf Donders und Peter Tischleder verfaßt – zu den deutlichsten Äußerungen des deutschen Episkopats während des Dritten Reichs zählt. Darin heißt es:

„Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt wurde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung."[36]

Mit solchen Worten wurde die Befolgung des Naturrechts eingeklagt; zugleich wurde der Geist des Protests in den engagierten Gruppen auf dem Weg vom Widerspruch zum Widerstand legitimiert.

Den theologischen Hintergrund in der evangelischen Kirche zum Problem „Kirche und Politik im Dritten Reich" hatte Hans Bernd von Haeften (1905–1944), eines der engagiertesten Mitglieder des Kreisauer Kreises, bereits am 4. April 1941 in einem Schreiben an seinen Freund Herbert Krimm formuliert. Er nahm damals gleichsam das Problem und seine Lösung vorweg, wenn er schrieb:

„Ich bin Deiner Meinung, daß die Kirche durch ihr Dasein wirken soll. Sie soll also nicht selber Politik machen, das heißt sich mit den Aufgaben der weltlichen Ordnung befassen. Aber zum Dasein der Kirche gehört der gesamte Bereich geistlichen Wirkens, auch die Seelsorge. – Wenn nun in der weltlichen Ordnung oder Unordnung Ereignisse oder Zustände eintreten, die das geistliche Heil des Menschen gefährden, wenn die Politik die Bürger in Lagen bringt, die sie als Christen nicht verantworten können, dann kommt es zu jenen Kreuzungen und Schnittpunkten von Staat und Kirche, die häufig und unvermeidlich sind, weil nun einmal beide Institutionen es mit denselben Menschen zu tun haben und weil diese Menschen die Einheit ihrer Person nicht in Bürger und Christ aufspalten können noch dürfen. An solchen Überschneidungsstellen aber, die natürlich mehr oder minder kritisch, Entscheidung fordernd, auch mehr oder wenig eindeutig sein können, verbietet es ihr Bischofsamt der Kirche ‚zu schweigen wie ein stummer Hund'. Hier gebietet ihr die seelsorgliche Pflicht zu reden, zu verkünden und zu ermahnen."[37]

Leider war dies eine einsame Einsicht von Haeftens, die offensichtlich nicht allen evangelischen Landesbischöfen vermittelt werden konnte.

Am Ende dieser Reflexion über das Naturrecht im Kreisauer Kreis darf festgehalten werden: der deutsche Widerstand war – selbst wenn er nicht im politischen und aktiven Engagement intensiv kooperierte – durch seine ihn motivierenden Grundthemen innerlich verbunden. Das Gespräch zwischen den einzelnen Lagern fand über diese entscheidenden Themen statt[38]. So war sozusagen unter dem Boden und von der Gestapo in der Öffentlichkeit nicht observiert eine Verbundenheit ermöglicht, die dann auch zur moralischen Sicherheit der einzelnen Gruppen im Widerstand beitrug. Die katholische Kirche mit ihrer lehrmäßig klaren Position in dieser Frage trug also – selbst wenn sie sich in entschiedener, kon-

frontativer Politik ihrer Bischöfe dann leider nicht gemäß diesen naturrechtlichen Imperativen verhielt – auch zur inneren Stabilität des Widerstandes bei; sie förderte den Mut und die Ausdauer der Widerstandskämpfer allein dadurch, daß sie – obgleich attackiert und um ihren Bestand ringend – in dieser Zeit des Terrors einfach mit ihren Prinzipien als kritischer Maßstab stand und bestand. Man darf auch heute noch Hans Rothfels zustimmen, wenn er bereits 1958 schrieb: „Vom Standpunkt geschichtlicher Würdigung liegt es nahe zu fragen, ob die Kirchen nicht dadurch, daß sie innerhalb ihres eigenen Bereichs sich zur Wehr setzten, die Kräfte des aktiven Widerstands mit einem härteren Kern und einer schärferen Schneide versahen, als irgendeine äußere Revolte es hätte tun können."[39]

ANMERKUNGEN

[1] Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe, hg. v. W. E. Winterhager (Mainz 1985).
[2] R. Bleistein, Augustinus Rösch. Leben im Widerstand. Biographie u. Dokumente (Frankfurt 1998).
[3] Dossier: Kreisauer Kreis, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1987) 180 ff.
[4] G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 226 ff.
[5] H. J. von Moltke, Briefe an Freya (München 1988) 398 f.
[6] R. Bleistein, Jesuiten im Kreisauer Kreis, in dieser Zs. 200 (1982) 595–608; ders. Alfred Delp, ebd. 202 (1984) 219–226.
[7] Augustin Rösch. Kampf gegen den Nationalsozialismus, hg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1985) 238.
[8] Dossier (A. 3) 33 ff.
[9] Vgl. G. van Roon (A. 4) 475–586.
[10] H. Mommsen, Der Nationalsozialismus u. die dt. Ges. (Reinbek 1990) 233–337.
[11] Vgl. R. Bleistein, Kirche u. Politik im Dritten Reich. Reflexionen in neu aufgefundenen Dokumenten des Kreisauer Kreises, in dieser Zs. 208 (1987) 147–158.
[12] Dossier (A. 3) 180 ff.
[13] Ebd. 181. Vgl. dazu Moltke, Briefe an Freya (A. 5) 382 ff.
[14] Vgl. v. a. M. Pope, Alfred Delp im Kreisauer Kreis. Die rechts- u. sozialphilos. Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Dtls. (Mainz 1994); Rez. v. R. Bleistein in dieser Zs. 212 (1994) 717–718.
[15] W. Adolph, Kardinal Preysing u. zwei Diktaturen (Berlin 1971); L. Volk, Konrad Kardinal von Preysing, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hg. v. R. Morsey, Bd. 2 (Mainz 1975) 88–100.
[16] Vgl. A. Leugers, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens (Frankfurt 1996) 274 ff.
[17] Ob der Ausdruck „gloria Dei" von den Jesuiten stammt oder eher aus dem Geist der Jugendbewegung (Neudeutschland) heraus formuliert wurde, ist nicht mehr erkennbar.
[18] Dossier (A. 3) 186 f.
[19] E. Gerstenmaier, Streit u. Friede hat seine Zeit (Frankfurt 1981) 159.
[20] Pope (A. 14, 192) meint, der Begriff sei kanonistischen Ursprungs, stamme also aus dem Kirchenrecht.
[21] D. Bonhoeffer, Was ist Kirche? (1932), in: Ges. Schriften II (München 1960) 34–36.
[22] G. van Roon (A. 4) 226 ff.; 427 ff.
[23] F. Schindler, Paulus van Husen im Kreisauer Kreis (Paderborn 1996) 206, 202.
[24] Kölner Aktenstücke zur Lage der kath. Kirche in Dtl. 1933–1945, hg. v. W. Corsten (Köln 1949) 181 ff.
[25] Ebd. 182.
[26] Vgl. auch die Verbindung zum Staatsrechtler Prof. Hans Peters, in: L. von Trott zu Solz, Hans Peters u. der Kreisauer Kreis (Paderborn 1997) 156.
[27] Leugers (A. 16) 241 ff.
[28] Augustinus Rösch (A. 7) 127 ff.

[29] Vgl. A. Leugers, Die Vereinigung Dt. Ordensobern 1898–1998, in: VDO – Vereinigung Deutscher Ordensobern. (Bamberg 1998) 15.
[30] L. Volk, Akten dt. Bfe V, 961.
[31] Leugers (A. 16) 222.
[32] Berichte des SD u. der Gestapo über Kirchen u. Kirchenvolk in Dtl. 1934–1944, hg. v. H. Boberach (Mainz 1971) 767 f.
[33] L. Volk, Akten Kardinal Michael von Faulhabers II (Mainz 1978) 964 ff.
[34] Moltke (A. 5) 382 ff.
[35] St. Adam, Die Auseinandersetzung des Bischofs Konrad von Preysing mit dem Nationalsozialismus in den Jahren 1933–1945 (Ottilien 1996) 153–154.
[36] Corsten (A. 24) 301. Dieser Hirtenbrief wurde, wie eine Notiz vom 1. August 1943 beweist, mit Landesbischof Wurm besprochen: vgl. L. Volk, Akten dt. Bfe VI (Mainz 1985) 123.
[37] B. von Haeften, Nichts Schriftliches von Politik. Hans Bernd von Haeften. Ein Lebensbericht (München 1997) 48 f.
[38] Vgl. den Text aus einem Kölner Widerstandskreis: E. Stadtler, Gedanken zur Kriegslage im Herbst 1941, in: Bleistein (A. 2) 326 ff.
[39] H. Rothfels, Dt. Opposition gegen Hitler (Frankfurt 1958) 54 f.

Ladislas Örsy SJ

Von der Autorität kirchlicher Dokumente

Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem"

Der erste Schritt zum genauen Verständnis eines kirchlichen Dokuments besteht immer darin, es in seinen historischen Kontext zu stellen und seine Autorität zu bestimmen. Davon hängt es ab, ob man seine Aussage exakt versteht.

Bei der Bestimmung der Autorität eines Dokuments muß man sich vor zwei Extremen hüten, da diese den Weg zur Wahrheit verstellen: Man darf es weder unterbewerten – indem man etwa eine Apostolische Konstitution so behandelt, als ob sie nur die Bedeutung einer „Exhortatio", einer bloßen Ermahnung hätte –, noch darf man es überbewerten, was zum Beispiel dann geschähe, wenn ein Kommentator die persönliche Äußerung eines kirchlichen Amtsträgers als ein Dokument bezeichnete, das die gesamte Glaubensgemeinschaft bindet.

Der einzige Weg zum richtigen Verständnis eines jeden solchen Dokuments ist intellektuell redliche Treue. Wir sollten mit der Kirche eins sein in ihrer festen Zustimmung zur Offenbarung, und wir müssen mit derselben Kirche auch eins sein in ihrer Suche nach einem besseren Verständnis der Glaubensgeheimnisse. Sowohl die Überbewertung wie auch die Unterbewertung der Autorität eines Dokuments bedeuten ein Defizit an Treue.

Zu dem am 30. Juni 1998 veröffentlichten Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem" und dem beigefügten „Lehrmäßigen Kommentar" wurden in kurzer Zeit zahlreiche Beiträge publiziert. Die zwei Texte unterscheiden sich erheblich: Sie kommen von ungleichartigen Quellen und sind unterschiedlicher Natur. Das Apostolische Schreiben ist ein vom Papst veröffentlichter Gesetzgebungsakt. Der Kommentar ist eine persönliche Stellungnahme, unterschrieben von Kardinal Joseph Ratzinger, dem Präfekten der Glaubenskongregation, und von Erzbischof Tarcisio Bertone, dem Sekretär der Kongretation. Viele Theologen und Kommentatoren haben sich mehr mit dem Inhalt der Texte befaßt als mit der Bestimmung ihres historischen Kontexts und dem Grad ihrer Autorität. Aufgrund dieser Versäumnisse bedürfen einige wichtige Punkte ihres Hintergrunds und ihres Verpflichtungsgrads einer weiteren Klärung. Es handelt sich um folgende Punkte: die Einfügung neuer Canones in das Gesetzbuch der Kirche, den „Codex Iuris Canonici" (CIC), die Autorität des Kommentars, die Bedeutung des Begriffs „endgültige (definitive) Lehre" und das Problem des erweiterten Glaubensbekenntnisses.

Die neuen Canones

Das Apostolische Schreiben begründet die Einfügung neuer Canones mit dem Hinweis auf eine Lücke im CIC: Die Verfasser hätten keine spezielle Regelung getroffen in bezug auf die Annahme oder Nichtannahme einer von der Kirche „endgültig" vorgelegten Lehre. Zugunsten der Experten, die den Codex erarbeitet haben und die ja alle Fachgelehrte waren, muß darauf hingewiesen werden, daß sie eine solche Lücke überhaupt nicht wahrnehmen konnten, da es die Kategorie von „endgültig" vorgelegten Lehren, wie sie jetzt in offiziellen Dokumenten aufscheint, damals noch gar nicht gab. Historisch korrekt müßte es heißen: „Als die Idee einer endgültigen Lehre in den Dokumenten des Heiligen Stuhls entwickelt wurde, wurden neue Canones notwendig."

Die neuen Canones, die die Ablehnung einer „endgültigen" Lehre mit Strafe bedrohen, bedeuten keine wirkliche Erweiterung des kirchlichen Strafrechts. Alle Handlungen, die unter die neuen Strafbestimmungen fallen, könnten auch verfolgt werden aufgrund der „Ordnung für die Lehrüberprüfung", die 1997 von der Glaubenskongregation veröffentlicht wurde. Die neuen Canones geben lediglich eine exaktere Grundlage einer solchen Strafverfolgung: Sie erinnern in aller Deutlichkeit daran, daß Verstöße bestraft werden.

In einer späteren Epoche werden Kirchengeschichtler wohl hervorheben, wie sehr sich die „Zeichen der Zeit" von den Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils bis zum Ende dieses Jahrhunderts verändert haben. Die Konzilsväter wollten in ihren Dokumenten keine Drohungen oder Strafen; sie vertrauten darauf, daß der Glaube durch seine eigene Schönheit und Überzeugungskraft die Menschen anzieht. Heute aber enthält die erste Reform des derzeitigen CIC genau dieses, nämlich Drohungen und Strafen.

Trotz dieses negativen Aspekts der Änderung – und nicht im Widerspruch zu ihm – hat jedoch die Einfügung neuer Normen in den Codex eine positive Dimension. Sie kann der erste Schritt eines Reformprozesses sein. Die starre Einheit der Canones wurde gebrochen, und zum ersten Mal seit 1983, dem Jahr der Veröffentlichung des neuen Codex, wurde das Prinzip eingeführt, den Codex der Lehrentwicklung anzupassen. Es ist vollkommen richtig, daß die Kirche in dem Maß, in dem sie im Verständnis ihrer Lehre fortschreitet, ihre Gesetze entsprechend ändert. Seit dem Konzil haben wir große Fortschritte gemacht im Verständnis der Kirche als „Communio", wir wurden uns immer stärker der vielfachen Charismen der Nichtordinierten bewußt, wir haben eine tiefere Einsicht in die Vielfalt der Ortskirchen gewonnen, und es ist eine engere Verbindung mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften gewachsen. In der Tat, unser Verständnis der Glaubensgeheimnisse ist Schritt für Schritt gewachsen. Wir haben eine erweiterte Sicht, und diese fordert neue Handlungsnormen.

Die Initiative des Apostolischen Schreibens, den Codex zu reformieren, kann

den Weg bahnen zu weiteren Reformen, nicht in der Form von Restriktionen, sondern als Bereicherung.

Das Problem der „endgültigen" Lehre

Ein bedeutsames Problem für die katholischen Theologen in den beiden letzten Jahrzehnten war die Tatsache, daß das römische Lehramt begann, von „endgültigen" Lehren zu sprechen und damit Sätze meinte, die nicht unfehlbar, aber irreformabel, unveränderlich sind.

Der Begriff einer „endgültigen" Lehre, wie er jetzt auch in dem Apostolischen Schreiben und in dem Kommentar eine zentrale Rolle spielt, wird in einem neuen Sinn gebraucht, der erst in den Dokumenten des Lehramts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgetaucht ist. Nicht daß der Ausdruck neu wäre: Der Begriff „definitive", „endgültige" Lehre wird in der Kirchenkonstitution des Konzils „Lumen gentium" (25) zweimal gebraucht. Dort beschreibt jedoch der Begriff „definitiv" die Natur einer unfehlbaren Aussage entweder des Bischofskollegiums oder des Papstes. Wenn eine Aussage die strengen Kriterien der Unfehlbarkeit erfüllt, ist sie definitiv, das heißt, sie kann sich nicht mehr ändern. Sie muß mit einem Akt des Glaubens angenommen werden.

Der neue Gebrauch des Begriffs durch das römische Lehramt meint etwas anderes: Eine „definitive", „endgültige" Lehre ist hier keine unfehlbare Aussage; sie erfordert keinen Glaubensakt, muß aber als unveränderliche Lehre „fest angenommen und bewahrt" werden. Wie kann eine Lehre, die nicht durch den Beistand des Heiligen Geistes als unfehlbar gewährleistet wird, wie es bei unfehlbaren Definitionen der Fall ist, irreformabel, unveränderlich sein? Das ist das eigentliche Problem.

Die neue Kategorie einer „definitiven Lehre" – als solche, nicht als der spezifische Inhalt einer bestimmten Aussage – hat nicht die Feuerprobe eines Ökumenischen Konzils bestanden. Sie ist auch nicht das Ergebnis einer umfassenden Konsultation aller Bischöfe und noch weniger eine Frucht kritischer Diskussionen der Theologen. Sie kommt jedoch aus einer offiziellen Quelle, dem „authentischen" Lehramt. Sie ist eine bedeutsame neue Gegebenheit im Bereich der Theologie; sie erfordert Studium und Reflexion.

Man muß dabei beachten, daß „endgültige Lehre" in dem neuen Sinn nicht verwechselt werden darf mit den sogenannten „sekundären Objekten der Unfehlbarkeit", eine Kategorie, die beim Ersten Vatikanischen Konzil entfaltet wurde und im Verständnis der Tradition voll integriert ist.

Gegenwärtig scheint die korrekte theologische Position darin zu bestehen, offen anzuerkennen, daß wir es hier mit dem Fall einer Lehrentwicklung zu tun haben. Sie betrifft zuerst die Fähigkeit der Kirche, sich „endgültig" über einen Sach-

verhalt zu äußern, der nicht von vornherein Teil der Offenbarung ist, und dann die Verpflichtung der Gläubigen, eine solche Erklärung anzunehmen. Wie immer wird einige Zeit vergehen müssen – möglicherweise über mehrere Pontifikate hinweg –, bis man nach den erwähnten Studien und Reflexionen sehen kann, wie und wie weit die neue Kategorie ein Ausdruck unserer alten Tradition ist.

Der „Lehrmäßige Kommentar"

Der vom Präfekten und dem Sekretär der Glaubenskongregation unterzeichnete Kommentar wurde von vielen Interpreten – darunter Theologen von hohem Ansehen – als ein „Dokument der Kongregation" bezeichnet. Das ist ein klarer Fall einer Überbewertung der Autorität des Textes, die auch die Verpflichtungskraft seiner Botschaft betrifft – und verfälscht. Es gibt keinen Grund, den Kommentar ein „Dokument der Kongregation" zu nennen. Aufgrund der internen Verfahrensordnung der Ämter der römischen Kurie müßte eine Erklärung dieser Art von der Kongregation als kollegialem Organ – normalerweise in einer Vollversammlung – ratifiziert *und* vom Papst approbiert werden, zumindest in „allgemeiner Form", was bedeutet, daß der Papst der Veröffentlichung zustimmt, aber sich den Inhalt nicht zu eigen macht. Aus dem Kommentar geht in keiner Weise hervor, daß solche Approbationen stattgefunden haben. Wir müssen daraus schließen, daß wir es mit einer persönlichen Stellungnahme der beiden höchsten Amtsträger der Kongregation zu tun haben. Es handelt sich nicht um eine offizielle Verlautbarung des Apostolischen Stuhls.

Es folgt daraus, daß Behauptungen wie: „Die Kirche hat eine neue Liste unfehlbarer Lehren veröffentlicht" oder: „Die Kirche hat die Verpflichtungskraft einiger Punkte ihrer Lehre bekräftigt", die in dieser oder ähnlicher Form in der säkularen und der kirchlichen Presse veröffentlicht wurden, nicht korrekt sind. Solche Aussagen bedeuten eine Überbewertung der Quelle und der Autorität des Kommentars.

In Wirklichkeit hat die Kirche die Verpflichtungskraft keiner ihrer Lehren geändert. Welche Autorität auch immer der Brief „Apostolicae curae" Papst Leos XIII. vom 13. September 1896 vor der Veröffentlichung des jetzigen Kommentars gehabt haben mag – Leo XIII. hatte darin die anglikanischen Weihen als „völlig ungültig und gänzlich nichtig" erklärt –, dieselbe Autorität hat er auch heute. Gewiß sind in der letzten Zeit ernsthafte Hindernisse für eine Fortsetzung des Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche aufgetaucht; aber es besteht kein Grund, den Kommentar so zu lesen, als ob damit ein neues Hindernis aufgerichtet wäre, wie es einige Kommentatoren suggerierten. Dasselbe gilt für alle anderen „Beispiele", die Kardinal Ratzinger und Erzbischof Bertone in ihrem Kommentar anführen. Die theologische Qualifikation jedes ein-

zelnen Satzes ihrer Liste bleibt dieselbe wie vorher, unabhängig davon, wie sie ihn jeweils qualifizieren.

Das neue Glaubensbekenntnis

1989 veröffentlichte die Glaubenskongregation die neue Formulierung eines „Glaubensbekenntnisses". Es umfaßte das Nizäno-Konstantinopolitanische Credo und drei Zusätze. Der erste besagte im wesentlichen: „Ich glaube alles, was von Gott offenbart ist, auch wenn es nicht im Credo steht." Der zweite besagte: „Ich erkenne an und halte an allem fest, was von der Kirche endgültig vorgelegt wird", und der dritte: „Ich hange mit religiösem ‚obsequium' allen offiziellen Lehren an, auch wenn sie nicht als endgültige Aussage formuliert werden". (Das Wort „obsequium" wird verschieden übersetzt: deutsch meist „Gehorsam", englisch „respect" oder „submission".) Das alte Credo und die Zusätze wurden in eine zusammenhängende Fassung gebracht, die jetzt „Professio fidei", „Glaubensbekenntnis" heißt. Dieses Bekenntnis müssen alle ablegen, die geweiht werden oder ein Amt in der Kirche bekleiden sollen.

Eine große Schwierigkeit besteht darin, daß in unserem ökumenischen Zeitalter die Formulierung eines Glaubensbekenntnisses keine bloß interne Angelegenheit einer Kirche oder Gemeinschaft sein kann: Sie hat eine ökumenische Dimension. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte klar, daß wir in einer partiellen Gemeinschaft mit den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen; auch sie gehören zur Kirche Christi. Es stellt sich daher die Frage, ob die Auferlegung eines neuen Glaubensbekenntnisses in der römisch-katholischen Kirche dem Anliegen der Einheit dient.

Im Jahr 451 beschloß die „heilige und allgemeine Synode" von Chalcedon, daß „niemand ein anderes Glaubensbekenntnis vorbringen, niederschreiben oder abfassen darf" als das Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel. Die christlichen Kirchen in der ganzen Welt haben dieses Dekret von Chalcedon mit Ehrfurcht aufgenommen. Sie blieben ihm Jahrhunderte hindurch treu; die einzige Abweichung war die Zufügung des „Filioque" durch die Lateiner. Diese Zufügung wurde bekanntlich von den Griechen scharf abgelehnt, und zwar nicht nur wegen ihres Inhalts, sondern vor allem, weil dadurch das Dekret eines Ökumenischen Konzils mißachtet wurde. Wenn nichts anderes, müßte uns die Ehrfurcht gegenüber den Konzilsvätern von Chalcedon von einer Erweiterung ihres Textes abhalten. Dem alten Credo Zusätze beizugeben, die sich zudem auf Sachverhalte beziehen, die keine Angelegenheit des Glaubens sind, und dann das Ganze „Glaubensbekenntnis" zu nennen, das ist völlig neu. In der gesamten Geschichte der Christenheit gibt es keinen Präzedenzfall dafür.

Damit stellt sich auch den Ökumenikern aller christlichen Kirchen und Ge-

meinschaften die schwerwiegende Frage, ob die römisch-katholische Kirche die Absicht hat, die Annahme dieses neuen „Glaubensbekenntnisses" zur Bedingung der Einheit zu machen.

Ergebnis

Die Bedeutung der zwei Dokumente kann in aller Kürze so zusammengefaßt werden:

Das Apostolische Schreiben bringt in unserem kirchlichen Rechtssystem keine wesentlichen Änderungen. Der Kommentar ist weder ein Dokument des offiziellen Lehramts noch ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Theologie.

Beide Texte betonen die Existenz einer „definitiven", „endgültigen" Lehre in einem neuen Sinn. Keiner von ihnen gibt eine Erklärung der Natur einer solchen Lehre.

Beide Dokumente verteidigen die neue Konzeption eines „Glaubensbekenntnisses". Eine solche Konzeption verstößt unzweifelhaft gegen ein Dekret des Konzils von Chalcedon und kann zu einem Hindernis der Ökumene werden.

Das Apostolische Schreiben bekundet in seiner Einleitung Mißtrauen gegen die Theologen: „Um den Glauben der katholischen Kirche gegen die Irrtümer zu verteidigen, die von seiten einiger Gläubigen laut werden, insbesondere solcher, die sich ernsthaft mit den Disziplinen der heiligen Theologie beschäftigen..." Ein solches Mißtrauen – welche Gründe es auch immer haben mag – ist eine Wunde im Leib der Kirche, und wir alle haben die Pflicht, diese Wunde zu heilen zu suchen.

Um diese – und viele andere – Dokumente korrekt zu rezipieren und zu interpretieren, müssen wir uns ins Gedächtnis rufen, daß sie nur so weit Gültigkeit haben, als sie die Offenbarung verkünden, das Volk Gottes den Glaubensgeheimnissen näherbringen und Aufnahmebereitschaft für das Wirken des Geistes Gottes schaffen.

Paul M. Zulehner – Rainer Volz

Die Religiosität der Deutschen

Im ersten Halbjahr 1998 wurden im Rahmen der Studie „Männer im Aufbruch“ [1] vielfältige Informationen über das Verhältnis der Deutschen zu den christlichen Kirchen gesammelt. Wir legen diese Daten als Vorveröffentlichung zur Männerstudie [2] dem interessierten Publikum vor. Bemerkenswert an den Daten ist insbesondere der Vergleich zwischen den Katholiken und Protestanten in Deutschland.

Basisdaten

Person und Gesellschaft, das heißt auch Person und Institution sind in modernen Gesellschaften auseinandergerückt. Das ist die Voraussetzung für freiheitliche Vielfalt, Grundlage der pluralistischen Gesellschaft. Daher muß in solchen modernen Gesellschaften getrennt nach der personalen Religiosität und der Beziehung zu einer religiösen Gemeinschaft bzw. Institution gefragt werden. Wir beginnen mit Informationen zur personalen Religiosität und deren christlicher Formung und setzen sodann fort mit der Beziehung der Deutschen zu den verfaßten Großkirchen.

1. Subjektive Religiosität. 44 Prozent der Deutschen halten sich selbst für religiös. 47 Prozent bezeichnen sich als areligiös. 9 Prozent sind erklärt atheistisch. Während in Ostdeutschland 32 Prozent religiös sind, stufen sich in Westdeutschland 47 Prozent so ein. Die Anzahl der erklärten Atheisten ist mit 18 Prozent in Ostdeutschland mehr als doppelt so hoch wie in Westdeutschland (7 Prozent).

Beträchtlich ist das Gefälle nach Alter. Die jungen Deutschen unter 20 Jahren (33 Prozent) sind nur halb so religiös als die Senioren über 70 (68 Prozent). Offen bleibt, ob auch jene mit zunehmendem Alter religiöser werden oder ob generell das Niveau der Religiosität abnimmt.

Katholiken (64 Prozent) sind in ihrer Selbsteinschätzung erheblich religiöser als Protestanten (47 Prozent). Daß sich rund ein Drittel der Konfessionslosen als Atheisten bezeichnen, ist erwartbar. Beachtlich ist jedoch, daß es unter den Konfessionslosen nur wenige (8 Prozent) gibt, die sich selbst als religiös bezeichnen. Persönliche Religiosität ist offensichtlich an eine religiöse und in Deutschland zumindest auch christliche Institution gebunden.

Diese Grundpositionen werden sich in den folgenden Analysen wiederholen:

Westen vor Osten, Katholiken vor Protestanten, Alte vor Jungen. Generell sind Frauen (53 Prozent) religiöser als Männer (37 Prozent).

2. *Gottesbild.* Im Zentrum der christlichen Religionen steht der Gottesglaube. Was für ein Gottesbild haben die Deutschen? Für rund ein Drittel (30 Prozent) ist dieses kirchlich-christlich: Gott hat sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben. Ein weiteres knappes Drittel glaubt an einen deistischen Gott im Sinn einer höheren Kraft (28 Prozent). Die übrigen glauben an Gott, aber mit Zweifeln (19 Prozent), lehnen vorhandene Bilder ab (13 Prozent); 8 Prozent leugnen Gott überhaupt.

Wieder stoßen wir auf die bekannten Unterschiede. Nur 31 Prozent der Protestanten glauben an den christlichen Gott im Sinn kirchlicher Lehre, aber 48 Prozent der Katholiken. Unter den Evangelischen hat der deistische Gott die Mehrheit (32 Prozent). Es muß für beide Kirchen eine markante Herausforderung sein, daß es ihnen nur teilweise gelingt, ein wesentliches Element der subjektiven Religiosität ihrer Mitglieder, das Gottesbild, in ihrem Sinne zu formen. Führt das dazu, daß viele Protestanten und Katholiken in zentralen Aspekten ihres Glaubens nicht christlich sind? Dabei wird nicht übersehen, daß zum Beispiel praktizierte Nächstenliebe ein wichtiges Moment des christlichen Lebens ist. Andererseits ist aber Nächstenliebe zentral auch für andere Religionen und humanistische Positionen.

Das Gottesbild steht in enger Beziehung mit dem Kontakt zu einer Gottesdienstgemeinde. Je regelmäßiger und häufiger dieser ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß das Gottesbild christlich-kirchlich geformt ist. Sonntagskirchgänger haben zu 88 Prozent ein christlich geformtes Gottesbild. Mit der Abnahme der Gottesdienstbeteiligung sinkt der Anteil derer, die ein kirchlich geformtes Gottesbild haben, kontinuierlich: Jene, die nie in die Kirche gehen, haben lediglich zu 13 Prozent ein solches Gottesbild.

3. *Kirchenverbundenheit – Kirchensympathie.* Deutschland hat drei große „Konfessionen": die Katholiken (37 Prozent), die Evangelischen (35 Prozent) sowie die Konfessionslosen (26 Prozent). 11 Prozent der Katholiken bezeichnen sich als „sehr verbunden" mit ihrer Kirche (Protestanten 5 Prozent), dazu kommen 23 Prozent „ziemlich verbunden" (Protestanten 12 Prozent). Das sind in der Summe 34 Prozent (Protestanten 17 Prozent). 40 Prozent der Katholiken sind „kaum" oder „überhaupt nicht" verbunden (Protestanten 51 Prozent). Drei Viertel der Konfessionslosen haben gar kein Gefühl der Verbundenheit. Fragt man nach deren Sympathie mit der Kirche, mildert sich das Ergebnis: Nur 39 Prozent haben gar keine Sympathie, weitere 38 Prozent wenig, immerhin ein gutes Fünftel weist eine mittlere Sympathie auf (22 Prozent). Der Mittelwert für alle Befragten liegt bei 3,66, also in der Nähe von „kaum verbunden".

Nach Alter variiert die Kirchenverbundenheit sehr stark. Dabei kann beobachtet werden, wie sich die Kirchenverbundenheit der Katholiken bei den jüngeren

Jahrgängen dem niedrigen Niveau der Evangelischen stärker annähert. Die Sympathie der Konfessionslosen mit der Kirche ist in allen Altersgruppen höher als ihre Verbundenheit. Bemerkenswert bei den Konfessionslosen ist, daß, anders als bei den Kirchenmitgliedern, die emotionale Nähe der höchsten Altersgruppe am schwächsten ausgeprägt ist. Generell ist festzustellen: In den jüngsten Altersgruppen nähert sich die Kirchenverbundenheit der Kirchenmitglieder der Sympathie der Konfessionslosen an.

4. Kirchgang. Die herkömmliche Beteiligung von Kirchenmitgliedern am Leben ihrer Kirche ist der Kirchgang am Sonntag. Hinsichtlich der Auffassung vom Gottesdienst, der Verpflichtung und der Frequenz bestehen zwischen den Protestanten und den Katholiken Unterschiede. Diese kommen in den Daten deutlich zum Vorschein. Katholiken haben eine höhere Kirchgangsfrequenz als Protestanten. Das ist insofern nicht unerheblich, als der Kirchgang mit sehr vielen anderen, sozioreligiösen Items hoch korreliert, wie zum Beispiel dem Gottesbild (siehe oben).

Gegenläufig ist die Lage im Osten und im Westen: Während westliche Protestanten weniger als östliche praktizieren, ist es bei den Katholiken umgekehrt. Das Lebensalter als Einflußfaktor auf den Kirchgang spielt erst ab dem Rentenalter eine Rolle: Der durchschnittliche Gesamtwert von rund einem Zehntel regelmäßiger sonntäglicher Kirchgänger (8 Prozent) springt in der Gruppe der 60- bis 70jährigen auf knapp ein Fünftel (17 Prozent) und beträgt erst bei den über 70jährigen fast ein Drittel (28 Prozent). Durchgängig ist der weibliche Kirchgang stärker als der männliche.

Tab. 1: Kirchgang – Ost/West nach Konfession

	sonntags	monatlich	paarmal	Feiertag	Anlässe	nie	MW
Osten evangelisch	7,19	4,32	12,95	30,22	38,85	6,47	4,09
Osten katholisch	15,38	6,41	17,95	23,08	28,21	8,97	3,69
OSTEN	10,14	5,07	14,75	27,65	35,02	7,37	3,94
Westen evangelisch	3,78	3,42	11,87	23,74	43,53	13,67	4,41
Westen katholisch	18,52	8,64	14,81	17,13	31,33	9,57	3,63
WESTEN	11,71	6,23	13,46	20,18	36,96	11,46	3,99
BRD	11,47	6,05	13,65	21,32	36,66	10,84	3,98

Tab. 2: Kirchgang – nach Alter und Konfession

	sonntags	monatlich	paarmal	Feiertag	Anlässe	nie	MW
ev. bis 19	6,45	0,00	6,45	29,03	41,94	16,13	4,48
ev. 20-	3,54	2,65	13,27	20,35	45,13	15,04	4,46
ev. 30-	2,92	2,19	7,30	27,01	44,53	16,06	4,56
ev. 40-	3,85	0,96	8,65	23,08	52,88	10,58	4,52
ev. 50-	4,62	3,08	13,08	30,77	37,69	10,77	4,26
ev. 60-	6,30	8,66	16,54	16,54	41,73	10,24	4,09
ev. 70-	5,66	5,66	18,87	37,74	26,42	5,66	3,91
Ges.	4,46	3,60	12,09	25,04	42,59	12,23	
kath. bis 19	5,71	5,71	11,43	28,57	40,00	8,57	4,17
kath. 20-	9,02	6,56	13,93	20,49	35,25	14,75	4,11
kath. 30-	2,45	8,59	17,18	22,09	40,49	9,20	4,17
kath. 40-	11,97	10,26	13,68	18,80	36,75	8,55	3,84
kath. 50-	20,66	9,09	15,70	20,66	26,45	7,44	3,45
kath. 60-	40,57	6,60	16,98	9,43	19,81	6,60	2,81
kath. 70-	53,23	11,29	12,90	1,61	9,68	11,29	2,37
Ges.	18,18	8,40	15,15	17,77	30,99	9,50	

Dimensionen der Kirchenbeziehung

Die weiteren Fragen der deutschen Männerstudie 1998 zu Religiosität und Kirchlichkeit weisen in vielfältige Richtungen. In statistischen Analysen konnten aus dem reichen Material mehrere Dimensionen herausgeschält werden. Diese werden hier vorgestellt.

Vier Fragen liegen faktorenanalytisch auf einer Dimension und weisen in die Richtung einer „nachreligiösen" rationalistischen Position bzw. ihrer energischen Bestreitung aus christlich-kirchlicher Sicht: Religion widerspricht bzw. genügt doch den Ansprüchen einer bestimmten Konzeption von Wissenschaft. Abgelehnt oder nachhaltig bekräftigt wird auch der exklusive Wahrheitsanspruch des Christentums und der Bibel.

Zur Motivation von Kirchenmitgliedschaft lassen sich vorläufig vier Dimensionen oder Motivbündel identifizieren. Sie können folgendermaßen bestimmt werden:

1. Beheimatung. Eine Serie von Items bringt eine breitgefächerte Kirchenmotivation zum Vorschein. Das Verbindende der durchaus heterogenen Motive ist die geistliche, seelische und soziale Beheimatung in der Kirche. Kirche wird als Lebensraum und Teil der eigenen Existenz vielfältig akzeptiert. Die Hauptelemente liegen im spirituell-religiösen Bereich, beziehen sich auf Sinnerfüllung und Zu-

stimmung zur christlichen Lehre. Bedürfnis nach Gemeinschaft, positive Wertschätzung kirchlichen Engagements für Gerechtigkeit und soziale Belange, aber auch eigene sinnvolle Mitarbeit und die fraglose Selbstdefinition als Christ sind wichtige motivierende Elemente.

2. Konvention. Eine weitere Dimension fängt die konventionell motivierte Bindung an die kirchliche Tradition ein. Ererbte Kirchenbindung wird festgemacht an den großen Lebensübergängen Trauung und Beerdigung und deren ritueller Begleitung durch die Kirchen. Kirche „gehört sich so" in diesem Sinnhorizont. Deshalb ist die Kirchenmitgliedschaft der Eltern ausreichende Begründung für die eigene. In diesem Sinne „vererbt" man sie auch seinen Kindern.

3. Unzeitgemäßheit. Die dritte und vierte Dimension bündeln Kritikpunkte an der Kirche: Die dritte kombiniert eine generelle Ablehnung (weil sie „nicht mehr zeitgemäß" ist) mit zwei spezifischen Anliegen: der als Mißverhältnis wahrgenommenen Beziehung der Kirche zu den Frauen und der Kritik am Rationalismus der Kirche (daß Kirche „nur den Verstand anspricht").

4. Umfassende Kirchenkritik. Breiter als die Dimension der Unzeitgemäßheit ist die vierte Dimension einer umfassenden Kirchenkritik. Die moralisierende Haltung der Kirche, ihre bürokratische Starrheit stehen im Vordergrund. Weiterhin geht sie in dieser Optik am wirklichen Leben vorbei und nimmt ihre soziale wie politische Verantwortung nicht wahr. Sie tut zu wenig für das religiöse Empfinden, ist im Bekenntnis zu wenig eindeutig. Lust- und Sexualfeindlichkeit, aber auch zu große Staatsnähe werden beanstandet.

Mit Hilfe der Information über das Gottesbild, dazu die Indizes Glaubenseinstellung, Beheimatung und Konvention, Gefühl der Verbundenheit sowie die zwei Items „Kirche ist mir Heimat" und „Das Leben hat nur einen Sinn, weil es Gott gibt" wurde ein breitgestützter Kirchlichkeitsindex gebildet. Inhaltlich wird dieser vor allem getragen durch ein Gefühl der Verbundenheit und der Beheimatung in der Kirche. Man steht fest zu ihr. Getragen ist diese Kirchenverbundenheit durch die Annahme der Bibel, ein biblisches Gottesbild von der Nähe Gottes, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat. Dieser Gott gibt dem Leben Sinn.

Sozioreligiöse Typologie

Schon in früheren Studien[3] wurde eine sozioreligiöse Typologie gebildet. Sie enthält einerseits ein Item zum Glaubensgut und eines zum Gottesbild. Auf der anderen Seite wird der Kirchgang herangezogen, ein nach wie vor starker Indikator für die Grundbindung an die Kirche. Aus Kombination beider ersteht die fünfteilige sozioreligiöse Typologie. Die Namen für die herausgeschälten Typen sind: die Kirchlichen, die Kulturkirchlichen, die Christlichen, die Kulturchristlichen und die Unchristlichen.

Tab. 3: Entwicklung einer sozioreligiösen Typologie

Gottesbild	Kirchgang	
	sonntags, monatlich	ein paarmal, Feiertage, Anlässe, nie
Ich glaube, daß es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat	**kirchlich**	**christlich**
Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt; ich glaube an Gott, obwohl ich immer wieder zweifle und unsicher werde	**kulturkirchlich**	**kulturchristlich**
Ich glaube weder an Gott noch an eine höhere Kraft; ich bin überzeugt, daß es keinen Gott gibt		**unchristlich o. atheistisch**

Schon die Kombination dieser beiden Informationen (Gottesbild und Kirchgang) zeigt, daß das christlich-kirchliche Gottesbild über die Reihen der Sonntagskirchgänger weit hinausreicht. Umgekehrt gibt es allerdings nur wenige unter den regelmäßigen Sonntagskirchgängern, die dieses Gottesbild nicht teilen.

Die Verteilung der sozioreligiösen Typen ist aufschlußreich. In der Gesamtbevölkerung sind die stärkste Gruppe mit 49 Prozent die Kulturchristlichen. Eine aufgeklärte Gestalt der Religion hat sich in vereinfachter Form durchgesetzt: Die größte Gruppe glaubt an ein höheres Wesen, nimmt aber nur selten am Gottesdienst (Eucharistie, Abendmahl) teil. An der zweiten Stelle rangieren die Christlichen (25 Prozent). Sodann kommen die Kirchlichen (15 Prozent). Die Unchristlichen (9 Prozent) sowie die Kulturkirchlichen (3 Prozent) folgen auf den Plätzen vier und fünf.

Wie aussagestark die Typologie ist, zeigt beispielsweise die Kombination mit der religiösen Selbsteinschätzung. Sind die Kirchlichen zu 98 Prozent religiös, fallen dann von Typ zu Typ die Werte, bis sich unter den Unchristlichen nur noch 4 Prozent Religiöse finden. Es gibt also durchaus Christlichkeit in selbstgestalteter Distanz zu den Kirchen, doch ist, zumindest in der Bundesrepublik Deutschland, Religiosität an christliche Einstellungen und diese vermittelnde Institutionen gebunden. Die in der öffentlichen Meinung immer wieder behauptete Existenz nicht-christlicher, zum Beispiel „fernöstlicher" Religiosität in der Bevölkerung hat keinen Anhalt in den Ergebnissen unserer Untersuchung. Damit bestätigen sich Tendenzen aus der letzten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft aus dem Jahr 1992[4].

Entwicklungen

Wie sich kirchliches Leben im Land entwickelt, hat gewiß auch mit der pädagogisch-katechetischen Leistung der Kirchen selbst zu tun. Eine nachhaltige Rolle spielt aber die religiöse Erziehung. Bemerkenswert ist die Aufschlüsselung der religiösen Erziehung nach Alter, die merklich zurückgegangen ist: von 37 Prozent sehr religiös Erzogener bei den über 70jährigen zu 5 Prozent bei den unter 20jährigen. Die Glaubenstradierung durch die Familien wird demnach immer weniger wahrscheinlich.

Wie schon für die religiöse Erziehung, ist für die Entwicklung von Religion und Kirchen in Deutschland generell der Vergleich nach Altersgruppen aufschlußreich. Als Regel gilt zunächst: Je jünger jemand ist, desto niedriger sind viele Indikatoren des kirchlichen Lebens. Das trifft beispielsweise zu auf die sozioreligiöse Typologie, den Kirchgang. Die Konfessionen nähern sich auf einem niedrigeren Kirchlichkeitsniveau an. Bei den unter 20jährigen ist die konfessionelle Differenz verschwunden.

Für die Deutung solcher altersspezifischer Ergebnisse gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder werden die Jüngeren im Verlauf ihres Lebens (wieder) kirchlicher, oder es sinkt das Niveau an Kirchlichkeit nach und nach. Aus der Studie selbst läßt sich diese Frage nicht ohne weiteres beantworten.

Tab. 4: Kirchlichkeit nach Alter (Indexskala 1–5: hoher Wert = hohe Zustimmung)

	evangelisch	katholisch	konfessionslos
-19	2,42	2,32	1,47
20-	2,52	2,81	1,38
30-	2,48	2,66	1,46
40-	2,4	2,95	1,39
50-	2,92	3,36	1,55
60-	2,97	3,78	1,32
70-	3,41	3,91	1,13

Tab. 5: „Ich stehe der Kirche distanziert gegenüber“ Antwortmöglich 1+2 von 5

	evangelisch	katholisch	konfessionslos
-19	41,94	36,11	80,77
20-	46,49	46,34	78,41
30-	44,2	43,9	80,67
40-	39,05	39,32	83,49
50-	36,72	29,84	70,91
60-	33,87	21,9	80
70-	25	16,13	100

Ein bemerkenswertes Detail: Es scheint in der evangelischen Kirche Ostdeutschlands eine positive Entwicklung unter den Jüngeren zu geben: Die unter 20jährigen sind deutlich kirchlicher nicht nur als die älteren Evangelischen, sondern auch als die gleichaltrigen Katholiken.

Im Blick auf die Kirchlichkeit läßt sich zusammenfassend feststellen: Unabhängig von den unterschiedlichen religiösen und kirchlichen Traditionen in Ost- und Westdeutschland ist die entscheidende Trennungslinie für das Verhältnis zu Chri-

stentum und Kirche die Tatsache der Kirchenmitgliedschaft bzw. Konfessionslosigkeit. Damit bestätigen sich für das vereinigte Deutschland interkonfessionelle Untersuchungen aus den achtziger Jahren, die in der damaligen Bundesrepublik angestellt worden sind. Betrachtet man alle Kirchlichkeitsindikatoren im Zusammenhang, so zeigt sich: Für beide Konfessionen, in Ost und West, gelten innerhalb der bekannten Bandbreite (Ostkatholiken vor Westkatholiken, Katholiken insgesamt vor Protestanten) ähnliche Häufigkeiten. Eine völlig verschiedene Struktur weisen dagegen die Konfessionslosen auf, und zwar in Ost und West.

Auswirkungen der Kirchlichkeit

Kirchlichkeit steht in enger Beziehung zu anderen Eigenschaften einer Person. Sehr stark korreliert sie mit der Hoffnung über den Tod hinaus (r = .53). Die Ausweitung der Wirklichkeit über das Lebensende hinaus ist somit ein zentrales Element der kirchlich gebundenen Religiosität.

Beachtlich, wenn auch schon deutlich schwächer, ist auch die Korrelation mit dem nach Adorno gemessenen Autoritarismus (r = .25). Gibt Religion Schutz, Heimat? 56 Prozent der stark Kirchlichen stimmen diesem Satz zu (1+2/5). Bei mittlerer Kirchlichkeit sinkt dieser Wert auf 6 Prozent, bei schwacher Kirchlichkeit auf 1 Prozent. Eine schwache positive Korrelation besteht zwischen Kirchlichkeit und Solidarität (r = .12), eine negative hin zur Egozentriertheit (r = – .10). Religion, zumal vernetzte, solidarisiert[5]. Diese Zusammenhänge finden sich bei allen Konfessionen bzw., wenn auch modifiziert, sogar bei den Konfessionslosen.

1. Einfluß der Kirche auf das Leben. Der Einfluß der Kirche auf das Leben und die Verbundenheit der deutschen Bevölkerung ist, entlang der Alterskategorien, deutlich rückläufig. Zwar empfinden nur 3 Prozent den kirchlichen Einfluß als störend. Doch negieren zwei Drittel aller Befragten (67 Prozent) Auswirkungen kirchlichen Handelns überhaupt: sei es, daß die Kirche nach Auffassung der Befragten keinen Einfluß hat (46 Prozent), sei es, daß sie nichts von ihr bemerken (21 Prozent). Finden den Einfluß der Kirche noch 42 Prozent der über 70jährigen als förderlich, sind es unter den unter 20jährigen gerade 9 Prozent. Ähnliche Befunde erbringt die Untersuchung für die Rolle der Religion im Alltag.

„Haben Sie den Eindruck, daß sich im Laufe der Zeit Ihr eigenes Verbundenheitsgefühl mit der Kirche geändert hat?" Und: „War Ihre Verbundenheit mit der Kirche früher stärker oder schwächer?" Bei 58 Prozent der Deutschen hat sich im Lauf der Zeit das Verbundenheitsgefühl mit der Kirche nicht geändert. Am vergleichsweise stabilsten ist das (niedrige) Verbundenheits- bzw. Sympathiegefühl der Konfessionslosen (68 Prozent); an zweiter Stelle in der Konstanz rangieren die Evangelischen (57 Prozent), an dritter Stelle die Katholiken (51 Prozent).

42 Prozent hingegen haben eine Veränderung in ihrem Kirchenverhältnis er-

lebt. Die Bilanz der Veränderungs*richtung* fällt für die Kirchen negativ aus. Den 7 Prozent Befragten, deren Bindung stärker geworden ist (4 Prozent der Konfessionslosen, 6 Prozent der Katholiken, 8 Prozent der Protestanten), und den weiteren 9 Prozent, die wechselhafte Veränderungen erlebt haben, stehen 26 Prozent gegenüber, deren Verbundenheitsgefühl schwächer geworden ist. Im Vergleich zwischen Protestanten und Katholiken: Katholiken vermerken öfter eine Lockerung der Bindung (32 Prozent) als Protestanten (23 Prozent). Auffällig ist ein innerkatholischer Unterschied zwischen Ost- und Westdeutschland: Ostdeutsche Katholiken bekunden zu 43 Prozent eine Abschwächung in der Kirchenverbundenheit im Vergleich zu 31 Prozent der Westdeutschen.

2. *Religion im Alltag.* Nur 3 Prozent der Männer sagen, zu einer idealen Partnerschaft, zu einer idealen Ehe, gehöre eine gemeinsame religiöse Überzeugung. Realistisch vermuten dies 2 Prozent der Frauen bei den Männern, 6 Prozent der Frauen selbst halten das für wichtig. Gemeinsame religiöse Überzeugung spielt somit so gut wie keine Rolle. Im Vordergrund stehen vielmehr: Vertrauen, Liebe, Treue, Ehrlichkeit.

Etwas mehr Deutsche sehen in einem festen Glauben ein wichtiges Erziehungsziel für ihre Kinder. 11 Prozent der Männer sind dieser Ansicht, 14 Prozent der Frauen. Allerdings vermuten nur 6 Prozent der Frauen dieses Ziel auch bei den Männern: Ist diese Differenz Ausdruck von grundsätzlicher Skepsis oder einschlägigen Erfahrungen? Im Vordergrund stehen als Erziehungsziele Verantwortungsgefühl (72 Prozent), gute Manieren (69 Prozent), Fleiß (64 Prozent), Durchsetzungsfähigkeit (63 Prozent), Achtung, Toleranz (57 Prozent), Geborgenheit (55 Prozent), Weltoffenheit (51 Prozent), freie Entfaltung (50 Prozent). Pfarrer, Priester und Pfarrerinnen sind für nur wenige Personen ein Vorbild.

2 Prozent der Männer sind bei einem kirchlichen Verein. Gerade 3 Prozent der Männer geben eine aktive Teilnahme am Leben der Kirche an – wobei offenbleiben muß, an welche Art von Aktivität dabei gedacht wird.

3. *Schwangerschaftskonfliktberatung.* Derzeit wird diskutiert, ob die katholische Kirche Deutschlands weiterhin Beratungsscheine im Rahmen der Schwangerschaftskonfliktberatung ausstellen soll. Etwas mehr als 10 Prozent der Deutschen halten einen solchen Schritt für richtig. Diese Antwort korreliert mit Kirchlichkeit. Unter den stark Kirchlichen befürworten den Ausstieg 21 Prozent, unter den schwach Kirchlichen 4 Prozent; Männer und Frauen unterscheiden sich in dieser Frage nicht. Geringfügig ist auch der Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten.

Im Rahmen der deutschen Männerstudie wurden noch weitere Aspekte dieser Diskussion beleuchtet. Dabei zeigte sich: In der Frage, ob der Beratungsschein den Ungeborenen hilft (34 Prozent) oder Abtreibungen erleichtert (31 Prozent), urteilt die Bevölkerung gespalten.

4. *Abtreibungsursachen.* In den Blick genommen wurden auch Abtreibungs-

ursachen: 48 Prozent meinen, „Frauen lassen Abtreibungen durchführen, wenn sie sich von den Vätern/Männern, mit denen sie ein unerwünschtes Kind gezeugt haben, im Stich gelassen fühlen". 38 Prozent sagen, „Frauen lassen eine Abtreibung durchführen, wenn sie fürchten, daß ihre Lebensplanung gestört wird". 37 Prozent schließlich sind der Ansicht, „Eltern denken an eine Abtreibung, wenn sie besorgt sind, daß sie durch ein weiteres Kind verarmen, dieses für sie zu teuer wird".

Zusammenfassung

1. Es gibt eine faktische „Ökumene" auf niedrigem Kirchlichkeitsniveau. Diese ist bei der jüngeren Generation bereits erreicht. Katholisches Kirchlichkeitsniveau und protestantisches haben sich einander angenähert.

2. Gläubigkeit hängt an Teilnahme am Gottesdienst wie an der inneren Verbundenheit mit und Beheimatung in der Kirche. Das gilt auch für die Folgen des Glaubens, zum Beispiel die Hoffnung über den Tod hinaus.

3. Der unmittelbar lebensformende Einfluß der Kirchen wird als sehr niedrig eingestuft. Sie stören aber auch nicht.

4. Es gibt einige wenige Schwalben für eine Trendwende (evangelische Kirche im Osten). Interessant ist, daß es eine gewisse Stabilität in der Kirchenbindung bei den Jüngeren zu geben scheint, aber auf niedrigerem Niveau.

5. Wichtig sind die Daten zum Beratungsschein, noch mehr aber jene zu den Abtreibungsgründen. Sie werfen ein Licht auf ein reiches Land, in dem aus Angst vor Verarmung Kinder nicht zur Welt kommen können und in dem Männer sich Frauen und Kindern gegenüber entsolidarisieren, wenn es darum geht, mit diesen zu Gunsten eines ungeborenen Kindes Lebenschancen zu teilen.

ANMERKUNGEN

[1] Die Männerarbeit der Ev. Kirche in Dtl. sowie die Gemeinschaft Kath. Männer Dtls. haben diese Studie über deutsche Männer in Auftrag gegeben. Mitfinanziert wurde sie durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen u. Jugend unter Bundesministerin Nolte. Die Auswertung erfolgte im Dreierteam R. Volz (Sozialwiss. Institut der Ev. Kirche in Dtl., Bochum), R. Zuba und P. M. Zulehner (beide Ludwig-Boltzmann-Institut für Werteforschung, Wien); erscheint im Schwaben-Verlag.

[2] Die Präsentation der Studie „Männer in Deutschland" wird am 11. 11. 1998 in Bonn stattfinden.

[3] Vgl. P. M. Zulehner, H. Denz, Vom Untertan zum Freiheitskünstler (Wien 1991) 125 f.

[4] Vgl. Fremde – Heimat – Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. K. Engelhard u. a. (Gütersloh 1997).

[5] P. M. Zulehner, H. Denz, E. Talós, A. Pelinka, Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer (Innsbruck ^{2}1997).

Thomas Brose

Gottesrede in säkularisierter Gesellschaft

Es war zu keiner Zeit einfach, von Gott zu sprechen. In der gegenwärtigen Situation stellt sich die Problematik der Rede von Gott jedoch verschärft. Vor allem in den neuen Bundesländern hat sich ein Milieu etabliert, in dem Glaubensverkündigung auf völliges Unverständnis stößt. Religion kommt im Alltagsgespräch nicht vor und gilt als skurrile Sonderwelt. Zahlen sprechen hier eine deutliche Sprache: Im Gründungsjahr der DDR 1949 bekannten sich noch 80,5 Prozent zur evangelischen und 11 Prozent zur katholischen Kirche. Bei der Volkszählung 1964 wurde dann ein Anteil von 59,4 Prozent Protestanten und 8,1 Prozent Katholiken erhoben. Der dramatische Rückgang der Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands konnte bis 1989 nicht gestoppt werden. Derzeit ist von etwa 25 Prozent evangelischen und 3 bis 5 Prozent katholischen Christen auszugehen[1]. Sicher ist diese für Europa fast einmalige Verwüstung religiöser Landschaften auf jene meisterhafte deutsche Gründlichkeit zurückzuführen, mit der im kleineren Teilstaat flächendeckend gegen den christlichen Glauben gekämpft wurde.

Unter dem Aspekt zunehmender Entchristlichung gewinnt das, was hier als *Romano Guardinis* „Berliner Ansatz" bezeichnet werden soll, für heutige Glaubensvermittlung an Bedeutung. Der junge Religionsphilosoph war vor genau 75 Jahren an die heutige Humboldt-Universität berufen worden. Dort stand er plötzlich vor der Frage, wie er in der säkularisierten Atmosphäre der deutschen Metropole Gott überhaupt zur Sprache bringen könne. Einem Rat Max Schelers folgend, sprengte er angestammte akademische Horizonte, indem er so kirchenferne Gestalten der Geistesgeschichte wie Dostojewski, Rilke oder Nietzsche in seine Glaubensdeutungen einbezog. Guardini suchte das Gespräch mit bedeutenden Kritikern traditioneller Gottesrede, um den Glauben angesichts ihrer Einsprüche auf neue Weise auszulegen. Sein mutiger Schritt an die Linden-Universität ist gerade heute der Erinnerung wert, weil der Wahl-Berliner damals Zukunftsweisendes geleistet hat. Die Modernität seines Konzepts zeigt sich darin, daß der Theologe und Philosoph den Fragehorizont seiner Adressaten in seine Überlegungen einbezog. Einwände zwangen ihn zum Überdenken eigener Positionen. Da Guardini nicht mehr an eine homogene christlich-katholische Überlieferung anknüpfen konnte, sah er sich herausgefordert, Verstehensvoraussetzungen seiner Adressaten von vornherein in sein Sprechen von Gott zu integrieren.

In Berlin – dem Ort, wo Östliches und Westliches sich am stärksten überlagern – stellt die Tradition des Religionsphilosophen einen beispielgebenden Anknüp-

fungspunkt dar. Denn in der zusammenwachsenden Hauptstadt mischen sich Spielformen des Atheismus: Eine im Namen gesellschaftlichen Fortschritts einst verordnete „östliche" Gottesleugnung und alltäglich praktizierte „westliche" Christentumskritik verstärken sich gegenseitig und verändern das religiöse Klima des gesamten Landes. Angesichts einer solchen Situation ist es ein zentrales theologisches Anliegen, die Gottesrede unter veränderten Vorzeichen neu zu wagen.

Das Beispiel Romano Guardinis vor Augen, dessen dreißigster Todestag zu begehen ist, erscheint in diesem vielgestaltigen Jubiläumsjahr eine Auseinandersetzung mit der Gestalt *Bertolt Brechts* in dialogischem Geist als besonders herausfordernd. Der Schriftsteller, dessen hundertster Geburtstag gefeiert wird, hat wie kaum ein anderer Autor des 20. Jahrhunderts zwar den Gottesglauben kritisiert, zugleich aber biblische Muster aufgegriffen, um seine atheistische Weltdeutung zu Wort zu bringen[2]. Noch in seiner kompromißlosen Religionskritik kommt der gefeierte Jahrhundertschriftsteller – wie auch Friedrich Nietzsche – nicht von der Auseinandersetzung mit der überlieferten Gottesrede los. Ja, nur aufgrund eines biblischen Vorverständnisses gewinnen Anspielungen des erfolgreichen Stükkeschreibers – etwa die Gestalt der Grusche im „Kaukasischen Kreidekreis" – ihre Tiefendimension. Es bleibt festzuhalten: Brechts schärfste Waffe im Kampf gegen die Religion ist jenes geprägte Wort, das er noch aus der jüdisch-christlichen Tradition schöpfen kann. Darum hatten Spätgeborene der DDR-Epoche zunehmend Schwierigkeiten, die biblischen Anspielungen des Augsburgers zu begreifen. Ihnen fehlte beispielsweise das Basiswissen, um im Kreidekreis Anklänge an den Typus des salomonischen Urteils zu entdecken. Zuspitzend läßt sich sogar formulieren: Für seinen religionskritischen Triumph mußte der marxistisch inspirierte Literat zunehmend einen höheren Preis zahlen, nämlich wachsendes literarisches Unverständnis. Der parteiliche Schriftsteller, der seine Gesellschaftskritik erfolgreich in die Hohlform biblischen Sprechens gegossen hatte, wurde für eine entchristlichte Generation ohne Zugang zur Schrift zunehmend schwerer verständlich.

Dem „Berliner Ansatz" verpflichtet, geht es nachfolgend darum, den Dichter, Denker und Dramatiker Brecht so zu verstehen, daß seine christentumskritischen Einwände in erneuter Wendung für das Wagnis zeitgemäßer Verkündigung fruchtbar werden. Dazu soll zunächst ein Bezug auf eine exemplarische Episode aus dem Exil hergestellt werden.

Die Umkehrung tradierter Glaubensverhältnisse

Santa Monica am 14. August 1943 – sogar Berliner Chansons erklingen an jenem feierlichen Tag weitab der deutschen Hauptstadt. Eine illustre Gesellschaft ist zusammengekommen. Emigranten mit klangvollen Namen geben sich die Ehre. Die

künstlerische Prominenz im Exil hat sich versammelt. Sie wollen einen der Ihren zum 65. Geburtstag ehren: Alfred Döblin. Doch mitten in der festlichen Stimmung platzt eine Bombe. Das Echo ihrer Detonation ist noch heute zu hören.

Nach einer Begrüßungsrede von Heinrich Mann und der Rezitation von Texten des Berliner Autors durch Fritz Kortner tritt der Geehrte selbst auf die Bühne. Was Döblin dann sagt, ruft allgemeine Empörung hervor. Brecht notiert:

„und am schluß hielt döblin eine rede gegen moralischen relativismus und für feste maße religiöser Art, womit er die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte." [3]

Was war geschehen? Der weltläufige Verfasser von „Berlin Alexanderplatz" hatte auf seiner Geburtstagsfeier ein Tabu verletzt. Er deutete nämlich an, daß er katholisch geworden sei. In Bertolt Brechts Gedicht „Peinlicher Vorfall" findet sich ein literarischer Widerhall dieses Ereignisses.

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10000. Geburtstag beging
Kam ich mit meinen Freunden und meinen Schülern, ihn zu feiern
Und sie tanzeten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes auf.
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setzte er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle
Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.
Seit drei Tagen
habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.[4]

Brecht versteht sein Handwerk. Gekonnt parodiert er den Stil der Hl. Schrift. Auch beim „Peinlichen Vorfall" zeigt sich, wie bewandert der berühmte Autor in der Sprachwelt der Lutherbibel ist. Nicht zufällig charakterisiert er manche seiner Lieder und Gedichte als „Psalm", „Choral" oder sogar „Gebet". Brecht weiß um die wirklichkeitserschließende Kraft des Worts. Beim vorliegenden Text fühlt sich der Leser unwillkürlich an das Alte Testament erinnert. Gewitzt stellt der Dichter dabei aber bisherige Glaubensverhältnisse auf den Kopf. Er bedient sich einer Strategie der Umkehrung, um mit biblischen Sprechmustern seine Verachtung des Christentums auszudrücken. Entscheidend an diesem Gedicht ist jedoch ein perspektivischer Kunstgriff: Für die eigene Irreligiosität reklamiert Brecht selbstverständliche Anerkennung. Sie erscheint plötzlich als normal und vernünftig. Damit kommt es in diesem Text zur Umkehr der einstigen Glaubensverhältnisse. Der Religionskritiker suggeriert nämlich: Döblins religiöses Bekenntnis verletze

die Gefühle der Ungläubigen. Vor allem die Anspielung auf anwesende Jugendliche – also schutzlose junge Leute – erweist sich als raffinierter Einfall. Denn: Galt es in früheren Zeiten, Jugendliche vor gottlosen Schriften zu schützen, so sei heute darauf zu achten, sie von religiösen Einflüssen fernzuhalten.

Der „Peinliche Vorfall" bringt Christen eine neue gesellschaftliche Situation zum Bewußtsein. Der Augsburger drückt es in seinem Gedicht deutlich aus: Nicht mehr die jahrhundertelang tradierte, jüdisch-christliche Gottes-Rede erweise sich als das Selbstverständliche, sondern das Bekenntnis zum Atheismus. In Brechts Parodie erscheint Döblins Confessio geradezu als unanständig. In solcher Perspektive ist Unglaube ein geachtetes Gut, die Rede von Gott jedoch gesellschaftlich fragwürdig.

Konnte Bertolt Brecht sich damals nur des Beifalls vieler Intellektueller sicher sein, hat er heute – zumindest im östlichen Teil Deutschlands – die Bevölkerungsmehrheit auf seiner Seite. Alfred Döblins Wendung zum christlichen Glauben erschiene dort angesichts einer areligiösen Alltagsnormalität nicht nur einer Avantgarde unverständlich. Brechts Religionskritik hat mittlerweile die Massen der Bevölkerung erreicht. Das ist jedoch nur eine Seite der Medaille: Die untrennbar damit verbundene Gesellschaftsutopie hat ihren Abgang von der weltgeschichtlichen Bühne gerade erst hinter sich gebracht. Der Atheismus blüht also noch in einer Zeit, in der seine – hegelianisch-marxistischen Denkmustern[5] verhafteten – Wurzeln schon jeden Bodenkontakt verloren haben. Der von Brecht verfochtene Unglaube hat seine geschichtsphilosophische Grundlage längst eingebüßt. Der religionskritische Marx schreitet heutzutage kopf- und utopielos durchs „Neuland".

Angesichts dieser geistesgeschichtlichen Epochenwende soll ein Weiterdenken wenigstens durch folgende Fragen angeregt werden: Wohin weist der utopische Richtungssinn des Brechtschen Entwurfs zukünftig? Bleibt nur eine restlos entzauberte Sprachwelt zurück? Werden wir erleben, wie neue Meisterdenker versuchen, die areligiösen Leerstellen zu füllen? Oder wird menschliche Sinnsuche zunehmend zu einem wirtschaftlichen Faktor degradiert, aus dem die Unterhaltungsindustrie ihren Profit zieht?

Die im „Peinlichen Vorfall" von Brecht parodierte Situation ist alltäglich geworden: Nicht-Kirchlichkeit erscheint selbstverständlich. Nach einer areligiösen Erziehung gehört es im Osten Deutschlands heute zum guten Ton, daß Eltern ihr Kind zur Jugendweihe schicken. Der Theologe Thomas Gertler kommentiert: „Am Beispiel der Jugendweihe wird sichtbar, daß einerseits der Marxismus und seine Geschichtssicht zwar zusammengebrochen sind, auf ideologischem Gebiet schon vor der Wende, daß aber seine Denk-Kategorien und Feste als Hülsen weiterleben."[6]

Stigmatisierte Gottesrede

Ich selbst lese Brechts listige Zeilen nicht distanziert, sondern mit Erregung. Mir fällt dabei sofort eine Parole aus meiner DDR-Schulzeit ein, die lautete: „Christen gehören zum rückständigsten Teil der Bevölkerung." Alle, die sich zu ihrem Glauben bekannten, wurden – insbesondere in der Frühphase der DDR – durch ausgrenzende Sprache stigmatisiert. Verordneter Atheismus zählte zu den entscheidenden Kindheitsmustern des ostdeutschen Staats. In dem prägenden Jahr 1953 kam es beispielsweise zu einem Propagandafeldzug gegen die „Junge Gemeinde". Unter diesem Schlagwort wurden auch evangelische und katholische Studentengemeinden als Agentenzentralen diffamiert. Erich Honecker, damals Erster Sekretär des Zentralrates der FDJ, erließ zum Beispiel folgende Weisung:

„Auf keinen Fall ist die weitere Arbeit der Jungen Gemeinde zuzulassen. Schilder, Aushängekästen, die auf die Tätigkeit der Jungen Gemeinde hinweisen, sind, falls es erforderlich ist, von Gruppen der FDJ in aller Öffentlichkeit zu entfernen. Treffen der Jungen Gemeinde sind mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterbinden. Es besteht kein Zweifel, daß bei einer entsprechenden Aufklärungsarbeit in kurzer Zeit das von uns gesteckte Ziel der Liquidierung der Jungen Gemeinden erreicht werden kann." [7]

Honeckers Order hatte handgreifliche Konsequenzen. Einen Tag nach seinem Schreiben an führende FDJ-Funktionäre notierte der Dresdner Studentenpfarrer lapidar: „Schaukasten der KSG (Katholischen Studentengemeinde) geraubt." [8] Weiterhin lautete eine Anordnung: „Alle in den Gemeinden, in den Oberschulen, Universitäten und sonstigen Schulen und Hochschulen bestehenden Jugendgruppen bzw. Studentengruppen von Religionsgemeinschaften sind aufzulösen. Ihr Eigentum ist zu beschlagnahmen." [9]

Bekanntlich geriet der sowjetische Zögling nach dem Tod seines Übervaters Stalin im Juni 1953 in eine tiefgreifende Krise. Diese Rebellion des Heranwachsenden blieb auf die Kirchenpolitik nicht ohne Auswirkungen. Der ostdeutsche Teilstaat erlebte eine sowjetisch verordnete Konsolidierungsphase, in der auch den Kirchen mehr Spielraum zugestanden wurde. Bezeichnenderweise war es aber dann der Start des ersten sowjetischen Sputniks am 4. Oktober 1957, der der antireligiösen Propaganda neuen Auftrieb gab. In Massenpublikationen wie „Der Sputnik und der liebe Gott" [10] wurden bestürzend simple atheistische Grundmuster sichtbar: Die erfolgreiche Mission der Raumsonde beweise nicht nur die Überlegenheit sowjetischer Wissenschaft über die des Klassenfeindes, sondern bestätige zugleich die Richtigkeit des Marxismus-Leninismus, der „wissenschaftlichen Weltanschauung". Der Start des Sputniks habe endgültig vor Augen geführt, daß der „Himmel" nicht als Wohnort Gottes in Frage kommen könne.

In den sechziger Jahren kam es aber auch auf höherem Reflexionsniveau zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Thema Religion. Atheismusforschung erlebte Konjunktur. Dabei bildete die kontradiktorische Gegenüberstellung von

wissenschaftlicher Weltanschauung und religiösem Glauben die argumentative Ausgangsposition. Das gesteigerte Interesse an der Auseinandersetzung mit Glaube und Kirche führte 1963 sogar zur Schaffung eines eigenen Lehrstuhls für „Wissenschaftlichen Atheismus", dessen erster Inhaber in Jena – der Stadt des historischen Atheismusstreits – *Olof Klohr* wurde. Im Gegensatz zur Spätphase der DDR gingen Klohr und andere Religionstheoretiker noch bis in die siebziger Jahre davon aus, daß das Christentum unter sozialistischen Bedingungen relativ schnell absterben werde. Daß es trotz des qualitativen gesellschaftlichen Wandels noch eine ernstzunehmende Zahl von Gläubigen gab, wurde auf subjektive Faktoren zurückgeführt: Überzeugte Kirchenmitglieder gehörten gemäß der inneren Logik marxistisch-leninistischer Religionstheorie zu jenem Teil der Bevölkerung, der bewußtseinsmäßig zurückgeblieben war. „Die Weltanschauung im Zeitalter des Sozialismus", formulierte Klohr 1958 seine Grundüberzeugung, „kann und muß eine wissenschaftliche sein. Die religiöse Weltanschauung gehört einem vergangenen Zeitalter an." [11] Das parteioffizielle „Philosophische Wörterbuch" vermerkte noch 1975 unter dem Stichwort „Atheismus":

„Als Grundzug der revolutionären wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse erblickt der proletarische Atheismus... primär in den sozialökonomischen Bedingungen der Ausbeutergesellschaft die Wurzeln der Religion und des religiösen Aberglaubens." Weiter heißt es dort zur antireligiösen Propaganda: „Die atheistische Propaganda, die sich in vielfältigen Formen und eng mit dem Prozeß der Arbeit verbunden auf die Formierung eines wissenschaftlich gesicherten Weltbildes unter den Volksmassen" richte, sei ein objektiv notwendiger Bestandteil des Kampfes für eine „neue, menschliche Gesellschaft: den Sozialismus und Kommunismus" [12].

In der aufgeregten Endphase des ostdeutschen Obrigkeitsstaates kam es 1986 in Erfurt zu einem historischen Aufeinandertreffen: Bei dieser Begegnung standen sich im Philosophisch-Theologischen Studium etwa 180 junge Leute aus konfessionell verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten und ein führender Repräsentant des „wissenschaftlichen Atheismus" gegenüber: eben jener Olof Klohr. Angesichts der relativ großen Zahl von Studierenden der Theologie formulierte der maßgebliche DDR-Religionssoziologe das Eingeständnis: früher habe er mit dem schnellen Absterben der Religion gerechnet. Mit dem Ende von Ausbeutung und Entfremdung in der sozialistischen Gesellschaft sollten ja bekanntlich auch die Wurzeln der Religion verschwinden. In der Gegenwart aber müsse er diese Auffassung revidieren. Christen seien ein wichtiger staatlicher Kooperationspartner, um eine wachsende Zahl von Problemen gemeinsam zu lösen. Zu dieser dialektischen Kehrtwende, die sich nach 1985 verstärkt in offiziellen Publikationen marxistischer Theoretiker niederschlug, bemerkt Detlef Pollack:

„Wie ernst diese Bereitschaft zur Kooperation, zur Toleranz und zum Dialog von den Religionstheoretikern gemeint war, läßt sich nicht sicher ausmachen. Begründet wurde sie immer wieder damit, daß das Anwachsen der globalen Probleme der Menschheit, der Friedensbedrohung, der Not, des Hungers in der Dritten Welt und der ökologischen Probleme zu einem gemeinsamen Handeln aller vernünftigen Kräfte zwinge." [13]

In seinem „Arbeitsjournal" dagegen drückt Brecht 1943 angesichts der Konversion Döblins eine Überzeugung aus, die noch ganz der „vorkritschen" sozialistischen Religionsbetrachtung verhaftet ist: „Ein fatales gefühl ergriff die rationaleren zuhörer, etwas von dem verständnisvollen entsetzen über einen mitgefangenen, der den folterungen erlegen ist und nun aussagt." [14] Brecht zählt sich selbst zweifellos zu den „rationaleren zuhörern". Er weiß sich sicher auf der Seite des Fortschritts.

Aus dieser Perspektive erscheint Alfred Döblins Bekenntnis wie Verrat an der Vernunft. Hier gehe es um einen eklatanten Fehltritt. Der Weg ins Abseits wird auf klassisch-religionskritische Muster zurückgeführt: Religion gilt Brecht als Opiat. Döblins vermeintlich irrationaler Akt lasse sich nur mit dem Hinweis entschuldigen, der durch Schicksalsschläge Gepeinigte habe sein unerträgliches Dasein betäuben müssen.

Die Geschichte ist weitergegangen. Was sich in Bertolt Brechts Gedicht „Peinlicher Vorfall" als fernes Echo kommender Erschütterungen ankündigt, hat zu grundsätzlichen tektonischen Verschiebungen geführt. Schwierigkeiten, über Gott zu sprechen, gehören heute – nicht nur in den neuen, sondern auch in den alten Bundesländern – zur alltäglichen Selbstverständlichkeit. Doch besonders im Osten ist die Kluft zwischen Religion und Gesellschaft systematisch verbreitert worden. Der Kampf gegen den Glauben wurde dabei mit jenem Hauptargument geführt, das auch Brecht für sich in Anspruch genommen hat: im Namen einer „wissenschaftlichen Weltanschauung". Erst in der Endphase des vormundschaftlichen Staats wurde die öffentliche Exkommunikation der Kirchen durchbrochen, doch noch heute ist sie bei vielen verinnerlicht. Dafür gibt es Gründe, die wesentlich mit alltäglich praktizierter, sprachlicher Machtausübung im Zusammenhang stehen.

Das damit Gemeinte soll nacherzählend angedeutet werden: Eine Lehrerin fragt ihre 1. Klasse: „Wer hat euch denn am meisten lieb?" Zögernd kommt die Antwort einer Schülerin: „Der liebe Gott." Darauf die Lehrerin: „Falsch!" Diese Episode hat sich tatsächlich schon vor zwanzig Jahren in der DDR ereignet, doch Kindheitseindrücke sind prägend. Sie wirken in der Tiefe weiter und bestimmen zukünftige Verhaltensmuster. Die Klassenleiterin wollte von ihren Schülern eine ganz andere Antwort hören. Im Rahmen ihres staatlichen Erziehungsauftrags wirkte die Rede von Gott wie ein Fremdkörper. Die verletzende Zurückweisung der Schülerin hat Spuren hinterlassen. Einmal enttäuscht, hat das Mädchen in der Schule nicht mehr offen über Persönlichstes, nämlich den eigenen Glauben, gesprochen. Schmerzhaft empfand sie ein Gespaltensein, das es ihr nicht erlaubte, Innerstes preiszugeben.

Der sowjetische Sputnik und der kindliche Engel

Der Schriftsteller *Günter de Bruyn* berichtet von einer Episode, die ebenfalls Wesentliches zur Sprache bringt: Er erzählt von einem simplen Schulreifetest, dem sich seine Tochter zu unterziehen hat. Der Sechsjährigen wird eine kinderleicht zu beantwortende Frage gestellt. Sie soll einfach etwas nennen, das fliegt.

„Die Vögel, die der Geprüften zuerst einfielen, wurden mit freundlichem Kopfnicken und der Bitte nach weiteren Beispielen zur Kenntnis genommen, und auch Fliegen und Mücken wurden mit Anerkennung belohnt. Als dann aber die Bienen, Wespen und Heuschrecken kamen, merkte man, daß die beiden prüfenden Damen von der Naturkunde genug hatten und auf anderes zielten, weshalb sie dann auch nach Größerem fragten, doch waren die nächsten Angebote, die Schmetterlinge und Fledermäuse, ihnen nicht groß genug. Hoch, ganz hoch kann es fliegen, sagte die eine Dame und reckte den Zeigefinger zum Himmel. Doch als das Flugzeug genannt wurde, war das zwar auch richtig, jedoch noch immer nicht das Gewünschte, aber nahe, ganz nahe dran." [15]

Ein Test, der die psychische Reife einer angehenden Schülerin feststellen soll, verwandelt sich während der Befragung immer stärker in einen politischen Reifetest. Die harmlose Frage nach Fliegendem wird unter den vorgegebenen politischen Bedingungen plötzlich zu einer persönlichen Offenbarung. Natürlich wollen die beiden prüfenden Frauen auf eine ganz bestimmte Antwort hinaus: Die Überlegenheit des Systems – so war man damals überzeugt – werde nicht nur durch Siege sozialistischer Spitzensportler offensichtlich, sondern insbesondere durch die kühnen Kreisbahnen sowjetischer Satelliten. Es war üblich, diese Begeisterung für Raumsonden schon bei den Kleinsten im Kindergarten zu wecken. Da Vorschulkinder also normalerweise lange mit solcherart Fliegendem vertraut waren, nämlich Sputniks aus Pappe, wäre die Testfrage tatsächlich kinderleicht zu beantworten gewesen.

„Die Testperson aber, die weder mit staatlichen Kindergärten noch mit dem Fernsehen Erfahrungen hatte, war mit der propagandistischen Weltraummode ganz unvertraut. Ihr Denken war anders gerichtet. Sie schwieg lange, schwankte, ob sie Trotz oder Beschämung hervorkehren sollte, litt sichtlich unter der Vorstellung, als Versager betrachtet werden zu können, hatte dann aber doch den rettenden Einfall und platzte glücklich mit den Engeln heraus." [16]

Der Vater berichtet von der Verlegenheit, die sich nach dieser Antwort unter den Erwachsenen breitmacht und die von seiner Tochter nur gefühlt, nicht aber begriffen wird. Die Erwähnung des Engels durchbricht eingespielte Sprachmuster. Sprachwelten, im Alltag sonst säuberlich getrennt, stoßen unvermittelt zusammen: Der *sowjetische Sputnik*, Ausdruck einer Wirklichkeitssicht, die Gott endgültig aus der Welt verbannt hat, und der *kindliche Engel*, Symbol der Transzendenz, prallen so aufeinander, daß sie sprachliche Funken schlagen. Günter de Bruyn spricht von „Wahrheits-Sekunden", die Eltern und Schulvertreter durchleben. Kindliche Offenheit führt zu einer Erschließungssituation, in der die herrschenden Verhältnisse plötzlich in helles Licht gerückt werden.

Die Reifetest-Geschichte läßt besonders deutlich hervortreten, was es heißt,

gespalten zu leben. Es geht dabei nicht nur um den Mut, von seinem Glauben zu sprechen, auch auf die Gefahr hin, von Zeitgenossen einen Pfaffenhut verpaßt zu bekommen. De Bruyn erinnert – grundsätzlicher – auch an das, was christlicher Gottesrede ihr Fundament gibt: das Wagnis wahrhafter menschlicher Existenz.

„Ein Schutzengel, auch für die Seele, ist jedem Kinde zu wünschen; es braucht aber auch Mütter, Väter, Geschwister und Freunde, die durch Beispiel und Liebe wirken und die in jeder Entwicklungsphase, in der die Warum-Fragen nervtötend wirken, ruhige und dem Kind gemäße Antworten geben, so schwer es manchmal auch fällt. Warum soll ich nicht lügen, nicht stehlen, nicht bestechen, nicht betrügen, nicht unterdrücken, nicht töten? ist doch eine berechtigte und tiefgreifende, alle Religionen und Philosophien immer wieder bewegende Frage, die sich mit polizeilichen und juristischen Festlegungen allein nicht beantworten läßt." [17]

Damit stellt der Schriftsteller die Frage nach dem, was menschlichem Denken, Fühlen und Handeln letztlich seinen Richtungssinn gibt. Wer über die Möglichkeit erneuerter Gottesrede nachdenkt, hat in einem atheistischen Umfeld gerade eine transzendenzlose Wirklichkeitsauffassung in seine Argumentation einzubeziehen. Gläubige Menschen sollten bereit sein, ihren Zeitgenossen Rechenschaft darüber zu geben, was für eine christliche Weltdeutung spricht. Die geschilderte Engel-Episode fordert Christen geradezu heraus, ihre Art der Weltdeutung angesichts konkurrierender Entwürfe zur Sprache zu bringen.

Gott neu zur Sprache bringen

Jede umfassende Wirklichkeitsinterpretation – auch die atheistische – übersteigt empirische Einzelerkenntnis. Menschliches Weltverständnis beruht zwar auf einzelnen Erfahrungen, ist aber insgesamt kein Gegenstand empirischer Erkenntnis. Dieser Sachverhalt kann in bezug auf das von Günter de Bruyn Gesagte weiter buchstabiert werden. Der Schriftsteller benennt zentrale Fragen: „Warum soll ich nicht lügen, nicht stehlen, nicht bestechen, nicht betrügen, nicht unterdrücken, nicht töten?" Bei dem damit Angesprochenen geht es um Grundentscheidungen. Ob ein Mensch sich bestimmten Wertmaßstäben unterwirft oder ob er – koste es, was es wolle – die Befriedigung eigener Bedürfnisse zum höchsten Maßstab erhebt, hängt letztlich von einem umgreifenden, jedoch selten explizit benannten Sinnentwurf ab. Ein solcher Gesamtentwurf erscheint für jeden Menschen unumgänglich. Auch wo einer der ausdrücklichen Entscheidung auszuweichen sucht, ist er doch alltäglich genötigt, sein persönliches Handeln von einer solchen impliziten Weltdeutung her zu strukturieren.

Im menschlichen Leben besteht eine unaufhebbare Spannung zwischen begründetem Wissen und umgreifender Wirklichkeitsinterpretation. In Hinblick auf das Wagnis des christlichen Glaubens hat Lessing diese Herausforderung in seiner Rede vom „garstigen, breiten Graben" [18] anschaulich ausgesprochen. Ihm ging es

dabei um das Problem, auf welche Weise die historisch weit zurückliegende Christus-Verkündigung auch bei spätgeborenen Bibellesern den Beweis ihres „Geistes" und ihrer „Kraft" entfalten könne. In Anspielung auf ein Verständnis, das Wunder als notwendige Beglaubigungen göttlicher Offenbarung postuliert, meint der Aufklärer:

„Wie ist mir denn zuzumuten, daß ich die nämlichen unbegreiflichen Wahrheiten, welche Leute vor 16 bis 18 hundert Jahren auf die kräftigste Veranlassung glaubten, auf eine unendlich mindere Veranlassung eben so kräftig glauben soll?" [19]

In Brechts religionskritisch verengter Optik ist es dem heutigen Menschen überhaupt nicht mehr zumutbar, sein Vertrauen auf etwas zu setzen, das nicht den Kriterien vermeintlich objektivierbarer Wissenschaftlichkeit gehorcht. Im Gedicht „Peinlicher Vorfall" spricht der Schriftsteller deshalb abschätzig vom „mottenzerfressenen Pfaffenhut", also einem häßlichen und nutzlosen Kleidungsstück, um damit den Gottesglauben als sinnlos gewordenes Utensil einer untergegangenen Ära zu charakterisieren. Von dem großen Gegenspieler Hegels, dem dänischen Religionsphilosophen Søren Kierkegaard, hätte der ästhetisch gestimmte Christentumskritiker jedoch lernen können: Menschliche Grundentscheidungen lassen sich nicht – wie gemäß dem übersteigerten Rationalitätsanspruch des 19. Jahrhunderts postuliert – auf historisch-objektive Wahrheit zurückführen. Zu Recht weist Kierkegaard darauf hin, daß selbst die „Jünger erster Hand", also die Augenzeugen Jesu, vor dem Wagnis standen, an die Gottessohnschaft des in Knechtsgestalt Erschienenen zu glauben[20]. Die historische Gestalt des Gekreuzigten bleibt vieldeutig. Prinzipiell stehen also nicht nur Spätgeborene, sondern auch „Gleichzeitige" vor der Aufgabe, den garstigen Graben zwischen gesichertem Wissen und gewagtem Glauben zu überwinden. Mit Kierkegaard ist der Entscheidungscharakter des Glaubens festzuhalten. Allerdings teile ich nicht seine totale Skepsis gegenüber dem Versuch, die Struktur dieser Glaubensentscheidung durch rationale Argumentation zu stützen.

Gerade in einem atheistischen Sprachmilieu ist es ein notwendiges Wagnis, die innere Kohärenz von Glaubensüberzeugungen ins Wort zu bringen. Worte besitzen nämlich die Macht, Wirklichkeit zu erschließen. Um den Weg zeitgemäßer Gottesrede, den Guardini in der Auseinandersetzung mit Literaten wie Rilke und Dostojewski beschritten hat, weiterzugehen, erscheinen Erkenntnisse der modernen Sprachphilosophie hilfreich: Sprache liefert nämlich nicht nur Nachrichten oder informiert über Tatsachen, sondern sie offenbart und schafft Wirklichkeit. Besonders anschaulich bringt dies *Ian T. Ramsey* zum Ausdruck. Er beschreibt ganz alltägliche (Rede-)Situationen, um nichtreligiösen Zeitgenossen zu verdeutlichen, wovon gläubige Menschen überhaupt sprechen[21].

„Wenn z. B. auf einer steifen und unpersönlichen Party, die nur geschäftlichen Interessen dient, plötzlich der Frack eines Gastes auf dem Rücken einen großen Riß aufweist oder sich jemand auf einen Stuhl setzt, der unter ihm zusammenbricht, dann kann dadurch die ganze Situation plötzlich ver-

wandelt werden. Es kann sein, daß plötzlich ‚menschliche Wärme' in die Party kommt. Das ‚Eis bricht'... Ähnlich wie der aufgerissene Frack oder der zusammengebrochene Stuhl können aber auch ‚odd words' oder ‚unusual symbols' dazu führen, daß plötzlich das ‚Eis bricht', der ‚Groschen fällt' und eine ‚neue Dimension' sich erschließt. Situation, Worte, Sätze werden transparent auf eine in ihnen liegende Bedeutungstiefe hin. Sie sagen, was sie vordergründig sagen, ‚and more'." [22]

Letztlich will Ramsey zeigen, daß grundsätzlich für alle Menschen bestimmte erschließende Situationen – „disclosures" – existieren, die eine vorher nicht absehbare Tiefendimension eröffnen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn bei einer sehr formellen Gerichtssitzung eine unverhoffte Begegnung stattfindet. Indem die Angeklagte den vorsitzenden Richter plötzlich „Penny" nennt, verändert sich in diesem Moment ihr Verhältnis völlig. Durch die Nennung des „nickname" erfolgt ein Durchbruch. „Eine unpersönliche Situation wurde ‚mit Leben erfüllt'." [23] Aus der unpersönlichen Redesituation wird in dem Augenblick, in dem der durch die Bezeichnung „Penny" aufgeschreckte Richter in der Angeklagten seine einstige Ehefrau erkennt, ein dialogisches Geschehen. Die Beziehung gewinnt Tiefe. Durch den ausgesprochenen „nickname" wird eine menschliche Dimension erreicht, die den Laut bloßer Buchstaben transzendiert. Die angesprochene Erfahrung überschreitet empirisch Beobachtbares. Ramsey will darauf aufmerksam machen, daß alltägliche Erfahrungen existieren, die Ähnlichkeiten mit religiösen Erschließungssituationen aufweisen. Das Beispiel des mit „Penny" bezeichneten Richters soll verdeutlichen: (Religiöse) Rede ist fähig, den Menschen in eine dialogische Sprachsituation zu führen, die ihn einlädt, „in das von ihr eröffnete Bedeutungsganze einzutreten. Sie lockt ihn in ihre eigene Tiefe hinein. Sie gibt zu denken, gerade insofern sie vorbringt, was dem Hörer im ganzen erst aufgehen will." [24]

In diesem Zusammenhang ist berührend, was in der „Schicksalsreise" nachzulesen ist. Dort beschreibt Alfred Döblin seine – später von Brecht so verspottete – Begegnung mit dem christlichen Glauben. Diese wird bezeichnenderweise durch eine vorausgegangene Nietzsche-Lektüre vorbereitet:

„Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der ‚Genealogie der Moral' das Buch schließe, beiseitelege... buchstäblich, zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und abgehe und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat. Kannte ich Gott, trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging? Wußte ich von ihm? Ahnte und ersehnte ich ihn? Ich weiß nicht. Aber ich sah, daß es hier schrecklich ernst wurde, daß es um Gott ging und daß ich daran beteiligt war." [25]

Für Döblin brechen plötzlich Fragen auf, die seinen weiteren Lebensweg schicksalhaft begleiten. Ganz nach Art Kierkegaards erklärt der Autor später, es gehe ihm nicht um den historischen Jesus: „Die Figur eines historischen Jesus, der ein palästinensischer Mensch wie Tausende seines Volkes war, bedeutet nicht viel." [26] Der Verfolgte, der mit den Problemen menschlicher Existenz ringt, spricht vielmehr von einem „Ruf", den er bei der Begegnung mit Christus wahrnimmt. „Es ist der Ruf, der uns von den beiden Abgründen zurückreißt, zwi-

schen denen unsere Existenz verläuft: zwischen dem, der in den Sumpf des kreatürlichen Vegetierens führt, und dem der Verzweiflung."[27] Die Schilderung des Schriftstellers auf der Suche nach einem letzten, umgreifenden Sinn beeindruckt. Die Darstellung des Gekreuzigten, ja der bloße Anblick einer Kirche wird für ihn zum Symbol für die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens. „Ich brauche nicht in die Kirche zu gehen. Der Anblick der Kirchen erfreut mich. Denn da drin, weiß ich, hängt er am Kreuz."[28]

Mit Hilfe der sprachphilosophischen Überlegungen von Jan T. Ramsey kann man Döblins Bekenntnis zum Gekreuzigten so verstehen, daß darin eine exemplarische Glaubensentscheidung sichtbar wird: Der Dichter, der sich auf der Flucht vor den Nazis befindet, sieht sich vor die Frage gestellt, was sein Leben bestimmt. Man fühlt sich an Blaise Pascals Diktum vom ewigen Schweigen unendlicher Räume erinnert:

> „So aber sind wir nicht geschaffen, daß wir in dieser Unvollkommenheit verrinnen, verkommen und uns in der Sinnlosigkeit der Existenz zerreiben sollen. Es wäre unbegreiflich, fühlende, wertende Seelen in das Zentrum der Welt zu stellen, um sie sich an einer brodelnden Materie erschöpfen zu lassen."[29]

Döblins Auffassung läßt sich – philosophisch verkürzend – in metaphysischer Redeweise so buchstabieren: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Die Erfahrung der Kontingenz – also die Möglichkeit des Nichtseins – ist einer der stärksten Antriebe, die menschliches Denken nach einem Schöpfergott fragen läßt. Auch den berühmten „Quinque viae" Thomas von Aquins, also den „Fünf Wegen"[30], auf denen Gottes Existenz erschlossen werden soll, liegt der Gedanke des Nicht-notwendig-Seins zugrunde. Daß es sich bei diesen *Denk-Wegen* nicht um quasi naturwissenschaftliche Beweisverfahren handelt, ist offenkundig. Freies Sich-Einlassen auf Grunderfahrungen ist hier Voraussetzung dafür, daß menschliche Einsicht sich auf den Weg zu Gott macht. Angesichts der denkerischen Auseinandersetzung mit nicht-notwendigem Sein drängt sich dann nämlich die Frage auf, ob die Annahme eines notwendigen Seins, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat und zugleich Prinzip alles kontingenten Seienden ist, nicht sinnvoll erscheinen muß. Die kontingente Welt erhält damit Hinweischarakter.

Auch dem fragenden Alfred Döblin erschließt sich die Welt – frei und nicht reduzierbar auf anderes – als ganzheitliche Wirklichkeit. Vorbereitet durch religionskritische Fragen und Zweifel (Nietzsche), führt ihn die Christus-Botschaft letztlich in eine Erschließungssituation (disclosure), in der ihm die Welt grundlegend als sinnvoll erscheint. Auf die Begegnung mit dem christlichen Glauben antwortet der Dichter mit Einsicht (discernment) und Entscheidung (commitment).

Freie Einsicht ist glaubwürdig

Mit Hilfe der Theorie Ramseys erscheint es möglich, an den zentralen Begriff neuzeitlichen Denkens anzuknüpfen: *Freiheit*. Befreiung aus politischen und weltanschaulichen Zwängen ist nicht erst seit 1989 das geschichtliche Schlüsselthema. Theologisch aber bedeutet dies: Anerkannte menschliche Freiheit ist Voraussetzung, um Gott heute glaubwürdig zur Sprache zu bringen – gerade im „Neuland". Die Überlegungen Ian T. Ramseys erscheinen mir wertvoll, weil sie dazu beitragen, Freiheit und Glaube zusammenzuführen. In dem Ausdruck *Gottes-Beweis* kommt nämlich nicht genügend zum Ausdruck, daß es sich bei dieser grundsätzlichen Stellungnahme zur gesamten Wirklichkeit um einen freien menschlichen Akt handelt. An Ramseys Ansatz verdient „hervorgehoben zu werden, daß er durch seinen Begriff des ‚commitment' (Entscheidung) die Bedeutung der Freiheit im religiösen Akt betont. Dadurch wird der religiöse Akt jedoch nicht der Willkür ausgeliefert, denn das ‚commitment' ist die Antwort auf den objektiven Anspruch des ‚discernment' (Einsicht)." [31] Religiöse Sprache, wie sie etwa in den Gleichnissen der Bibel begegnet, hat demnach ganz grundsätzlich die Aufgabe, ihre Adressaten in Situtionen zu führen, in der die Hörer des Wortes – in Freiheit und Verantwortung gegenüber ihrer Lebenserfahrung – ihre Zustimmung zum Gottesglauben geben können.

Eine überraschende Perspektive ergibt sich, sofern der geschärfte Blick an dieser Stelle nochmals auf Brecht gerichtet wird. Der Marxismus, den er in den bewegten zwanziger Jahren für sich entdeckt, prägt seine Weltdeutung. Darum war der Dichter bereit, individuelle Freiheit zugunsten eines – alles überwältigenden – Fortschrittsglaubens preiszugeben. Aber die Mixtur aus Positivismus und Marxismus-Leninismus, mit der sich der parteiliche Schriftsteller noch im Kampf gegen Döblins Religiosität gestärkt hatte, verlor nach 1945 sichtbar ihre immunisierende Wirkung. Die von den neuen Regierenden im Umgang mit dem Volk reklamierte größere Rationalität erscheint Brecht deshalb im Juni 1953 nicht mehr fraglos hinnehmbar. Insofern bezeichnet der Aufstand der Arbeiter eine tiefgreifende Zäsur. Die blutige Niederschlagung des 17. Juni macht den praktizierenden Marxisten ratlos. Sie markiert vielleicht den entscheidenden Riß in seiner Wirklichkeitsdeutung. Bekanntlich antwortet er darauf mit dem vielsagenden Gedicht „Die Lösung":

> Nach dem Aufstand des 17. Juni
> Ließ der Sekretär des Schriftstellerverbandes
> In der Stalinallee Flugblätter verteilen
> Auf denen zu lesen war, daß das Volk
> Das Vertrauen der Regierung verscherzt habe
> Und es nur durch verdoppelte Arbeit
> Zurückerobern könne. Wäre es da
> Nicht doch einfacher, die Regierung

Löste das Volk auf und
Wählte ein anderes?[32]

In der Frühphase der DDR – der Spätzeit des Schriftstellers – verhallt der missionarische Ton des gläubigen Kommunisten. Der Jahrhundertdichter sieht sich genötigt, den sichergeglaubten Platz auf der Sonnenseite der Geschichte zu räumen. Denn die für naturwüchsig gehaltene Allianz von sozialem Fortschritt und objektiver Wissenschaft erweist sich zusehends als Fiktion. Vielleicht ist das Gedicht „Der Radwechsel", ebenfalls 1953 entstanden, ein Anzeichen gesteigerter Nachdenklichkeit.

Ich sitze am Straßenrand
Der Fahrer wechselt das Rad.
Ich bin nicht gern, wo ich herkomme.
Ich bin nicht gern, wo ich hinfahre.
Warum sehe ich den Radwechsel
Mit Ungeduld?[33]

Mit der schwindenden Hoffnung auf gesellschaftliche Erlösung werden bei dem Schriftsteller jene alten, lange abgewiesenen existentiellen Fragen wieder lauter vernehmbar, vor deren Beantwortung sich auch der – einstmals verspottete – Alfred Döblin gestellt sah. Im resignativen Ton des späten Brecht wird etwas von den Anfechtungen – Krankheit, Alter und Tod – hörbar, vor die jede menschliche Existenz gestellt ist.

Hier geht es nicht um die besserwisserische Feststellung, der Dichter sei mit seinem dogmatischen Glauben gescheitert. Vielmehr zeigt sich: Auch der spottlustige Religionskritiker ist mit einer existentiellen Wirklichkeit konfrontiert, deren Realität er nicht mit dem Hinweis auf objektive geschichtliche Gesetzmäßigkeiten in Abrede zu stellen vermag – und im Eingeständnis dieses Umstandes zeigt sich etwas von seiner Größe. An der durch menschliche Kontingenz gezogenen Grenze fällt die – letztlich unabweisbare – Gottesfrage wieder ins menschliche Denken ein. Aber eine solche unverstellte Welt-Offenheit ist erst die Voraussetzung für die Möglichkeit einer religiösen Erschließungssituation.

Um Gott in radikal säkularisierter Gesellschaft neu zur Sprache zu bringen, müssen Christen dazu beitragen, eindimensionale, transzendenzlose Wirklichkeitsbeschreibungen zu entmythologisieren. Dazu ist es jedoch nötig, in das Gespräch mit ernstzunehmenden Christentums-Kritikern einzutreten, um situationsgerecht über den Glauben reden zu lernen. Erst auf der Ebene freimütigen Dialogs erscheint es möglich, daß Glaube umfassende Glaubwürdigkeit gewinnt. So wird Hörern des Wortes die Möglichkeit eröffnet, vom *Gott der Philosophen* – der Bejahung eines nichtkontingenten Schöpfers – zum *Gott Jesu Christi* – nur dieser sprechende und ansprechbare Gott verbürgt den Sinn personaler menschlichen Existenz – in einem Akt umfassenden Verstehens offenbarter Gottesrede fortzuschreiten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. D. Pollack, Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der ges. Lage der ev. Kirchen in der DDR (Stuttgart 1994) 373.
[2] Vgl. Chr. Gellner, Schriftsteller als Bibelleser. Heinrich Heine, Bertolt Brecht u. Erich Fried, in dieser Zs. 216 (1998) 550–562.
[3] B. Brecht, Arbeitsjournal (Berlin 1977) 339.
[4] B. Brecht, Werke, Bd. 15 (Berlin 1993) 91 f.
[5] Vgl. Th. Brose, Menschenwürde und Staatstheorie. Zur Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilosophie", in: Umstrittene Menschenwürde. Beiträge z. ethischen Debatte d. Ggw., hg. v. Th. Brose u. M. Lutz-Bachmann (Berlin 1994) 99 f.
[6] Th. Gertler, Säkularisierung: Schuld, Schicksal oder Chance? Zur geistesgesch. Einordnung d. Glaubenskrise unserer Tage, in: Die ganz alltägliche Freiheit. Christentum zwischen Traum u. Wirklichkeit, hg. v. C. P. März u. a. (Leipzig 1993) 42; vgl. dazu diese Zs. 214 (1996) 68.
[7] P.-P. Straube, Kath. Studentengemeinden in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale (Leipzig 1996) 212.
[8] Ebd. 83.
[9] M. Höllen, Loyale Distanz? Katholizismus u. Kirchenpolitik in SBZ u. DDR, Bd. I 1945–1955 (Berlin 1994) 325.
[10] R. Rochhausen, Der Sputnik u. der liebe Gott (Berlin 1958).
[11] O. Klohr, Naturwiss., Rel. u. Kirche (Berlin 1958) 134.
[12] Art. „Atheismus" in: Philosoph. Wörterbuch, Bd. I, hg. v. G. Klaus u. M. Buhr (Leipzig [11]1975) 147.
[13] Pollack (A. 1) 319.
[14] Brecht (A. 3) 339.
[15] G. de Bruyn, Festvortrag z. Einweihung der Akademie in Berlin, in: Der Standort ist zugleich Programm. Zur Aufgabe der Kath. Akademie in Berlin, hg. v. W. Remmers (Leipzig 1995) 22.
[16] Ebd. 22 f.
[17] Ebd. 32.
[18] G. E. Lessing, Werke, Bd. 8, 13.
[19] Ebd. 11.
[20] S. Kierkegaard, Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift (Düsseldorf 1959) 18.
[21] I. T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases (New York 1963).
[22] B. Casper, Sprache u. Theologie. Eine Einführung, hg. v. F. Hoffmann (Leipzig 1981) 130 f.
[23] Ramsey (A. 21) 21.
[24] Casper (A. 22) 133.
[25] A. Döblin, Schicksalsreise (Leipzig 1983) 126.
[26] Ebd. 159.
[27] Ebd. 161.
[28] Ebd. 207.
[29] Ebd. 160.
[30] Thomas v. Aquin, S. th. I 2, 3.
[31] F. Ricken, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theol. u. rel. Sprache in der analytischen Philos., in dieser Zs. 193 (1975) 452.
[32] Brecht, Werke, Bd. 12, 310.
[33] Ebd.

Bernhard Grom SJ

Der Tod in der neueren Lyrik

Mit dem Wissen um die eigene Lebensendlichkeit kann man höchst unterschiedlich umgehen. Welche ganz persönlichen Reaktionen werden in der neueren Lyrik ausgesprochen; welche Todesdeutungen der Tradition und Kultur, deren Vorgaben in der öffentlichen Meinung nicht mehr verbindlich sind, aber trotzdem weiterwirken, werden aufgenommen und wie? Die folgenden Beispiele wollen, ohne Anspruch auf Repräsentativität und Vollständigkeit[1], etwas von der möglichen Meinungsvielfalt in diesem Bereich zeigen und bezeichnende Einstellungen herausarbeiten.

Bei keinem prominenten Lyriker der Gegenwart begegnen wir dem marxistischen Eifer, mit dem *Bertolt Brecht* in seinem bekannten Gedicht „Gegen Verführung" noch meinte, vor Jenseitsvertröstungen warnen und zur Nutzung der allzu kurzen Lebenszeit ermahnen zu müssen – ein Aufruf zur Lebensbeschleunigung, der sich in Befehlssätzen und Ausrufezeichen Gehör verschaffen wollte, etwa in der zweiten Strophe:

> Laßt euch nicht betrügen!
> Das Leben wenig ist.
> Schlürft es in schnellen Zügen!
> Es wird euch nicht genügen
> Wenn ihr es lassen müßt![2]

Auch ist nirgends das Freiheitspathos zu spüren, das existenzphilosophischen Todesdeutungen eigen war und das in der bewußten Annahme der eigenen Lebensendlichkeit geradezu die notwendige Voraussetzung und damit Chance zum „eigensten Seinkönnen des Daseins" (Martin Heidegger) und zur Existenzwerdung (Karl Jaspers) sah. Dieser Ansatz hatte noch Simone de Beauvoir zu dem Roman „Alle Menschen sind sterblich" animiert, in dem sie die Resignation eines italienischen Grafen schildert, der im 14. Jahrhundert ein Unsterblichkeitselixier eingenommen hatte und für den nun das Leben alle Kostbarkeit verloren hat, weil bei unbegrenzter Dauer alles auch verschoben werden kann und ein Augenblick dem anderen gleicht.

Und christliche Positionen? Hoffnung auf unzerstörbares Dasein, da „wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben" (1 Joh 3, 14)? Die finden sich auch, aber eher selten.

Mit dem Tod spaßen?

Auf das Naturschicksal Tod kann der Mensch zwischen Protest und Ergebung – mit unterschiedlichen Einstellungen reagieren. Das ist an zwei Gedichten der gleich alten, 1927 geborenen Autoren *Günter Grass* und *Robert Gernhardt* abzulesen. Grass meint, darüber flachsen zu können, wenn er in ein Aquarell mit einem liegenden Sack, aus dem Walnüsse quellen, schreibt:

Wegzehrung

Mit einem Sack Nüsse
will ich begraben sein
und mit neuesten Zähnen.
Wenn es dann kracht,
wo ich liege,
kann vermutet werden:
Er ist das,
immer noch er.[3]

Es ist wie eine Wunschphantasie des bei der Buchveröffentlichung 70jährigen. Aufgeklärt erwähnt er zwar seine Sterblichkeit, beteuert aber in einer Zuversicht, die kaum ernst gemeint sein dürfte: Ein Kerl wie ich ist zwar ins Grab, aber nicht ums Leben zu bringen. Der ganze Aphorismus ist eher ein hübsches Spiel mit der Unsterblichkeitsillusion unseres Alltagsbewußtseins, ist mehr Ausdruck der trotz nötiger Herzbehandlung im Klinikum Lübeck noch ungebrochenen Vitalitätsgewißheit, als eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Tod. Verständlich bei einem, der die Rufe des Kuckucks mitzählt und nach hedonistischem Kalkül urteilt: „Aber so viele Jahre / will ich nicht mehr, / es sei denn, ohne Verbot, / mit Pfeife." Bertolt Brecht hätte an diesen Zeilen seine Freude gehabt.

Ganz anders Robert Gernhardt in dem Gedicht „Ach", das er, zusammen mit anderen Nachdenklichkeiten, nach einer Bypassoperation veröffentlicht hat.

Ach, noch in der letzten Stunde,
werde ich verbindlich sein.
Klopft der Tod an meine Türe,
rufe ich geschwind: Herein!

Woran soll es geh'n? Ans Sterben?
Hab ich zwar noch nie gemacht,
doch wir werd'n das Kind schon schaukeln –
na, das wäre ja gelacht!

Interessant so eine Sanduhr!
Ja, die halt ich gern mal fest.
Ach – und das ist Ihre Sense?
Und die gibt mir dann den Rest?

Wohin soll ich mich jetzt wenden?
Links? Von Ihnen aus geseh'n?
Ach, von mir aus! Bis zur Grube?
Und wie soll es weitergehn?

Ja, die Uhr ist abgelaufen.
Wollen Sie die jetzt zurück?
Gibt's die irgendwo zu kaufen?
Ein so ausgefall'nes Stück

Findet man nicht alle Tage,
womit ich nur sagen will
– ach! Ich soll hier nichts mehr sagen?
Geht in Ordnung! Bin schon[4]

Den letzten Teil dieses Lyrikbandes bildet ein Langgedicht mit dem Titel „Herz in Not". In ihm gesteht der geübte Satiriker Gernhardt gleichzeitig wehrlos und selbstironisch seine Bedrängnis, wenn er etwa schreibt: „Es quillen auch Tränen. / Die Anlässe: fließend." Mit der gleichen Ehrlichkeit legt er im zitierten Gedicht „Ach" offen, daß ihm angesichts des Todes alle Ansätze zum Spott nur noch zum hilflosen Galgenhumor geraten. Da bemüht er vertraute Redewendungen der Selbstermutigung: „Wir werd'n das Kind schon schaukeln" und „das wäre ja gelacht" – und entlarvt sie zugleich als unangemessene Floskeln. Er versucht in einem fiktiven Gespräch mit dem aus zahlreichen Memento-mori-Bildern bekannten Sensenmann (Gernhardt ist auch Maler), durch Witzeln seine intellektuelle Überlegenheit zurückzugewinnen – und erfährt, daß sich der strenge Gebieter dadurch weder auf den Arm nehmen noch ablenken läßt. Das Experiment, die Ohnmacht durch Albern zu überspielen, endet damit, daß nicht der zum Sterben verurteilte Mensch, sondern der stumm verfügende Tod das letzte Wort hat und dem erfahrenen Spötter das Strophenende im Hals stecken bleibt. So wirkt auch das viermal verwendete klassische Klagewort „ach" wie ein Anlauf zur Ironie, der jedesmal scheitert und im Ernst endet. Ein aufrichtiger Text. Ohne eine Spur von Transzendenz. So wie der ganze Gedichtband keine metaphysischen Überlegungen kennt, außer einigen vulgärreligiösen Vorstellungen von einem willkürlichen Vorsehungsgott, den abzulehnen dem Autor wenig weltanschauliches Differenzierungsvermögen abverlangt.

„Vollkommenes Vergessen" als Endlichkeitstrost

Ulla Hahn bekennt sich zu einem Endlichkeitstrost, der sich von der Wehmut Robert Gernhardts ebenso abhebt wie von der selbstsicheren Todesgleichgültigkeit eines Günter Grass. Sie, die die Sehnsucht vieler ihrer Geschlechts- und Zeitgenossinnen nach Liebe bei größtmöglicher Emanzipation zu einem Schwerpunkt

ihres lyrischen Werkes gemacht hat, schildert, wie im Augenblick erotischer Erfüllung alles Beunruhigende am Tod vergessen werden kann.

November

Birgt sich der Freund bei mir
wiegen wir uns in vollkommenes
Vergessen der Welt unserer selbst
und daß unser Leben ein endliches ist

So nehmen wir hin
wie die Blätter fallen
bewundern die Eleganz ihres Abgangs
in den Morast und es schwindelt uns nicht

hinter erleuchteten Fenstern
Skelette beim Nachtmahl zu sehen
Wir vertrauen dem Leben in dieser Stunde
ganz wie dem Samen der Schoß.[5]

Die Überschrift und das Bild von den fallenden Blättern ziehen den Leser in eine Novemberreflexion hinein. Der „Abgang in den Morast", der sonst als Sinnbild des Absterbens und Verendens empfunden wird und einem sogar „Schwindel" verursachen kann, erscheint dem lyrischen Ich/Wir in seinem Liebesglück wie ein elegantes Schauspiel. So sehr ist es absorbiert von einem Hochgefühl, das es als alles verbindenden, grenzenlosen Kraftstrom erlebt, mit „vollkommenem Vergessen" der Grenzen zwischen Ich und Welt und all ihrer Endlichkeit. In Ekstasen, Höhepunkt-Erfahrungen und flow-Erlebnissen – sagen uns psychologische Beschreibungsversuche – ist das Zeitgefühl oft verändert oder wie außer Kraft gesetzt. „Dem Glücklichen schlägt keine Stunde." Er achtet nicht mehr auf Grenzen und Gefahren. Selbst der Gedanke, daß die Menschen in den gegenüberliegenden Wohnungen als potentielle Skelette ihr Abendessen zu sich nehmen, berührt die Glücklichen nicht.

Allerdings ist das Wissen um die Todgeweihtheit allen Lebens in diesen Zeilen unabweisbar. Die Dichterin beantwortet es nicht durch eine rational begründete Zuversicht, sondern durch die Hingabe an das vitale Energieerlebnis der sexuellen Vereinigung („wir vertrauen dem Leben ... ganz wie dem Samen der Schoß"). Diese Art der Bewältigung trägt „in dieser Stunde". Wie man danach, wenn das „Vergessen" aufhört und die eigene Sterblichkeit wieder bewußt wird, damit umgeht, verrät der Text nicht. In anderen Gedichten begrüßt Ulla Hahn mit tiefer Melancholie den Tod als Befreier. Ihr Vertrauen in die erotische Erfüllung erinnert an die Aussage des Hohenlieds: „Stark wie der Tod ist die Liebe, die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt" (Hld 8, 6). Oder an Edvard Munchs Radierung „Das Mädchen und der Tod" (1894), in der sich die junge Frau willig dem Tod hingibt, wobei auf dem Bildrahmen Samenfäden und Embryonenköpfe das Wei-

terströmen des Lebens über den Tod der Individuen hinweg andeuten. Wie anders die Auffassung eines anderen großen Erotikers: Marc Chagall. In echt chassidischem Glauben an die Gegenwart Gottes in allen Lebensbereichen hat er Liebespaare gemalt, über denen geigende oder geflügelte Uhren erfüllte Zeit und ein Bote des Himmels die miterfahrene ewige Liebe andeuten.

Ist in unserem Leben dieses andere zu erfahren (um das mißverständliche, parallele Raum-Zeiten suggerierende Reden von Diesseits und Jenseits zu vermeiden), in das wir trotz unserer Sterblichkeit eingehen könnten?

Gibt es ein Leben nach dem Tod?

Der jüngste der hier zu erwähnenden Lyriker, der 1962 in Dresden geborene *Durs Grünbein,* beantwortet diese Frage mit einem klaren Nein. Grünbein hat in seiner Gedichtsammlung „Den Teuren Toten" Zeitungsmeldungen vom „Untergang unbedeutender Menschen" kommentiert: Ein Dreijähriger spielt mit der Pistole seines Vaters und tötet dabei seinen Bruder, ein Filmkritiker stirbt während einer Filmvorführung, eine Frau kommt beim Haarefönen in der Badewanne um usw. Sein eigenes Todesverständnis faßt Grünbein in folgenden Zeilen zusammen:

> Sie nimmt mich mit, die Traurigkeit der Körper.
> Ekstasen, Schleim, die leeren Hülsen Haut.
> Was da ins All abgeht, verrenkt, zerpulvert,
> Lief einmal aufrecht, lächelnd, leichtgebaut.
>
> Was dir bevorsteht, siehst du früh bei andern.
> Erschreckend klar ... Zukunft durch Nichts ersetzt.
> Leben ist ein Nullsummenspiel. Zuletzt
> Bleibt im Gedächtnis nicht einmal dein eigner Tod.[6]

Wie selbstverständlich deutet er das Sterben rein naturalistisch, biologisch. Es ist für ihn einfach der Zerfall („die Traurigkeit der Körper") eines einst hochkomplexen Organismus, der einmal durch die typisch menschlichen Eigenschaften des aufrechten Gangs und des Lächelns beeindruckte. Anders als die traditionelle Rede von der Rückkehr des Leibes zur Erde bezeichnet er den toten Körper als etwas, das „ins All abgeht" – wohl ein Hinweis darauf, daß er mit den heutigen Naturwissenschaften den menschlichen Organismus als kosmischen Staub auf hoher Evolutionsstufe und folgerichtig den Tod als dessen Wiedereintritt in die Chemo- und Bio-Evolution des „Alls" versteht. Und die geistig-personale Dimension des Menschen? Was ihr („dir") bevorsteht, ist nach Grünbein bei anderen zu sehen: „Zukunft durch Nichts ersetzt." Nichts bleibt von dem bestehen, was unser Gedächtnis, unser Wissen und unseren geistigen Reichtum ausgemacht hat. Das beteuert er apodiktisch in bildloser Begriffssprache: Das „Nichts" ist unsere Zukunft. Woher weiß er das so sicher? Aus der Augenschein-Plausibilität des

Leichnams, der keine Zeichen geistigen Lebens mehr gibt – klar zu sehen „bei andern". Von diesem Standpunkt aus leuchtet denn auch ein, was Grünbein mit Blick auf eine Krematoriumsbestattung schreibt: „Asche ist, was noch übrigbleibt". Die Lebensbilanz, die sich daraus ergibt, zieht der Text unbekümmert forsch mit einem Begriff der mathematischen Spieltheorie, der oft auf politisch-wirtschaftliche Kooperations- und Konkurrenzverhältnisse übertragen wird: „Leben ist ein Nullsummenspiel." Da setzen sich die Interessen des einen Partners in dem Maße durch, als die des anderen nicht verwirklicht werden, so daß der für alle Spieler erreichbare Gesamtgewinn Null ist. Die Natur und ihre Gesetze siegen über den Lebenswillen des Menschen.

Dieses Ergebnis überrascht nicht bei einem Autor, der sich zu den „materialistischen Skeptikern" zählt, die „Idealisierung" des Menschen in der philosophischen und literarischen Klassik ablehnt und an seinem Vorbild Georg Büchner, dem gelernten Anatom, rühmt, er sei ein Dichter gewesen, „der seine Prinzipien der Physiologie abgewinnt wie andere vor ihm der Religion oder der Ethik. Aus der reinen Zootomie befreit er die Einsicht, daß Leben sich selbst genug ist und keinen äußeren oder höheren Zwecken gehorcht."[7] Der sprachliche Ertrag seiner Überlegungen kann denn auch nach eigenem Eingeständnis nur noch in epigrammatischen Notizen und „semantischer Tristesse" bestehen. „Aus ihnen spricht weder Lebensweisheit noch Jenseitsglaube."

Es ist aufschlußreich, damit die Ansicht zu vergleichen, die *Hans Magnus Enzensberger* im letzten Text seines Gedichtbandes „Kiosk" äußert.

Die Grablegung

Eine sterbliche Hülle,
so heißt es,
aber was war drin?
Die Psyche,
sagen die Psychologen,
die Seele,
die Seelsorger,
die Persönlichkeit,
sagen die Personalchefs.
Dazu noch die Anima,
die Imago, der Dämon,
die Identität, das Ich,
das Es und das Überich.
Der Schmetterling,
der sich aus diesem Gedrängel
erheben soll,
gehört einer Art an,
von der wir nichts wissen.[8]

Reich an Reflexionsbegriffen und sparsam mit Bildern, ist das Gedicht ein Beispiel intellektueller Lyrik und darin dem Text von Durs Grünbein ähnlich. Doch im Unterschied zu dessen Aussage, mit dem Tod stünden wir vor dem Nichts, die für eine skeptische Einstellung viel zu affirmativ ist, stellt Enzensberger eine Frage, denkt über sie nach und schließt mit der Feststellung, daß er die Antwort nicht weiß. Ausgehend von dem bei einer „Grablegung" häufig verwendeten Ausdruck „sterbliche Hülle" überlegt er, was „drin" war und was nach dem Tod daraus geworden ist. Enzensberger ist zu gebildet und zu nachdenklich, um nur der Augenschein-Evidenz des Leichnams zu folgen und die metaphysische Frage

nach der Zweieinheit von Leib und Geist für erledigt zu halten, die von Platon bis zur heutigen „Philosophy of Mind" das Sichverstehenwollen des Menschen angetrieben hat. Er kann sich offensichtlich nicht wie Brecht und Grünbein umstandslos der naturalistischen Auffassung anschließen und im Sinne eines materialistischen Monismus das Bewußt- und Subjektsein des Menschen einfach aus seinen neurophysiologischen Grundlagen erklären. Er spricht sich auch nicht für einen platonisch-idealistischen Leib-Seele-Dualismus aus. Vielmehr denkt er mit den Begriffen verschiedener Wissenschaftstraditionen und -disziplinen über den geistigen Kern des Menschen nach. Er nennt die Psyche der Psychologie, die Seele der Theologie, die Persönlichkeit der Unternehmensberatung, die Anima archaischer Kulturen, die Imago – ob im Verständnis der Tiefenpsychologie als Idealbild von Bezugspersonen oder in der biblischen Bedeutung von Imago Dei, Ebenbild Gottes, ist nicht zu entscheiden –, den Dämon, der bei Sokrates die Gewissensstimme, bei Schiller, Goethe und Hegel aber die geniale geistige Schöpferkraft des Menschen bezeichnet, die Identität sozialpsychologischer und -philosophischer Autoren sowie die Begriffe Ich, Es und Überich der Freudschen Instanzenlehre.

Einige dieser Ansätze verstehen die Person des Menschen als etwas Immaterielles. Kann sie den physischen Tod überdauern? Der gelehrte Autor weist uns mit dem Symbol des Schmetterlings auf eine lange Hoffnungstradition der Menschheit hin. Der Schmetterling, der sich durch vollständige Metamorphose eines Lebewesens von der Larve über die Puppe in den Falter verwandelt und dann zum Licht erhebt, war in verschiedenen Kulturen ein Sinnbild der Seele und ihrer Berufung zu nachtodlichem Leben. Auch Nelly Sachs hat das Bild als Symbol der Verheißung verwendet, unter anderem in dem Gedicht „Schmetterling", das mit den Worten beginnt: „Welch schönes Jenseits ist in deinen Staub gemalt." Für Enzensberger gehört der „Schmetterling, der sich aus diesem Gedrängel erheben soll", einer Art an, „von der wir nichts wissen." Wissen als empirisch gesicherte oder selbsterfahrene Erkenntnis ist in dieser Frage nicht möglich. Doch das schließt nicht aus, daß die unbekannte Art existieren und die Hoffnung sich erfüllen könnte. Anders als Brecht verkündet Enzensberger kein Hoffnungsverbot, sondern läßt die Frage offen: eine noble, agnostisch-skeptische Einstellung, die ein Neubedenken nicht verhindern möchte.

Gelassen „im Griff" des absoluten Du

Auch die folgenden Texte von gläubigen Christen geben nicht vor, von einem Leben nach dem Tod zu „wissen" oder es aus Platons „Beweisen" für die Unsterblichkeit der Seele ableiten zu können, sondern anerkennen: Alles ist Hoffnung. Sie nennen auch einen Grund für ihr Vertrauen: die Gegenwart des zeitlosen Schöpfers, der sich in Jesus zum Menschen bekannt hat. *Kurt Marti,* reformierter

Theologe in der Schweiz und anerkannter Lyriker, hat sich in seinem Werk mehrmals mit dem Thema Tod befaßt. In einem seiner Gedichte drückt schon die Überschrift den erkenntnistheoretischen Status seiner Todesdeutung aus.

Hoffnung

O nein, o nein,
ich hab' mein Leben nicht im Griff,
überhaupt nicht.
Eher umgekehrt:
ES hat MICH.
ES:
das Leben jetzt,
das Sterben einst,
doch darin, hoff' ich,
DU.[9]

Der Text macht die Erfahrung bewußt, daß das unmenschliche Bestreben, wichtige Ereignisse selbst zu bestimmen, statt sie dem Zufall oder fremden Mächten zu überlassen, nur teilweise zu verwirklichen ist. Vieles haben nicht wir, sondern vieles hat uns „im Griff". Dieser Gegensatz, den die psychologische Fachsprache in etwa als externale Kontrollüberzeugung im Gegensatz zur internalen bezeichnen würde, macht die aphoristische Pointe dieses Kurzgedichts aus. Dabei präzisiert Marti, daß er die Unplanbarkeit vieler Geschehnisse und schließlich der Lebensdauer nicht als ein Preisgegebensein an dunkle Mächte, an ein anonymes Schicksal oder an die biochemische Maschine des Universums auffaßt, sondern sich in all dem („doch darin") vom großen, absoluten DU des Schöpfers getragen fühlt, in seinem Griff. Wie Martin Buber nennt er ihn nicht mit dem abgenutzten, oft mißbrauchten Wort „Gott", sondern mit dem Personalpronomen der direkten Anrede.

Das knappe „hoff' ich" in der vorletzten Zeile steigert sich nicht zur Jenseitssehnsucht, wie sie etwa Paul Gerhardt in seinem bekannten Adventslied ausspricht: „Ach komm, ach komm, o Sonne, / Und hol uns allzumal / Zum ewigen Licht und Wonne / In deinen Freudensaal", oder auch Johann Sebastian Bach, der in der Kantate „Christus, der ist mein Leben" den Tenor singen läßt: „Mit Freuden, ja, ja, mit Herzenslust will ich von hinnen scheiden. Und hieß es heute noch: Du mußt!" Ebenso weit entfernt ist dieses „hoff' ich" von Robert Gernhardts tragischem „Ach". Nein, hier sagt einer, der das Leben liebt und darin keiner Ermahnung von seiten des ihm wohlbekannten Bertolt Brecht bedarf, daß er es auch gefaßt, in Hoffnung lassen kann.

Ein Akt des Vertrauens ist auch das folgende „Testament", in dem sich *Eva Zeller* im Hinblick auf ihre Grablegung mit dem Gelähmten identifiziert, der nach dem Markusevangelium (Mk 2, 1–12) von vier Helfern durch das aufgebrochene Lehmdach eines Hauses zu Jesus hinabgelassen wurde. Jesus sicherte ihm das Erbarmen Gottes zu und heilte ihn.

Testament

Und wenn es dann soweit ist
sollt ihr wegen dem Gedränge
aufs Dach steigen und mich
hinablassen auf meiner Trage
durch die Ziegel hinab
direkt vor Seine Füße[10]

Im erfüllten Augenblick die Zeitlosigkeit erfahren

Reflektierter christlicher Glaube weiß, daß wir uns das von der Vernunft erhoffte und von Jesus verheißene ewige Leben nicht vorstellen können. Aber denken können und sollen wir es: als gehirnunabhängige, unzerstörbare, zeit- und raumlose Daseinsweise, in der Teilhabe an der Zeitlosigkeit Gottes. Wenn dies zutrifft könnte auch so etwas wie eine – analoge – Vorerfahrung dieser Ewigkeit möglich sein. Davon spricht an mindestens zwei Stellen seines lyrischen Werkes, das auch mit dem Horst-Bienek-Preis ausgezeichnet wurde, der anglikanischen Pfarrer und Dichter *Ronald Stuart Thomas* deutlich in dem Text „Ankunft":

Ohne zu wissen
daß du auf der Suche warst
plötzlich
stehst du davor –

das Dorf in den walisischen Bergen
staubfrei
keine Straße hinaus
außer der auf der du hereinkamst.

Ein Vogel schlägt
aus einem grünen Baum
die Stunde, die keine Stunde ist,
die du kennst. Der Fluß trödelt,
um dir einen Spiegel hinzuhalten,
wo du dich sehen kannst
wie du bist: ein Reisender
mit dem Mondhof
über sich, der lange unterwegs
war und jetzt angekommen ist, wo er
begann, und diese
eine Wahrheit staunend entdeckt:
daß man noch alles vor sich hat.[11]

Ronald Stuart Thomas ist ein Mensch voller Zweifel. Gott ist für ihn verborgen, ein Deus absconditus. Doch kann er plötzlich aufleuchten, so wie die Ewig-

keit in diesem Gedicht. Wir müssen nur etwas innehalten. Wie der Wanderer im walisischen Bergdorf, der den Ruf eines Vogels hört. Er erinnert ihn an den Stundenschlag einer Uhr, doch in dieser gesammelten Ruhe empfindet er die Zeit als „Stunde, die keine Stunde ist, die du kennst". Sie ist von anderer Qualität als die Zeit, die wir im Alltag mit der Uhr messen. Er wird sich seiner ganzen Lebenszeit bewußt. So erkennt er sich im Spiegel des trägen Flusses als Reisenden auf der Erde im All („mit dem Mondhof über sich"), der nach langem Unterwegssein gerade „jetzt" an seinem Ausgangspunkt angekommen ist. Die vergangene Zeit, ja die Vergänglichkeit ist wie aufgehoben, denn er entdeckt, „daß man noch alles vor sich hat". Und das ist, deutlicher als die Übersetzung vermuten läßt, durchaus als Vorfreude auf ein ganzes Leben gemeint: „That there is everything to look forward to".

Die Erfahrung, die der Text beschreibt, ist keineswegs außergewöhnlich oder rein privat. Augustinus, Boethius und andere haben darauf aufmerksam gemacht, daß wir, wenn wir Zeit denken und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit verbinden, dies in einem überzeitlichen Horizont tun, der uns bewußt wird. So sehr wir in der zerrinnenden, vergehenden Zeit stehen, blicken wir über sie hinaus, auf ein „stehendes Jetzt". Für einen Christen liegt es nahe, darin die zeitlose, ewige Gegenwart des Schöpfers zu ahnen, der alles Zeitliche ermöglicht und den Menschen an seiner Ewigkeit teilnehmen läßt. Darum schreibt Thomas bei der Schilderung einer ähnlichen Erfahrung, dem Blick auf ein von der Sonne erleuchtetes Feld: „Leben ist nicht weitereilen in eine schwindende Zukunft, auch nicht einer erträumten Vergangenheit nachhängen. Es ist das Sichabwenden wie Mose dem Wunder des leuchtenden Busches zu, einer Helligkeit, die so vergänglich schien wie deine Jugend einst, aber die Ewigkeit ist, die dich erwartet." Diese Wahrnehmung des absolut erfüllten Augenblicks ist das genaue Gegenteil des Zeitgefühls, das Charles Baudelaire in seinem Gedicht „Die Uhr" beschrieben hat. Für ihn ist Gegenwart ein Je-schon-zu-Ende-Gegangensein und Leben ein ständiges Abschiednehmen: „Dreitausendsechshundertmal in der Stunde raunt die Sekunde: Gedenke! – Rasch mit seiner Insektenstimme spricht das Jetzt: Ich bin das Ehemals, und ich sog dein Leben mit meinem schmutzigen Rüssel aus." [12]

Für die Erfahrung des absolut erfüllten Augenblicks rücken hingegen Zeit und Ewigkeit zusammen, weil erstere ohne letztere nicht denkbar ist. Sie werden gleichzeitig. Das macht eine Lebensbeschleunigung, zu der Bertolt Brecht antreibt, ebenso überflüssig wie Ulla Hahns Fluchtweg ins „vollkommene Vergessen" des Hochgefühls oder Robert Gernhardts tragisches Ach.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Thema Tod in d. dt. Ggw.lit. insg.: M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997) 179–214. Zum selben Schwerpunkt in versch. Epochen der dt. Lit.: Der Tod in Dichtung, Philos. u. Kunst, hg. v. H. H. Jansen (Darmstadt [2]1989).

[2] B. Brecht, Ges. Werke 8, Gedichte 1 (Frankfurt 1967) 260.

[3] G. Grass, Fundsachen für Nichtleser (Göttingen 1997) 231.

[4] R. Gernhardt, Lichte Gedichte (Zürich 1997) 206.

[5] U. Hahn, November, FAZ 26. 11. 1988.

[6] D. Grünbein, Den Teuren Toten. 33 Epitaphe (Frankfurt 1994) 19.

[7] D. Grünbein, Den Körper zerbrechen. Rede z. Entgegennahme d. Georg-Büchner-Preises 1995 (Frankfurt 1995).

[8] H. M. Enzensberger, Kiosk. Neue Gedichte (Frankfurt [4]1995) 129.

[9] K. Marti, Ungrund Liebe. Klagen, Wünsche, Lieder (Stuttgart 1987) 23.

[10] E. Zeller, Stellprobe. Gedichte (Stuttgart 1989) 96.

[11] R. St. Thomas, Das helle Feld. Gedichte, hg. v. K. Perryman (Schondorf 1995) 59.

[12] Ch. Baudelaire, Les fleurs du mal. Die Blumen des Bösen, übers. v. F. Kemp (Frankfurt 1962) 137. Z. Versuch darauf einen poetischen Nihilismus aufzubauen: K. H. Bohrer, Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin (Frankfurt 1996).

Ferdinand Hahn

Rechtfertigung und Christusmystik bei Paulus

Ein Beitrag zum Gespräch mit Eugen Biser

Eugen Biser bestreitet in seinem Aufsatz „Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?“ [1] nicht nur die grundlegende theologische Relevanz der Rechtfertigungslehre, sondern auch die Rechtmäßigkeit der Berufung Luthers auf Paulus, da dessen Theologie ganz anders zu verstehen sei. Er sieht durch Luther eine verhängnisvolle Entwicklung eingeleitet, die das Christentum in ein Stadium geführt habe, in dem es nur noch eine moralische Relevanz habe und wegen der juridischen Denkweise sich überhaupt nicht mehr vermitteln lasse. Daher wirke auch die heutige Diskussion über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre als ein „Glasperlenspiel“, das „in einem imaginären, realitätsenthobenen Denkraum wie in einem Spiegelkabinett“ angesiedelt sei (378).

Diese weitreichende Kritik betrifft nicht nur das ökumenische Gespräch, für das wegen der seit dem 16. Jahrhundert schwelenden Auseinandersetzungen die Frage des Verständnisses der Rechtfertigungslehre eine zentrale Stellung besitzt; sie betrifft vor allem die Paulus-Interpretation. In diesem Beitrag soll geprüft werden, ob die These Bisers zutrifft, daß die Rechtfertigung bei Paulus nur ein traditionsbedingtes Element seiner Theologie darstellt, während deren entscheidende Ausrichtung in der Christusmystik zu finden ist [2].

1. Eugen Biser weist mit Recht darauf hin, daß die exegetischen Fragen, die William Wrede 1904 und Albert Schweitzer 1930 aufgeworfen haben, bis heute nicht wirklich beantwortet worden sind (375 f.). Wrede hat die paulinische Rechtfertigungslehre als eine bloße „Kampflehre“ in Auseinandersetzung mit judaisierenden Gegnern verstanden, und Schweitzer hat sie als einen „Nebenkrater“ in der Theologie des Apostels angesehen, weswegen beide die sachliche Zusammengehörigkeit mit den Aussagen über das „Sein in Christus“ bestritten haben [3]. Biser unterscheidet nun zwischen einer mit der vorpaulinischen Tradition verbundenen Verkündigung, bei der die Rechtfertigung eine Rolle spielt, und den auf den inwendigen Menschen bezogenen Aussagen als dem entscheidenden Element der paulinischen Theologie. Da der Apostel geradezu als „Entdecker des inwendigen Menschen“ bezeichnet werden könne, muß dieser Sachverhalt als „Schlüssel zu seiner ureigenen Denk- und Lehrweise“ angesehen werden, wenngleich Paulus selbst im Einzelfall mehrfach noch in die überkommenen Argumentationsfiguren zurückgefallen sei (376 f.). Daraus resultiert die methodische Forderung: „Prinzip

aller künftigen Paulusinterpretationen müßte demgemäß die Bereitschaft sein, dem Apostel bei seiner Überschreitung der exoterischen Dimension in die esoterische zu folgen und die von ihm dabei gemachten Denkschritte mitzuvollziehen" (377).

Mit vollem Recht wird von Biser betont, daß die „Gegenwart der Heilserfahrung" für Paulus entscheidend und bestimmend ist. In diesem Zusammenhang spielen zweifellos die oft unzureichend gewichteten Aussagen über die sogenannte „Christus-Mystik" eine zentrale Rolle, einmal abgesehen davon, ob der oft unpräzise gebrauchte Begriff der Mystik den Sachverhalt klar genug bezeichnet[4]. Es ist in der Tat auffällig, daß Exegeten, die bei der paulinischen Rechtfertigungslehre einsetzen, wenig mit den Aussagen anfangen können, die unser „Sein in Christus" oder das Sein Christi bzw. seines Geistes „in uns" betreffen; umgekehrt ist allerdings auch festzustellen, daß der Ansatz bei der „Christus-Mystik" allzu leicht dazu führt, daß die Rechtfertigungslehre in den Hintergrund gedrängt wird. Es bleibt aber meines Erachtens zu klären, ob die Aussagen über die Rechtfertigung, die Paulus in Röm 1, 16 f. ausdrücklich als Explikation des Evangeliums versteht, und die Aussagen über die „Christus-Mystik" nicht gleichrangig sind und sich gegenseitig ergänzen.

2. Luther hatte ein intuitives Gespür für die Intention der paulinischen Rechtfertigungslehre[5], obwohl er in mancherlei Hinsicht noch den Problemstellungen der mittelalterlichen Theologie verhaftet war. Letzteres zeigt sich an seinem verengten Sündenverständnis und an der Verbindung mit der Satisfaktionslehre, die in ihrer Anselmschen Gestalt zweifellos als eine unbiblische „Verdüsterung des Gottesbilds" angesehen werden muß (380). Nun ist unbestreitbar, daß sowohl das mittelalterliche, als auch das spätere neuzeitliche Verständnis der Rechtfertigungslehre die entscheidende Intention der biblischen Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung des Menschen deshalb verfehlte, weil man bei den juridischen Kategorien von anderen Voraussetzungen ausging als Paulus.

3. Paulus setzt das alttestamentliche Gerechtigkeitsverständnis voraus. Wenn im Alten Testament für die Gottesbeziehung Rechtskategorien verwendet werden, dann hat das nichts mit den uns geläufigen Rechtsvorstellungen zu tun, wonach es entweder um ein vorgegebenes Recht (Naturrecht u. ä.) oder um ein gesetztes Recht mit normativer Funktion geht, das von einem menschlichen Gesetzgeber (als Einzelperson oder als Gremium) stammt. Der alttestamentliche Gerechtigkeitsbegriff ist zutreffend als „Gemeinschaftstreue" (so erstmals von Hermann Cremer) bezeichnet worden, wobei das Recht das wechselseitige Verhalten betrifft und insofern Gemeinschaft stiftet und bewahrt[6]. Gottes Gerechtigkeit ist unter dieser Voraussetzung eine gemeinschaftsstiftende Gerechtigkeit, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander betrifft. Sie ist grundlegend als „iustitia salutifera", als heilstiftende Gerechtigkeit, zu verstehen und hat primär eine personale und kommunikative

Funktion. Sie kann natürlich auch gebrochen werden, was dann Unheil nach sich zieht.

Unter dieser Voraussetzung überrascht es nicht, daß Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft gleichzeitig als Botschaft von der heilstiftenden Gerechtigkeit Gottes verstanden worden ist. Das geht aus dem Logion vom „Streben nach Gottes Herrschaft und seiner Gerechtigkeit" ebenso hervor (Mt 6, 33) wie aus dem Kommentarwort zum Gleichnis von Pharisäer und Zöllner, daß dieser „gerechtfertigt hinabging, jener nicht" (Lk 18, 14).

Daß Paulus ohne die „religionsgeschichtliche Großtat Jesu" (381) nicht verstanden werden kann, ist unbestritten. Das zeigt sich nun aber nicht zuletzt darin, daß er die Botschaft Jesu als Evangelium weiterverkündigte und mit Hilfe des Gedankens der „iustitia salutifera" explizierte. Gegen die pharisäische Verengung des grundlegenden alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnisses hat er die Gerechtigkeit Gottes so verstanden, daß sie jedem ohne irgendeine Bedingung aufgrund rückhaltlosen menschlichen Vertrauens zukommt[7]. Das Wort des Evangeliums ist wirksames Wort, es ist Ausdruck der unbegrenzten Liebe Gottes und es entreißt den Menschen seiner Selbstentfremdung, die in der Gottlosigkeit als der Ur-Sünde besteht. Als Rechtfertigung des Gottlosen wird die Rechtfertigung in Röm 4, 3–5 von Paulus ganz im Sinn Jesu verstanden. Wenn sie im Anschluß an Gen 15, 6, wonach Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden ist, in forensischen Kategorien artikuliert wird, soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß es um Gottes wirksames Urteil und Handeln geht.

Die Rechtfertigung ist nun aber kein isoliertes Geschehen, sie ist erst recht kein bloßer „Zuspruch". Sie ist als heilstiftender Akt Aufnahme in eine Gemeinschaft und eine fortbestehende lebendige Wechselbeziehung, was Paulus durch den Zusatz zu dem Traditionsstück Röm 3, 24 f. in Vers 26 klar zum Ausdruck bringt: Es geht um den „Erweis der Gerechtigkeit Gottes" in der jeweiligen „Jetztzeit", in der der Glaubende sich befindet[8]. Weil es um die Gemeinschaft mit Christus geht, in dem Gott sein heilstiftendes Handeln offenbart, sind nun auch die Aussagen über das „Sein in Christus" keine eigene Konzeption, die weitgehend unverbunden neben den Rechtfertigungsaussagen stehen, sondern sie sind damit sachlich aufs engste verknüpft. Schlüsselstelle für die Verklammerung beider ist der Text in 2 Kor 5, 21, wo im Zusammenhang mit Jesu Tod gesagt wird: „damit wir Gerechtigkeit Gottes *in ihm werden*", was unmittelbar zurückbezogen ist auf 5, 17: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur." Das besagt, Gerechtigkeit Gottes wird dort erfahren, wo wir „in ihm", nämlich in Christus sind. Die Gerechtigkeit Gottes als Widerfahrnis der Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit der Teilhabe an der neuen Kreatur, was wiederum identisch ist mit dem „Sein in Christus".

Von daher gewinnen die anderen Aussagen über das „Sein in Christus" ihre Relevanz. Sie haben keineswegs nur eine ekklesiologische Funktion, so wenig diese

Komponente zu bestreiten ist, da das „Sein in Christus" zugleich ein „Sein im Leibe Christi" ist (vgl. 1 Kor 12, 12–27). Sie sind zunächst einmal Ausdruck für die Unmittelbarkeit jedes Glaubenden zu Jesus Christus. Darum haben sie ihr Korrelat in den Aussagen, daß „Christus in uns" ist und sein Geist „in uns wohnt" (Gal 2, 20 bzw. 1 Kor 3, 16; Röm 8, 9). Sofern Mystik nicht im Sinn eines Aufgehens in einer unbestimmten göttlichen Wirklichkeit verstanden wird, sondern als Bezeichnung für ein lebendiges, kraftspendendes Gegenüber, mag dieser Begriff verwendet werden, da sonst schwer ein geeignetes Wort für diesen Sachverhalt zu finden ist. Entscheidend ist aber, daß die Rechtfertigung des Gottlosen das Sein in Christus einschließt, sofern die voraussetzungslose Annahme des Menschen durch Gott dieses Sein in Christus bleibend bedingt. Nicht zufällig wird der Akt der Rechtfertigung auch mit der Taufe in Verbindung gebracht (vgl. 1 Kor 6, 11), weil mit der Taufe ein Prozeß der Erneuerung in Gang gekommen ist, der die Gegenwart des Heils als Zugehörigkeit zu Jesus Christus kennzeichnet und über sie hinausweist auf die Heilsvollendung[9].

Eugen Biser hat mit Recht nicht nur auf die für Paulus so entscheidende Dimension der Heilsgegenwart hingewiesen, sondern ebenso auf die hohe und unverzichtbare Bedeutung des Seins in Christus. Was das Sein in Christus konstituiert, wird von dem Apostel nun aber gerade mit seinen Aussagen über die durch das Evangelium wirksam werdende, heilstiftende Gerechtigkeit Gottes und die darin gründende Rechtfertigung des Menschen zum Ausdruck gebracht. Rechtfertigung und Christusmystik stehen insofern nicht in Spannung zueinander, sondern bedingen sich gegenseitig und stellen eine Einheit dar. Die „exoterische Dimension" des Widerfahrnisses und die „esoterische Dimension" des Geborgenseins lassen sich nicht voneinander trennen (377).

4. Versteht man Paulus in diesem Sinn, dann ergibt sich für die gegenwärtige ökumenische Diskussion eine durchaus hoffnungsvolle Perspektive. Es kann nicht darum gehen, die Rechtfertigungslehre zugunsten einer anderen Sicht der Heilsgegenwart zurückzudrängen oder aufzugeben, sondern es gilt, sie in ihrer genuin biblischen Gestalt wiederzugewinnen. Das bedeutet vor allem, daß Elemente der Rechtfertigungslehre, die im Lauf der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie hinzugekommen sind und das Grundanliegen verdunkeln, zu korrigieren sind, um die ursprüngliche Intention dieser für Paulus so zentralen theologischen Konzeption voll zur Geltung zu bringen.

ANMERKUNGEN

[1] Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?, in dieser Zs. 216 (1998) 375–385 (S. in Klammern).

[2] Im vorliegenden Beitrag beschränke ich mich auf die Aussagen in dem genannten Aufsatz. Zu vergleichen ist natürlich auch die Paulus-Interpretation von E. Biser in den Büchern: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung (Graz 1981); Paulus, der letzte Zeuge der Auferstehung (Regensburg 1981); Paulus für Christen (Freiburg 1985); Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker (München 1992).

[3] W. Wrede, Paulus (1904), in: Das Paulusbild in der neueren dt. Forschung, hg. v.. K. H. Rengstorf (Darmstadt 1964) 1–97, bes. 67 ff.; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (Tübingen 1930, Nachdr. 1981), bes. 201 ff. Das gilt umgekehrt auch für Autoren, die mit einer erst schrittweisen Ausbildung der Rechtfertigungslehre rechnen wie G. Strecker, Befreiung u. Rechtfertigung, in: Rechtfertigung (FS E. Käsemann, Tübingen 1976) 479–508 oder U. Schnelle, Wandlungen im paulinischen Denken (Stuttgart 1989); vgl. dazu meinen Beitrag: Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?, in: EvTh 53 (1993) 342–366.

[4] Aus diesem Grund wird in der neueren ev. Paulus-Exegese der Begriff der Mystik häufig vermieden; so z. B. E. Lohse, Paulus (München 1996) 211.

[5] Vgl. dazu meinen Aufsatz: Luthers Paulus-Verständnis, in: Martin Luther – Reformator und Vater im Glauben (Mainz 1985) 134–153.

[6] H. Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre (Tübingen ^{2}1900); ebenso G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I (München 1957, ^{10}1992) Kap. D/6; ferner P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1965); K. Kertelge, „Rechtfertigung" bei Paulus (Münster 1971).

[7] Mit Recht hat E. P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum (Göttingen 1985) darauf hingewiesen, daß auch in der nachalttestamentlichen Zeit Gerechtigkeit weithin im Sinn der Bundestreue zu verstehen ist. Das schließt aber nicht aus, daß in der pharisäischen Überlieferung, wie wir aus den Evangelien, den Paulusbriefen und den späteren rabbinischen Schriften wissen, das Tun der Gesetzeswerke in den Vordergrund trat; heilsrelevant war dabei nicht mehr primär die Zugehörigkeit zum Bund, sondern das eigene Handeln.

[8] E. Käsemann, An die Römer (Tübingen 1973, ^{4}1980) 92.

[9] Insofern hat die umstrittene Formulierung Luthers „simul iustus et peccator" ihre Bedeutung, als damit nicht ein „Sowohl-Als-auch" bezeichnet werden soll, sondern die Gewißheit, daß mein Sündersein aufgehoben ist durch das rechtfertigende Handeln Gottes, auf das ich aber stets angewiesen bleibe, wenngleich ich seit der Taufe der Macht der Sünde enthoben bin (zu 380). Zum Aspekt der Heilsvollendung vgl. Röm. 6, 3–5.

UMSCHAU

Süddeutsche Kindheit in den Nazijahren

Martin Walser: Ein springender Brunnen

Seit vier Jahrzehnten begleitet Martin Walser als Romanautor Zeitläufte und Stimmungen in der Bundesrepublik, von „Ehen in Philippsburg" (1957) und „Halbzeit" (1960) bis zu „Verteidigung der Kindheit" (1991), „Ohne einander" (1993), „Finks Krieg" (1996). Der gleichaltrige Günter Grass formte autobiographische Erinnerungen bereits in seinen ersten Roman „Die Blechtrommel" (1959). Walser wendet sich mit „Ein springender Brunnen" zum ersten Mal autobiographischer Vergangenheit zu[1]. Heinrich Böll wollte als Autor mit den Verhältnissen zeitlebens unversöhnt bleiben. Walser gibt sich mit den Jahren versöhnlich. Er hat die bundesrepublikanische Gegenwart in mehreren Richtungen kritisch abgeschritten. Er zeigte seine Gestalten in ihren ehelichen und erotischen Beziehungen, beruflich als Händler, Interessenvertreter, Lehrer, intentional als intellektuelle Mundstücke, zunehmend als Rechtsverletzte, sozial Erniedrigte, Verlierer. Zuletzt waren es Menschen, die in die Mahlsteine der beiden deutschen Staaten gerieten. Wenn der über vier Jahrzehnte Schreibende in diesem Herbst den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielt, wurde auch der Autor geehrt, der – fast singulär unter den Intellektuellen – für die Vereinigung der beiden deutschen Staaten plädiert hat. „Warum akzeptieren wir eine Teilung wie ein Naturgesetz, obwohl wir einsehen können, daß sie aus ganz und gar zeitlichen Bedingungen entstand?", schrieb er schon 1979 zur „geistigen Situation der Zeit".

Walsers autobiographischer Roman „Ein springender Brunnen" erzählt die Jahre zwischen 1932 und 1945 in Wasserburg am Bodensee. Trotz Widrigkeiten feiert Walser geradezu seine Kindheit am Seeufer. Er nennt seine Ich-Gestalt Johann und spricht von ihr in der dritten Person. Das erlaubt sanft ironischen Abstand. In drei großen Erzählsträngen berichtet der Autor von den Erfahrungen, Empfindungen und Widerfahrnissen in Familie und Dorf. Im äußersten Süden Deutschlands überlebte man die Nazizeit ohne Hunger und Vertreibung. Die Bombardierung der rüstungswichtigen Stadt Friedrichshafen hat der Flakhelfer erlebt, beschrieben wird ihr Untergang nicht. Die Beschreibung sprengte die erzählte Bahn, das Erwachen eines Dichters. Früh entdeckte Johann die Wörter. Verstörend erfuhr er die andrängende Pubertät. Die erste Liebe des Zehnjährigen zur Zirkusprinzessin Anita ist so eindringlich und empfindsam erzählt, wie man sie in der deutschen Literatur seit langem nicht gelesen hat. Es war eine Hoffnung und ein Aufruhr, als begänne mit dem erwachenden Geschlechtstrieb alle Sehnsucht und zugleich Vertreibung aus dem Paradies der frohen Unschuld.

Johann wächst in der Wasserburger „Restauration" auf. Der umsichtigen Mutter, tüchtig und fromm, bleibt für Zärtlichkeit weder Zeit noch Sinn. Der in Geschäftsdingen untüchtige, kriegsverletzte Vater spielt Klavier. Er lebt in Abstand zur realen Welt, gibt sich Träumen hin, liest theosophische Bücher. Der Vater zieht seinen zweiten Sohn Johann ins Vertrauen. Um die von der Zwangsvollstreckung bedrohte Gastwirtschaft muß sich die Mutter kümmern. Gab der melancholische Vater die Urgestalt für Walsers hintersinnige Verlierer in den Romanen? Hier spielt er sein Wörterspiel mit Johann. Der Vier- und Fünfjährige, der bei seinem Bruder die Buchstaben mitgelernt hat, soll „Popocatepetl. Bhagawadgita. Rabindranath Tagore. Swedenborg. Bharatanatyam" buchstabieren. Fragt Johann, was sie heißen, sagt der Vater „Tu's in den Wörterbaum. Zum Anschauen". Noch ehe Johann die Welt denken kann, wurzelt in ihm der Wörterbaum. Noch nicht zehnjährig, durfte er dem Vater aus Tagore und Nietzsche vorlesen. Wenn er „Zarathustra" las: „‚Nacht ist es: nun reden

lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen' hatte er das Gefühl, seine Stimme singe ganz von selbst." Der Vater antwortete: „Johann, ich staune." Bald danach mußte Johann nach jedem Kirchenbesuch am Grab für seine „ewige Ruhe" und daß ihm „das ewige Licht leuchte" beten. Der Vater hatte ihn mit der geheimnisvollen Kraft des Wortes gesegnet.

Nach außen kontaktfreudig und schulisch erfolgreich, erfährt Johann zuinnerst eine romantisch gestimmte Einsamkeit. Empfindsamer Gefährte wird ihm sein Hund Tell. Anders als der Grass'sche Führer- und Höllenhund im Roman „Hundejahre" muß der Schäferhund nicht als demonstratives und allegorisiertes Wesen herhalten. Das Leben am See möchte leuchten wie die Jahreszeiten der Bäume. Aber Nachkrieg und Wirtschaftskrise lasten auf den Menschen. Gegen die allgemeine Not und depressive Stimmung verkündet Viehhändler Brugger 1932: „Der Hitler reißt uns alle raus", die Arbeitslosigkeit verschwindet, Zwangsversteigerungen auch. Nachdem Johanns Mutter erfahren hat, daß die Braunhemden nicht gegen „Christus am Kreuz" sind, tritt sie in die Partei ein. Sie will mit den Ihren eine Zukunft haben. Der Vater warnt, Hitler bedeutet Krieg. Aber gegen die Zukunftswilligen hat der Sonderling keine Chance. Die SA-Leute halten in Mutters „Restauration" ihre Versammlungen ab. Der Vater stirbt 47jährig an seinen Kriegsverletzungen. Hauptlehrer Heller greift vor den Schülern die christliche Religion an. Niemand von den Eltern widerspricht öffentlich.

Johann ist unbändig am erwachenden Leben interessiert. Er kann nicht politisch denken. Er spielt Klavier und schießt mit seines Bruders Luftgewehr. Wenn er „die Elf, manchmal sogar die Zwölf angerissen hatte, hatte er das Gefühl, er werde es schaffen. Alles. Johann, Königssohn." Erinnert der Autor die Vorstellung „Königssohn" aus Goethes „Wilhelm Meister"? Johann weiß, daß er Kraft hat. Nur einmal, verliebt in das Zirkusmädchen Anita, mußte er seinem Freund Adolf den Vortritt lassen. Durch seine Mutter wächst Johann mit dem Schutzengelbild auf. Der geradezu leitmotivisch, nicht nur ironisch genannte Schutzengel begleitet ihn durch die Kriegsjahre. Johann kann fast alles und dazu noch Gedichte schreiben. Der Siebzehnjährige darf an den Reichsmeisterschaften teilnehmen. Der Kriegsfreiwillige Johann hat nicht mehr schießen müssen. Im April 1945 flieht der Gebirgsjäger aus der Tiroler Alpenfestung. In amerikanische Gefangenschaft geraten, wird er als Schreiber von Gedichten entdeckt und kommt deshalb (!) früh nach Hause. Sein Bruder Josef ist gefallen.

Walsers erzählte Zeit umfaßt das Jahrzwölft der Nazijahre. Die drei Erzählkapitel markieren deren Anfang, das Österreich-Wahljahr 1938, das Kriegsende 1944/45. Walser zeigt die Spaltung und Veränderung der Menschen im Dorf durch Parteizugehörigkeit. Er schreibt ohne moralische Entrüstung. Seinem liebenswerten, von den Nazis eingesperrten homophilen Onkel setzt er ein Denkmal. Den politischen Zusammenhang hat Johann – wie die meisten seines Alters – nicht begriffen. Der vitale Junge wollte zu den Siegern gehören. Das von Erzkritikern verlangte Codewort „Auschwitz" läßt ihn Walser nicht aussprechen. Johann hat den Namen nicht gekannt. Es gehörte nicht zu seinem „Wörterbaum". Was in Mutters Küche über Hitler gesprochen wurde, teilten die Erwachsenen nicht mit Kindern. Mehr von der wirklichen Nazigeschichte, nämlich Rassismus am eigenen Leib, erfuhr Johanns Freund Wolfgang. Seine Mutter war Jüdin. Er wurde deshalb aus der Hitlerjugend ausgestoßen. Als Flakhelfer in Schnetzenhausen (bei Friedrichshafen) sah Johann „Dachauer" Sträflinge. Sie lösen Mitgefühl, keine bohrende politische Nachfrage aus. Die mörderische Basis des Krieges blieb dem Hitlerjungen und Flakhelfer verborgen. Walser hält sich in seiner Erzählperspektive an den Blickwinkel des Jungen.

Bedrängend erfuhr Johann die wirtschaftliche Gefährdung seiner Familie, aufregend, ja verstörend die Pubertät. Der Gastwirtsohn muß zu allen Leuten freundlich sein und mitarbeiten. Noch Kind, steigt er zur Obsternte auf die Leiter. Im Handwagen fährt er mit seinem Bruder Kohlen aus. Auf der Brückenwaage wiegt er die Fahrzeuge der Bauern. Keine Rede von Kinderarbeit. Es ist eine andere Zeit des Überlebens. Die Hitlerzeit prägt und bedingt diese Kindheit. Johann lebte in seiner Familie im Dorf am See. Er spielt mit Gleichaltrigen, besucht Kirche und

Schule. Arier-Gesetze und die „Reichskristallnacht" wurden von den Zehn- und Zwölfjährigen nicht diskutiert. Aber dem nazistischen Oberlehrer schreibt Johann seinen Heimat-Aufsatz gegen Rassismus.

Die Wörter und das Gedächtnis haben ihre eigene Geschichte. Wenn die Ereignisse sich mit Empfindungen, Begegnungen mit Erfahrungen verbinden, wenn zu den äußeren Bildern die inneren kommen, formt sich in Auseinandersetzung mit der andringenden Welt die Person. Walser wäre nicht Walser, machte er den Abstand zwischen Erleben und Erinnern nicht bewußt. „Ich bin mein Erinnern", setzte er als Motto seinem „Einhorn"-Roman voran, ein Augustinussatz. Bald bezweifelt der Erzähler Marcel Prousts poetischen Glauben an die Wiedergewinnung der verlorenen Zeit durch Erinnern und Erzählen. „Im Augenblick glaube ich, daß die Erinnerung so hoch notiert wird, ist ein Schwindel. Mir kommt vor, als wäre, was war, wie nicht gewesen" (Das Einhorn, Frankfurt 1966, 61). Alle drei Erzählkapitel des autobiographischen Jugendromans leitet Walser mit einer Reflexion über „Vergangenheit als Gegenwart" ein. „Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird. Wenn etwas vorbei ist, ist man nicht mehr der, dem es passierte." Wer erlebt, erinnert nicht. Wer erinnert, ist nicht mehr der Erlebende. Aber Erleben und Erinnern gehören zu *einer* Person. Was war wirklicher, was ist bewußter, fragt der Erzähler. Mit den Geschichten seiner Erfahrung sucht er auch die Erfahrung seiner Geschichte.

Walser entwickelt in seinem Zeitroman nicht zuletzt das Porträt eines werdenden Dichters. Johann rettet sich inmitten chaotischer Vorgänge in Gedichte. In ihnen sucht er das eigene Bewußtsein, die eigene Sprache, die werdende Person. Von zwei Sprachen mußte der Kriegsheimkehrer sich trennen, von der „Kirchensprache" und „von der Sprache, die er nach 1933 erlernt hatte". Beide machten ihn sich selbst und der Welt fremd. Vor und während der Erstkommunion erlitt Johann Höllenqualen. Er hatte gelernt, „daß eine gegen das sechste Gebot begangene Sünde eine Todsünde ist. ... Wenn er jetzt stürbe, folgte sofort die ewige Verdammnis. Die Sünde gegen das sechste Gebot war die Hauptsünde überhaupt." Der Religionsunterricht suggerierte, daß das Leben etwas Verbotenes ist. Johann schildert sein Erleben, er polemisiert nicht. Wach geworden, muß er sein Leben gegen beide Überfremdungen behaupten. Die Kirchensprache, deutet er an, war in Wasserburg tiefer in ihn eingedrungen als die Nazisprache. „Johann wollte nie mehr unterworfen sein, weder einer Macht noch einer religiösen Angst. Niemand sollte einen Anspruch an ihn haben. Am liebsten wäre er so frei gewesen, wie noch nie jemand gewesen war." „Die Sprache, dachte Johann, ist ein springender Brunnen." „Auf einem Floß von Sätzen über das Meer kommen", hoffte der Heimgekehrte. Es ist der Autor, der Johann wissen läßt, daß er dieses Floß fortwährend erschaffen muß.

Der Roman ist ein Fest der Erinnerung, der Beziehungen, der Wörter. Berichtende Rede und innerer Monolog gehen so gekonnt ineinander über, daß der Leser die Reflexion kaum bemerkt. Unerhört dicht verknüpft Walser Namen und Motive. Er hat den Orten ihre realen Namen gelassen. Wie in der Danzig-Saga von Grass und in Bölls rheinischen Romanen ersteht die Bodensee-Landschaft um Wasserburg zu mythischer Präsenz. Walser ist ein großer, in Details reicher, äußerst konzentrierter autobiographischer Roman gelungen. Man kann ihn als Zeitroman, als Erinnerung einer Landschaft, auch als Bewußtwerdungsgeschichte des Dichters lesen.

Paul Konrad Kurz

[1] Martin Walser, Ein springender Brunnen. Frankfurt: Suhrkamp 1998. 415 S. Lw. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

Eiff, August Wilhelm von: *Ins Angesicht widersprochen*. Mein Leben im Dialog mit Gesellschaft und Kirche. Freiburg: Herder 1998. 125 S. Lw. 26,80.

Der Verfasser war von 1973 bis 1987 Direktor der Medizinischen Universitätsklinik in Bonn. In Fachkreisen war er bekannt als Streßforscher; als einer der ersten untersuchte er die internen, von externen Zeitgebern unabhängigen Tagesrhythmen psychophysiologischer Vorgänge beim Menschen. Durch den Heidelberger Klinikpfarrer Hauser wurde ihm die Rolle klar, die ein christlicher Arzt für die konkrete Realisierung des Evangeliums haben kann. Durch seinen Lehrer Hans Schäfer kam er in die Paulusgesellschaft. Er war Berater bei der Würzburger Synode (1971–1975), wo er einen entscheidenden Einfluß auf den Text über Ehe und Familie gewann. 1982 verlieh ihm die Katholische Akademie in Bayern den Romano-Guardini-Preis. Am 2. Juli 1998 ist von Eiff, fast 77jährig, gestorben.

Das vorliegende schmale Buch hat er sich in den letzten Monaten seines Lebens, das schon unter den extremen Bedingungen eines Blutkrebses im Endstadium gelebt werden mußte, abgerungen. Es enthält sein Vermächtnis. Zunächst als knappe Auswahl aus einem Lebensrückblick geplant, wurde es dann erweitert durch einige Stellungnahmen zur Sexualmoral und durch drei Laienpredigten.

Was im Rückblick auf einige ausgewählte Stationen des Lebens von Eiffs auffällt, ist vor allem seine Zivilcourage gegenüber den Einschüchterungen durch staatliche Stellen, militärische oder berufliche Vorgesetzte oder auch kirchliche Amtsträger. Der Titel des Buches spielt auf die Zivilcourage an. Sie hatte ihre Basis in einer außergewöhnlichen Entschiedenheit und Lauterkeit des Charakters. Ihrerseits ermöglichte sie, daß von Eiff mit großer Sensibilität und Herzlichkeit auf Menschen zugehen konnte. Gespräche, die er mit Diplomaten in Ägypten und Israel sowie mit Bundeskanzler Helmut Schmidt führen konnte, haben vielleicht sogar einen Einfluß auf die große Politik gehabt. Teils durch seine Arbeit in Bonn, teils durch seine Kontakte zu Bischöfen wie Kardinal Döpfner kam von Eiff in die Länder des damaligen europäischen Ostens: in die Sowjetunion, nach Prag und immer wieder in die DDR, teils offiziell, teils heimlich. Er konnte Kardinal Wyszynski in einer kritischen Krankheit das Leben retten. Als „Honorar" dafür hatte er sich erbeten, von Kardinal Wojtila in Krakau empfangen zu werden. Die Begegnung beeindruckte ihn tief. Später, als Wojtila Papst geworden war, hat von Eiff mit ihm sehr offene, kritische Gespräche geführt über dessen Einschätzung der Methoden der Geburtenregelung. Er war entsetzt über die medizinische Inkompetenz der Berater des Papstes in diesen Fragen und über die Versuche hoher Amtsträger im Vatikan, die Freiheit der Diskussion zu schmälern.

Menschliche Sexualität sieht von Eiff vor allem in der Perspektive des Hirnphysiologen und Evolutionsbiologen. (Von der Psychoanalyse hält er nicht viel.) Von daher kommt er zu folgenden Thesen: Der immanente Zweck des Sexualtriebs beim Menschen ist gleichrangig mit der Erzeugung von Nachkommen die gegenseitige Bindung und Bereicherung im Rahmen einer personalen Beziehung. Die Methode der Zeitwahl (für die Regulierung der Fruchtbarkeit) ist, weil sie gerade die am meisten nach liebender Vereinigung drängenden Tage ausschließt, ebenso „unnatürlich" wie Pille oder Kondom: Alle diese Mittel stehen also moralisch prinzipiell auf derselben Stufe. Da die hormonale Entwicklung des Gehirns und dessen frühe Prägung entscheidend sind, ob später eine hetero- oder homosexuelles Begehren dominiert, ist auch letzteres nicht als naturwidrig anzusehen. Psychotherapeutische Maßnahmen bei gewalttätigen Sexualverbrechen (vor allem an Kindern) sind als ineffizient anzu-

sehen; in solchen Fällen wird man um eine Sicherheitsverwahrung nicht herumkommen.

Mit besonderer Bewegung liest man die Laienpredigten am Schluß des Buchs. Als von Eiff die Predigten über das Sterben und die Auferstehung, die er vor sechs bzw. acht Jahren in Arosa gehalten hatte, für diese Publikation noch einmal durchsah, stand ihm nicht nur sein eigenes Lebensende vor Augen, sondern auch der Tod seiner Frau Rita im August 1997, der das Buch gewidmet ist – zusammen mit ihren Kindern, die die heute und morgen aktive Generation repräsentieren, für die er diese Aufzeichnungen veröffentlicht hat. Denn es ging ihm nicht darum, seine Leistungen aufzuzählen, wie es vielleicht einem Leser vorkommen kann, der weder weiß, was von Eiff alles weggelassen hat, noch selbst erleben konnte, von wie großer Bescheidenheit dieser Mann gewesen ist. August Wilhelm von Eiff war ein vorbildlicher, weltoffener Christ, für den Glaube und Wissenschaft zusammengehörten. In seiner letzten Veröffentlichung ging es ihm darum, für die Möglichkeit einer solchen Synthese Zeugnis abzulegen, die auch die Möglichkeit einer Synthese von kirchlicher Loyalität und aufrechtem Gang impliziert. *Gerd Haeffner SJ*

Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag. Hg. v. Emerich Coreth, Wilhelm Ernst und Eberhard Tiefensee. Leipzig: Benno 1996. 361 S. (Erfurter Theologische Studien. 71.) Kart. 48,–.

Die Bedeutung von Konrad Feiereis für die Kirche in der einstigen DDR ist kaum zu überschätzen. Seit 1974 Professor für Philosophie an der einzigen ostdeutschen Ausbildungsstätte für katholische Theologie in Erfurt, hat der sensible Zeitdiagnostiker nicht nur durch seine akademische Tätigkeit Einfluß gewonnen. Vielbeschäftigt als Gutachter und auf informellen Wegen an der Meinungsbildung westdeutscher Politiker und vatikanischer Stellen beteiligt, haben seine Einsichten dazu beigetragen, daß die Diasporakirche ein lebendiges Gespür für Bedrängte und Ausgegrenzte bewahrte.

Dem Problem, wie Kirche in wachsender Zerstreuung lebensfähig bleibt, widmet Thomas Gertler seinen Beitrag in dieser Festschrift. Der Dogmatiker vergleicht die religiöse Vitalität der Vereinigten Staaten mit der wachsenden Lethargie des europäischen Christentums. Er fragt, ob es nicht Parallelen zwischen ostdeutscher Diaspora und der „amerikanischen Lösung" gebe. Gertler konstatiert: Die strikte Trennung von Kirche und Staat in der DDR habe „Kirche glaubwürdig gemacht". Darum stellt er zur Diskussion, ob sich daraus nicht „Fragen an das nun bestehende Kirche-Staat-System" ergeben. Daß sich die Kirche im kleineren deutschen Teilstaat behaupten konnte, ist keine fraglose Selbstverständlichkeit. Detailgetreu beschreibt Josef Pilvousek jenen erzwungenen Selbstfindungsprozeß, der 1950 zur Gründung der Ostdeutschen Bischofskonferenz führte. Darin sieht der Zeitgeschichtler kein Zufallsprodukt, sondern kluge pastorale Abwägung. Sie ermögliche es Gläubigen in den neuen Bundesländern heute, sich „mit einem Vorverständnis ihrer Vergangenheit zuzuwenden".

Eine verdienstvolle Erinnerung an einen russischen Denker, der sich totalitären Extremen verweigerte, leistet Peter Ehlen. In seinem Aufsatz „Die Rechte und die Freizeit des Menschen in der Sozialphilosophie Simon L. Franks" skizziert er Leben und Werk des 1950 im Exil Verstorbenen. Zu Unrecht vergessen, habe der einstige Marxist als orthodoxer Christ ein Problem aufgegriffen, das in allen Gesellschaftssystemen relevant ist: die Vermittlung von Freiheit und Gemeinwohl. Für den wiederzuentdeckenden Gelehrten kennzeichne der Begriff „Gemeinschaftlichkeit" (Sobornost) eine fundamentale Bestimmung. Sie bilde jenes Band, das die vielen vor aller Vereinzelung verbinde.

Bis zu welcher Grenze von Gott überhaupt verantwortet zu sprechen sei, loten die religionsphilosophischen Beiträge von Richard Schaeffler und Eberhard Tiefensee zu Kant und Brentano aus. Wird Religion ihres Inhalts beraubt und nur noch als Pflaster auf die Wunden der Welt benutzt, führt dies – wie auch Kardinal Franz König zeigt – zum zynischen Umgang mit Glauben. Brentanos Kritik an einem funktionalistischen Transzendenzverständnis beurteilt Tiefensee als einen für den zeitgenössischen Diskurs wesentlichen Beitrag. Exemplarisch zeige sich dies in Kontroversen um „schulischen Ethikunterricht, die Einrichtung von ‚Philosophischen Praxen'

und... die Gründung des vor allem ‚pastoral' orientierten Freidenkerverbands in der Agoniephase der DDR-Ideologie", urteilt der Erfurter Philosoph.

Mit dem Aufsatz „‚Weiter der Wahrheit nachsinnen'. Begegnung mit dem Werk Franz Fühmanns" leistet Michael Gabel einen gelungenen Beitrag für das, was den besonderen Stellenwert des Sammelbands ausmacht: Der Fundamentaltheologe bezieht „ostdeutsche" Verstehensvoraussetzungen ein, um über einen für 75 Prozent der Bevölkerung fremd gewordenen Glauben zu sprechen. Er zeichnet das bewegende Bild eines Schriftstellers, dessen dichterische Existenz gegen alle Systemzwänge Zeugnis schmerzhafter Wahrheitssuche ist. Gabel zeigt, wie Fühmann schreibend zu einer Wirklichkeitsinterpretation vordringt, die das Sprechen von Gott auf neue Weise glaubhaft macht.

Durch die Konzentration auf Möglichkeiten der Gottes-Rede in säkularer Umwelt ist ein hilfreiches Kompendium entstanden. Die Auseinandersetzung mit Fragen, die für Konrad Feiereis zu Lebensthemen geworden sind, machen das Buch zu einer echten Festschrift. *Thomas Brose*

Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Hg. v. Peter Hünermann. Paderborn: Schöningh 1998. 269 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums. 1.) Kart. 78,–.

Die Öffnung zur modernen Welt und die Auseinandersetzung mit ihr sind Wesenszüge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Unterschied zu allen vorhergehenden Konzilien hatte es nicht primär Lehrfragen zu klären oder kirchliche Einzelprobleme zu lösen. Im Bewußtsein der entstehenden Weltgesellschaft und in der Selbstverpflichtung zum Dialog mit ihr ging es um den „Prozeß einer neuen Identitätsbestimmung" (Hünermann, 113), und das Konzil wurde so zum „ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche" (Karl Rahner).

Das Forschungsprojekt „Globalkultur und christlicher Glaube", dessen erstes Symposion vom Frühjahr 1997 dieser Band dokumentiert, will das Programm und die Wirkungsgeschichte des Konzils unter diesem Gesichtspunkt erforschen. Die inhaltlich wie formal sehr unterschiedlichen Beiträge fragen, „wie christlicher Glaube im Kontext globaler Modernisierung Gestalt annehmen kann" (Vorwort, 9). Hervorzuheben sind vor allem die beiden einleitenden Aufsätze von Franz Xaver Kaufmann („Globalisierung und Christentum", 15–30) und Karl Gabriel („Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe", 35–47). Nach Kaufmann sind die Begriffe Globalisierung und Modernisierung „hochkomplexe und in der Regel dynamische Phänomene", „Langfristtrends", die jedoch höchstens die „halbe Wahrheit" neuzeitlicher Entwicklung darstellen (15). Gabriel macht deutlich, wie das Konzil – im Unterschied zu den Jahrhunderten seit dem Konzil von Trient – den Anspruch erhebt, das Evangelium im Horizont der für die westliche Moderne typischen „emanzipatorischen Kräfte und Bewegungen" neu zu verkündigen und „sich mit ihnen in ein fruchtbares Spannungsverhältnis zu bringen" (40). Dieselben Probleme behandelt der Herausgeber in zwei fundierten Beiträgen („Zu den Kategorien ‚Konzil' und ‚Konzilsentscheidung'", 67–82, und „Das II. Vatikanum und die Frage nach seiner Pragmatik", 107–125). Bemerkenswert sind auch die Hinweise von Hans-Joachim Höhn („Inkulturation und Krise", 127–134), daß das Konzil die Kirche als ein „offenes System" sieht; bei den sich ständig verändernden kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Konstellationen muß sie ihr „konkretes Aussehen" immer neu finden (129). Die Beiträge des zweiten Teils befassen sich mit den Wirkungen und der Rezeption des Konzils in den „kulturellen Großräumen" Europa, Lateinamerika, Nordamerika, Afrika und Asien, wobei – mit der Ausnahme Asiens – dasselbe Thema von jeweils zwei Autoren in teils kontroverser Sicht behandelt wird.

Insgesamt ist das Buch ein gelungener Auftakt des Forschungsprojekts, auf dessen weitere Fortsetzung man gespannt sein darf. Größere Sorgfalt sollte aber künftig auf die Übersetzung fremdsprachiger Beiträge gelegt werden. Das spröde und unbeholfene Deutsch, in das Giuseppe Alberigos Aufsatz „Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa" (139–157) gebracht wurde, ist eine Zumutung für die Leser und ein Affront für den hochverdienten Autor.

Wolfgang Seibel SJ

Morel, Julius: *Glauben hat Zukunft.* Persönliche Wege einer neuen Sinnfindung. Innsbruck: Tyrolia 1998. 114 S. Kart. 19,80.

Wenn es eines weiteren Beweises bedürfte, daß authentische Gläubigkeit nicht zwangsläufig fromm drapiert daherkommen muß, um heute ernstgenommen zu werden, dann wäre dieses kleine Bändchen ein solcher. Sein Autor ist Jesuit und von Beruf Soziologe. Wo er als Jesuit, so ein gängiges Vorurteil, Zweckoptimismus verbreiten muß, ist er als Soziologe gehalten, mittels Daten den Glauben unter Ideologieverdacht zu stellen. Die Erfahrung zeigt indes, daß sich das Leben nicht immer an ihm zugeschriebene Vorurteile hält, und Morel verschwendet darauf auch keine einzige Zeile. Im Gegenteil: Er plädiert leidenschaftlich für den Mut, sich auf die Substanz der christlichen Botschaft einzulassen, und will dabei hauptsächlich „jene ansprechen, die Verantwortung spüren, Wertmaßstäbe suchen, aber diese Maßstäbe in den heutigen gebräuchlichen und verfügbaren Formen der Religion nicht finden" (9). Er denkt dabei vor allem an die jüngere Generation.

Als Soziologe ortet der Autor eine Unmenge von (längst nicht nur sprachlichen) Anachronismen in Kirche und Theologie (vgl. 16–25), die heute kontraproduktiv wirken (müssen): „Das Salbungsvolle, die Heimlichkeit auch dort, wo nicht von Geheimnissen die Rede ist, unzeitgemäße Ausdrücke, ein an einen Strafrichter erinnerndes Gottesbild, Anspielungen auf magische Elemente – all das ergibt ein Kommunikationssyndrom, dessen Wirkung verheerend werden kann" (18).

Morel verweist darauf, daß eine unreflektierte Insider-Sprache Kirchenalltag und Liturgie als Sonderwelten erscheinen lassen und für Jugendliche einen absoluten Kulturbruch bedeutet. Außerdem werde verdunkelt, daß Glauben mit unbedingter Überzeugung zu tun hat, die allerdings nicht als Ergebnis mathematischer Ableitungen zustande kommt (vgl. 26). Sachlich und gleichzeitig engagiert, teilweise sogar mit geistreichem Witz – die einzelnen Abschnitte sind jeweils mit trefflichen Anekdoten eingeleitet – geht er „die Hintergründe unserer Überzeugung" durch (Sprache, Das Wesentliche und seine Ausdrucksformen: 13–30), streift die Frage nach dem Woher und Wohin des Lebens (31–38), um von hier aus „Grundeinstellungen" zu überlegen: Mündigkeit, Autorität und Berufung (39–52). Welche Grundzüge der Ausdruck des Wesentlichen tragen kann, behandelt der nächste Abschnitt: unbedingter Ernst, erste Quellenwerke, Jesus von Nazaret, wunderbare Welt, Lebensgefährte für das ganze Leben, das Geheimnis des Bösen, die religiösen Gemeinschaften des Glaubens (53–82). Zuletzt wendet sich Morel der Frage zu: „Was können wir tun?" (83–112). Hier fließen soziologische Grundeinsichten über Angebot und Nachfrage, Anforderungen an die Vermittlung und an das Anbieten sowie ein Plädoyer für richtiges Suchen ein.

Der Autor empfiehlt, was er selbst anwendet, die sogenannte „Schießpulvertheorie" (vgl. 97–99): das sinnvolle Haushalten mit Kräften zum Erreichen eines erstrebenswerten Ziels. Mit Verweis auf das Jesus-Wort von der Deutung der Zeichen der Zeit in Mt 16, 1–4 erinnert er an die „Klugheit". Etwa vom 65. Lebensjahr an würde Morel allerdings „in bestimmten Fällen von den allgemein gültigen Regeln der prudentia entbinden" (99). Was würde das wohl für Bischöfe bedeuten, die noch zehn Jahre Zeit haben, bis sie ihr Rücktrittsgesuch in Rom einreichen müssen?

Analog zur „Häresie der klaren Begriffe" warnt der Autor vor einer „Häresie eindeutiger Normen" (107), die „den inhaltlichen Reichtum der gedachten Wirklichkeit verstümmeln" (ebd.). Das ist wohl auch in Richtung kirchlicher Entwicklungen gesagt, die ein Rahner-Wort nicht beherzigen wollen: „Die Zukunft ist sicherer als die Vergangenheit" (112). Überhaupt wird man den Eindruck nicht los, Karl Rahner stünde dem Buch geistig Pate, nicht nur weil er mehrmals ausdrücklich erwähnt wird (vgl. 109, 112, 114). Am Ende legt Morel ein Bekenntnis zu seinem Leben als Jesuit und Priester ab. Man ahnt, daß dahinter eine Art von Klugheit steckt, die angesichts so mancher heutiger Verdächtigungen in der Kirche angebracht scheint.

Andreas Batlogg SJ

Theologie

Gnilka, Joachim: *Paulus von Tarsus.* Apostel und Zeuge, Freiburg: Herder 1997. 332 S. (Akzente.) Kart. 34,–.

Joachim Gnilkas Paulusbuch erschien ursprünglich als Supplementband in der renommierten Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament". Gnilka hat mehrere Bände dieses Kommentars selber verfaßt und weitere Supplementbände hinzugefügt, u. a. das Standardwerk „Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte".

Gnilka ist einer der Exegeten, die sich nie nur auf einen Sektor des Neuen Testaments festgelegt haben. Er hat sich mit den Evangelien ebenso beschäftigt wie mit den Paulusbriefen. So bildet dieses Buch – wie schon sein erwähntes Jesusbuch – eine Synthese, die sowohl auf viele Jahre eigener Paulusforschung zurückblickt als auch die Verbindungen zu anderen Schriften des Neuen Testaments im Auge behält. Das Buch vermeidet extreme Positionen, ist nüchtern geschrieben, gut und übersichtlich gegliedert und orientiert sich weitgehend am Konsens der Forschung.

Die einzelnen Kapitel beschreiben nach einem Überblick über den Stand in der Paulusforschung Leben und Werk des Apostels: Jugend und Erziehung, Verfolgerzeit und Bekehrung, Missionstätigkeit, Entwicklung der von Paulus gegründeten Gemeinden, Theologie des Paulus, schließlich kürzere Abschnitte über den Menschen Paulus, seine Gefangenschaft und seinen Tod. Eine Chronologie sowie eine Darstellung nachpaulinischer Paulusbilder im Neuen Testament beschließen den Band.

Das Kapitel über die Berufung hält einerseits klar am entscheidenden Stellenwert des Damaskusereignisses fest, macht aber auch den Prozeßcharakter deutlich: Paulus wird erst Christ. Seine Theologie fiel nicht vom Himmel, sondern Paulus mußte die Bedeutung seines Erlebnisses vor Damaskus erst ausbuchstabieren lernen (bes. 44–46). Den größten Raum nehmen die Ausführungen zum missionarischen Wirken und zur Theologie des Apostels ein. Gnilka rekonstruiert aus den Briefen – auch unter vorsichtiger Bezugnahme auf die Apostelgeschichte – die sogenannten „Missionsreisen". Er geht also chronologisch vor. Daß hier dem Forscher enge Grenzen gesetzt sind, beweisen die unterschiedlichen Chronologieansätze in der Paulusforschung. Hier kommt man „über ein Ergebnis, dem mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit zuzubilligen ist, nicht hinaus" (309). Ähnliches müßte man auch zu den Kapiteln über Jugend und Erziehung sowie die letzte Zeit des Apostels und seinen Tod sagen. *Manfred Hösl SJ*

Zechmeister, Martha: *Gottes-Nacht.* Erich Przywaras Weg Negativer Theologie. Münster: LIT 1997. 340 S. Lw. 68,80.

Um eine Gesamtdarstellung der Theologie Przywaras geht es hier – eine, die nicht, wie die meisten anderen, vom „System" der „Analogia Entis" (1932) ausgeht, sondern die dessen spannungsreiche theologische Untergründe offenlegt. Dabei will die Verfasserin Przywaras Neigung zum Einordnen und Formalisieren übergehen und sich an seine Haupttendenz anschließen, alle theologischen Synthesen an den Widersprüchen des Menschen unserer Zeit und am je größeren Gott „zerbrechen" zu lassen; Theologie soll letztlich in den „Schrei nach Gott" münden. Denn die Krise der Kirche heute ist vor allem eine „Gottes-Krise" (17). Aus der Mitte der Gottesfrage heraus gedacht zu haben, wie sie sich heute *praktisch* stellt, darin liegt die Bedeutung Przywaras: Er „erweist sich stets aufs neue als Theologe, der bis zum Äußersten der *Gottheit* Gottes standzuhalten sucht" (299). So ist von ihm Hilfe zu erwarten für die gegenwärtige Theologie, die über ihre „transzendental-idealistische" Gestalt (gemeint ist wohl Karl Rahner) hinausdrängt.

Zechmeister beginnt mit einer einleitenden Vorstellung des „Entwurfs, um den es Przywara (und zugleich ihr selbst) geht, sowie mit Ausführungen über seinen Hintergrund und seine ersten Gesprächspartner. Die leitende These ist: „Es darf wohl als *die* spezifische Pionierleistung

Przywaras angesehen werden, daß er ... die Gottesrede unlösbar mit der Rede vom anderen verknüpft hat" (312). Daraus ergibt sich auch die Anlage des Buchs: Zechmeister sucht „das je neue Aufgebrochenwerden Przywaras am je konkret ‚anderen' Denken mitzuvollziehen" (284). Das zentrale Kapitel ist deshalb überschrieben „Entfaltung in Begegnung und Entgegnung" (113–283). Dort werden das Thema und der Wandel der Theologie Przywaras deutlich am Wandel der Partner und des Stils seiner Gespräche mit ihnen: mit Thomas, Augustinus, Luther, Kierkegaard und Nietzsche. Der Gehalt dieser reichen Passagen kann hier nicht einmal angedeutet werden.

Im letzten Kapitel wird das Denken Przywaras noch bestimmter gefaßt im Licht der Einwände, die gegen ihn erhoben wurden bzw. der „Aporien, denen dieses Denken gefährlich nahekommt" (294). Als solche Gefahren benennt die Autorin etwa: verlorene Identität, verewigte Unruhe zu Gott, Absturz in eine „Mystik des Widerspruchs", Flucht vor der Geschichte. Obwohl auch Zechmeister manche der damit angedeuteten Reserven teilt, rettet sie ihren Autor letztlich. Vor allem im zentralen Teil ist es ihr überzeugend gelungen zu zeigen, daß Przywara nicht nur überhaupt ein großer Theologe gewesen ist, sondern daß er besonders für die Gegenwart des Glaubens einen wichtigen Beitrag leisten kann. Man gewinnt speziell den Eindruck, daß er noch zu entdecken ist für ein ökumenisches Gespräch, dem es um die Möglichkeit vitalen *Gottes*-Glaubens in der heutigen Welt und nicht nur um die Bewahrung je *eigener* Überlieferungen geht.

Entscheidende „Wahrnehmungshilfe" (47) für die Erschließung der Texte Przywaras sind für Zechmeister vor allem die Thesen von Johann B. Metz. Man wird zugeben, daß sie diese Funktion gut erfüllen, auch wenn man an manchen Stellen den Eindruck hat, hier werde des Guten etwas zu viel getan. Daß die seelische Krankheit, die Przywaras Lebens- und Denk-Situation so stark geprägt hat, bei der Deutung der „Extremismen" Przywaras nicht miteinbezogen wird, erstaunt, wenn Theologie auch biographisch fundiert sein soll. In ihrer Urteilsbildung ist Zechmeister durchweg um Ausgleich bemüht. Ihren Versuch, aus den gelegentlich widersprüchlich scheinenden Aussagen Przywaras eine stark konturierte Grundaussage zu gewinnen, kann man nur als gelungen betrachten. *Gerd Haeffner SJ*

Literatur und Film

Holl, Adolf: *Die linke Hand Gottes.* Biographie des Heiligen Geistes. München: List 1997, 380 S. Lw. 44,-.

Der Heilige Geist ist ein Sprach-Wesen. Glossolalie, Prophetie und Weisheit gehen auf sein Wirken zurück. Innerhalb der Sprache ist das gesprochene Wort sein Metier, alles Schriftliche und somit strukturell Gefestigte flieht er. Der von Holl beschriebene Heilige Geist zeigt sich augenblickshaft in individuellen Genies, nicht in stützenden Strukturen. Er beruft und bewegt einzeln, gegen die Masse, nicht insgesamt für alle. Er läßt sich in einzelnen Handlungen, Visionen und Absichten entschlüsseln, nicht aber in einem Weltenplan mit vorgegebenem Ende, nicht in Projekten und Unternehmungen mit einem Ziel. Er ist ein ganz und gar charismatischer Täter, vom Augenblick und der einzelnen Not bewegt. Das „göttliche Ursprungsprinzip", wie Holl es nennt, sperrt sich gegen das Festhalten in jeder Form, gegen Schriftlichkeit, Institutionalisierung, gegen die „dauerhafte Einwohnung". Anders als Gott-Vater und Gott-Sohn ist er ohne „Familiensinn", er ist individualistisch und ungebunden.

Die Suche nach einer Biographie des Heiligen Geistes führt den Autor durch die Geschichte des Wirkens des Geistes. Sehr anregend, aber leider auch etwas zusammenhanglos werden einzelne Phänomene untersucht und dargestellt, dies meist in einer Sprache, die das gesprochene Wort kopieren soll, was die Lesbarkeit des Buches sehr beeinträchtigt. Historische Phänomene, Personen und das Auftreten von Besonderheiten, denen das Außenseitertum gemeinsam ist, werden auf die Wirkung des Geistes hin befragt: das nachösterliche Geschehen, Pfingstbewegungen und verschiedene charismatische Strömungen, Manichäer und Katharer werden analysiert, Simone Weil, Friedrich

Nietzsche und James Joyce kommentiert, mittelalterliche Mystikerinnen, Hegels Weltgeist und der säkulare Zeitgeist gedeutet. Heraus kommt ein Geist, der im Menschen wirkt, aber niemals über diesen einzelnen hinaus Geltung hat. Einzig dieser einzelne kann den Geist für sich reklamieren. Da es so keine Verbindungen zwischen den einzelnen Emanationen gibt und auch keine Entwicklung über einzelne hinaus geben kann, ist der Geist letztlich unhistorisch.

Dieses so nachgewiesene Wirken führt letztlich zurück zum Suchenden selbst. Der Gegenstand der Verehrung wird nicht mehr außerhalb gesucht, es gibt kein Gegenüber mehr, der Mensch und Gott werden eins, der Gegensatz ist aufgehoben. Seiner Göttlichkeit entkleidet, wird der Geist ein kulturelles und anthropomorphes Phänomen. Seine Beschränkung auf Einzelphänomene und psychische Störungen als Äußerungsform machen aus ihm außerdem ein flüchtiges Etwas, das keine Stabilität und keine Sicherheit duldet. Alles, was der Prüfung und der Reflexion dient, führt Holl letztlich auf die „Wortklauberei des Gottesgelehrtentums" zurück. Lehre, Erziehung, Katechese und vor allem Theologie sind sinn- und vor allem geistlos, weil sie sich auf Entwicklungen und auf Strukturen der Intersubjektivität, schriftliche zumeist, verlassen.

Der Untertitel „Biographie" täuscht deswegen; es geht Holl nicht um eine Person und ihre Geschichte, sondern um das kulturelle Phänomen des Auftretens von gesellschaftlichen Ausnahmen und Abweichlern, Charismatikern, psychisch ausgefallenen Menschen und Bewegungen. Holl legitimiert mit Berufung auf den Geist immer den einzelnen, die Ausnahme gegen die Gesellschaft. Der Mensch wird genau dann zu einem geistbewegten Wesen, wenn er sich außerhalb der gesellschaftlichen Strukturen bewegt. Scheitern und Ausgrenzung gehören zum Geist dazu, jede menschliche Sicherheit wird genommen. Solcherart hoffnungslos überfordert und alleingelassen bleibt ihm nur die Einsamkeit. Ob aber der individualistische und mit seiner eigenen Psyche dauerbeschäftigte Mensch Holls der geistbewegte ist, darf auch mit Verweis auf von Holl bemühte Zeugnisse bezweifelt werden.

Bernd Hagenkord SJ

LANGENHORST, Georg: *Jesus ging nach Hollywood.* Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf: Patmos 1998, 296 S. Kart. 39,80.

Die wichtigste Jesusfigur der Gegenwartsliteratur ist ein amerikanischer Jugendlicher: Owen Meaney aus John Irvings gleichnamigem Roman. Er ist ein auserwählter Retter, an dem sich Irving mit Religiosität und Gott, mit Wundern, Bestimmung und Leid auseinandersetzt. Gleichzeitig ist der Roman aber auch ein Spiegel der amerikanischen Geschichte seit den 50er Jahren und eine Abrechnung mit dieser Geschichte. Diese Jesusfigur markiert so eine Schnittstelle zwischen theologischen Motiven einerseits und aktuellen Fragen andererseits, wie sie in modernen Jesusdarstellungen aufeinandertreffen.

An dieser Schnittstelle liegt ein Problem für die Wahrnehmung von Kulturprodukten durch die etablierte Theologie. Romane und Filme um Jesus von Nazareth, wie sie in den letzten Jahrzehnten eine starke Renaissance erfahren haben, bringen die religiöse und theologische Dimension in moderner Formsprache und Bildern, den aktuellen Bezügen angemessen. Und das nimmt Jesus aus der alleinigen Kompetenz der Theologen heraus. Die Reaktionen der Theologen, trotz auffordernder Worte wie etwa durch die Bischofskonferenz (1993), sind „Abwehr oder hilflose Ohnmacht, bestenfalls vorsichtige Auseinandersetzung, der es jedoch meistens an ästhetischer Kompetenz fehlt ... Die ästhetische Kompetenz der Theologen nimmt ab." Georg Langenhorst setzt bei dieser Negativdiagnose an, um über die Präsenz Jesu in Literatur und Film Kulturprodukten eine Tür zum Dialog mit der Theologie und Glaubensvermittlung zu öffnen.

Der Autor bietet dazu einen Überblick über Bücher und Filme, die er anhand von Idealtypen bespricht. Zutage kommt eine ganze Fülle verschiedenster Zugänge zu Jesus, die er anhand der von ihm entwickelten Kriterien von ästhetischer Stimmigkeit, inhaltlicher Originalität und theologischer Geschlossenheit betrachtet. Eine ausführliche Auswahlbibliographie und ein Filmverzeichnis vervollständigen die Untersuchung. Dabei werden Deutung und Interpretation der Person Jesu befragt, nicht aber die Frage nach

Fälschung und dogmatischer oder gar frommer Entsprechung. Langenhorst bietet keine Literaturwissenschaft, weder für Romane noch für Filme. Er führt keine Erklärung der einzelnen literarischen Formen und Figuren an, und häufig genug bleibt die Analyse deskriptiv. Hier täte etwas Literatur- und Filmtheorie not, die die Werke verstehbar machen würden. Ebenso wäre eine literarische Wertung angebracht, denn auch ein Jesusbuch oder ein Jesusfilm kann ein schlechtes Werk sein.

Eingebettet ist die Untersuchung in Langenhorsts Plädoyer für einen positiven und dialogischen Umgang mit der Ästhetisierung der Lebenswelt, in dem die Weitergabe von Ideen, Informationen und Werten eben ästhetisch vermittelt wird, häufig genug unter dem Vorzeichen der Kommerzialisierung. Rahmen der Jesusdarstellungen sind nicht mehr theologische und kirchliche Diskurse, sondern die Formsprache und die Entwicklung der modernen Kunst. Dabei läßt Langenhorst die Frage nach dem Warum der Präsenz Jesu in moderner Kultur außen vor, was seinem Projekt eines pädagogischen Umgangs mit den Werken und der Zielrichtung Religionsunterricht sehr zugute kommt. Aber es wirft generell die Frage nach der Bedeutung von moderner Formsprache für die Religion auf. Hier bedarf es für die Zukunft noch der genauen Analyse, denn sicherlich, da ist dem Autor zuzustimmen, verändert der Dialog mit der Kultur und ihrer Formen- und Bildsprache auch unser Fragen nach Jesus, also unsere Theologie.

Bernd Hagenkord SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Natur- und Menschenrechte spielten eine wichtige Rolle in der Begründung des Widerstands der Kirchen gegen den Nationalsozialismus. Roman Bleistein analysiert diese Thematik in den Gesprächen und Dokumenten des Kreisauer Kreises.

Ladislas Örsy, Professor für Kirchenrecht und Rechtsphilosophie an der Juristischen Fakultät der Georgetown University in Washington, behandelt am Beispiel des Apostolischen Schreibens „Ad tuendam fidem" die Frage der Autorität kirchlicher Dokumente. Deren Aussagen lassen sich nur auf diesem Hintergrund exakt verstehen.

Im Rahmen der Studie „Männer im Aufbruch" wurden vielfältige Informationen über das Verhältnis der Deutschen zur Religion und zu den christlichen Kirchen gesammelt. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, und Rainer Volz fassen die wichtigsten Ergebnisse zusammen.

Vor allem in den neuen Bundesländern hat sich ein säkularisiertes Milieu etabliert, in dem christliche Glaubensverkündigung weitgehend auf Unverständnis stößt. Thomas Brose sucht in Anknüpfung an Romano Guardini und in Auseinandersetzung mit Bertolt Brecht nach neuen Ansätzen der Gottesrede.

Bernhard Grom untersucht, wie in der neueren Lyrik mit dem Wissen um die eigene Lebensendlichkeit umgegangen wird. Neben atheistischen und agnostischen Todesdeutungen stehen Texte von gläubigen Christen, die Hoffnung über den Tod hinaus zum Ausdruck bringen.

Eugen Biser stellte in dieser Zeitschrift prinzipielle Fragen an die Bemühungen um eine gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zur Rechtfertigungslehre (216, 1998, 375–385). Ferdinand Hahn, Professor für Neues Testament an der Unversität München, antwortet in einem ökumenischen Gespräch auf die Thesen Bisers.

Universalität der Menschenrechte

„Die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte bildet die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt." Mit diesem Satz wurde vor 50 Jahren die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte eingeleitet. Damit wurde von vornherein der universale Anspruch der Menschenrechte unterstrichen, die allen Menschen kraft ihres Menschseins zukommen, unabhängig von Rasse, Geschlecht, Sprache oder Religion. Sie tragen vorstaatlichen Charakter und dürfen auch nicht von der Erfüllung von „Menschenpflichten" abhängig gemacht werden.

Doch 50 Jahre nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist dieses Versprechen bei weitem noch nicht eingelöst. Auch in dieser Hinsicht ist die Welt heute gespalten: auf der einen Seite lebt ein Fünftel der Weltbevölkerung in einem nie dagewesenen Wohlstand und kann die Menschenrechte weitgehend als garantiert voraussetzen; auf der anderen Seite leben mehr als drei Milliarden Menschen in Armut, ein Drittel davon in einem täglichen Kampf ums Überleben. Für sie haben die Menschenrechte kaum eine praktische Bedeutung. In Abwandlung eines bekannten Wortes könnte man von der „Gnade der geographisch richtigen Geburt" sprechen: die Menschenrechte sind von völlig unterschiedlicher Wirksamkeit für jemanden, der in Deutschland oder Kanada, oder aber in Bangladesch, Burundi oder El Salvador geboren wurde.

In der südlichen Hemisphäre verbindet sich die Verwirklichung der Menschenrechte unlösbar mit der Frage menschenwürdiger Lebensbedingungen. Über 800 Millionen Menschen hungern. Eine Milliarde Menschen können nicht lesen und schreiben. Ihnen fehlen überhaupt die Voraussetzungen, die Menschenrechte einzufordern und in Anspruch zu nehmen. Damit dauert die aus der Zeit des Ost-West-Konflikts wohlbekannte Spannung zwischen individuellen Freiheitsrechten und sozialen Grundrechten fort. Die Weltkonferenz für Menschenrechte der Vereinten Nationen in Wien 1993 hat zu Recht neben der Universalität auch die Unteilbarkeit der politischen und sozialen Menschenrechte betont. Doch dies ändert nichts an der Tatsache, daß auf der nördlichen Erdhalbkugel Menschenrechte vorrangig als individuelle Freiheitsrechte verstanden werden, wie die Unverletzlichkeit der Person, der Schutz des Eigentums, Gewissens- und Meinungsfreiheit. Im Süden dagegen stehen die sozialen Grundrechte wie das Recht auf Leben, der Zugang zu Bildung und Arbeit sowie das Recht auf Gesundheitsfürsorge im Vordergrund.

Die Durchsetzung der universalen Menschenrechte muß bei jenen ansetzen, denen sie am massivsten verweigert werden. Damit verbindet sich der Einsatz für die Menschenrechte mit der Option für die Armen. Die Universalität der Menschenrechte wird dadurch nicht aufgehoben, sondern im eigentlichen Sinn erst begründet. Menschenrechte in ihrer praktischen Verwirklichung sind im globalen Maßstab gesehen bis jetzt das Privileg einer Minderheit. Universal sind sie erst dann, wenn sie auch für diejenigen durchgesetzt werden, die von ihnen ausgeschlossen sind. Hier liegt der Ansatzpunkt für einen produktiven und kritischen Beitrag christlichen Denkens zum Verständnis der Menschenrechte, den Wolfgang Huber so zum Ausdruck brachte: „Gleichheit ist nicht kühle und schematische Gleichstellung, sondern hat eine unweigerliche Tendenz zu den Schwachen, den Benachteiligten, den Unterdrückten. Teilhabe wandelt sich zu Hingabe." Dies gilt aber nicht nur für die globalen, sondern auch für die lokalen Verhältnisse. So stellten etwa die nordamerikanischen Bischöfe in ihrem 1986 erschienenen Hirtenbrief „Gerechtigkeit für alle" klar, daß sich die Gerechtigkeit jeder Gesellschaft an der Art und Weise bemißt, wie sie die Armen behandelt.

Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit einer Stufung der Menschenrechte. Das fundamentalste aller Menschenrechte ist das Recht auf Leben. So heißt es in Artikel 3 der Allgemeinen Erklärung: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person." Der erwähnte Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte konkretisiert dieses fundamentale Recht auf Leben „als Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie, einschließlich ausreichender Ernährung, Bekleidung und Unterbringung". Papst Paul VI. hat in seiner „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung" zum Abschluß der Römischen Bischofssynode 1974 die besonders bedrohten Rechte in folgender Reihenfolge angeordnet: erstens das Recht auf Leben, zweitens das Recht auf Nahrung, drittens die sozio-ökonomischen Rechte, viertens die politisch-kulturellen Rechte und erst fünftens das Recht auf Religionsfreiheit.

Dabei fällt der Kirche als Weltkirche die besondere Aufgabe zu, im Sinn der Option für die Armen für diejenigen zu intervenieren, die ihre Rechte selber nicht durchsetzen können. Grundlage dafür ist die biblische Orientierung des Rechtsgedankens an der Situation der Armen und Schutzbedürftigen. Doch diese besondere Verantwortung für die Armen ist nicht eine Besonderheit der jüdisch-christlichen Tradition, sondern sie gehört auch zur ethischen Botschaft anderer Weltreligionen und ist Bestandteil des von Hans Küng vertretenen Weltethos. Der Einsatz für die universale Verwirklichung der Menschenrechte kann so zu einem zentralen Faktor sowohl der ökumenischen Bewegung als auch des interreligiösen Dialogs werden. *Martin Maier SJ*

Annette Schavan

„Von Dunkelheit und Klarheit"

Zur Heiligsprechung von Edith Stein

In den Heiligen stellt uns die Kirche Menschen vor Augen, deren Lebensgeschichte Situationen einer radikal gelebten Konkretheit des Evangeliums aufweist. Es sind jene, die sich nicht mit der Gewohnheit zufriedengeben, sich nicht einrichten in der Alltäglichkeit und mit unbeugsamer Konsequenz Gott suchen. Sie passen kaum in bislang gekannte Biographien. An ihnen wird noch nicht Gekanntes und doch immer schon wahr Gewesenes sichtbar. Von daher wird auch verstehbar, daß die Kirche im Laufe der Jahrhunderte sehr verschieden Konkretes unter „Heiligkeit" verstanden und deshalb auch einen Blick auf ihre eigene Geschichte und damit verbundene Wandlungen erlaubt hat. Die Reflexion der Geschichte dessen, was als „heilig" galt und gilt, ist zugleich die Reflexion der Geschichte einer Kirche, die um die „unverbrauchbare Transzendenz Gottes" (Karl Rahner) weiß und darum, daß in ihr immer mehr steckt, als bislang zur Entfaltung kommen konnte. Edith Stein hat das so gesagt:

„(Es ist eine falsche Auffassung), die annimmt, daß in der Kirche alles für alle Zeiten unabänderlich festgelegt sei; es wird naiv übersehen, daß die Kirche eine Geschichte hat, daß sie, ihrer menschlichen Seite nach, wie alles Menschliche von vornherein auf Entwicklung angelegt war, und daß diese Entwicklung sich häufig auch in der Form von Kämpfen abspielt." [1]

Eine zeitgemäße Theologie und Pastoral, die sich heute besonders dem Leben des Menschen in all seiner Vielfalt und, 50 Jahre nach Auschwitz, in seiner tiefen Gebrochenheit zuwendet, entdeckt das Geheimnis der Heiligkeit für uns Heutige gerade darin: In diesem individuellen, historisch bedingten und geprägten Leben der Heiligen wird das Evangelium konkret – das Wort wird Fleisch. Und heilige Biographien, auch die von Edith Stein, entwickeln sich oft keineswegs in den Grenzen der sichtbaren Kirche, auch nicht bei ihrer Suche nach Gott. In ihnen ist uns nicht selten die Bedeutung von Fremdprophetie deutlich geworden. Wieder in den Worten von Edith Stein gesagt:

„Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht" (IX, 102).

Solches sagt eine Frau, die sich im Laufe ihres Lebens nicht von der Kirche entfernt, sondern ihre Taufe und besonders den Tag ihres Ordenseintritts lange ersehnt hat. Eine Frau, die eine ungewöhnliche Kraft und Konsequenz besaß, „die

Gegensätze im eigenen Leben auszuhalten und zu versöhnen"[2]; eine Kraft, die heute durchaus neugierig macht darauf, wie wohl ihr Leben verlaufen wäre, hätte es nicht den jähen Tod durch ein verbrecherisches Regime gefunden.

Dieses Leben heilig zu sprechen, darf deshalb auch von den Christinnen und Christen nicht als Akt der Vereinnahmung verstanden werden, ist vielmehr Chance für die Kirche, ihre eigene Widerstandskraft im Blick auf dieses Regime selbstkritisch und mit der Bereitschaft zum Eingeständnis von Schuld zu sehen. Wie zu allen Zeiten, so steckt in dieser Heiligsprechung auch ein Schritt zu kritischer kirchlicher Selbsterkenntnis.

Die folgenden Gedanken zur Heiligsprechung von Edith Stein sollen unter die Begriffe Dunkelheit und Klarheit gestellt werden. Klarheit, das ist ein Leitbegriff, den Edith Stein sich selbst erwählt hatte. Was dagegen mit Dunkelheit gemeint sein könnte, ist zum einen das Äußerliche ihres Lebensweges: die Dunkelheit von Verfolgung und Tod. Aber die Dunkelheit in ihrem Leben umgibt sie nicht nur von außen. In der karmelitischen Mystik bei Teresa von Avila und bei Johannes vom Kreuz fand sie eine eigene innere Erfahrung widergespiegelt: die Erfahrung von der „dunklen Nacht der Seele", die innere Erfahrung der Dramatik des Glaubens. Die Klarheit, die sie sucht, ist nicht das Ende von Dunkelheit. Sie flieht nicht aus jenen dramatischen Erfahrungen von Dunkelheit, die der Weg des Menschen mit Gott bereithält. Sie hebt Spannungen nicht auf, sondern hält sie aus.

Die Schärfe ihres Denkens und die Prägnanz ihrer Erfahrung kommen aus dem Kontrast von Dunkelheit und Licht. Es gibt bei Edith Stein kein Licht, das alles Menschliche einfach überstrahlt und Widersprüche aufhebt. Wir finden bei ihr auch kein mildes Abendlicht, das den menschlichen Erfahrungen mit einem herausfordernden Gott die Schärfe und Klarheit nehmen könnte. Wie die Mystiker nennt sie den Glauben „ein dunkles Licht".

Die ungewöhnliche Radikalität Edith Steins in ihrem Denken und in ihrer Lebensführung gehört nicht zu jener Art von Radikalität, die alles auf eine einzige Extremposition hin verkürzt. Ihre Radikalität ist ein radikales Bekenntnis zur Wahrheit der Gegensätze und Spannungen, zur Komplexität, der sich der moderne Mensch in seinem Dialog mit Gott ausgesetzt sieht. Nicht die neuscholastischen Definitionen des 19. Jahrhunderts und auch nicht die antimoderne Abschottung der Theologie ihrer Zeit sind für sie Orte der Wahrheit. Wahrheit ereignet sich für sie in der existentiellen Begegnung mit Gott; und deshalb ist das Freiheitsbewußtsein des modernen Menschen für Edith Stein der Ausgangspunkt und der Horizont ihrer Theologie. Gottes Berufung jedes einzelnen hebt die Freiheit des einzelnen nicht auf. So schreibt sie:

„Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe" (I, 144).

Teresa von Avila: Wahrheit als Lebensform

Am 18. Oktober 1930 hielt Edith Stein einen großen Vortrag „Zur Idee der Bildung". Das zentrale Kapitel dieser in Speyer gehaltenen Rede stand unter der Überschrift „Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung" (XII, 25–72). Ohne dies äußerlich kenntlich zu machen, nimmt sie damit Bezug auf Teresa von Avila.

Das Jahr 1930 markierte einen Höhepunkt der weltlichen Karriere Edith Steins. Wie nie zuvor war die Philosophin und Schülerin Edmund Husserls in diesen Monaten eine gefragte Rednerin, insbesondere zu Fragen der Pädagogik und Frauenbildung. Aus ihrem Briefwechsel erfahren wir den nur allzu menschlichen Umstand, daß sie zehn Tage vor dem Termin des groß angekündigten Vortrages noch gar nichts zu Papier gebracht hatte. Vielleicht hat gerade die Zeitnot dieser Lebensphase dazu beigetragen, daß sie bei der Ausarbeitung aus dem schöpfte, was sie sich tief und dauerhaft intellektuell angeeignet hatte, gleichsam aus dem Bestand ihres inneren Lebens, aus dem, was sie seit langem beschäftigte und ihr in Fleisch und Blut übergegangen war.

Jedenfalls treten die Begriffe „Wahrheit" und „Klarheit" hier nicht zufällig auf. Auch die einprägsame Begriffsverbindung an sich ist kein Zufall. „Wahrheit und Klarheit" lautet nämlich das Motto, unter das Teresa von Avila ihren Lebensbericht gestellt hatte[3]. Die Lektüre der Autobiographie der spanischen Mystikerin war – so berichtet Edith Stein – der äußere Auslöser für ihr Bekenntnis zum Christentum und ihren frühen Wunsch, Karmelitin zu werden.

Teresas Buch des Lebens war ihr unerwartet in die Hände gefallen, sie las es sofort ganz und verbrachte damit eine volle Nacht bis zum Morgengrauen. Als es Tag wurde, war sie von einer dramatisch empfundenen Erkenntnis ergriffen, die sie selbst in den Satz kleidete: „Das ist die Wahrheit." Sehr charakteristisch für Edith Stein ist dieser Ort, an dem sie Wahrheit findet: nicht in einem dogmatischen Traktat, sondern in einem konkreten Lebensbericht.

Warum wählt eine herausragende Philosophin für ihr Leben den Eintritt in einen Orden? Das ist alles andere als selbstverständlich. Es hat damit zu tun, daß Edith Stein aus der philosophischen Auseinandersetzung heraus zu der Erkenntnis gekommen ist, daß es keine Wahrheit außerhalb einer konkreten Existenz gibt. Wer die Wahrheit wählt, der wählt eine Lebensform: das ist der Kern jener Existenzphilosophie, die Edith Stein in ihrem eigenen Leben widerspiegelt. Das ganze spannungsreiche, von Dunkelheiten begleitete und trotz aller Heiligkeit immer noch wechselvolle und dramatische Leben der Teresa von Avila ist für Edith Stein der Ort, an dem sie Wahrheit und Klarheit findet.

Teresa von Avila benutzt das Wort Klarheit sehr oft, und zwar in dem doppelten Sinn, den die spanische Vokabel „claridad" oder auch die lateinische „claritas" hat, nämlich sowohl in dem Sinn von Deutlichkeit als auch im Sinn von Hellig-

keit. Klarheit hat also auch etwas mit Licht und Dunkel zu tun. Was Edith Stein in der Mystik der Karmelitinnen suchte, aber nicht weniger auch in der Philosophie ihrer Zeit, war Licht in der Dunkelheit oder besser: Klarheit in der Dunkelheit, also eine geistige Anschauung, die die Dunkelheit von Geschichte und Welt nicht aufhebt, sondern anerkennt und begreift.

Immer wieder kommt Edith Stein in ihrem umfangreichen philosophischen, geistlichen und autobiographischen Werk auf den Gebrauch der Wörter „Klarheit", „klar" oder „Klärung" zurück. Darin zeigt sich zum einen die Prägung durch Teresa von Avila, aber zum anderen auch der Einfluß der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls.

Edith Stein verwandelt den philosophischen Begriff der Klarheit in einen existentiellen und geistlichen Begriff. Ihre geistige und geistliche Auseinandersetzung mit dem Christentum und mit ihrer eigenen mystischen Gotteserfahrung profitiert von der Strenge ihres philosophischen Denkens. Geschult an Thomas von Aquin, kommt es ihr auch in der Theologie auf das an, was sie schon als junge Frau an der Philosophie fasziniert hatte: Sie nannte das „Klärungsarbeit" (VII, 191).

In dem Wort „Klärungsarbeit" verbinden sich zwei Ebenen, nämlich einerseits die rein geistige Ebene des klaren Wissens und andererseits die existentielle Dimension des Arbeitens, des Tätigseins in Mühe und Geduld und eben auch inmitten von Dunkelheit. Dafür steht die Philosophin und Ordensschwester Edith Stein: daß es Wahrheit und Klarheit nicht gibt ohne eine existentielle Ebene, ohne persönliche Entscheidung und Lebenswahl.

Edith Stein: Persönlichkeit zwischen Dunkelheit und Klarheit

Edith Stein hat es sich selbst nicht leicht gemacht mit ihrer Herkunft, sie hat sie nicht verborgen oder verunklart, sondern sich auch geistig, geistlich und theologisch deutlich dazu bekannt. Aber auch ihr ganz persönliches Wesen, ihr menschlicher Charakter jenseits von Herkunft oder Lebensentscheidung war rätselhaft genug, um ihr selbst und uns Fragen aufzugeben.

In einem Zeitungsbeitrag zur Heiligsprechung findet sich eine sprechende Bildunterschrift unter einem der berühmten und verbreiteten Fotos von Edith Stein mit den streng nach hinten zusammengebundenen Haaren. Dort heißt es: „Große dunkle Augen, festes Kinn und schmaler Mund – klar, weit, ernst und gesammelt erscheint das Gesicht Edith Steins auf dem Foto aus dem Jahr 1931." Diese Zeilen sind sehr treffend. Sie scheinen anzudeuten, daß Dunkelheit und Klarheit auf tief innerliche, existentielle und schließlich sogar physische Weise zum Wesen dieser Frau gehörten.

In ihrer Autobiographie spricht Edith Stein von dem innigen Verhältnis zu ih-

rer nur 18 Monate älteren Schwester Erna: Wir „lebten miteinander wie Zwillinge", aber wie „äußerlich und innerlich sehr ungleiche Zwillinge". Dann schreibt sie weiter:

„Die älteren Schwestern sagten von (Erna) gelegentlich, sie sei durchsichtig wie klares Wasser, während sie mich ein Buch mit sieben Siegeln nannten" (VII, 37).

Edith Stein war und blieb bis zu ihrem Tod sehr eng mit ihren Schwestern und mit ihrer Mutter verbunden. Gemeinsam mit ihrer Schwester Rosa wurde sie schließlich deportiert und ermordet. Schmerzlich empfand Edith Stein die emotionale und geistige Trennung von ihrer Mutter. Ihr war es als gläubiger Jüdin unendlich schwer gefallen, das christliche Bekenntnis und den Ordenseintritt der geliebten Tochter zu verstehen und anzunehmen. Das Mutter-Tochter-Verhältnis blieb für immer gestört, auch wenn Edith versuchte, einfühlsam und umsichtig vorzugehen.

Die Ausdrucksweise der älteren Schwestern, Edith sei „ein Buch mit sieben Siegeln" wirkt fast beiläufig oder als abgeschliffene Redewendung. Aber Edith wird sie nicht gedankenlos in ihre Autobiographie übernommen haben. Die Wendung stammt schließlich aus dem Neuen Testament, aus der Offenbarung des Johannes (Offb 5, 1 ff.), wo es sich um ein Sinnbild der christlichen Verheißung handelt. Die jüdischen Mädchen benutzten also ein dunkles Wort aus dem christlichen Neuen Testament für ihre rätselhafte Schwester.

Edith Stein stellt uns ihre geliebte „Zwillings"-Schwester als ihr zweites Ich, als „alter ego" vor und übernimmt für sie das Wort der älteren Schwestern vom durchsichtigen und klaren Wasser. Vielleicht spielt in ihrer geistigen und geistlichen Suche nach Klarheit etwas von schwesterlicher Liebe und Sehnsucht der Anverwandlung mit, der Wunsch, so klar und frei zu sein wie die Schwester.

Aber der Philosophin Edith Stein ist der Weg zu einfachen Lösungen versperrt. Die innere Hinwendung zum Nachdenken in philosophischer Strenge bemerkt sie bei sich schon sehr früh. Aber ihr Weg zur wissenschaftlichen Philosophie führt sie nicht zu abstrakten und intellektuellen Scheinlösungen der existentiellen Grundfragen. Sie hält die Gegensätze aus und schöpft daraus Kraft.

So findet sie als Frau in der universitären Wissenschaftsgesellschaft ihrer Zeit keinen Platz. Edmund Husserl hält sie zwar für eine der Begabtesten unter seinen Schülern und Schülerinnen, aber er unterstützt ihre Bemühungen um eine Professur in keiner Weise. Sie erlebt, was viele Frauen erleben: Ihre hohe Begabung ist unbestritten, und ihre Berufung wird zugleich verhindert. Edith Stein fährt sich jedoch nicht fest in diesem schmerzlich empfundenen Konflikt, sondern sucht neue Wege ihres persönlichen geistigen Wirkens und findet sie etwa in der Pädagogik und in der geistlichen Wegbegleitung für andere Menschen, vor allem für Frauen.

Sie ist dabei getragen von einer grundlegenden Einsicht über das Wesen

menschlicher Freiheit, die sie nicht nur intellektuell begreift, sondern lebendig vollzieht. Wenn sie von innerer Freiheit im Angesicht Gottes spricht, dann spricht sie von sich selbst. Für sie ist die Hingabe an Gott in der klösterlichen Lebensform kein Gegensatz zu der menschlichen Freiheit einer herausragend begabten Frau des 20. Jahrhunderts. Sie opfert ihre Freiheit nicht auf, sondern findet sie im existentiellen Gottesbezug. Deshalb kann sie nicht bloß abstrakt und theoretisch, sondern aus eigener Erfahrung schreiben:

„Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; ... nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugedacht ist. Bei all dem durchschaut er sein Innerstes niemals ganz. Es ist ein Geheimnis Gottes. ... Dennoch ist ihm sein Innerstes in die Hand gegeben; er kann in vollkommener Freiheit darüber verfügen, aber er hat auch die Pflicht, es als ein kostbares anvertrautes Gut zu bewahren" (I, 143 f.).

Der Respekt vor dem Innersten des Menschen, das letztlich in göttlichem Geheimnis aufgehoben ist, prägt auch das Denken der Pädagogin Edith Stein. Weil es kein Entweder-Oder zwischen der Berufung durch Gott und der Freiheit des Menschen geben kann, will sie auch die Freiheit der anderen nicht in einem vorgegebenen Schema eines vermeintlich gottgefälligen Lebens einfangen.

Auch als Pädagogin bleibt Edith Stein die Philosophin und Ordensfrau; nüchterne verstandesmäßige Erkenntnis versucht sie mit dem ganzheitlichen Vollzug einer erlebten Wahrheit zusammenzubringen. Für sie besteht kein Zweifel daran, daß es der Erziehung darum gehen muß, zur Begegnung mit Gott zu führen. Ziel der Erziehung, die sie lehrt, ist die Nachfolge Christi. Wahrheit ist für sie immer nur vollzogene und nachvollzogene Wahrheit. Ein „wahrer Mensch" ist für Edith Stein der Mensch, der seinen Weg der Nachfolge gefunden hat. Das bedeutet für sie aber gerade nicht die Aufhebung aller Gegensätze, sondern die Befreiung zur Vielfalt der persönlichen Lebenswege. Wer „die Leitung seines Lebens in die Hand Gottes legt", so Edith Stein, der verzichtet keineswegs auf seine Individualität. Sie ist aus eigener konkreter Erfahrung überzeugt:

„Gott führt den Menschen so, daß er wahrer Mensch wird. Das kann aber nie heißen, daß er ein Mensch im allgemeinen wird. Denn Menschentum und wahres Menschentum gibt es nur in individueller Ausprägung" (XII, 45).

Menschsein in individueller Ausprägung, das ist die Wahrheit, die Edith Stein für sich selbst sucht und zu der sie anderen geistig und geistlich den Weg öffnen will. Solche Pädagogik ist kein bloßes intellektuelles Konzept, sondern umfaßt die gesamte Lebensform. Wiederum spricht Edith Stein auch von sich selbst, wenn sie sagt:

„Um wahre Menschen erziehen zu können, muß (der Lehrer) selbst ein wahrer Mensch sein. Es wird ihm um so eher gelingen, seine Kinder zu Nachbildern Christi zu gestalten, je mehr er sich selbst zum Nachbild Christi gestaltet hat" (XII, 44).

Klarheit in der Erziehung: ein geistliches Selbstporträt

Der Gedanke vom „wahren Menschen" stammt bereits aus der erwähnten Rede vom 18. Oktober 1930. Man spürt die Leidenschaft und Kompromißlosigkeit, die in solchen Definitionen liegt. Wir würden Edith Stein aber in ihrem Charakter und in ihrer Bedeutung für uns vollkommen verfehlen, wenn wir ihre Wahrheitsbekenntnisse von ihrer Lebenserfahrung ablösen und für bloße intellektuelle Akte halten würden. Dann wären sie für uns auch nicht mehr als autoritäre Setzungen und Vorschriften. Woran Edith Stein in ihrer Pädagogik und in ihrer geistlichen Unterweisung letztlich appelliert, ist unsere eigene Suche nach Wahrheit und Klarheit inmitten unserer eigenen Dunkelheiten und Widersprüche. Zweifellos bezeichnet sie mit dem Wort „Klarheit" etwas, wonach sie selbst sich ein Leben lang aus tiefstem Herzen sehnte. Die Ursprünglichkeit und Ehrlichkeit dieser Sehnsucht läßt sie annehmen und macht auch für uns glaubhaft, daß es eine Sehnsucht ist, die allen Menschen in ihr Innerstes hineingelegt ist. Etwas von dieser inneren Wahrheit scheint auf, wenn sie in der genannten Rede erklärt, was sie unter Klarheit eigentlich versteht:

„Stellen wir uns vor, daß wir bei einer Gebirgswanderung in dichten Nebel geraten. Plötzlich taucht vor uns etwas in unbestimmten Umrissen auf, ein großes, unheimliches Gebilde, von dem wir noch nicht erkennen können, was es ist. Wir kommen näher. Der Nebel zerteilt sich, und wir sehen in scharfen Umrissen klar und deutlich das gastliche Haus vor uns, das das Ziel unserer Wanderung war. Die verschwommene und verworrene Anschauung ist der klaren und deutlichen gewichen. Klarheit ist also in erster Linie ein Prädikat, das der Anschauung zukommt. Wir nennen eine Anschauung klar und deutlich, wenn wir erkennen können, was der angeschaute Gegenstand ist und wie er beschaffen ist" (XII, 41 f.).

Man spürt hier die philosophische und speziell phänomenologische Schulung in der Sprache. Aber der Text hat auch eine verborgene geistliche Dimension. Der Aufstieg auf den Berg ist ein klassisches Motiv der Mystik; und natürlich auch das ersehnte gastliche Haus. Die Tiefendimension dieser zunächst kühl wirkenden Worte wird deutlich, wenn wir ein anderes Wort hinzuziehen, das Edith Stein zugeschrieben wird und das lautet: „Meine große Freude ist die Hoffnung auf die künftige Klarheit."

In ihrem Vortrag spricht Edith Stein davon, daß die Klarheit der Anschauung ein wichtiges Mittel der Pädagogik ist. Lehrerinnen und Lehrer müssen die Lerngegenstände klar aufbereiten und darstellen. Aber Klarheit ist auch ein Ziel der Erziehung. Wo Edith Stein analog zum „wahren Menschen" auch vom „klaren Menschen" spricht als Idealbild, auf das Erziehung ausgerichtet sein soll, da gibt sie zugleich ein Selbstporträt:

„Man nennt einen Menschen dann klar, wenn er klare Anschauungen besitzt, und verworren, wenn das Gegenteil der Fall ist. Daß in diesem Sinne die Klarheit Erziehungsziel sein muß, liegt auf der Hand. Vor allen Dingen muß der Mensch klare Anschauungen darüber besitzen, was er werden soll, um die Selbsterziehung leisten zu können, durch welche die Erziehung durch andere schließlich abgelöst werden muß" (XII, 45 f.).

Diese strengen Sätze passen sehr gut zu Edith Stein: In ihrem Bekehrungserlebnis während der Lektüre von Teresas Lebensbericht wurde ihr – zugleich mit dem christlichen Glauben – die unmittelbare Klarheit darüber gegeben, daß sie Karmelitin werden wollte. Nach langem Ringen setzte sie diesen Entschluß auch um.

Edith Stein fährt dann fort und erklärt Klarheit als jene Charaktereigenschaft, von der wir heute sagen können, daß sie an ihr selbst besonders in den letzten Monaten, Wochen und Tagen ihres Lebens deutlich geworden ist:

„Es gibt Menschen, aus deren ganzem Verhalten ihr inneres Wesen klar hervorleuchtet, bei denen man voraussagen kann, wie sie sich in dieser oder jener Lage verhalten werden. Es sind Menschen, die klare und feste Grundsätze haben und nach diesen Grundsätzen handeln. Auch in diesem Sinne muß Klarheit Erziehungsziel sein" (XII, 46).

Die Berichte von Überlebenden, die Zeugnis davon geben, wie Edith Stein im Sammellager der Nazis andere zu trösten wußte und ihnen in den einfachsten Dingen half, etwa beim Waschen und Ankleiden der kleinen Kinder, spiegeln in ihrem eigenen Wesen das wider, was sie hier beschreibt.

In einem dritten und für sie sehr typischen Gedankenschritt führt Edith Stein den Begriff charakterlicher Klarheit an seine Grenze:

„Man sagt von manchen Menschen, man könne ihnen bis auf den Grund der Seele sehen, ähnlich wie man bei einem klaren See bis auf den Grund sehen kann" (XII, 46).

Dann schränkt sie aber gleich ein und sagt, dies könne kein Ziel von Erziehung sein. Von keinem Menschen dürfe man verlangen, daß er so klar und durchsichtig sein soll, daß jeder ihm bis auf den Grund sehen könnte. Erziehung hat die Dunkelheiten des anderen anzunehmen und zu respektieren:

„Die Individualität ist ein letztes Geheimnis, das kein Mensch vollständig durchdringen kann. ... So ist die letzte Wahrheit über die Erziehung, zu der wir vorgedrungen sind, die Einsicht in die Grenzen, die unserer ganzen Erziehungsarbeit gesetzt sind. Wir säen Samen aus, aber wir wissen nicht, ob er auf steinigen Boden fällt oder auf guten Grund; und der das Gedeihen gibt, ist Gott" (XII, 46).

Hier findet sich zunächst wieder etwas von Selbstporträt, denn Edith Stein war sicher kein Mensch, dem man so einfach auf den Grund der Seele hätte schauen können. Sie war sich selbst und anderen Rätsel genug, nicht zuletzt der eigenen Mutter. Und wenn wir ihr geistliches Wort von der Achtung vor der Individualität jedes Menschen ernst nehmen, dann darf sie auch uns ein Rätsel bleiben oder, wie ihre Schwestern sagten, ein Buch mit sieben Siegeln. Jedenfalls hat in der Pädagogik Edith Steins jeder Mensch ein Recht auf Unklarheit und letztlich Dunkelheit.

Was für heute besonders aktuell und wichtig ist, ist genau dieser Kern ihrer Pädagogik: der Respekt vor der Individualität, der das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist. Denn sie überläßt den anderen auch nicht seinen Dunkelheiten, sondern spricht ihn an bei jener tiefen Sehnsucht nach Klarheit, die sie, wie bei sich selbst, in jedem Menschen vermutet. Edith Stein weicht nicht zurück vor dem hohen Anspruch, der sich aus ihrem Verständnis der menschlichen Freiheit ergibt.

Freiheit erfordert Entscheidungen, Entscheidungen fordern Klarheit, aber keine gewaltsame oder bloß theoretische Klarheit, die jede Freiheit letztlich einem anonymen pädagogischen oder sonstigen Konzept unterordnet. Wahre Freiheit erfordert Klarheit, die den Menschen als Individuum ernst nimmt, klaren Blick für Individualitäten, für Grenzen, für Möglichkeiten und für die bleibenden Dunkelheiten und Geheimnisse des einzelnen.

Jüdin und Christin

Die Individualität und Unverwechselbarkeit Edith Steins, ihres Lebens und ihres Denkens – und natürlich auch ihre Faszination für uns Heutige – gründen nicht zuletzt in der geheimnisvollen Verbindung, die Judentum und Christentum darin eingehen. Die Art und Weise, wie Edith Stein ihre jüdische Herkunft geistlich deutete im Moment der schlimmsten Verfolgung, bleibt eingesenkt und bleibt im Halbdunkel ihrer individuellen Lebensgeschichte und Lebensentscheidung. Man tut gut daran, daraus im nachhinein keine bloß erbaulichen Lehren zu ziehen.

Und doch liegt gerade in diesem sehr persönlichen Geheimnis, das wir als Geheimnis akzeptieren müssen, ihre Botschaft an uns heute und an uns hier. Es ist die Botschaft von der geheimnisvollen Einheit von Judentum und Christentum, an die Edith Stein glaubte und die sie existentiell bis in den Tod hinein vollzog. Papst Johannes Paul II. hat bei der Heiligsprechung darauf hingewiesen, daß wir sie nicht nur als Christin verehren, sondern auch als „herausragende Tochter Israels". Edith Stein hat auch in ihrem persönlichen Erleben nie aufgehört, Jüdin zu sein. Sie selbst hat dieses Geheimnis ihrer eigenen Existenz, das ihr in der Zeit der Verfolgung in besonderer Weise aufging, bewußt gelebt. Deshalb können wir es auch nicht ausklammern, wenn wir sie ehren und ihrer gedenken. Und deshalb können wir auch das Schicksal ihres jüdischen Volkes nicht verharmlosen oder ausklammern, wenn wir Edith Stein nun als Heilige verehren. Das hat der Papst deutlich herausgestellt, als er sagte: „Wenn wir fortan Jahr für Jahr das Gedächtnis der neuen Heiligen feiern, müssen wir uns auch an die Shoah erinnern, an den grausamen Plan, ein Volk zu vernichten."

Wer also heute versucht, dem Jüdischen und dem Christlichen im Leben der heiligen Edith Stein gerecht zu werden, für den gibt es keine einfachen Lösungen. Es geht darum, in der Klarheit der Erinnerung auch das Dunkelste zuzulassen und auszuhalten.

Bei Teresa von Avila, die wie Edith Stein jüdischer Herkunft war, gibt es eine wunderbare Beschreibung der mystischen Einheit mit Gott, die sich auf Edith Stein und die in ihrem Leben individuell gelebte und bezeugte Einheit von Christentum und Judentum anwenden läßt:

„Hier ... ist es, wie wenn Wasser vom Himmel in einen Fluß oder eine Quelle fällt, wo alles nichts als Wasser ist, so daß man weder teilen noch sondern kann, was nun das Wasser des Flusses ist und was das Wasser, das vom Himmel gefallen; oder es ist, wie wenn ein kleines Rinnsal ins Meer fließt, von dem es durch kein Mittel mehr zu scheiden ist; oder aber wie in einem Zimmer mit zwei Fenstern, durch die ein starkes Licht einfällt: dringt es auch getrennt ein, so wird doch alles zu einem Licht." [4]

Hier ist also wieder die für Teresa so wichtige Bildlichkeit von Licht und Klarheit. Worauf es aber ankommt, ist das Bild vom Regen und der Quelle. Edith Stein ist Jüdin und Christin. Als Christin erleidet sie das Verbrechen an ihrem jüdischen Volk. Sie kehrt damit auf existentielle und sogar körperliche Weise zurück zur Quelle des christlichem Glaubens im Judentum. Edith Stein ist wie der Regentropfen, der in die Quelle fällt.

Als die Verfolger in das Kloster von Echt eindringen, um sie zusammen mit ihrer leiblichen Schwester Rosa zu verschleppen, ist der schmerzhafte Aufbruch zugleich eine Rückkehr und Heimkehr. Auf ihre individuelle und unübertragbare Weise, aber zugleich Zeugnis gebend und schwesterliche Liebe suchend, kehrt sie zurück in die Gemeinschaft der Religion ihrer Mutter. Dunkelheit und Klarheit verbinden sich, wenn sie sich – wie bezeugt ist – bei der Verhaftung an der Klosterpforte ihrer Schwester Rosa zuwendet und sagt: „Komm, wir gehen für unser Volk."

ANMERKUNGEN

[1] E. Stein, Werke, Bd. V (Freiburg 1959) 116. Weitere Band- und Seitenangaben in Klammern.

[2] A. U. Müller, Der kommende Gott. Suche nach Wahrheit u. Praxis der Gewaltlosigkeit bei Edith Stein, in: HerKorr 52 (1998) 510.

[3] Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida (Madrid 1986) 93.

[4] Teresa von Avila, Die innere Burg (Zürich 1979) 196.

Gottfried Leder

Den Menschenrechten zu ihrem Recht verhelfen

50 Jahre nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Am 10. Dezember 1948 hat die Vollversammlung der Vereinten Nationen ihre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet. Mit dieser Deklaration wurde das Anliegen, allen Menschen den Schutz der ihnen angeborenen Rechte zuteil werden zu lassen, zum ersten Mal nachhaltig internationalisiert. Der Kampf um die Menschenrechte gewann durch sie eine neue Qualität. Ihre Wirkungsgeschichte verzeichnet seitdem viele und gewichtige Erfolge. In diese Erfolge mischen sich freilich bis heute auch unerfüllte Hoffnungen, fortdauernde Enttäuschungen und manche schwerwiegenden Defizite. Der Kampf um die weltweite Durchsetzung der Menschenrechte ist jedenfalls noch keineswegs gewonnen.

Am Ende eines Jahres, das ausdrücklich als das „Jahr der Menschenrechte" begangen wurde, ist die Zahl der allein in diesem Zeitraum dem Thema gewidmeten Publikationen kaum noch zu überschauen. Sie haben sicher dazu beigetragen, das Bewußtsein vieler Menschen für die Bedeutung und die Brisanz des Problems zu schärfen. Sie haben aber auch erneut verdeutlicht, wie differenziert und vielschichtig sich die Menschenrechtsproblematik darstellt und wie viele Fragen philosophischer, rechtlicher und politischer Art noch der abschließenden Antwort harren.

Wer am Ende dieses Jahres – mit dem Blick auf die zurückgelegte Wegstrecke, aber auch auf Gegenwart und Zukunft der Menschenrechte und ihrer Verwirklichung in der Praxis der Staaten – eine Art von vorläufiger Bilanz versuchen soll, steht also vor beträchtlichen Schwierigkeiten. Das bereits Gesagte bibliographisch aufzulisten, macht allein wenig Sinn; es hier systematisch geordnet darzulegen, ist jedoch unmöglich. Der Beobachter erfährt sich so eingebunden in die den Augenblick überdauernden Ungewißheiten, die die Auseinandersetzungen um das Verständnis und die Verwirklichung der Menschenrechte belasten. Er versucht, die verschiedenen Frageaspekte des Themas nach Kräften zu sondern, muß aber bald erkennen, daß er oft kaum auch nur zum rezipierenden Nachvollzug all der Thesen und Theorien imstande ist, die von kompetenten Vertretern der Geschichtswissenschaft, der philosophischen und der theologischen Ethik, der Rechtsphilosophie, des Verfassungsrechts und des Völkerrechts und schließlich auch der Politikwissenschaft zu den verschiedenen Dimensionen des Problems

vorgetragen werden[1]. Er spürt die Notwendigkeit, das Gesamt der Aspekte zu einer integrierten Gesamtschau zusammenzufügen, und ist zugleich unsicher, wie wenigstens die methodischen Stolpersteine vermieden werden könnten, die allein schon bei der Unterscheidung von historischen und systematischen Betrachtungsweisen lauern. Er ertappt sich selbst dabei, daß ihm die Bewertung der politischen und militärischen Konfliktlage im Kosovo mit der Schnellfeuerwaffe seiner moralischen Urteile allzu wohlfeil zu gelingen scheint, und will es sich doch andererseits verbieten, wegen der – wirklichen oder vermeintlichen – Hilflosigkeit der westlichen Politik und ihrer Diplomatie vorschnell zu resignieren. Er fragt sich, ob die berühmte These, daß es sich bei der Politik stets um das „geduldige Bohren dicker Bretter" handle, den Politikern auch zur Ausflucht vor dem geraten kann, was allein die Not vielleicht noch wenden würde. Und er fragt sich, wie nahe die Unbedingtheit sittlichen Urteilens und eine praxisverleugnende Rigidität sich eigentlich kommen können, ohne plötzlich ununterscheidbar identisch zu werden.

Auswahlentscheidungen sind also unausweichlich. Sie greifen einige Teilaspekte des Gesamtproblems auf und lassen andere ohne nähere Begründung unberücksichtigt. Vielleicht gelingt es dennoch, etwas von den Zusammenhängen aufleuchten zu lassen, die die Menschenrechtsproblematik zu einem der großen Themen auch des 21. Jahrhunderts machen werden.

Aspekte des Zugriffs

Zunächst sind einige Daten zum Inhalt und zur Wirkungsgeschichte der Menschenrechtserklärung von 1948 in Erinnerung zu rufen. Der Blick auf die wichtigsten internationalen Pakte und Konventionen in ihrer Folge wird dabei die unterschiedlichen Rechtsqualitäten und Verbindlichkeitsgrade der einschlägigen Dokumente verdeutlichen. Daraus ergibt sich die Einsicht, daß es zuallererst die Staaten sind, die die Menschenrechte umzusetzen und zu garantieren haben. Eine kurze Erläuterung des Zusammenhangs von Menschenrechten und „Grundrechten" an Hand der Binnenstruktur des ersten Grundgesetzartikels wird zugleich einige terminologische Probleme aufzeigen, die die Menschenrechtsdiskussion gelegentlich erschweren. Gerade das in unserer Verfassung vorausgesetzte überpositive Verständnis der Menschenrechte verweist dann auf das Spannungsverhältnis, das zwischen der Angewiesenheit der Menschenrechte auf ihre Sicherung und Durchsetzung durch die Staaten einerseits und ihrem universellen Anspruch und der Hoffnung auf eine universell akzeptable Begründung für diesen Anspruch andererseits besteht.

Die Philosophie steht hier ebenso vor noch ungelösten Fragen wie die Praxis der Politik, die ständig neu erfährt, wie die Idee der Menschenrechte und die

rechtlichen Vorgaben für ihre Verwirklichung in verschiedenen Kulturkreisen unterschiedlich interpretiert werden. Das verweist zum Schluß auf die Frage, welchen Beitrag die religiöse Begründung der Menschenrechte zu ihrer universellen Durchsetzung leisten kann und ob ein christlicher Beitrag dazu unverzichtbar sei. Unübersehbar ist auch die Kirche selbst in der Pflicht, wenn es ihrem unermüdlichen Eintreten für die Menschenrechte nicht am Ende an Überzeugungskraft und Glaubwürdigkeit fehlen soll.

Inhalt und rechtliche Qualität der Deklaration

Am Ende des Zweiten Weltkriegs stand die neugegründete Organisation der Vereinten Nationen vor der Aufgabe, weltweit für die Beachtung und Durchsetzung der Menschenrechte Sorge zu tragen. Vor allem die massenhafte und systematische Verletzung der Menschenrechte durch den Nationalsozialismus bis hin zum Völkermord im Holocaust war dafür Anlaß genug. Schon im ersten Artikel ihrer Charta von 1945 war deshalb die Förderung und Festigung der „Achtung vor den Menschenrechten für alle" unter den Zielen der neuen Weltorganisation aufgeführt. Nach einem Entwurf einer vom Wirtschafts- und Sozialrat der UNO eingesetzten Kommission kam es nach zum Teil dramatischen Verhandlungen[2] am 10. Dezember 1948 in der Vollversammlung der Vereinten Nationen zur Annahme der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Es gab keine Gegenstimmen, und neben den Staaten des Ostblocks, die den Katalog der bürgerlichen und politischen Rechte nicht akzeptieren wollten, enthielten sich nur Südafrika und Saudi-Arabien der Stimme.

Die Deklaration verkündet nach einer direkten Bezugnahme auf die Trias der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 zunächst die Gleichheit aller Menschen und leitet daraus das Verbot jeder Art von Ungleichbehandlung bei der Gewährung von Freiheiten ab. Insbesondere sollen Unterschiede der Rasse und der Hautfarbe, des Geschlechts und der Sprache, der Religion und der politischen oder sonstigen Überzeugung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Eigentums und der Geburt eine unterschiedliche Behandlung nicht rechtfertigen können. Die dann folgende Aufzählung einzelner Rechte geht in einigen wichtigen Einzelheiten deutlich über den traditionellen Grundrechtsbestand moderner Verfassungsstaaten hinaus. Dabei verstand sich die Verurteilung von Folter und Sklaverei von selbst. Die Erweiterung auch um Rechte wirtschaftlichen und sozialen Inhalts und auf Teilhabe am kulturellen Leben beinhaltete dagegen ein Versprechen, das jedenfalls zu seiner Zeit als kühn gelten mußte und das einzulösen der Völkergemeinschaft auch bis heute höchstens ansatzweise gelungen ist.

Dennoch muß die Bedeutung dieser Menschenrechtserklärung und ihrer Ver-

abschiedung vor 50 Jahren natürlich hoch eingeschätzt werden[3]. Sie hat die Idee, daß jedem Menschen seines Menschseins wegen angeborene Rechte zustehen, nach einer Periode ihres Niedergangs neu aktualisiert. Sie stützte sich dabei auf die Umsetzungsprozesse, in denen diese Idee seit dem 18. Jahrhunderts schon in einige nationale Rechtsordnungen des europäisch-nordamerikanischen Kulturkreises Eingang gefunden hatte. Und sie setzte sich zum Ziel, solche Prozesse von neuem und weltweit in Gang zu setzen.

Die große Akzeptanz, die die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte schon 1948 gefunden hat – 48 der 56 Mitgliedsstaaten votierten damals mit Ja – kann in der Rückschau kaum überraschen. Zwar gibt sich der Katalog der Rechte und Freiheiten, die für alle Menschen gewährleistet werden sollen, nicht nur auf den ersten Blick durchaus anspruchsvoll. Man darf aber nicht übersehen, daß die Deklaration doch nicht mehr sein konnte als eine an die Staaten gerichtete, feierlich beschlossene Empfehlung, der unter rechtlichem Aspekt – jedenfalls zunächst – keine Verbindlichkeit zukam. An dieser Beurteilung ihrer rechtlichen Qualität hat sich bis heute im Ergebnis wohl auch nichts Entscheidendes geändert.

Allerdings könnten einige völkerrechtstheoretische Erwägungen das abschließende Urteil modifizieren. Einerseits wird erörtert, ob der Inhalt der Deklaration nicht inzwischen zu völkerrechtlichem Gewohnheitsrecht geworden sei. Auf die Feinheiten dieser Diskussion kann hier nicht eingegangen werden. Für das Entstehen von Völkergewohnheitsrecht werden jedoch regelmäßig zwei Voraussetzungen genannt. Es muß eine regelmäßige und einheitliche Praxis vorliegen, die den in Frage stehenden Normen entspricht, und es muß bei den Beteiligten die Überzeugung vorherrschen, zu dieser Praxis verpflichtet zu sein[4]. Der guten Absicht, der Menschenrechtserklärung auf diesem Weg völkerrechtliche Verbindlichkeit zuzusprechen, steht aber immerhin das Verhalten und Handeln vieler Staaten entgegen. Ähnlich verhält es sich bei dem Versuch, die Deklaration als eine verbindliche Interpretation des Menschenrechtsbegriffs der UNO-Charta zu deuten und sie auf diesem Wege an der rechtlichen Verbindlichkeit der Charta teilhaben zu lassen. Am ehesten scheint die These zu helfen, daß der Inhalt der Deklaration zu den allgemeinen Rechtsgrundsätzen gehöre, zu deren Anerkennung die Staaten sich schon durch ihre Mitwirkung an der Entwicklung des Völkerrechts überhaupt verpflichtet hätten. Immerhin hat der gemäß der UNO-Charta errichtete Internationale Gerichtshof den Kernbereich der grundlegenden Rechte der menschlichen Person als zwingenden Bestandteil des Völkergewohnheitsrechts ausgelegt. Für die meisten demokratischen Staaten und auch für Deutschland gilt freilich, daß der damit auch vom Völkerrecht für den einzelnen garantierte Schutz wohl durchaus noch hinter dem zurückbleibt, was bereits durch die im eigenen Land verbürgten Grundrechte gesichert ist.

Die Qualität des rechtlich wirksamen Schutzes der Menschenrechte ist jedenfalls bisher in den einzelnen Staaten und Rechtskulturkreisen der Welt außeror-

dentlich unterschiedlich. Daß damit für alle Anstrengungen der Menschenrechtspolitik auch komplizierte taktische und strategische Hemmnisse verbunden sind, leuchtet ein. Konflikte zwischen einer konsequenten Vertretung der Menschenrechte und eigenen ökonomischen Interessen fallen zudem nur zu oft ins Auge. Die am weitesten fortgeschrittenen Nationen stehen sogar manchmal vor dem Problem, die Hoffnung auf eine Intensivierung des gesamten Systems gegen die möglichen Nachteile abwägen zu müssen, die sich für die Chance erfolgreicher Menschenrechtspolitik ergeben, wenn die Schere zwischen den unterschiedlichen Schutzniveaus im internationalem Vergleich immer weiter auseinanderklafft. Die Globalisierung und die Fundamentalität des Problems zwingen die Staaten jedenfalls, nicht nur ihre eigenen Probleme, sondern auch die Zusammenhänge in der Völkergemeinschaft ständig im Blick zu halten.

Politisch-moralische Bedeutung und völkerrechtliche Folgerungen

Aber auch ohne die Kraft direkter Verbindlichkeit hat die Deklaration politisch und moralisch beträchtliche Wirkungen entfaltet. Der Druck, der von ihrer bloßen Existenz ausgeht, hat sich häufig mit den Aktivitäten nichtstaatlicher Organisationen, oppositioneller Gruppierungen und einzelner Individuen und nicht zuletzt mit der Macht freier Medien zu einem in den Einzelheiten manchmal nur schwer analysierbaren, aber oft erfolgreichen Gemenge verbunden. Amnesty international ist ein besonders eindrückliches Beispiel für den wachsenden Einfluß, den Nichtregierungs-Organisationen (NGOs) bei der Aufdeckung und Verhinderung von Menschenrechtsverletzungen ausüben können. Sie spielen eine wichtige Rolle, wenn es um die Schaffung von Kontrollmöglichkeiten und Gegengewichten geht, was aber insbesondere in nichtdemokratischen Staaten oft extremen Schwierigkeiten begegnet. Gewiß kommen auch in freiheitlich-demokratisch verfaßten Staaten sehr wohl Menschenrechtsverletzungen vor. Aber für die Sicherung und Durchsetzung der Menschenrechte macht es eben doch einen gewaltigen Unterschied, ob in einem Staat Öffentlichkeit besteht oder ungehindert hergestellt und so Kontrolle auch über das staatliche Handeln möglich werden kann – oder ob das nicht der Fall ist.

In der Folge der Menschenrechtserklärung von 1948 ist es zudem zu einer Reihe von wichtigen Pakten und Konventionen gekommen, die für die beteiligten Staaten auch rechtliche Verbindlichkeit entfalten und so größere Fortschritte bei der praktischen Durchsetzung der Menschenrechte sichern. Neben Konventionen zu bestimmten Einzelfragen – so etwa zum Verbot von Folter und Todesstrafe – dienen insbesondere zwei Völkerrechtsverträge seit ihrer Verabschiedung 1966 dem Schutz der Menschenrechte in weltweitem Maßstab. Mit den Internationalen Pakten über bürgerliche und politische bzw. über wirtschaftliche, soziale

und kulturelle Rechte ist die wesentliche Substanz der Empfehlungen aus der Allgemeinen Erklärung von 1948 zum Inhalt von Rechtspflichten für alle Staaten geworden, die diese Verträge in einem Akt der innerstaatlichen Gesetzgebung ratifiziert und damit ihren Beitritt zu den Pakten erklärt haben[5]. Für die Bundesrepublik Deutschland sind beide Pakte 1976 in Kraft getreten.

Wie scharf die Waffe dieser Verträge gegenüber einem Staat wirkt, der sich ungeachtet seiner Mitgliedschaftspflichten wirklich oder vermeintlich einer Menschenrechtsverletzung schuldig macht, ist freilich umstritten. Einzelheiten darzulegen ist hier nicht möglich[6]. Aber die in den Verträgen entwickelten Kontroll- und Sanktionsmechanismen gelten doch überwiegend als eher schwach. Die Mitgliedsstaaten sind zwar zu Berichten über die von ihnen im Sinne des Vertrages unternommenen Maßnahmen verpflichtet. Aber der Ausschuß, der diese Berichte in erster Instanz prüft, hat wenig Kompetenzen, um einem offenbar gewordenen Verstoß entgegenzuwirken. Zumindest bis zum Zusammenbruch des kommunistischen Blocks Anfang der 90er Jahre sind insbesondere die weltanschaulichen Meinungsverschiedenheiten bei wichtigen Interpretationsaufgaben sehr hemmend gewesen. Daß der Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte seinerzeit vor allem auf Betreiben der sozialistischen Mitgliedsstaaten der UNO zustande gekommen ist, hat daran wenig geändert.

Auf der Basis der Erklärung von 1948 haben sich aber auch *regionale* Systeme des Menschenrechtsschutzes entwickelt, denen ein höheres Maß an rechtlicher Verbindlichkeit bis hin zu konkreten Möglichkeiten der Einklagbarkeit eignet. Das wohl bedeutendste Vertragswerk dieser Art ist die Europäische Menschenrechtskonvention des Europarats[7], die 1950 unterzeichnet worden und am 23. September 1953 in Kraft getreten ist, nachdem sie von zehn der Unterzeichnerstaaten ratifiziert worden war. Die rechtspraktische Bedeutung dieser Konvention ist sicher höher zu veranschlagen als die der Allgemeinen Erklärung von 1948. Mit ihr sind auf der internationalen Ebene eindeutig Grundrechte konstituiert worden, die in die einzelstaatlichen Rechtsordnungen hineinwirken und grundsätzlich einklagbar sind. Mit der Einrichtung der Europäischen Menschenrechtskommission und des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte wurden im Bereich der Jurisdiktion zusätzliche Kontrollinstanzen geschaffen. Die von der Konvention gewährleisteten Menschenrechte und Grundfreiheiten erweisen sich angesichts der wachsenden Zahl der Mitgliedsländer des Europarats und im Verlauf der Erweiterung und Vertiefung der Europäischen Gemeinschaft zunehmend als potentielles Grundelement einer zukünftigen Rechtsordnung, die für ganz Europa einen weiter verbesserten Schutz der Menschenrechte bringen soll. Die 1965 in Kraft getretene Europäische Sozialcharta, die ergänzend soziale Grundrechte gewährleistet, gehört in den gleichen Zusammenhang.

Erneut müssen wir hier eine Fülle komplizierter juristischer Feinheiten den Spezialisten überlassen. Allerdings bescheinigen diese auch der Europäischen

Konvention, nicht ganz ohne Schwächen zu sein[8]. Ihre Umsetzung in innerstaatliches Recht ist nicht sehr präzise geregelt. So haben sich im Hinblick auf die Unmittelbarkeit ihrer Wirkung unterschiedliche Rechtslagen entwickelt, deren Harmonisierung sicher noch einige Zeit erfordern wird.

Schon diese wenigen Hinweise verdeutlichen, daß sich die Menschenrechtsidee und ihre Verfechter stets in mehrfacher Hinsicht einer spannungsvollen Situation gegenübergestellt sehen. Die Idee universell geltender, unabdingbarer und unveräußerlicher Menschenrechte ist in der Geschichte zu einer wirkmächtigen geistigen Realität herangewachsen. Aber sie bedarf bis heute der Unterstützung und einer aktiven Leistung des nationalen Staates, um zumindest in dessen jeweiligem Herrschaftsbereich auch zu einer rechtlich gesicherten politischen Realität zu werden. Wo die Menschenrechte mit ihrem Anspruch geachtet und gegebenenfalls einklagbar in Geltung sind, verdanken sie das – jedenfalls noch – nicht jener internationalen Autorität, wie sie etwa in der Friedenslehre der katholischen Kirche eine visionäre Rolle spielt, sondern eigentlich der Entscheidung souveräner nationaler Staaten. Zwar wirken diese ihrerseits an der Schaffung der internationalen Rechtsordnung mit und sind so, wenn auch kraft eigenen Entscheids, auch selbst an diese gebunden. Ob die Prozesse der Transformation nationaler Souveränitäten in der Zukunft dazu führen, daß die Menschenrechte verstärkt auch ohne die konstituierende Leistung der Staaten Rechtskraft gewinnen können, ist aber eine offene Frage.

Die philosophische Idee und ihre rechtliche Positivierung

Die ursprünglich philosophisch begründete Idee der Menschenrechte bedarf also immer erst der juristischen Positivierung, um aus der Ebene moralischer Ansprüche in die des rechtlichen Geltens zu gelangen und damit zu individuellen, den Staat und indirekt auch alle übrigen Mächte bindenden und gegebenenfalls einklagbaren Ansprüchen zu werden. Auf der völkerrechtlichen Ebene geschah das, als aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte internationale Pakte und Konventionen hervorwuchsen. Im nationalen Bereich führt die verfassungsrechtliche Gewährleistung eines Menschenrechts in der Regel dazu, daß fortan insoweit meist von einem „Grundrecht" die Rede ist. Das Menschenrecht ist dann gewissermaßen in einen neuen Aggregatszustand versetzt, der weniger durch eine andere Inhaltlichkeit als vielmehr durch das höhere Maß an Verbindlichkeit und Durchsetzbarkeit gekennzeichnet ist. Unabhängig davon wirken völkerrechtlich verbindliche Menschenrechtsnormen in den staatlichen Rechtsraum hinein.

Unsere Verfassung, das Grundgesetz, gibt in ihrem ersten Artikel diesen Sachzusammenhang in geradezu klassischen Formulierungen wieder. Mit der für „unantastbar" erklärten „Würde des Menschen" ist im ersten Absatz der oberste

Grundwert benannt, den „zu achten und zu schützen Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" ist. Im zweiten Absatz folgt „darum" das Bekenntnis „zu unverletzlichen und unveräußerlichen *Menschen*rechten". Aber erst die „nachfolgenden *Grund*rechte", mit denen zum großen Teil Menschenrechte von Verfassung wegen als *einklagbare* Rechte gewährleistet werden, „binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als *unmittelbar geltendes Recht*".

Das Grundgesetz versteht also die unveräußerlichen und unverletzlichen Menschenrechte als vorstaatliche und überpositive Rechte. Sie sind dem Staat vorgegeben, während die Grundrechte ein Produkt seiner Verfassungsgebung sind, auch wenn mit ihrer Gewährleistung nur etwas rechtlich verbindlich gemacht ist, wozu der Staat sich angesichts der überpositiven Rechtsordnung ohnehin verpflichtet wußte.

Gelegentlich erschweren hier übrigens einige terminologische Probleme das allgemeine Verständnis. Für den deutschen Sprachbereich ist vor allem die eben angedeutete begriffliche Unterscheidung zwischen „Menschenrechten" und „Grundrechten" wichtig. Freilich werden in der allgemeinen Lehre von den Grundrechten manchmal auch diejenigen Grundrechte, die in unserem Lande *allen* Menschen garantiert sind, kurzerhand als „Menschenrechte" bezeichnet, während Rechte, die vom Grundgesetz nur Deutschen zugesprochen sind, dann „Bürgerrechte" genannt werden, obwohl sie ihrem Inhalt nach ebenfalls in den großen Menschenrechtskatalogen ihren Platz haben können[9].

„Westlicher" Ursprung und universeller Anspruch

Ein zweites Spannungsgefüge, das die Menschenrechtsproblematik bis heute kennzeichnet, ergibt sich aus den eben angedeuteten Begründungszusammenhängen. Die ideengeschichtliche Aufarbeitung zeigt, daß die Vorstellung von Rechten, die dem Menschen um seines Menschseins willen zustehen, ihren Ursprung entscheidend in dem von der griechisch-römischen Antike und dem Christentum geprägten Kulturraum gehabt hat. Auch wenn eine Vielzahl von geistigen und politischen Faktoren auf die weitere Entwicklung eingewirkt haben, waren es dann, als der Rationalismus der Aufklärung das Naturrechtsdenken zu durchformen begann, doch wiederum Länder des abendländisch-westlichen Kulturkreises, in denen nicht zuletzt Revolutionen die Menschenrechtsideen zu ihren Parolen machten. So hat sich der Kampf um die Durchsetzung der Menschenrechte immer enger mit dem Verlangen nach Demokratie und dem Prozeß ihres Vordringens verbunden, und in der Gegenwart sind beide Entwicklungen praktisch untrennbar und jeweils wechselseitig zur Bedingung ihrer Ermöglichung geworden. Insbesondere in islamischen Staaten wird dagegen die Menschenrechtsidee nicht selten gerade als ein Instrument politischer Überfremdung aus „dem Westen" ver-

dächtigt, und in der Wirkung ähnlich sind manche an den Gemeinschaftsnutzen gebundenen Interpretationen der Menschenrechte in anderen Zonen unserer Welt.

Sowohl im philosophischen Diskurs über die Menschenrechte wie auf der praktisch-politischen Ebene ihrer konkreten Durchsetzung entstehen also notwendig immer wieder Friktionen, wenn sich die Bemühungen an Adressaten richten, die in nichtdemokratischen Systemen verharren oder in ihrem weltanschaulichen Kontext von anderen Grundannahmen im Hinblick auf die Begründung menschlicher Würde ausgehen.

Für das westlich-demokratische Denken zentriert sich das Problem der philosophischen Begründung der Menschenrechte auf die Frage, wie das Grundmotiv der Freiheit, mit dem ja zunächst nur ein Spielraum individueller Verwirklichung bezeichnet ist, mit dem Anspruch auf Gleichheit insbesondere der Chancen so zusammengebracht werden kann, daß dem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit einigermaßen entsprochen ist. Daß dieses Problem auch in der westlichen Welt nach wie vor offen ist, wird beispielhaft an der großen Kommunitarismusdebatte deutlich, die in den letzten drei Jahrzehnten vor allem in Amerika geführt worden ist[10]. Es bleibt aber auch notwendig offen, weil die Idee der Menschenrechte im jeweiligen Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung immer neu interpretiert werden muß. Das Niveau des Menschenrechtsschutzes, das jeweils erwartet werden kann und muß, bleibt dabei nicht unbeeinflußt von den Standards, die anderenorts schon erreicht sind.

Die westliche Philosophie der Moderne bleibt also einerseits an ihre Wurzeln in der griechisch-römischen Klassik, im christlich-jüdischen Denken und in der europäischen Aufklärung gebunden, wenn sie sich darum bemüht, die Menschenrechte in allgemein verpflichtender Weise als universal zu begründen. Aber sie wird zugleich im Dialog mit anderen Konzeptionen von menschlicher Existenz und ihrem Sinn nur dann erfolgreich sein können, wenn sie die „Reziprozität der Perspektiven" beachtet, einen Irrtum nicht nur auf der anderen Seite für möglich hält und im übrigen sogar mit der unüberwindlichen Unvereinbarkeit der Positionen rechnet.

Schließlich bleiben auch die Staaten in letztlich nicht auflösbare Spannungen eingebunden, wenn sie sich im Sinn der Allgemeinen Erklärung für die weltweite Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte einsetzen wollen. Daß ein solcher Einsatz häufig auch mit durchaus legitimen eigenen Interessen kollidiert und deshalb manchmal unterbleibt, ist dabei fast noch das geringste Problem. Auch nach dem Ende der bipolaren Konfrontation kontradiktorisch entgegengesetzter Positionen bestehen nach wie vor grundlegende Unterschiede zwischen politischen Systemen und den sie bestimmenden Denkweisen und ziehen jeder Art von aktiver Menschenrechtspolitik enge Grenzen. Jede Diskussion um die Notwendigkeit und völkerrechtliche Erlaubtheit „friedensbewahrender" oder „friedens-

schaffender" Maßnahmen hat immer auch eine menschenrechtspolitische Komponente. Aber das völkerrechtliche Verbot der Einmischung in die „inneren Angelegenheiten" eines anderen Staates wird oft genug zur Mitursache für die ungehinderte Fortsetzung verbrecherischer Menschenrechtsverletzungen.

Menschenrechte und religiöse Begründung

Der universalen Verwirklichung der Menschenrechte stehen schließlich oft auch Unterschiede zwischen den Religionen hinderlich im Wege. Aktuell schlagen insbesondere die Differenzen im christlich-islamischen Dialog voll bis in die Auseinandersetzungen um die Verwirklichung der Menschenrechte durch. Zwar gibt es auch im Einflußbereich des Islam regional konzipierte Menschenrechtserklärungen[11]. Aber die in manchen islamischen Staaten doch fast totale Identifikation von Staat und Religion führt dazu, daß, wie ein hervorragender Kenner der Probleme es zusammenfassend ausgedrückt hat, in der islamischen Diskussion um die Menschenrechte oft mehr von den Pflichten der Gläubigen als von den Rechten der Menschen die Rede ist[12]. Innerislamische Bestrebungen, nach Möglichkeiten der Konvergenz zum westlichen Menschenrechtsverständnis zu suchen, sind bisher nur wenig erfolgreich, und ihre Protagonisten haben vielfach beträchtliche Risiken im Hinblick auf ihre persönliche Sicherheit in Kauf zu nehmen. Die christlichen Teilnehmer an jenem Dialog stehen also ihrerseits ständig vor der Aufgabe, das Anliegen der Förderung der Menschenrechte und ihrer Verwirklichung im Sinn ihrer universalen Konzeption mit dem Respekt vor der großen religiösen, kulturellen und philosophischen Tradition des Islam zu verbinden, ohne deshalb zu übersehen, daß gewisse Äußerungsformen der islamischen Glaubenslehre mit den von der Allgemeinen Erklärung gemeinten Menschenrechten wohl unvereinbar bleiben.

Der Beitrag christlichen Denkens zu dieser großen Diskussion um die Menschenrechte, in der sich Historisches und Politisches, Philosophisches und Theologisches mit den rechtlichen Elementen zu einem enorm komplexen Problemfeld verbinden, bleibt dabei ebenso notwendig wie immer wieder auch prekär. Dabei zeigt sich, daß die Komplexität der Probleme schon im eigenen Bereich zu ganz gegensätzlichen Auffassungen über die wirksamste Weise des Menschenrechtsschutzes führen kann. Die innerkatholische Diskussion um die Frage, ob Deutschland die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin unterzeichnen solle, ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie „Größe und Elend des derzeit unter den Mitgliedsstaaten des Europarats erzielbaren ethisch-rechtlichen Konsenses" [13] die Chancen effektiver Menschenrechtspolitik mitbestimmen.

So wie die christlichen Wurzeln der Menschenrechtsidee unübersehbar sind, bleiben freilich auch die Hindernisse im Blick, die der allgemeinen Rezeption der

Menschenrechte in der Vergangenheit nicht zuletzt von seiten der Kirche in den Weg gelegt worden sind. Daß die Kirche insbesondere seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und gerade durch das päpstliche Lehramt zu den großen Fürsprechern der Menschenrechtsidee und ihrer weltweiten Durchsetzung zählt, ist unbezweifelbar und allgemein anerkannt. Daß ihr „glaubwürdiges Zeugnis für die Gültigkeit von Menschenrechten" letztlich „nur durch deren Beachtung auch im Innern der Kirche selber zu erreichen ist" und daß hier einiges, insbesondere der „Erlaß eines die Rechte der Betroffenen wirklich schützenden Verwaltungsrechts, noch im argen liegt" [14], ist aber wohl ebenso wahr. Das Bemühen um die Durchsetzung der Menschenrechte bleibt also auch in Zukunft in vielerlei Hinsicht eine jeden einzelnen angehende Herausforderung, und ihre immer bessere Verwirklichung wird eine der großen Menschheitsaufgaben auch des 21. Jahrhunderts sein.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Einf. in einzelne Teilgebiete vgl. die Lit. zum Art. Menschenrechte in: Staatslexikon, Bd. III, Sp. 1117/8.

[2] W. Gut, Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, in dieser Zs. 216 (1998) 675–682.

[3] A. Randelzhofer, Menschenrechtsschutz im Völkerrecht, in: Grundlagen der politischen Kultur des Westens, hg. v. K. W. Hempfer u. A. Schwan (Berlin 1987) 39–62.

[4] H. Steinberger, Allgemeine Regeln des Völkerrechts, in: Hb. des Staatsrechts, Bd. VII, 534 f.

[5] J. A. Frowein, Internationale Menschenrechtsgewährleistungen u. nationale Staatsgewalt, in: Hb. des Staatsrechts, Bd. VII, 731 ff., bes. 748 ff.

[6] Die Vielfalt der Normen ist inzwischen selbst zum Problem geworden; vgl. z. B. den instruktiven Bericht von K. Gelinsk, Zu viele Gremien, Verträge und Instrumente verwirren. Selbst Völkerrechtler verlieren leicht den Überblick, in: FAZ 3. 9. 1998, 8.

[7] Frowein (A. 5) 733–744.

[8] Ebd. 738 f.

[9] K. Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der BRD (Heidelberg 1981) 111 ff., bes. 115 f.

[10] Dazu einführend: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. A. Honneth (Frankfurt ^{2}1994).

[11] 1981 hat der Islamische Rat in Europa eine „Universelle Erklärung der Menschenrechte im Islam" veröffentlicht, die freilich mit der Deklaration von 1948 kaum kompatibel und auch im Islam keineswegs allgemein als verbindlich anerkannt ist.

[12] A. A. Roest Crollius, Menschenrechte im Islam, in: Wie tolerant ist der Islam? hg. v. W. Kerber (München 1991) 35.

[13] So L. Honnefelder in einem Referat vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der dt. Katholiken, April 1997.

[14] F. Furger, Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum hg. v. M. Heimbach-Steins u. a. (Münster 1997) 53.

Marion Wagner

Was heißt: „Die Kirche ist katholisch"?

Aspekte einer Theologie und Praxis der Katholizität

Von dem evangelischen Theologen Karl Barth ist der Satz überliefert: „Kirche ist katholisch, oder sie ist nicht Kirche."[1] So eindrucksvoll dieser Satz in seiner apodiktischen Formulierung ist, so verwirrend ist er zunächst auch. In welchem Sinne ist hier der Begriff „katholisch" gebraucht? Als Konfessionsbezeichnung, wie es dem gängigen Verständnis entspricht, wird Karl Barth den Begriff wohl kaum verwendet haben. Die Ratlosigkeit, die sich angesichts dieser Aussage des großen evangelischen Theologen breitmachen dürfte, indiziert ein grundsätzliches Problem: Die genaue Definition des Begriffs „katholisch" bereitet nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Wie soll man „katholisch" übersetzen? Heißt es, wie die Lateiner meinten, soviel wie „universalis"? Läßt es sich, wie die Deutschen schon vor, insbesondere aber nach der Reformation dachten, am besten mit „allgemein" oder einfach mit „christlich" wiedergeben? Oder hat das dem griechischen „katholikós" entlehnte Adjektiv „katholisch" einen Bedeutungsgehalt, der durch diese Übersetzungen nicht ausgeschöpft wird, und ist es uns deshalb bis zum heutigen Tag allen scharfsinnigen Übersetzungsversuchen zum Trotz erhalten geblieben?

Zur Geschichte des Begriffs

Der Begriff „katholisch" hat von seiner ersten Verwendung bei Ignatius von Antiochien im 2. Jahrhundert n. Chr. über die berühmte Definition des Vinzenz von Lérins aus dem 5. Jahrhundert bis zur Reformationszeit eine wechselvolle Geschichte durchgemacht[2]. Zunächst stand bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts die qualitative Bedeutung im Vordergrund. Der Begriff beschrieb positiv die Fülle und Vollkommenheit der Orts- und Universalkirche. Durch die Auseinandersetzung mit den Häretikern gewann bald die abgrenzende und die quantitative Bedeutung an Gewicht. „Katholisch" wurde zum Synonym für „rechtgläubig" und „einzig" bzw. zum Unterscheidungsmerkmal jener Glaubensgemeinschaft, die im Gegensatz zu den häretischen Gruppierungen nicht nur die Fülle der Wahrheit und der Tradition wahrte, sondern auch im geographischen Sinn umfassend war. Diese verschiedenen Auslegungen des Begriffes „katholisch" verbinden sich in

der Reformationszeit zu einem neuen Verständnis: Der Begriff bekommt nun eine apologetische Dimension.

Katholisch ist die wahre Kirche, und das ist die Kirche des Papstes. Diese Kirche existiert weltweit, während die reformatorischen Gemeinschaften nur partikulär verbreitete Sekten sind. Von da ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Konfessionalisierung. „Katholisch" wird zur exklusiven Selbstbezeichnung der Kirche, die die Einheit mit dem Bischof von Rom wahrt. Aus der katholischen Kirche ist die römisch-katholische Kirche geworden. Ein Blick in das Glaubensbekenntnis zeigt, daß die verbreitete Überzeugung, „katholisch" sei nichts weiter als eine Konfessionsbezeichnung, auf einem tiefgreifenden Mißverständnis beruht. Dort wird nämlich die Katholizität neben der Einheit, Heiligkeit und Apostolizität als Eigenschaft der Kirche genannt. Da durch diese Attribute das Wesen der Kirche verbindlich benannt wird, besteht das Kirchesein offensichtlich unter anderem wesentlich im Katholischsein. Damit sind wir wieder bei dem eingangs zitierten Wort von Karl Barth „Kirche ist katholisch, oder sie ist nicht Kirche". Wenn aber klar ist, daß mit dem Begriff „katholisch" ein Wesensmerkmal der Kirche benannt wird, können wir uns der Frage, was denn mit dem Katholischsein gemeint ist, erst recht nicht mehr entziehen. Was also heißt: „Die Kirche ist katholisch"? Was sagt der Begriff „katholisch" über das Wesen der Kirche aus? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Kirche – auch und gerade in ihrer gegenwärtigen Situation? Gibt es theologische Gesichtspunkte der Katholizität, aus denen sich wichtige und hilfreiche Ansatzpunkte für eine Praxis der Katholizität gewinnen lassen?

Aspekte einer Theologie der Katholizität

Bei dem Versuch, Aspekte einer Theologie der Katholizität zu entwickeln, erweist sich der Umstand, daß die Katholizität im Glaubensbekenntnis unter den Wesensmerkmalen der Kirche genannt wird, erneut als bedeutsam. Wenn man wissen will, was der Begriff „katholisch" der Sache nach meint, kommt man nicht umhin, zunächst einmal zu bestimmen, was denn unter der Kirche zu verstehen ist, die mit diesem Attribut belegt wird. Das theologische Verständnis des Begriffs „katholisch" hängt damit wesentlich von dem jeweiligen Verständnis des Begriffs „Kirche" ab. Das Motto könnte also lauten: „Sage mir, welches Kirchenbild du hast, und ich sage dir, was du unter Katholizität verstehst!"

Das jeweilige Kirchenbild ist seinerseits nicht unwesentlich vom jeweiligen Weltbild beeinflußt. Wer die nicht- und außerkirchliche Wirklichkeit grundsätzlich positiv bewertet, wird ein anderes Kirchenbild haben als jemand, der sie grundsätzlich negativ oder skeptisch betrachtet. Daher darf man wohl vermuten, daß ein Wandel im Kirchenbild, der möglicherweise durch einen Wandel im Welt-

bild mitbedingt ist, auch zu einem veränderten Verständnis der Katholizität führt. Der Versuch, eine Theologie der Katholizität zu entwickeln, muß daher beim Begriff „Kirche" ansetzen, und er muß einen möglichen Wandel im Welt- und Kirchenbild berücksichtigen.

Allein die Tatsache, daß das Attribut „katholisch" innerhalb des Glaubensbekenntnisses steht, liefert einen weiteren, wichtigen Hinweis. Daß die Kirche katholisch ist, ist nicht einfach eine Erfahrungstatsache. Mit dem Satz „Die Kirche ist katholisch" wird mehr ausgesagt als die simple Feststellung, daß die Kirche universal ist, weil sie über die ganze Erde verbreitet ist oder sich auf dem ganzen Erdkreis als kulturell prägend erwiesen hat. Die Systematik des Glaubensbekenntnisses macht deutlich, daß es sich bei der Katholizität um etwas Geistgewirktes handelt. Sie ist nicht Eigenleistung der Glaubensgemeinschaft, sondern Gabe Gottes. Damit aber erweist sich der Satz „Die Kirche ist katholisch" als Glaubenssatz, was die Notwendigkeit einer Theologie der Katholizität unterstreicht.

Katholizität und Pluralität

Bereits Ende 1989 bezeichnete der Publizist Norbert Göttler in der Süddeutschen Zeitung die katholische Kirche hierzulande als „bröckelndes Haus" und stellte die Frage, ob der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland am Ende sei[3]. Als Hauptsymptom der Krise des Katholizismus diagnostizierte der Autor dabei die unter Katholiken zu beobachtende Pluralität der Meinungen in theologischen, religiösen und gesellschaftspolitischen Fragen. Pluralität und Katholizismus erscheinen so als Gegensätze, ja die Pluralität ist *die* Infragestellung der Katholizität schlechthin. Katholizität scheint folgerichtig weitgehend mit Einheit identifizierbar, die hier offensichtlich als Einheitlichkeit, als Uniformität des Denkens und der Meinungen verstanden wird. Aber ist das wirklich so? Ist Einheit im Sinn von Einheitlichkeit das Wesen der Katholizität? Ist Pluralität als solche akatholisch, weil sie notwendig Uneinigkeit bedeutet? Und ist die von Göttler konstatierte Pluralität nur ein Symptom der Kirchenkrise?

Wenigstens die letzte Frage kann man bereits an dieser Stelle mit einem klaren Nein beantworten. Die Kirchenkrise ist Teil eines gesamtgesellschaftlichen Phänomens. Ganz gleich, ob man angesichts dieses Phänomens vielsagend-nichtssagend von der Postmoderne spricht oder einen Paradigmenwechsel konstatiert, ganz egal, ob man das Anheben dieser Umwälzungstendenzen nach dem Zweiten Weltkrieg ansetzt oder sie allgemeiner als Erscheinung des 20. Jahrhunderts bezeichnet – unbestreitbar ist, daß sich hier eine Revolution vollzieht, deren Ende weder absehbar noch kalkulierbar ist.

Bis zum Einsetzen dieser Revolution war die Szene – mutatis mutandis – durch eine große Einheitlichkeit in Kirche und Gesellschaft charakterisiert[4]. Die Gesellschaft war zweifelsfrei eurozentrisch geprägt. Die Kultur war weitgehend uniform. Es gab eine Reihe von verbindlichen ethischen Werten, deren Gültigkeit nicht hinterfragt wurde. Der Kosmos war ein umfassendes Ordnungsgefüge, in dem alles und jeder seinen festen Platz hatte. Garant dieser Ordnung war Gott selbst. Ihr oberstes Prinzip war die Einheit. Wie es nur eine oberste Staatsführung, den einen König oder Kaiser gab, so gab es natürlich nur einen Staat. Und ebenso selbstverständlich gab es nur eine Religion, die sich faktisch mehr und mehr auf ein Oberhaupt, nämlich den Bischof von Rom, konzentrierte. Wer gegen die eine Kirche war, war auch gegen den Staat. Nicht umsonst wurde mit der Reichsacht belegt, wer sich den Kirchenbann zugezogen hatte.

Diese schöne Welt bekam zwar spätestens seit der Reformation häßliche Risse, aber niemand dachte ernsthaft daran, die alte Ordnung in Frage zu stellen. Die religiöse Einheitlichkeit war nun zwar dahin, aber nach wie vor hatte es in einem Staatswesen auch nur eine einzige Religion zu geben – „Cuius regio, eius religio" lautete folgerichtig die auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 zurückgehende Formel. Die Überzeugung, daß die Einheit als oberstes Ordnungsprinzip zu gelten habe und als Einheitlichkeit zu verstehen sei, hielt sich bis ins 20. Jahrhundert relativ ungebrochen durch. Die Kirche hatte im Hinblick auf dieses Weltbild eine ambivalente Funktion: Einerseits trug sie zu seiner Konsolidierung bei, andererseits war sie sein Spiegelbild. Auf der Basis einer dem Einheitsgedanken einseitig verpflichteten Leib-Christi-Ekklesiologie entwickelte man eine vertikale Sicht der Kirche. Ganz oben stand im himmlischen Bereich der kosmische Christus, der auf Erden vom Papst vertreten wurde. Die Kirche war nach dem Modell einer Pyramide konzipiert: der Papst an der Spitze, das Kirchenvolk an der Basis, Priester und Bischöfe abgestuft dazwischen. Die Kommunikation verlief einbahnig von oben nach unten: Die Kirchenleitung, die zunehmend mit dem Papst identifiziert wurde, lehrte, die Theologie erklärte, und der Rest hörte.

Hand in Hand damit ging ein bald mehr, bald weniger latenter Dualismus zwischen Kirche und Welt bzw. zwischen Kirche und Gesellschaft. Dieser Dualismus hatte seinen Grund zum einen in einer natürlichen Konkurrenz zwischen den beiden Hierarchien, die im Mittelalter durch Kaiser und Papst repräsentiert wurden, zum anderen aber auch in einem gut augustinischen Weltpessimismus seitens der Kirche. Andererseits verband sich die Kirche aber aufs engste mit der Welt, indem der Glaube bzw. die Glaubensgestalt mit der europäischen Lebensform identifiziert wurde. Auf diesem Hintergrund entwickelte sich ein ganz bestimmtes Verständnis des Begriffes „katholisch". Der Versuch, das griechische „katholikós" mit dem lateinischen „universalis" wiederzugeben, erwies sich nun als hilfreich. „Universalis" bedeutet eigentlich „vertere ad bzw. in unum". Also, folgerte man, ist die Kirche dann katholisch, wenn die ganze Welt römisch, lateinisch, eu-

ropäisch in Ritus, Theologie und Sprache ist. Katholisch sein heißt „vertere omnia ad unum", heißt aus Vielheit und Vielfalt Einheit und Einheitlichkeit machen.

Natürlich sah man auch in der Kirche, daß es in der Realität sehr wohl unterschiedliche Lebens- und Kulturformen gab; aber zum einen war man erst relativ spät gezwungen, diese Tatsache in das kirchliche Denken und Handeln einzubeziehen, zum anderen wußte man sich zu helfen, indem man einfach zwischen legitimer und illegitimer Vielfalt unterschied. Daß Vielfalt in der Regel illegitim war, verstand sich von selbst. Veränderung war einheitsgefährdend und damit akatholisch. Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit erschienen als unabdingbare Voraussetzungen für die Bewahrung der Einheit der Kirche und damit der Katholizität. Gleichzeitig war die moderne Welt in einem rasanten Veränderungsprozeß begriffen, der von der Kirche mit Ablehnung registriert wurde. Auf diese Weise mußte es zwangsläufig zu einer Kluft zwischen der Kirche und der zeitgenössischen Kultur kommen, die in unserem Jahrhundert ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte und die sich unter anderem durch den Gegensatz zwischen Pluralismus und einheitlicher Interpretation des Daseins, zwischen Individualismus und Personalismus sowie zwischen Fortschrittsglaube und Traditionstreue beschreiben läßt.

Diesen Graben zwischen moderner Welt und Kirche versuchte das Zweite Vatikanische Konzil zu überbrücken[5]. Das Ringen um die bestmögliche Verkündigung des Glaubens in der Welt von heute implizierte die Notwendigkeit, sich den Realitäten dieser Welt zu stellen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Die Konzilsväter erkannten, daß ihre Bemühungen nur dann zum Erfolg führen würden, wenn sie bereit waren, diese Realitäten nicht nur negativ zu werten, sondern auch als Anfrage an das eigene Selbstverständnis und die eigene Verkündigung zu verstehen und zuzulassen. Sie waren sich bewußt, daß die Vielfalt der gesellschaftlichen und religiösen Kontexte, daß die Existenz der verschiedenen christlichen konfessionellen Prägungen oder der nichtchristlichen Religionen schlicht eine Tatsache ist, die der theologischen Aufarbeitung und der Integration in den kirchlichen Glauben bedarf und die dann von daher unter Umständen auch einen Wandel kirchlicher Positionen einfordern kann.

Katholizität und Veränderung erschienen nicht mehr als unvereinbare Gegensätze. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte vielmehr die Ambivalenz des gesellschaftlichen Wandels und unterstrich, daß zwischen den positiven Seiten dieses Wandels und der christlichen Botschaft sehr wohl Korrespondenzen bestehen, die die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags in den Blick nehmen muß[6]. Daß im Hintergrund dieses veränderten Denkens in der Tat ein gewandeltes Verständnis von Kirche steht, macht eine zentrale Aussage des Konzils deutlich, aus der sich zwei entscheidende Aspekte einer Theologie der Katholizität ableiten lassen.

Katholizität und Trinität

Nachdem das Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche das Mysterium der Kirche analysiert hat, stellt es fest: „So erscheint die ganze Kirche als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes her geeinte Volk'."[7] In dieser der patristischen Tradition entnommenen Wesensbestimmung der Kirche wird als Norm und Maßstab der Kirche die Dreifaltigkeit genannt. Die Dreifaltigkeit ist nach christlicher Lehre vollkommene Einheit Gottes in vollendeter Unterschiedenheit der Personen. Dieses Ineinander von Einheit und Verschiedenheit ist nicht auflösbar. Das Mysterium der Trinität kann nur gewahrt bleiben, wenn an der bleibenden Bezogenheit in Einheit festgehalten wird.

Wenn die so zu bestimmende Trinität die Norm der Kirche ist, muß das bedeuten: Auch das Wesen der Kirche besteht in einem nicht auflösbaren Ineinander von Einheit und Verschiedenheit. Für die Kirche ist jene vollendete Gemeinschaft und jener vollendete Lebensaustausch wesensbestimmend, der als „communio" und „communicatio" das Leben der Trinität bestimmt. Das Wesen der Kirche besteht folglich nicht in Einheitlichkeit, sondern verwirklicht sich gerade in der Spannung und lebendigen Vermittlung von Einheit und Verschiedenheit, Einzigkeit und Vielfalt. In eben dieser Spannung besteht nach den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils auch die Katholizität der Kirche, die sich als „versöhnte Verschiedenheit"[8] definieren läßt. Die volle Katholizität verwirklicht sich dort, wo die verschiedenen Orts- und Teilkirchen ihre verschiedenen Gnadengaben, ihre verschiedenen Werte und ihre verschiedene kulturelle Prägung in lebendigem Austausch untereinander in das eine Volk Gottes einbringen, und wo dieses Volk Gottes, das aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzt ist, die verschiedenen Ämtern, Ständen und Lebensordnungen zuzuordnen sind, eine Einheit in Verschiedenheit bildet.

Vielfalt und Verschiedenheit gehören also wesentlich zur vollen Katholizität der Kirche, wenn und sofern sie eine Vielfalt und Verschiedenheit in Einheit sind. Diese Sicht der Katholizität bestätigt sich von der Theologie der Schöpfung her. Die Schöpfung ist unzweifelhaft *eine*, denn es gibt nichts, was seinen letzten Grund und sein letztes Ziel nicht im dreieinen Gott hätte. Ebenso unzweifelhaft aber steht fest, daß die Gestalt der Schöpfung nicht die Uniformität, sondern die Vielfalt ist. Die Welt bringt in unendlich vielen Facetten und unendlich vielen, bis heute nicht ausgeschöpften evolutiven Möglichkeiten das zum Ausdruck, was der Römerbrief schlicht die „unsichtbare Wirklichkeit" Gottes nennt. Mit Fug und Recht kann man daher von einer Katholizität der Schöpfung sprechen.

Die Vielfalt und Verschiedenheit in der Schöpfung ist aber nicht nur in bezug auf das Ganze zu sehen, ist nicht nur als Teil der *einen* Schöpfung wertvoll, so wie etwa die vielen Pinselstriche eines Bildes erst vom Ganzen der Darstellung her einen Sinn ergeben. Wenn Gott die Schöpfung liebt, dann liebt er sie nicht nur

als Ganze, sondern auch in jedem ihrer Individuen, dann hat das Einzelne auch einen Wert in sich und Gott respektiert die personale Freiheit des Individuums. Damit ist klar, daß alles Geschaffene vor Gott auch einen Eigenwert hat und daß es zwischen den Prinzipien der Neuzeit und den Grunddaten der christlichen Schöpfungslehre bei aller nicht zu leugnenden Differenz durchaus auch Korrespondenzen gibt.

Mit diesen Aspekten ist die Grundlinie einer Theologie der Katholizität eruiert, die sich sowohl in christologischer als auch in pneumatologischer Perspektive mit Gewinn verlängern ließe. Die herausgearbeiteten Grundaspekte erlauben aber bereits konkrete Antworten auf die Frage, wie die Kirche ihre Katholizität hier und heute nach innen und außen verwirklichen muß. Folgt man Joseph Ratzinger, so läßt sich das Ineinander von Einheit und Verschiedenheit, das sich als für die Katholizität konstitutiv erwiesen hat, folgendermaßen umreißen: „Katholische Kirche sein bedeutet: in der Vielfalt sichtbar eine sein." [9] Das heißt: Die Kirche muß sichtbar und erfahrbar eine bleiben, weil sonst aus der Vielfalt Beliebigkeit und Chaos wird. Andererseits muß die Vielfalt aber auch wirklich Vielfalt bleiben, und die Einheit darf nicht in einer Weise den Vorrang erhalten, die faktisch Vielfalt und Verschiedenheit unmöglich macht. Beides würde der Katholizität der Kirche zuwiderlaufen.

Folgerungen für eine Praxis der Katholizität

Es gibt ein legitimes Eigengewicht der Ortskirche gegenüber der Universalkirche, denn, so unterstreicht der Neue Katechismus der Katholischen Kirche von 1992, nicht nur die Universalkirche ist katholisch, sondern auch jede Teilkirche [10]. Zum Beleg wird eine wichtige Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils angeführt: „In den Teilkirchen und aus ihnen besteht die Gesamtkirche." Damit erhalten die Orts- und Partikularkirchen den gleichen theologischen Rang wie die Universalkirche. Ebenso wie die Universalkirche sind auch die Orts- und Partikularkirchen im vollen Sinn Kirche und im vollen Sinn katholisch – allerdings nur unter der Voraussetzung, daß sie zueinander in einer wechselseitigen Beziehung stehen, die sie zu einer wahren „communio ecclesiarum" einer echten „Gemeinschaft von Kirchen" macht [11].

Ebenso wie die Universalkirche daher nicht nur der organisatorische „Dachverband" der Orts- und Teilkirchen ist, sind auch die Orts- und Teilkirchen nicht einfach die „Verwaltungsbezirke" einer weltweiten „Superdiözese". Die Universalkirche besteht nur in und aus den Teilkirchen, sie wird nur in ihnen „greifbar". Die eine Kirche „existiert" in jeder Teilkirche unter verschiedenen Aspekten und Ausdrucksformen. Die Einzelkirchen aber verwirklichen ihr Kirchesein nur in der kommunikativen Einheit aller Kirchen. Das Ineinander beider Aspekte macht

die Katholizität der Kirche aus. Die Universalkirche verwirklicht ihr Kirchesein und ihre Katholizität also nur dort im Vollsinn, wo die Vielfalt der Ortskirchen ihren legitimen Platz erhält. Umgekehrt sind die Einzelkirchen nur dort im Vollsinn Kirche und katholisch, wo bei aller legitimen Eigenständigkeit die umgreifende Einheit strukturell immer noch sichtbar bleibt.

Die Beziehung zwischen den Orts- bzw. Partikularkirchen und der Universalkirche läßt sich daher als ein Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit und gegenseitiger Korrektur bestimmen. Das Konzil hat unterstrichen, daß der Bischof von Rom das bleibende und sichtbare Prinzip „für die Einheit der Vielheit" ist. Ebenso wie der Einzelbischof sichtbares Prinzip der Einheit seiner Teilkirche ist, ist der Bischof von Rom sichtbares Prinzip der Einheit der Gesamtkirche. Durch die Betonung der Kollegialität hat das Konzil aber gleichzeitig dem Mißverständnis gewehrt, die Bischöfe seien quasi die über die ganze Welt verteilten Vikare des Bischofs von Rom. Demgemäß gilt es jene Gefährdungen der Katholizität zu vermeiden, die der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler im vorigen Jahrhundert in seinem Buch „Die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus" folgendermaßen beschrieb:

„Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind ... möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten fällt alles auseinander; und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche." [12]

Rom darf also das Band der Einheit nicht so eng knüpfen, daß die Ortskirchen von seiner Liebe erstickt werden. Die Ortskirchen dürfen ihre Eigenständigkeit nicht so sehr betonen, daß das Band der Einheit brüchig wird. Aber beides – die Ermahnung der Ortskirchen zur Einheit durch Rom und die Geltendmachung ihres Eigengewichts durch die Ortskirchen – ist Bestandteil der Katholizität. Illegitim und im Widerspruch zur Katholizität ist eine Eigenständigkeit, die die Einheit ernsthaft gefährdet, aber ebenso ein Zentralismus, der die Eigenständigkeit faktisch außer Kraft setzt. Die Ortskirchen müssen die Einheit wahren, aber Rom muß auch die Eigenständigkeit zulassen. Der brüderliche Einspruch der Ortskirchen gegen Maßnahmen, die eine legitime Eigenständigkeit behindern, darf daher nicht als Ungehorsam diskreditiert werden, sondern ist als Dienst an der Katholizität der Kirche zu werten.

Was für das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche gilt, muß für das innerkirchliche Leben grundsätzlich gelten. Nicht schon die Tatsache, daß es innerhalb der Kirche zu bestimmten Fragen eine Pluralität von Meinungen gibt, gefährdet die Katholizität und den Katholizismus. Zur Gefahr wird diese Pluralität erst dann, wenn sie zum offenen Dissens wird – und zwar zu einem Dissens, der so tiefgreifend erscheint, daß kein Grundkonsens mehr erkennbar ist. Wo dieser

Punkt in einer für die Einheit der Gemeinschaft relevanten Frage erreicht ist, hat das Lehramt das Recht und die Pflicht, korrigierend einzugreifen. Dieses Eingreifen muß aber selbst der Katholizität verpflichtet bleiben. Das Lehramt muß demnach zwar die Einheit wahren, wird aber klugerweise nur im äußersten Notfall zu definitorischen oder disziplinarischen Maßnahmen greifen, das heißt nur dann, wenn alle Versuche, die Streitigkeiten auf dem Wege des geschwisterlichen Gesprächs zu lösen, endgültig als gescheitert gelten müssen, und nur dann, wenn es sich um eine Frage handelt, die wirklich die Grundlagen des Glaubens berührt. Überall dort, wo die Einheit des Glaubens nicht ernsthaft gefährdet ist und wo der Grundkonsens möglicherweise auch noch auf andere Art wiederhergestellt werden kann, sollte man im Geist der Katholizität auf „letzte Maßnahmen" verzichten.

Das Erlangen eines Konsenses im Geist der Katholizität stellt allerdings an beide Seiten hohe Anforderungen: Es verlangt von beiden Seiten zu hören, sich mit dem Gehörten auch selbstkritisch und im Bewußtsein der Verantwortung für das Ganze auseinanderzusetzen und sich dadurch gegebenenfalls in der eigenen Position korrigieren zu lassen. Katholizität ruft mit einem Wort nach Dialogbereitschaft. Wo einerseits die Verschiedenheit der Meinungen gehört, ernsthaft und selbstkritisch erwogen und allein am Gut der Einheit gemessen wird, wo andererseits die Bereitschaft besteht, die eigene Meinung kritisch in Frage stellen zu lassen und sie unter Umständen dem Gut der Einheit unterzuordnen, und wo auf dieser Basis eine gegenseitige Korrektur möglich ist, dort verwirklicht sich Katholizität.

Katholizität verlangt aber nicht nur den innerkirchlichen Dialog, sondern verwirklicht sich auch und gerade in der prinzipiellen Offenheit für die moderne Welt, in der Bereitschaft und Fähigkeit, Korrespondenzen zu erkennen und in die eigene Vielfalt zu integrieren, ohne dabei Differenzen zu übersehen oder gar zu leugnen. Die Tatsache, daß Katholizität Einheit in Vielfalt ist und sich nur im lebendigen Austausch und in der wechselseitigen Bezogenheit aller verwirklichen kann, hat natürlich nicht nur binnenkirchliche Bedeutung. Als ein wesentlicher Aspekt der Verwirklichung der Katholizität nach außen ist der christliche Ökumenismus zu nennen. Jene „versöhnte Verschiedenheit", die den Kern der Katholizität bildet, wird im Gefolge des Ökumenismusdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils in der ökumenischen Theologie als Programm und Ziel des ökumenischen Gesprächs benannt[13]. Auch hier muß man sich allerdings fragen, welche Verschiedenheiten versöhnbar sind und welche nicht bzw. wieviel Verschiedenheit die Einheit erträgt. Was sind bloße Alterationen, die erst die Symphonie der Wahrheit ermöglichen und also solche vom Prinzip der Katholizität her legitim sind? Was sind Mißtöne, die die Symphonie zerstören?

Die Verwirklichung der Katholizität erfordert daher nicht zuletzt Mut. Sie erfordert den Mut, auf die eigene Fähigkeit zu vertrauen, das bloß Unterschiedliche

vom einheitsgefährdend Gegensätzlichen zu unterscheiden und das bloß Unterschiedliche dann auch gelten zu lassen. Sie verlangt den Mut zu Weltoffenheit und Toleranz. Die Katholizität braucht aber ebenso den Mut, wo es nötig ist, die Einheit zu reklamieren und zentrale Glaubenswahrheiten zu verteidigen. Katholizität verlangt den Mut zum Zeugnis – zum Zeugnis in der Welt und in der Gesellschaft. Daher erweist sich jede Ghetto- oder Wagenburgmentalität als mit der Katholizität der Kirche unvereinbar. Nicht die Abschottung mit dem vermeintlichen Ziel der Wahrung der eigenen Identität bzw. der Einheit dient der Katholizität, sondern die kritische Offenheit gegenüber der Welt als Gottes Schöpfung, das lebendige Bewußtsein, daß es nicht nur den vielgeschmähten Zeitgeist, sondern auch den Anruf Gottes in der Zeit gibt. Dabei impliziert dieses Bewußtsein die Bereitschaft, sich diesem Anruf zu stellen – auch und gerade wenn dies gegebenenfalls die Räumung liebgewordener Positionen zur Folge hat.

Das ernsthafte Bemühen um eine Wahrung der vollen Katholizität schließt eine fundamentalistische Geisteshaltung von vornherein aus. Ein „katholischer Fundamentalismus" ist ein Widerspruch in sich. Das heißt allerdings nicht, daß Positionen nicht mehr klar und eindeutig vertreten und daß Fehlentwicklungen der modernen Kultur nicht mehr unmißverständlich benannt werden dürfen. Indifferentismus ist ebenso akatholisch wie Fundamentalismus. Nur wenn klar ist, was in Zentralfragen kirchlicher Glaube ist, kann die Kirche ihren Auftrag erfüllen, die Einheit zu wahren und den einen Glauben zu verkünden. In diesem Rahmen hat die Kirche nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, die moderne Kultur wachsam und kritisch zu betrachten und, wo nötig, auf Veränderungen hinzuwirken. Sie muß sich dabei aber stets bewußt bleiben, daß sie Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft ist, und sie sollte diese Tatsache nicht als Geißel der Moderne beklagen, sondern eben soweit möglich in Korrespondenz zur Pluralität der Schöpfung und der ihr selbst geschenkten und aufgegebenen Katholizität sehen.

Das lebendige Bewußtsein, daß Kirche und moderne Welt keine Gegensätze darstellen, wird für die Kirche auch zur Voraussetzung dafür, ihren Positionen in der Gesellschaft Gehör zu verschaffen. Wenn die Kirche gehört werden will, muß sie als Instanz grundsätzlich akzeptiert und ernstgenommen werden. Das ist aber dann nicht mehr der Fall, wenn kirchliche Ermahnungen in der Gesellschaft mit der Bemerkung abgetan werden: „Die Kirche ist sowieso immer gegen alles. Sie ist welt- und lebensfremd." Dieser Haltung kann die Kirche nur wirksam begegnen, indem sie Welt- und Lebenskompetenz beweist bzw. sich diese erwirbt. Das aber ist wiederum nur im lebendigen Austausch und Dialog möglich, setzt also die prinzipielle Bereitschaft zum echten – nicht monologisch-paränetischen – Gespräch mit der Welt voraus. Katholizität verlangt nicht zuletzt den Mut zur Hoffnung von allen in der Kirche – von jenen, die angesichts der wachsenden divergierenden Strömungen um die Einheit der Kirche fürchten, aber auch von jenen, die

angesichts zentralistisch-fundamentalistischer Tendenzen die legitime Vielfalt in Gefahr sehen, nicht zuletzt aber von jenen, denen die Verantwortung für das Ganze übertragen ist und die zugleich den Glauben bewahren und die Katholizität verwirklichen müssen. Speziell ihnen sei am Schluß als Hilfe, vielleicht auch zum Trost, nochmals ein Wort Johann Adam Möhlers gesagt, der die Schwierigkeit, aber auch den Reiz der Katholizität am Beispiel eines Sängerchors erläutert:

„Ohne die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit gibt es einen erschlaffenden, lähmenden Monoton, ohne den Einklang einen widrigen Mißton. Die Kunst des Chorführers, in dem die Harmonie lebendig sich muß eingesenkt haben, ... wird diese sein, daß er des Mißtones zwar gewahre, seine Weisheit aber, daß er ihn zu bilden suche, die Stimme selbst hingegen, die ihn fallen ließ, erhalte, auf daß nicht ein wesentlicher Bestandteil des Ganzen dem Ganzen entzogen werde." [14]

ANMERKUNGEN

[1] K. Barth, KD 4/2 (Zollikon-Zürich 1953) 784.

[2] Vgl. hierzu u. z. Begriff der Katholizität W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der ev.-luth. u. der röm.-kath. Theol. d. Ggw., 2 Bde (Essen 1964); ders., Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche in: Vom Finden u. Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge z. theol. Erkenntnislehre, hg. v. G. Kraus (Freiburg 1993) 268–295; M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung (Freiburg 1988).

[3] SZ 27. 11. 1989.

[4] Vgl. z. diesem gerafften Überblick die Publikationen v. Beinert (A. 2).

[5] O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte (Würzburg 1993) 59ff.

[6] GS 56–58; 62.

[7] LG 4, 2.

[8] So das Fazit v. A. Dulles, The Catholicity of the Church (Oxford 1985) 24: „In summary, Vatican II presents catholicity... rather as reconciled diversity."

[9] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (München 1968) 256.

[10] KKK 832.

[11] M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1993) 369.

[12] J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche u. das Prinzip des Katholizismus (Darmstadt 1957) 237.

[13] Vgl. UR 16; 17,1.

[14] Möhler (A. 12) 152f.

Ludwig Muth

Lesen in der dritten Lebensphase

Während das unaufhaltsame Wachstum der Weltbevölkerung seit Jahrzehnten wilde Spekulationen auslöste, blieb eine andere dramatische Entwicklung dem öffentlichen Bewußtsein lange verborgen: der demographische Wandel. Das ist erstaunlich, denn Bevölkerungswissenschaftler haben immer wieder darauf hingewiesen, daß die Senioren in Deutschland nach der Jahrtausendwende zur dominierenden Bevölkerungsgruppe werden. Und dies läßt sich sogar ziemlich genau berechnen. Erst die Rentendiskussion hat weiten Kreisen klargemacht, daß wir uns, ob wir wollen oder nicht, auf dem Weg in eine ergraute Gesellschaft befinden. Im Bild gesprochen: Die Bevölkerungspyramide wandelt sich in einen Bevölkerungspilz.

Noch 1900 machten die mehr als 60jährigen nur 8 Prozent der Bevölkerung aus, 1950 hatte sich ihr Anteil auf 15 Prozent verdoppelt, 1990 erreichte ihr Anteil 20 Prozent. Um 2010 wird jeder vierte, um 2030 wird jeder dritte in Deutschland älter als 60 Jahre sein. Dann ist die Gruppe der Senioren doppelt so stark wie die Gruppe der unter 20jährigen.

Eine neue Lebensphase

Mit dieser Entwicklung müssen nicht nur Rentenanstalten, Versicherungen und Sozialpolitiker rechnen, denn es geht nicht nur um die Finanzierung des wohlverdienten Ruhestandes. Ein gesamtgesellschaftliches Problem tut sich auf, die breite Etablierung eines neuen Lebensabschnitts, den es in dieser Ausdehnung noch nirgends in der Geschichte gegeben hat. In Rente gehen heißt nicht mehr in den Wartesaal des Todes eintreten. Der Berufsphase folgt eine dritte Lebensphase, die gut und gern 20 Jahre dauern kann und die nun sinnvoll zu gestalten ist. Zu dieser Entwicklung tragen die ständig gewachsenen Lebenserwartungen ebenso bei wie das sinkende Eintrittsalter in die Pension. Die Herausforderung, sich nach dem Ausscheiden aus dem Arbeitsleben noch einmal neue Ziele zu setzen, ist unübersehbar.

Das geschieht weitgehend schon. Man spricht von den jungen Alten, die gesundheitlich relativ stabil sind, unternehmungslustig, reisefreudig, konsumgierig, dem Neuen aufgeschlossen – weit entfernt von dem Ideal der respekterheischenden „senectudo". Für eine Mehrheit sind die finanziellen Verhältnisse zumindest

auskömmlich. Wer ihnen die Früchte der Wiederaufbaujahre neidet, findet in der Sozialstatistik reichlich Stoff. Ein Viertel des gesamten Geld- und Grundvermögens, so haben die Banken ausgerechnet, gehört Menschen über 65 Jahren, freilich sehr unterschiedlich verteilt. So wird auch weiterhin Altersarmut und -benachteiligung sozialpolitisch bekämpft werden müssen.

Doch darf es einer ernsthaft betriebenen Seniorenpolitik nicht nur um den finanziellen Lastenausgleich gehen. Sie muß sich auch daran messen lassen, was sie zur Beförderung einer altersspezifischen Lebensqualität tut. Eine alterszentrierte Leseförderung – das ist die These – kann dazu einen wirksamen Beitrag leisten.

Braucht Lesen in der dritten Lebensphase überhaupt einen solchen Anschub? Hat man nicht gerade dann genügend Zeit dazu? Man kennt die Rede, dieses oder jenes Buch lege man sich für die Zeit nach der Pensionierung zurück. Doch oft bleiben die guten Vorsätze auf der Strecke. Leserumfragen zeigen: Aufs Ganze gesehen nimmt die Lesefrequenz zum Alter hin ab. 1995 kam unter den 16- bis 29jährigen jeder vierte, unter den über 60jährigen dagegen jeder dritte ohne Bücher aus. Auch unter den eifrigen Lesern sind junge Menschen vergleichsweise in der Vorderhand.

Was entgeht älteren Menschen, die trotz der gewonnenen Freizeit keinen Zugang zu ausgedehnterer Lektüre finden? – Eine nachhaltige Glückserfahrung. Der Bamberger Literaturwissenschaftler Thomas Anz, der kürzlich im FAZ-Magazin vom 27. Juli 1998 die Lustvergessenheit seiner Fachkollegen beklagt hat, macht nachdrücklich darauf aufmerksam, daß Leser glücklichere Menschen sind: „Man kann Glück gewiß auch auf andere Weise erfahren. Das Lesen eröffnet aber Möglichkeiten, die das Leben nicht immer bietet." Anz kann sich auf die Ergebnisse einer Fachtagung stützen, die 1995 dieses Thema erstmals interdisziplinär untersuchte[1]. Worin besteht dieses Glück, wenn es nicht als eine rauschhafte Augenblicksstimmung erlebt wird? Letztlich in einer Veränderung der Persönlichkeit.

Jungbrunnen Buch

Das hat Gerhard Schmidtchen bereits in den 70er Jahren am Beispiel der ZEIT-Leser demonstriert, einem Bevölkerungskreis, in dem Lesefreude geradezu zum Lebenskonzept gehört. Während man nämlich gemeinhin davon ausgeht, daß das Interessenspektrum sich zum Alter hin verengt, beobachteten die Demoskopen hier eine gegenläufige Entwicklung: Je älter die ZEIT-Leser waren, desto weiter war ihr Blickwinkel. Lebenslang betriebene Lektüre sei, so die Schlußfolgerung damals, offensichtlich ein sicherer Weg, informationsfähig, aufgeschlossen, wandlungsbereit zu bleiben.

Eine Sekundärauswertung der Allensbacher Werbeträger-Analyse von 1995

konnte diese These bestätigen. Eine breite Datenbasis erlaubt es, die zu vergleichenden Generationengruppen in sich noch einmal zu unterteilen in Häufigleser, gelegentliche Leser und Nichtleser, um zu ermitteln, ob anderes Leseverhalten mit anderen Einstellungen und Verhaltensnormen einhergeht. Unter den 16- bis 29jährigen ist das kaum der Fall, bei den mehr als 60jährigen dagegen trifft man auf ausgeprägte Unterschiede. Senioren und Seniorinnen, die nach eigenem Bekunden intensive Lektüregewohnheiten entwickeln, zeigen im Vergleich zu den Nichtlesern ihrer Generation ein wesentlich breiteres Interessenspektrum. Sie sind erheblich begieriger auf Neues, sie erweisen sich als verhaltenssicherer und kontaktfreudiger. Sie sind eher bereit, Verantwortungen zu übernehmen. Je weiter die Entfernung zum Buch, desto schwächer ist die vitale und soziale Energie ausgeprägt. In dieser Altersgruppe haben Leser und Nichtleser deutlich unterscheidbare Profile. Das entspricht unseren Erwartungen.

Verblüfft ist man allerdings, wenn man nicht horizontal, sondern vertikal vergleicht, also junge Häufigleser und alte Häufigleser. Zwischen diesen beiden Untergruppen treten Ähnlichkeiten zutage, auf die man nicht gefaßt ist. In beiden Gruppen ist der Anteil der Hochinteressierten gleich groß, ist die Fähigkeit, Glück zu erleben, gleich ausgeprägt, verlaufen die sozialen Kontakte problemlos und ist eine hohe Verantwortungsbereitschaft vorhanden.

Besonders aufschlußreich ist die Übereinstimmung in der Persönlichkeitsstärke, ein Faktor, in dem u.a. die Meinungsführerschaft gemessen wird. Menschen mit ausgeprägter Persönlichkeitsstärke sind einflußreich in ihrer Umgebung. Doch diese Autorität leitet sich nicht aus ihrem sozialen oder beruflichen Rang ab. Sie kommt ihnen gleichsam von innen zu[2].

Beide demoskopischen Beobachtungen lassen folgende Schlußfolgerung zu: Überall, wo wir ältere Leser antreffen, treffen wir, tendenziell jedenfalls, auf Menschen, die „jung geblieben" sind. In einem gewissen Sinn leben sie gegen die biologische Uhr. In ihrer geistigen Beweglichkeit, in ihrer Aufmerksamkeit, in ihrer Lernbereitschaft, in ihrer sozialen Kompetenz gleichen sie eher der Enkelgeneration als ihren nichtlesenden Altersgenossen. Daß sie das dem Lesen verdanken, ist vielen auch bewußt. In einer Untersuchung der Medienkommission von ARD und ZDF wurde gefragt, welchen Nutzen ältere Menschen sich von solchem Medium erwarten. Die zwei herausragenden Antworten zum Medium Buch: man greife danach, „wenn man etwas Spezielles wissen will" und wenn man „etwas dafür tun will, geistig frisch und fit zu bleiben". Lebenslanges Lesen als ein lebenslanges Hirntraining, ja Lebenstraining – so kann man es sehen, ohne das Buch zu einem „Aufbaupräparat" instrumentalisieren zu wollen.

Gerade das Unverzweckte, Spielerische, Gelöste des Lesens dürfte die Offenheit fördern, die den eifrigen Leser bis ins hohe Alter hinein kennzeichnet. „Lesen verwandelt, beflügelt, verzaubert, das haben wir alle schon erfahren", schreibt der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges. „Wer nicht mehr liest,

bleibt taub für die ökologische Partitur des Kosmos, wird blind für die Lesbarkeit der Welt, wird fühllos für all die Antennen unserer konkreten Lebenswelt, hat kein Gespür mehr und keinen Geschmack mehr für die Realität."[3]

Ursachen des Leserdefizits

Ob man die Demoskopie, die Medizin oder die Hirnforschung befragt – man erfährt übereinstimmend, daß älteren Menschen, die der Lektüre fremd oder entfremdet sind, etwas entgeht, was ihr Leben bereichern könnte. Das in dieser Altersgruppe feststellbare Leserdefizit ist ein Defizit an (erreichbarer) Lebensqualität, das man nicht hinnehmen sollte.

Mit freundlichen Ermahnungen – Nun lest doch mal wieder! – wird man ihm freilich nicht beikommen. Das Defizit wurzelt nämlich in einem Generationenschicksal. Weniger als fünf Prozent aller Personen über 60 hatten in ihrer Jugend die Chance, das Abitur zu machen oder gar zu studieren. Ein nachhaltiger Einübungsweg in den Umgang mit Büchern fehlt in ihrer Biographie. Wenn junge Menschen heute vergleichsweise mehr lesen, ist das auch eine Folge der verlängerten Bildungswege, so sehr man auch ihre Verflachung beklagen mag. Es ist international erwiesen, daß mehr Schule im Durchschnitt auch zu mehr Lesebereitschaft führt. Folgt aber daraus nicht, daß die Generation, die alle Vorzüge der Bildungsreform genossen hat, wenn sie in den Ruhestand kommt, ihre Freizeit eifriger mit Lektüre verbringen wird? Wird es dann ein Leserdefizit im Alter überhaupt noch geben? Ist unser Problem also nur generationengeschichtlich bedingt?

Das trifft nicht zu, denn man muß einen weiteren Faktor in Betracht ziehen, der das Lesen begünstigt oder behindert. Viel stärker, als das Bild vom einsamen Leser vermuten läßt, ist Lesebereitschaft vom persönlichen Umfeld abhängig. Im sozialen Experiment läßt sich nachweisen, daß Menschen, die von Jugend an mit Lektüre vertraut waren, in einer buchfremden Umgebung aufhören zu lesen. Und umgekehrt: Ein Verwandten- und Freundeskreis, in dem Lektüre selbstverständlich ist, animiert auch ausgesprochene Buchignoranten noch zum Lesen. Die Impulse aber, die aus dem persönlichen Umfeld kommen, werden deutlich schwächer, wenn man aus dem Berufsleben ausscheidet, wenn die Familie kleiner wird, wenn sich der Radius der täglichen Kontakte verengt.

Mit dieser Reduktion müssen auch spätere Generationen im Alter rechnen. Lesen in der dritten Lebensphase muß dann mehr von eigenen Impulsen getragen werden. Es setzt eine andere Motivationsstruktur voraus. Das erkennt man deutlich, wenn man beachtet, was und wie im Alter gelesen wird.

Ältere Menschen lesen anders

Die dritte *Lebens*phase ist auch eine dritte *Lese*phase. Jetzt geht es nicht mehr so sehr wie früher um Information und Wissensvorsprung, sondern mehr um Selbstgewinn und Selbstfindung. Das Interesse orientiert sich vor allem am eigenen Lebensschicksal, an seiner Geschichte und an seiner Zukunft. Die unter 30jährigen kümmern sich mit Vorliebe um Nachschlagewerke und um Sachbücher zu Psychologie, Technik, Naturwissenschaft, Sport, um moderne Literatur und Erotik. Die über 60jährigen lesen verstärkt Reisebeschreibungen, Biographien, Bücher über gesundheitliche und medizinische Fragen, geschichtliche Romane, Glaubensliteratur. Die unterschiedlichen Interessenschwerpunkte sind bezeichnend. Der ältere Leser schaut zurück in die Geschichte, die zum Teil auch seine eigene Geschichte ist. Erinnerungsliteratur spielt für ihn eine große Rolle. Das Wiederholungslesen ist beliebt. Die Jagd nach den Novitäten des Buchmarkts ist nicht mehr so wichtig. Statt dessen greift man gern wieder auf Lektüre zurück, die einen früher beschäftigt hat, sogar auf alte Kinderbücher, vergleicht die Gedanken von damals mit den frischen Lebenserfahrungen. Man holt gleichsam alte Bekannte in die Gegenwart hinein. Zugleich geht der Blick aber auch nach vorn zu den letzten Dingen, die unausweichlich bevorstehen. Das Interesse an religiöser Literatur wächst sprunghaft.

Die gewandelte Qualität des Lesens äußert sich auch in einem anderen Lesestil. Flüchtiger, oberflächlicher Buchkonsum ist selten anzutreffen. „Ich finde, man muß Lektüre sorgfältig auswählen, sonst ist Lesen Zeitverschwendung", lautet eine charakteristische Selbstaussage. Der Umgang mit Büchern ist gepflegter, auch die Ästhetik der Bücher findet größere Beachtung. „Die Lesekultur im ganzen wird mit dem Alter reifer, reicher, auch kreativer", schreibt Heinrich Schipperges, „man reflektiert, greift zurück, teilt mit, holt nach, man vertieft und verdichtet und wird gleichsam selber eine Art von Dichter."[4]

Das ist kein bildungsbürgerliches Idealbild. Auf allen sozialen Ebenen kann man älteren Menschen begegnen, die aus ihrer Leseerfahrung solchen persönlichen Gewinn ziehen, sei es aus anspruchsvollen Zeitportraits, aus sprachlichen Kunstwerken oder aus einfachen Erzählungen, in denen sie verwandte Schicksale wiederfinden. Wichtiger als der Rang der Literatur ist die Qualität des Lesens. Jede Art von Lektüre kann bereichern, die den Leser zur Mitgestaltung herausfordert.

Lesen heißt Mitgestalten

Mitgestaltung ist das Stichwort, unter dem man auch die soziale Bedeutung des Lesens fassen kann. Introvertiert ist eigentlich der Nichtleser. Eifriges Lesen dagegen fördert den Blick nach draußen, stimuliert die Kommunikationsfähigkeit

und die Kommunikationsbereitschaft. Sie wirkt nicht nur der Gefahr der eigenen Isolierung entgegen, sondern auch der Vereinsamung und der Vereinzelung im persönlichen Umfeld. Das ist bisher kaum so gesehen worden, weil das Bild vom einsamen Leser die Vorstellung von einem in sich versunkenen Einzelgänger suggeriert, wie er ja auch dem Auge im Spiegel der Kunst immer wieder begegnet. Doch was die Maler nicht darstellen können, haben die Demoskopen herausgefunden und nachgezeichnet: Aus ihrer Lektüre aufgetaucht, wenden sich die Leser wieder der Umwelt zu, geben Erlesenes weiter, stellen es zur Diskussion, bringen es in den kulturellen Umlauf. Es geht also nicht nur um die Verbesserung der persönlichen Lebensqualität, es geht auch um gesellschaftlichen Zugewinn, wenn man Lesen in der dritten Lebensphase stabilisiert und fördert. Drei Modellsituationen sollen das verdeutlichen.

1. Ältere Leser unter sich. Aus Berichten von Heimleitern weiß man, was passiert, wenn zufällig eine rüstige Literaturfreundin in ein Seniorenheim einzieht. Im Nu bildet sich um sie herum ein Literaturkreis, entsteht eine anregende Gesprächsatmosphäre, wird die Bibliothek genutzt, gewinnt der graue Alltag für manchen Insassen eine neue Farbe. So ansteckend kann Literatur unter Senioren sein.

Diese Wirkung systematisch anzustoßen, hat sich in Frankfurt das Institut für Sozialarbeit zur Aufgabe gemacht, das ältere Menschen dazu ausbildet, älteren Menschen ehrenamtlich zu helfen. Innerhalb dieser Initiative gibt es jetzt eine Gruppe von „Leseanimateuren" (Frauen und Männer), die in unterschiedlichen Milieus, in der Großstadt und auf dem Land, Literaturtreffs initiieren, in denen ältere Menschen Leseerfahrungen miteinander austauschen. Auf einem Forum berichteten die ehrenamtlichen Mitarbeiter Erstaunliches, zum Beispiel von literarischen Rückkehrerschicksalen, von begeisterten Entdeckungsfahrten in unbekannte Bücherwelten, vom Gewinn neuer Sprach- und Ausdrucksfähigkeit, von der kulturellen Ausstrahlung in einem kleinen Dorf. Die Helfer sind klug genug, ihre Rolle als Initiationsbeitrag zu sehen. Sie ziehen sich zurück, sobald sie merken, daß ein selbsttragendes Gruppeninteresse entstanden ist, und wenden sich neuen Gründungen zu. So ist inzwischen im Raum Frankfurt ein ganzes Netzwerk älterer Leser entstanden. In Freiburg verfolgt die Pädagogische Hochschule im Rahmen ihres Seniorenstudiums ähnliche Ziele, verbindet damit aber ein begleitendes Forschungsprogramm, um die Erfahrungen zu ordnen und bundesweit vermittelbar zu machen – eine Konsequenz aus der Ringvorlesung „Lesen in der dritten Lebensphase", die das Thema erstmals interdisziplinär aufgegriffen hat[5].

Beide Ansätze zeigen jetzt schon, welche „Therapie des Alltags" von älteren Lesern auf ältere Menschen ausgehen kann. Jeder, der für das Lesen nachhaltig gewonnen oder zurückgewonnen werden kann, wird selbst wieder für seine Umgebung zu einem kleinen innovativen Mittelpunkt. Eine alterszentrierte Leseförderung geht in ihrer Wirkung weit über den Nutzen für den einzelnen hinaus.

2. Ältere Leser in der Kirche. Die beiden Großkirchen können mit sechs bis sieben Millionen Erwachsenen rechnen, die sich ernsthaft mit explizit religiöser Literatur beschäftigen, freilich sind sie über dieses Potential nicht recht glücklich. Das Publikum ist überaltert. Unter den jungen Leuten interessiert sich nur jeder zwanzigste, unter den über 60jährigen dagegen jeder fünfte für diese Bücher. Es entsteht der Eindruck, als sammelten sich zum Lebensende hin die um ihr Seelenheil ängstlich besorgten Traktätchen-Konsumenten. Betrachtet man genauer, was ältere Menschen an religiösen Büchern lesen, dann stößt man auf ein durchaus anspruchsvolles Programm, auffällig zum Beispiel das Interesse an Büchern über Jesus und über die Bibel, über die Kirche (durchaus auch kritisch) und über die Glaubensgeschichte, daneben natürlich auch populär erzählte christliche Literatur. Daß der Ertrag dieser Lektüre nicht einfach in den Köpfen und Herzen gehortet, sondern bereitwillig weitergegeben wird, ist eine herausragende Selbstaussage. „Die Gedanken, die man da findet, kann man oft im Gespräch mit anderen verwenden", betonen 44 Prozent der Senioren unter den Lesern religiöser Literatur. Sie lesen also von vornherein auch für andere und fühlen sich zum Mit-teilen ihrer Leseerfahrungen verpflichtet. Der Prozeß der Glaubensvermittlung lebt eben nicht nur aus der amtlichen Verkündigung, sondern zu einem guten Teil aus Gesprächen, zu denen Literatur Anlaß gibt. In diesem Kommunikationsmodell spielen viele „ergraute" Leser eine unentbehrliche Rolle: Sie sind glaubwürdige Mit-Verkünder und wirken in dieser Funktion in Milieus hinein, die von der Gemeinde schon lange nicht mehr erreicht werden.

3. Ältere Leser im Generationengespräch. Entschiedene Leseimpulse bekommen Kinder, wie man inzwischen weiß, nicht in der Schule, sondern im Elternhaus. Wo Kinder von klein an Erwachsene mit dem Buch in der Hand erleben, haben Literaturlehrer später ein leichtes Spiel. Doch aus vielerlei Gründen nehmen viele Eltern diese Vorbildrolle nicht wahr. In wachsendem Maß treten Großeltern an ihre Stelle. Unter den heutigen Senioren erinnert sich nur jeder fünfte daran, daß die Großmutter ihm vorgelesen hat, unter den jungen Leuten jeder vierte. Dieses Vorlesen ist zugleich Anlaß zum Austausch. Fragen werden gestellt, Lebenserfahrungen mitgeteilt, Normen vermittelt. So findet über den Kopf der Elterngeneration hinweg eine Kommunikation statt, die nicht nur die Kinder teilnehmen läßt an den Lebenswerten der Großeltern, sondern auch die Großeltern teilnehmen läßt an dem, was die Enkel heute bewegt. Auch hier ist der Versuch, diesen Austausch zu organisieren, erfolgversprechend. Die „Stiftung Lesen" bildet im Raum Mainz ältere Menschen aus, die als Märchenomas und Märchenopas in den Kindergärten sehr gefragt sind. Vorlesen können natürlich auch die geschulten Fachkräfte. Doch offensichtlich hat es für Kinder einen besonderen Reiz, im Zuhören und Mitgehen teilzuhaben an der mitschwingenden Lebenserfahrung der älteren Generation.

Notwendiges Umdenken

Solche Modellsituationen eröffnen einen neuen Blick auf ältere Leser, auch in den Kirchen. Wenn sie bisher überhaupt in ihren Überlegungen aufgetaucht sind, dann wohl eher als Betreuungsfall. Davon zeugen die Titel der Großdruckreihen aus kirchlicher Herkunft: Altes Gold, Besinnung, Einkehr, Feierabend, Frohes Alter, Für stille Stunden, Lichter Abend, Schlichte Geschichten von dem großen Gott. Darin kommt eine Vorstellung vom älteren Leser zum Ausdruck, dem man die Konfrontation mit der Wirklichkeit nicht mehr zutrauen mag. Darum bietet man ihm eine literarische Scheinwelt an.

Das Gegenteil trifft zu: Ältere Leser wollen in der Regel herausgefordert sein, sie wollen mitgestalten. Das zu begreifen und die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen, ist wichtig, da wir nun einmal in Kirche und Gesellschaft um eine ergraute Gesellschaft und um eine älter gewordene Leserschaft nicht herumkommen. Eine alterszentrierte Leseförderung muß die älteren Leser als (aktive) Partner ernst nehmen. Was bedeutet das für die kirchliche Sozialarbeit, die einen Gutteil der Altenarbeit in Deutschland trägt? Was bedeutet das für eine kirchliche Büchereiarbeit, die sich mehr und mehr als Kommunikationszentrum in den Gemeinden versteht? Was bedeutet das für eine Seelsorge, die die Kreativität der älteren Mitchristen besser einzubinden versucht?

Da gilt es, das Bild vom älteren Leser zu korrigieren, seine Mitgestaltungskraft und -bereitschaft zu akzeptieren und anzunehmen, das Thema in die Ausbildungswege einzufügen und im Austausch mit säkularen Gruppen neue Wege der Leseförderung zu erproben. Und man muß sich von dem tradierten Vorbehalt gegen die Offenheit der Lesekultur, die im römischen Disziplinierungsdenken nachschwingt, endgültig verabschieden. Leseförderung kann nur in einer Atmosphäre des Vertrauens gelingen. Im augenblicklichen Binnenklima freilich kann man sich kein Hirtenschreiben vorstellen, das mit den Worten beginnt: „Willkommen, Leser. Wir brauchen Euch!"

ANMERKUNGEN

[1] Leseglück – eine vergessene Erfahrung, hg. v. A. Bellebaum u. L. Muth (Opladen 1996).

[2] Der Test ist im einzelnen dargestellt in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, 15. 10. 1996, 5.

[3] H. Schipperges, Lesen im Alter, in: Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel, 5. 5. 1998, 24.

[4] Ebd. 25.

[5] Die Tagung wird demnächst dokumentiert in einem Spezialheft von Forum. Demographie u. Politik (Bonn 1998).

Edwin Czerwick

Die katholische Kirche im Bundestagswahlkampf 1998

Wahlen stellen in Demokratien immer eine politische Zäsur dar. Die amtierende Regierung und die sie tragenden Parteien müssen ihre Politik ebenso dem Urteil der Bürger unterwerfen wie die Oppositionsparteien, deren Bestreben darin besteht, die Regierung abzulösen, um selbst Regierungsverantwortung zu übernehmen. Insofern bringen Wahlen wichtige demokratische Prinzipien zur Geltung wie zum Beispiel, daß politische Herrschaft immer nur Herrschaft auf Zeit sein darf, daß sie in regelmäßigen Abständen neu legitimiert werden muß und daß ein Austausch der politisch Herrschenden möglich sein muß. Im Wahlakt wird der demokratische Grundsatz, wonach alle Macht vom Volke ausgeht, zumindest formal Wirklichkeit. Die dem Wahlakt selbst vorausgehenden Wochen und Monate werden bestimmt vom Wettbewerb der um die Stimmen der Bürger werbenden Parteien und ihrer Repräsentanten. Charakteristisch für diese Phase ist die besonders große Aufmerksamkeit, die die Parteien der Öffentlichkeit und öffentlichen Ereignissen zuteil werden lassen. Das wiederum verschafft neben den gesellschaftlichen Verbänden auch den Religionsgemeinschaften günstige Voraussetzungen, um ihren Anliegen und Interessen gegenüber der Politik nachdrücklicher als sonst Gehör zu verschaffen.

Stellungnahmen der Kirche im Wahlkampf

Vor diesem Hintergrund sind die Bemühungen der katholischen Kirche zu sehen, sich mit eigenen Stellungnahmen in den Wahlkampf einzuschalten und ihre Positionen zu wichtigen politischen, sozialen und gesellschaftlichen Problemen zur Diskussion zu stellen[1]. Dabei soll deutlich werden, wie groß die (Nicht-)Übereinstimmung zwischen den Vorstellungen der katholischen Kirche und den verschiedenen Parteien ist. Auf diese Weise haben die katholischen Christen die Möglichkeit, ihre Wahlentscheidung danach auszurichten, welche Partei ihrer Kirche am nächsten steht. Die katholische Kirche hat deshalb in sogenannten „Wahlhirtenbriefen" immer wieder, auch politisch, Stellung im zwischenparteilichen Wettbewerb bezogen, was gelegentlich heftige öffentliche Reaktionen hervorgerufen hat. Hauptgegenstand der Kritik war meistens eine tatsächliche oder vermeintliche Wahlunterstützung der CDU/CSU durch die katholische Kirche[2].

Es war deshalb keine Überraschung, daß die katholischen Bischöfe auf ihrer

Frühjahrskonferenz in Bad Honneff entschieden, auch zur Bundestagswahl 1998 ein Hirtenwort vorzulegen. Ein Verzicht darauf wäre auch nur schwer zu begründen gewesen. Zum einen galt es für die katholische Kirche, Kontinuität zu bewahren. Auch bestand bei den Medien eine gewisse Erwartungshaltung, der die Bischöfe zwar nicht unbedingt nachkommen mußten, die aber doch bei Ausbleiben eines Hirtenwortes entsprechende Nachfragen ausgelöst hätte. Zum anderen hätte man aber auch die Chance vertan, sich öffentlichkeitswirksam für bestimmte, die Kirche drängende Probleme einzusetzen. Und schließlich war den Bischöfen sehr daran gelegen, daß die katholische Kirche auch weiterhin politisch ihren Platz in der Gesellschaft behauptet. Die Bischöfe waren sich außerdem darin einig, sich weder parteipolitisch festzulegen noch formelle Wahlprüfsteine zu verabschieden. Allerdings wollte man aus kirchlicher Sicht zu einer Reihe aktueller Probleme wie zur Arbeitslosigkeit oder zum Schutz des ungeborenen Lebens Stellung beziehen. Die ursprüngliche Planung sah vor, das Hirtenwort noch vor der Sommerpause zu veröffentlichen.

Eine der inhaltlichen Grundlagen für den Wahlhirtenbrief sollte das Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland sein. Hierfür setzten sich auch eine Reihe katholischer Verbände wie das Deutsche Kolpingwerk, der Katholische Deutsche Frauenbund oder der Bund Katholischer Unternehmer ein. Darüber hinaus versuchte man seitens der katholischen Verbände, Einfluß auf Themen und Inhalte des geplanten Wahlhirtenbriefs zu nehmen. Jedoch unterschieden sich die Erwartungen zwischen den Verbänden ganz beträchtlich. Nach Auffassung der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung sollte auf jeden Fall vermieden werden, daß man mit dem Wahlaufruf in die Nähe der „C"-Parteien gerückt werden könnte. Gleichwohl müßten die Bischöfe deutlich Partei für die Arbeitslosen ergreifen, sich für die Familien einsetzen und gegen die finanzielle Benachteiligung von Eltern gegenüber Kinderlosen mobil machen. Im Gegensatz dazu plädierte der Bundesvorsitzende des Kolpingwerks und CDU-Bundestagsabgeordnete Heinz Schemken dafür, daß die Bischöfe sich mehr mit dem nachlassenden Wertebewußtsein befassen und sich mit konkreten Äußerungen zur Politik zurückhalten sollten. Wieder andere Verbände hofften, daß die von ihnen verfolgten Anliegen ebenfalls im Hirtenbrief angesprochen würden. Konsens zwischen den Verbänden bestand jedoch darin, daß eine einseitige Festlegung zugunsten einer Partei, wie verklausuliert auch immer, auf jeden Fall vermieden werden sollte. Inwieweit die Stellungnahmen katholischer Verbände Einfluß auf den Inhalt des Wahlhirtenbriefs genommen haben, läßt sich nicht feststellen. Es darf aber wohl angenommen werden, daß zumindest der umfangreiche Wahlaufruf der Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken Eingang in die Überlegungen der Deutschen Bischöfe gefunden hat.

Die Bischöfe selbst haben sich mit konkreten Äußerungen zum Wahlkampf,

soweit dies der Berichterstattung der Presse zu entnehmen ist, aber zurückgehalten. Der Bischof von Essen, Hubert Luthe, hob die Option für die Arbeitslosen hervor und beklagte den wahlkampfbedingten Stillstand bei politischen Entscheidungen. Der Erzbischof von Berlin, Kardinal Georg Sterzinsky, warnte nachdrücklich die demokratischen Parteien vor Bündnissen mit extremen Parteien, nachdem die Bischöfe zuvor sowohl rechtsextremen als auch linksextremen Parteien eine klare Absage erteilt hatten. Seitens der Bischöfe war man zudem der Meinung, daß Katholiken nicht Mitglieder der PDS sein könnten. Von daher richtete sich die Warnung des Berliner Erzbischofs auch in erster Linie an die SPD, die in Sachsen-Anhalt mit der PDS eine Tolerierungsvereinbarung getroffen hatte. Daneben forderte das „Forum der Orden" die Bischöfe und Ordensleitungen dazu auf, die Parteien zum Abschluß eines Fairneßabkommens zu drängen. Weiterhin wurden die Parteien in einem offenen Brief der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen nachdrücklich davor gewarnt, die Ausländerproblematik zum Wahlkampfthema zu machen und das Thema Ausländerfeindlichkeit anzuheizen. Und schließlich bemängelte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, den Show- und Werbecharakter des Wahlkampfs und die Vernachlässigung von wichtigen konkreten Gestaltungsproblemen der Gesellschaft.

Das Hirtenwort der Bischöfe

Auf solche Probleme sind die Bischöfe dann in ihrem „Wort zur Bundestagswahl 1998"[3] eingegangen, das, entgegen der ursprünglichen Planung, erst vier Wochen vor der Bundestagswahl veröffentlicht worden ist. Angesprochen wurden eine Vielzahl von Problemen wie die deutsche Einheit, die Arbeitslosigkeit, soziale und wirtschaftliche Probleme, geistige Orientierungslosigkeit, Ehe und Familie, Fremdenfeindlichkeit, Asylpolitik sowie der europäische Einigungsprozeß. Dieses breite Themenspektrum konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Bischöfe eindeutige Stellungnahmen, die im Wahlkampf parteipolitisch hätten instrumentalisiert werden können, weitgehend vermieden haben. Die inhaltlichen Aussagen des Wahlhirtenbriefs bewegten sich entweder auf einer Ebene des „Einerseits-Andererseits" und des „Sowohl-Als-auch" oder aber es wurden Probleme nur neutral angesprochen, ohne daß ihre Ursachen und die für sie (Mit-)Verantwortlichen genannt wurden. Mit dem Wahlhirtenbrief sollten den katholischen Christen Gesichtspunkte für eine verantwortliche Entscheidungsfindung an die Hand gegeben werden. Kriterien dafür sollten die Leistungen der Parteien, ihr Menschenbild und Gesellschaftsverständnis und die von ihnen vorgeschlagenen Problemlösungen sein, aber auch die sachliche Kompetenz und die persönlichen Überzeugungen der Bundestagskandidaten. Für die Bischöfe war es nur folge-

richtig, „auch die politischen Parteien und ihre Repräsentanten ernsthaft nach ihrer ethischen Grundorientierung und ihrer religiösen Haltung zu befragen". Und sie waren der Auffassung, daß überzeugte Christen Abgeordnete in den nächsten Deutschen Bundestag wählen sollten, die eine religiöse Fundierung ihres Wertebewußtseins erkennen ließen. Gleichzeitig wiesen die Bischöfe darauf hin, daß Christen die Pflicht hätten, sich an der Wahl zu beteiligen.

Der doch recht allgemein gehaltene Tenor, in dem das „Wort zur Bundestagswahl 1998" im Vergleich zu früheren Wahlhirtenbriefen gehalten war, mag ein wesentlicher Grund dafür gewesen sein, daß es nur auf eine geringe öffentliche Resonanz gestoßen ist und auch keine weiteren öffentlichen Debatten provoziert hat. Es wurde an einem Freitag der Presse vorgestellt, so daß alle größeren Tageszeitungen mehr oder weniger ausführlich in ihren Wochenendausgaben darüber berichteten, doch schon in den Montagsausgaben fand sich keine Zeile mehr darüber. Auch bei den Parteien stieß es nur auf sehr verhaltenen Widerhall. Soweit sich dies ersehen läßt, haben sich keine hochrangigen Vertreter der Unionsparteien und der Freien Demokraten dazu geäußert. Auch die Führungsspitze der SPD sah offensichtlich keinen Anlaß, näher auf den Wahlhirtenbrief einzugehen. Man überließ eine öffentliche Stellungnahme dem stellvertretenden Parteivorsitzenden Wolfgang Thierse, der sich in seiner Kommentierung jedoch nur auf ganz wenige Passagen bezogen hat. Er würdigte zwar das Eintreten der Bischöfe für mehr Arbeitsplätze sowie für soziale Gerechtigkeit als Bedingung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, doch monierte er zugleich, daß es nicht nur darauf ankomme, an Werte zu erinnern, sondern daß es darum gehe, Werte zu verwirklichen. Offensichtlich waren ihm die Aussagen der Bischöfe zur Bundestagswahl zu wenig konkret.

Ähnlich selektiv sind auch Sprecher von Bündnis 90/Die Grünen mit dem Hirtenbrief verfahren. Die im Hirtenbrief von den Bischöfen besonders hervorgehobene gesellschaftliche Bedeutung von Ehe und Familie nahmen ihre Bundesvorstandssprecherin Gunda Röstel sowie die kirchenpolitische Sprecherin Christa Nickels zum Anlaß, für das Eheschließungsrecht homosexueller Paare einzutreten, dabei wohl ignorierend, daß die Bischöfe eine rechtliche Gleichbehandlung der Ehe mit „anderen Formen des Zusammenlebens" scharf verurteilt hatten. Darüber hinaus warfen sie dem Wort indirekte Wahlkampfunterstützung für die Unionsparteien vor, weil man sich gescheut hätte, diese als die Hauptadressaten der bischöflichen Mängelliste zu benennen. Gleichwohl sahen die beiden bündnisgrünen Sprecherinnen im Hirtenwort in der Familien- und Ausländerpolitik ausreichend Ansatzpunkte, um die Grünen aus christlich-katholischer Sicht zu wählen.

Kritische Rezeption

Kritik am Wahlhirtenbrief kam aber nicht nur von einzelnen Parteien und den Medien, sondern auch aus katholischen Laienorganisationen wie dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend. Ihre Sprecherin warf den Bischöfen eine Unterstützung der aktuellen Regierungspolitik vor, weil sie die Situation auf dem Arbeitsmarkt beschönigt hätten, während die Initiative Kirche von unten ihren „bevormundenden Stil" kritisierte. Die insgesamt moderate Kritik am Wahlhirtenbrief ist sicherlich darauf zurückzuführen, daß die deutschen Bischöfe erhebliche Vorsicht haben walten lassen, um nicht parteipolitisch vereinnahmt zu werden. Das ist ihnen vermutlich auch gelungen, allerdings um den Preis, daß nach kürzester Zeit niemand mehr vom Hirtenbrief gesprochen hat; selbst die Bischöfe sind nicht mehr öffentlichkeitswirksam darauf zurückgekommen. Aber so parteipolitisch neutral, wie sich der Hirtenbrief gegeben hat, war er bei genauerem Hinsehen nicht. Insofern hatten die Grünen mit ihrem Vorwurf, er schone allzusehr die gegenwärtige Regierung und die Unionsparteien, nicht ganz unrecht. So hatten die Bischöfe weitgehend die Einschätzung der Bundesregierung übernommen, nach deren Auffassung der Tiefpunkt der wirtschaftlichen Entwicklung überschritten sei. Auch die kritischen Ausführungen über die rechtliche Gleichbehandlung von Ehe und „anderen Formen des Zusammenlebens" waren vor allen gegen diesbezügliche Bestrebungen bei Bündnis 90/Die Grünen, der SPD und der FDP gerichtet. Allerdings war dies eine Position, die die katholische Amtskirche schon immer vertreten hat und die sie jetzt nur noch einmal bekräftigte. Auffällig waren auch die sehr zurückhaltenden Ausführungen zur Ausländerpolitik, nachdem man einige Zeit zuvor die Abschiebepraxis der Bundesregierung in dieser Frage noch stark kritisiert hatte. Diese indirekte Parteinahme zugunsten der Unionsparteien ließ sich aber nur bei einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Text herauslesen.

Die Rezeption des Wahlhirtenbriefs rief wiederum eine Reaktion der Bischöfe hervor. Bischof Lehmann monierte, daß sich die Kritiker häufig nur auf solche Passagen konzentriert hätten, die, je nach Lage, entweder auf ihr Gefallen oder Mißfallen gestoßen seien. Dabei bezog er sich vor allem auf die Reaktionen der Grünen sowie auf die Kritik an den Passagen zur Ausländerpolitik. Zugleich wies Lehmann aber auf eine Selbstverständlichkeit hin, indem er darauf aufmerksam machte, daß der Text nicht unfehlbar sei und man über ihn sprechen und streiten sollte. Aber genau dazu hat der Wahlhirtenbrief nicht genügend Anstöße gegeben. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Vielleicht hätten die Unionsparteien und die CDU/CSU-Politiker im Bundeskabinett den Wahlhirtenbrief aufgreifen und sich einzelne Passagen daraus zu eigen machen sollen, um auf diese Weise ihre enge Verbundenheit mit der katholischen Kirche zu demonstrieren. Daß sie dies offensichtlich ganz bewußt nicht getan haben, lag zum einen

wohl daran, daß die Aussagen im Wahlhirtenbrief eben nur sehr eingeschränkt als zugunsten der Unionsparteien interpretiert werden konnten. Zum anderen war aus Meinungsumfragen bekannt, daß die Wahlen in den neuen Bundesländern entschieden werden würden. Angesichts des dortigen geringen Katholikenanteils an der Bevölkerung war es für die CDU nicht gerade opportun, sich allzu eng mit dem Wahlhirtenbrief zu identifizieren. Insofern war es aus der Perspektive der CDU am besten zu schweigen. Auch die Medien hatten kein Interesse daran, die Stellungnahme der Bischöfe zur Bundestagswahl über einen längeren Zeitraum zum Gegenstand ihrer Berichterstattung zu machen. Dafür war sie zum einen zu wenig kontrovers angelegt und zum anderen thematisch viel zu heterogen.

Die Zurückhaltung der Bischöfe, mit ihrem Hirtenbrief im Wahlkampf politische Kontroversen auszulösen und parteipolitisch zugunsten der „C"-Parteien Stellung zu beziehen, könnte zwei Gründe gehabt haben. Einer davon dürfte darin bestanden haben, daß sich die Bischöfe nicht die Türen zu einer künftigen Regierungskoalition aus Sozialdemokraten und Grünen verschließen wollten, deren Wahrscheinlichkeit von allen demoskopischen Umfragen betont wurde. Ein anderer und wohl eher zutreffender Grund war aber, daß die Bischöfe von einer rot-grünen Regierungskoalition keine gravierenden, die Interessen der Kirche verletzenden Veränderungen erwarteten. In diesem Sinne stellte sogar der Fuldaer Erzbischof Dyba, der gemeinhin zum konservativen Flügel der deutschen Bischöfe gezählt wird, in einem Statement für den Spiegel fest: „Für die Kirche als solche sehe ich keine bedrohliche Entwicklung voraus, egal, wie die neue Regierung aussehen wird. Die Kirche kann sich in offener Konfrontation ebenso gut behaupten wie in schleichender Umarmung." [4]

Dementsprechend verhalten waren dann auch die Stellungnahmen katholischer Kreise zum Wahlergebnis. Die Deutsche Bischofskonferenz erwartete keinen grundlegenden Wandel im Verhältnis von katholischer Kirche und neuer Bundesregierung, zumal parlamentarische Mehrheiten für weiterreichende Veränderungen im Verhältnis von Staat und Kirche ohnehin nicht gegeben wären. Gleichzeitig wurden aber auch eine Reihe von Erwartungen vorgetragen, die man von der neuen Bundesregierung erfüllt sehen wollte. Dabei wurde unter anderem auf die Themen Ehe und Familie, Steuern, Bündnis für Arbeit, Religionsunterricht und Schutz des ungeborenen Lebens verwiesen. Weniger zurückhaltend als die Bischöfe äußerten sich einige katholische Verbände zum Wahlergebnis, die, wie die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung, entweder den Regierungswechsel offen begrüßten oder dies, wie auch der einflußreiche Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach, mit einer Reihe von Hoffnungen für eine bessere Politik verbanden.

Mit ihrem „Wort zur Bundestagswahl 1998" hat die katholische Kirche unmittelbar in den Bundestagswahlkampf eingegriffen und insofern ein politisches Mandat wahrgenommen. Im Gegensatz zu früheren Zeiten wurde dies von keiner

der Bundestagsparteien angezweifelt, was vor allem darauf zurückzuführen ist, daß keine eindeutige Wahlempfehlung gegeben worden ist und die Bischöfe sich auch sonst mit parteipolitisch einseitigen Äußerungen zurückgehalten haben. Dies wiederum zeigt eine mittlerweile veränderte Einstellung der deutschen Bischöfe zur Politik im allgemeinen und den Parteien im besonderen, die inzwischen, trotz vieler nach wie vor bestehender Meinungsunterschiede zwischen Politik und Kirche, doch sehr viel pragmatischer geworden ist und Berührungsängste kaum noch kennt. Darüber hinaus reflektiert die weitgehend ausgewogene Stellungnahme der Bischöfe aber auch die veränderte Situation in der katholischen Laienkirche. Angesichts bedeutsamer, auch politisch wirksamer Pluralisierungsprozesse[5] dort hätte jede andere amtskirchliche Stellungnahme aller Wahrscheinlichkeit erhebliche innerkirchliche Auseinandersetzungen hervorgerufen. Allerdings ist auch nicht zu übersehen, daß sich das Wort der Kirchen in den Medien als eine Eintagsfliege erwiesen hat. Inwieweit dies mit seinem Inhalt oder mit besonderen situativen Gegebenheiten des Wahlkampfs zusammenhängt oder eine generelle Einflußabnahme der katholischen Kirche in Politik und Gesellschaft signalisiert, bleibt noch genauer zu überprüfen. Der Bundestagswahlkampf 1998 würde die These eines Einflußverlustes jedenfalls stützen.

ANMERKUNGEN

[1] Katholische Kirche im demokratischen Staat, hg. v. A. Fitzek (Würzburg 1981)

[2] M. Rock u. J. v. Rutenberg, Kirchliche Interventionen in den politischen Prozeß: Hirtenworte zu Bundestagswahlen, in: Die Kirchen u. die Politik, hg. v. H. Abromeit u. G. Wewer (Opladen 1986) 263–276.

[3] Der Wortlaut des Textes findet sich in: Der Sonntag, Kirchenzeitung für das Bistum Limburg, 6. 9. 1998, 26.

[4] Der Spiegel, 28. 9. 1998, 42.

[5] K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992).

Georg Langenhorst

Jesus Christus im Spiegel seiner Autobiographie

Schriftsteller schreiben das Evangelium aus der Perspektive Jesu neu

Ob Jesus von Nazareth selbst überhaupt schreiben konnte, ist unter den Exegeten umstritten. Als unumstößliche Tatsache gilt jedoch, daß er der Nachwelt kein Schriftstück aus eigener Hand überlassen hat. Um so reizvoller war immer schon der Gedanke, er habe vielleicht ja doch eine – lediglich verschollene – Schrift verfaßt, womöglich gar ein „Evangelium nach Jesus Christus", in dem er uns direkt seine Geschichte, seinen Auftrag, sein Selbstverständnis erläutert. Das wäre eine Sensation: Nicht der quälend ernüchternde und intellektuell redlich so schwierige Zugang zu dem Mann aus Nazareth über schriftliche Zeugnisse aus dritter Hand, sondern unmittelbar seine eigenen Gedanken! Das aber ist natürlich immer nur Fiktion geblieben, Wunschdenken, Phantasie.

So kann es kaum überraschen, daß gerade jener Bereich, dem Fiktion und Phantasie vorbehalten ist – die belletristische Literatur – diesen alten Wunschgedanken wahr gemacht hat. Im Rahmen der in den letzten 20 Jahren zu beobachtenden Wiederentdeckung Jesu im Roman findet sich das, was die exegetische Realität nicht bieten kann: die Autobiographie Jesu, das fünfte und wahre Evangelium, verfaßt von Jesus Christus höchstpersönlich. Von den aktuellen Versuchen der Schriftsteller, sich Jesus gerade so anzunähern, soll im folgenden die Rede sein.

Zur neuen Blüte des Jesusromans

Der Jesusroman war in den 70er Jahren von zahlreichen Kulturbeobachtern bereits „endgültig" verabschiedet worden. Offensichtlich schien diese Form der literarischen Annäherung an den Nazarener eher der Vergangenheit als der Gegenwart und Zukunft anzugehören. Um so verblüffender der Befund der letzten Jahre. Zahlreiche Schriftsteller von internationalem Rang haben versucht, sich in Romanform diesem bleibend faszinierenden Mann aus Nazareth anzunähern[1]: der Kirgise Tschingis Aitmatow („Der Richtplatz", Zürich 1991) etwa, der Ire Peter de Rosa („Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Ein Roman über die frühen Jahre Jesu", München 1993), der Schwede Sven Delblanc („Jerusalem Nacht", Stuttgart 1987), der Franzose Gerald Messadié („Ein Mensch namens Jesus", Ber-

lin 1989) oder der Nordamerikaner Gore Vidal („Golgatha live", Hamburg 1993), um nur einige Beispiel einer reichen internationalen Tradition zu erwähnen.

Auch in der deutschsprachigen Literatur finden sich vergleichbare Versuche, etwa schon in Stefan Heyms „Ahasver" von 1981, Luise Rinsers „Mirjam" und Gertrud Fusseneggers „Sie waren Zeitgenossen" von 1983, in der jüngsten Zeit vor allem in der hochinteressanten Christus-Trilogie von Patrick Roth „Riverside" (1991), „Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten" (1993) und „Corpus Christi" (1996). Hier finden sich auch bemerkenswerte Versuche von Theologen, in Romanform ihre Forschungen einem breiten Publikum nahezubringen: etwa Gerd Theißens „Der Schatten des Galiläers" (1986), Raymund Schwagers „Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt" (1991) oder jüngst Ludger Schwenkes „Das Buch Johannes. Roman des vierten Evangelisten" (1997). Gemeinsam ist diesen Werken – bei aller Unterschiedlichkeit in Ansatz, literarischer Technik, theologischer Ernsthaftigkeit und ästhetischer Qualität – die neue Suche nach Jesus in seiner Zeit, um von dort aus seine Bedeutung für heute auszuloten.

Verschiedenste literarische Zugangsweisen finden sich in diesen Werken: Versuche, Jesus im klassischen historischen Roman aus dem Blickwinkel eines allwissenden, quasi „göttlichen" Erzählers zu beschreiben; perspektivische Brechungen, in denen Autor und Leser in eine biblische Nebenfigur wie Judas, Pilatus oder Maria Magdalena schlüpfen und aus ihrer Sicht die Ereignisse neu wahrnehmen; spielerische Versuche mit der Idee der Zeitreise, in der Zeitgenossen des ausgehenden 20. Jahrhunderts zurückreisen in die Zeit Jesu, um von dort zu berichten oder sogar, um die Ereignisse unmittelbar zu beeinflussen; Berichte vom Auftauchen alter Manuskripte aus dem Umfeld Jesu, in denen die Geschehnisse anders als gewohnt geschildert werden; sprachliche Experimente, in denen von Jesus als einem „Niemand wie Er" in einer Sprache und Atmosphäre ganz eigener Wirklichkeit geschrieben wird.

Jean-Claude Barreau: Die Memoiren von Jesus

Konzentrieren wir uns hier auf eine eigene Gruppe von Romanen, die den Gedanken ausgestaltet, Jesus selbst erzähle uns seine Geschichte. Der wohl erste Roman, der diese Idee literarisch umzusetzen versucht, stammt von dem – im literarischen Feld fast unbekannten – Franzosen *Jean-Claude Barreau* und wurde 1978 unter dem Titel „Die Memoiren von Jesus" veröffentlicht. Im Nachwort erklärt der Autor, dies sei ein „Roman, der zum größten Teil auf den vier Evangelien" beruhe und die „erfundenen" Stellen seien „durch die Ergebnisse der historischen Forschung gestützt" [2]. Und so erzählt Jesus hier als Ich-Erzähler von seinem Leben – einem Leben, das sich tatsächlich wie eine Harmonisierung der vier Evan-

gelien liest, nur minimal ergänzt um Randepisoden, wie etwa den Bericht über eine kurze Ehe Jesu, dessen Frau dann freilich starb. So erweist sich Jesus hier als ein Jesus der Tradition, der eine konventionelle Bibellektüre noch einmal bestätigt: Er ist ein naturmagischer Wundertäter, ein selbstbewußter Messias: „Wer bin ich wirklich, daß sogar die Elemente sich meinem Willen beugen? Ich bin der Heiland, ich habe es akzeptiert" (68). Dieser Jesus erkennt sich als Gottes Sohn: „Meine Beziehung zu Gott wird alles überdauern. ... Ich weiß, daß ich sein Sohn bin." (120). Der Reiz dieser ersten literarischen Jesusautobiographie liegt so vor allem in der Idee: in der Umkehrung der Perspektiven hinein in die Sicht Jesu selbst. Im Rahmen dieser Sicht wird jedoch inhaltlich vor allem bestätigt und harmonisiert: Die Evangelienharmonisierung wird durch ein dogmatisch kaum anstößiges Christusbild ergänzt. Das liest sich nett, hinterläßt aber kaum eigenständige Erinnerungen, weil ja doch nur Bekanntes noch einmal wiederholt wird. Da zudem sprachlich und literarisch völlig traditionell erzählt wird, fehlt diesem Jesusroman jeglicher weitergehender Reiz. Die Chance der Literatur zur spannenden Relecture, zur herausfordernden Gegenlesart, zum sprachlich wie inhaltlich eigenen Zugang zum Jesusgeschehen wird hier nicht genutzt. Keine Überraschung deshalb, daß dieses Buch schon lange nicht mehr aufgelegt wird.

José Saramago: Das Evangelium Jesu Christi

Da darf man sich von den beiden anderen Romanen dieser Kategorie schon mehr erwarten, stammen sie doch von zwei Schriftstellern von Weltrang. Der erste von ihnen ist der – neben António Lobo Antunes – wohl wichtigste portugiesische Gegenwartsautor: der 1922 geborene *José Saramago*, dem am 8. Oktober der Literaturnobelpreis 1998 verliehen wurde. Schon weil einige konservative kirchliche Stimmen diese Preisverleihung kritisch kommentierten – gerade auch wegen des Jesusromanes – lohnt sich eine eingehendere Betrachtung und Diskussion. Auf den Spuren Barreaus veröffentlichte er 1991 einen Roman mit dem vielversprechenden Titel „Das Evangelium nach Jesus Christus", der zwei Jahre später in deutscher Übersetzung erschien. Schon die Erzählhaltung dieses Romans unterscheidet sich von dem wenig kunstvollen Erzählzugang Barreaus: Von vornherein durchbricht Saramago – der später durchaus als auktorialer Erzähler das „Evangelium nach Jesus Christus" an dessen Stelle berichten wird – jede mögliche Leserillusion und macht den rein fiktiven Charakter seines literarischen Unterfangens deutlich.

Das erste Kapitel liest sich wie eine Bildbeschreibung der wohlbekannten Kreuzigungsszenerie auf Golgatha. Aber – so macht uns der Autor deutlich – es ist eben „nur" Literatur: Gleich am Anfang lesen wir: „Nichts von all diesen Dingen ist wirklich, was wir vor uns haben, ist Papier und Tinte, mehr nicht."[3] So erschließt er mit den Lesern zusammen das imaginäre Bild: in der Mitte die

Kreuze, dort Maria, hier Maria Magdalena, dort Johannes, und „die feierliche Haltung, dieses betrübte Antlitz, das kann nur Josef von Arimathea sein" (12). Das so konzipierte Einführungskapitel schafft ironische Distanz zum Geschehen, ruft das beim Leser natürlich vorhandene Vorwissen auf und erzeugt gespannte Erwartung auf die Schilderung des – eigentlich ja bekannten – nun Folgenden. Denn aus der Beschreibung dieses Kreuzigungstableaus „entsteht die einzig mögliche Geschichte" (19).

Und als diese „einzig mögliche" Geschichte erzählt Saramago in einem schwebend-ironischen, aber nie unernsten Ton die Geschichte Jesu nach, bringt dabei durch Kommentare auf der Metaebene jedoch immer wieder in Erinnerung, daß er als Mensch des 20. Jahrhunderts einen Roman für Menschen unserer Zeit schreibt. Ein etwas längerer Textausschnitt soll sowohl diesen Erzählton als auch die distanzierte Erzählhaltung verdeutlichen. Die folgende Passage schildert Jesus als jungen Mann, der sich fragt, was denn eigentlich seine Lebensbestimmung sei. Darauf der Autor:

„Nun einmal Jesus der offenkundige Held dieses Evangeliums ist, das nie den abträglichen Vorsatz hatte, dem zu widersprechen, was andere Evangelien schreiben, und sich also nicht zu behaupten erkühnt, es sei nicht geschehen, was geschehen ist, an die Stelle des Ja ein Nein setzend, nun Jesus dieser Held ist und bekannt seine Taten, wäre es uns ein Leichtes, vor ihn zu treten und ihm seine Zukunft zu offenbaren, wie schön und wie wundervoll sein Leben sein wird, es wird Speisung gebende Wunder haben, Heilung gebende auch, ein gar auch den Tod überwindendes, doch es wäre nicht klug, dies zu tun, weil der junge Bursche, zwar talentiert im Religiösen und ein guter Kenner der Patriarchen und Propheten, ein seinem Alter gemäßes robustes zweiflerisches Mißtrauen hat und uns gehörig abweisen würde. Freilich wird er, wenn er Gott begegnet, seine Auffassung ändern, doch dieses entscheidende Ereignis findet nicht vor morgen statt, und ehe es soweit ist, wird Jesus noch viel Berg hinauf und hinab müssen, viel Ziege und viel Schaf melken müssen und helfen, den Käse herzustellen, und zum Warenaustausch die Ortschaften aufsuchen" (274).

Das Erzählgrundgerüst orientiert sich auch in diesem Roman grundsätzlich an den Vorgaben der biblischen Berichte, ergänzt sie freilich um zahlreiches erzählerisches Sondergut: Selbstverständlich hatte Maria nach Jesus weitere Kinder, Josef starb als 33jähriger am Marterkreuz der Römer im Sinne einer Präfiguration den Tod Jesu voraus, Jesus pflegte eine erotische Freundschaftsbeziehung zu Maria Magdalena (ein häufiger Topos im modernen Jesusroman), er begegnet zahlreichen späteren Weggefährten bereits im voraus. Einen spezifischen Aspekt aber stellt Saramago ins Zentrum: Sein Jesus wird von einem besonderen Problem gequält. Josef, Zimmermann aus Nazareth, hatte mit seiner Frau Maria seinen Heimatort verlassen und war nach Bethlehem gezogen, wo in einer Höhle am Rande der Stadt der unter geheimnisvollen Umständen gezeugte Jesus geboren wurde. Nun belauschte Josef aber eines Tages zufällig drei Soldaten, die über den Befehl des Herodes sprechen, alle kleinen Knaben in Bethlehem töten zu lassen. Hals über Kopf rennt Josef zu seiner Familie und bringt sie in Sicherheit. 25 andere Kinder aber werden tatsächlich dahingemetzelt.

Eben dies aber wird zunächst Josefs, später Jesu Hauptproblem: Warum warnte Josef die anderen nicht? War dieser eine Überlebende es wert, daß für ihn so viele andere getötet wurden? Ja, dies war „Josefs Verbrechen": „Herodes in seiner Grausamkeit zückte die Stichmesser, eure Selbstsucht und eure Feigheit aber waren die Stricke, die den Opfern die Füße und Hände fesselten", so hält ein Engel Maria vor und die „Schuld der Väter fällt stets den Kindern aufs Haupt" (130f.). Mit dieser Schuld mußte Josef leben und tatsächlich wird auch für Jesus diese Rückfrage zur Lebensfrage: „Mein Vater hat die Kinder von Bethlehem getötet!" (212f.), erkennt er als Dreizehnjähriger mit Schrecken, und fragt sich immerzu, ob „die Rettung seines Lebens als gerechtfertigt galt" (216). Diese Frage begleitet ihn bis in die Tage seines öffentlichen Auftretens als Prediger und Wundertäter, denn sie mündet in die Frage nach seinem Selbstbewußtsein, nach seiner tatsächlichen Identität. Und genau diese Problematik diskutiert Jesus, der sich als Sprachrohr, als Ausführender des Willens Gottes versteht, später mit seinen Jüngern: Was ist zwischen dir und Gott, fragt ihn Simon, doch Jesus, der selbst auf eine endgültige Klärung wartet, weiß gerade dies zunächst nicht so genau: „Ich weiß nicht, ob ich Gottes Sohn bin" (409).

Die von Jesus erwartete Antwort auf diese Frage gibt Saramago in einem literarisch gewagten, durch den ironisch verfremdeten Sprachstil und die distanzierenden Zeitsprünge aber vorbereiteten Kapitel, in dem er den bisherigen Stil und Duktus des Buches durchbricht. Jesus ist bei dichtem Nebel allein auf den See Genezareth hinausgefahren, als er plötzlich bemerkt, daß auf der Heckbank seines Bootes Gott sitzt, „ein stattlicher alter Mann, mit über der Brust wallendem Bart, barhäuptig, das Haar lose, das Gesicht breit und kräftig, der Mund mit vollen Lippen, die sich beim Sprechen nicht zu bewegen scheinen" (416). Jesus, nur wenig überrascht, ergreift das Wort: „Ich bin gekommen, um zu erfahren, wer ich bin und was ich zu tun habe", und Gott bestätigt ihm nun definitiv: „Ja, du bist mein Sohn. ... Ich brauchte einen, der mir hier auf Erden hülfe, ... helfen könntest du mir, meinen Einfluß auszuweiten, auf daß ich der Gott vieler Menschen werde" (417ff.).

Doch warum diese Hilfsbedürftigkeit? Reichen dazu nicht auch Propheten, wie eh und je? Gott darauf: „Die Zeiten, da man denen Gehör schenkte, sind vorbei, heute wirken nur noch radikale Mittel, etwas, das schockiert, das die Gefühle mitreißt, ein Gottessohn am Kreuz, zum Beispiel ... Es fehlen die Menschen, ja, sie fehlen mir, und damit sie zu mir kommen, bedarf es deiner Kreuzigung" (430, 434). Jesus erklärt sich einverstanden, daß an ihm Gottes Wille geschehe, aber nur unter der Voraussetzung, daß Gott ihm die Zukunft nach seinem Tode und die Zukunft durch seinen Tod schildere, „daß du mir sagst, mit wieviel Leiden und Tod dein Sieg über die anderen Götter bezahlt wird, wieviel Leid und Tod all jene Kämpfe kosten werden, die in deinem Namen und in meinem" (436) ausgefochten werden. Und so berichtet Gott ihm in einer kühnen Vision von der Leidens-

zukunft der Kirche, die sich zwar in alle Erdteile ausbreiten wird, aber auf Kosten der zahllosen Opfer ihrer Geschichte, angefangen von den dahingemetzelten Kindern in Bethlehem über ungezählte Märtyer bis zu den Opfer von Glaubenskriegen und Inquisition.

Erst jetzt ist sich Jesus seines Schicksals und Auftrags bewußt und erfüllt ihn willenlos und gehorsam. „Ab heute", so sagt er zu seinen Jüngern, als er von der rätselhaften Bootsfahrt durch den Nebel wieder zu ihnen zurückkommt, „sind alle meine Worte seine Worte, und wer an ihn glaubt, wird an mich glauben, denn nicht möglich ist es, an den Vater zu glauben und an den Sohn nicht, wenn der Vater für sich einen neuen Weg wählt, kann der nur beim Sohn, der bin ich, beginnen" (454). Und so erfüllt sich der vorherbestimmte Weg hin zu Golgatha. Alle Figuren um Jesus greifen wie Zahnräder in die vorgefügte Bahn: Judas, Freund Jesu bis zuletzt, begeht den notwendigen Verrat, und Pilatus spricht das vorherbestimmte Urteil. Nur im Moment des Todes regt sich in Jesus ein letzter Protest, eine letzte Frage nach dem Sinn seines Sterbens und der mit ihm vollendeten „Heilsgeschichte" überhaupt:

> „Jesus stirbt, stirbt hin, schon will ihn das Leben ganz verlassen, plötzlich tut sich über seinem Haupt der Himmel weit auf, Gott erscheint, gekleidet wie im Boot, er spricht, und seine Stimme hallt über die ganze Erde, er spricht, du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden. Da begriff Jesus, daß er so hinter das Licht geführt worden war, wie man das Lamm zur Opferbank führt, daß sein Leben und Sterben seit aller Anfänge Beginn vorgezeichnet gewesen war, ihm fiel ein, welch ein Strom an Blut an Erleiden von ihm ausgehen und die ganze Welt schwemmen werde, und in den offenen Himmel auf, wo Gott lächelte, schrie er, Menschen, vergebt ihm, denn er weiß nicht, was er getan hat" (511).

Das von der Taufszene bekannte Bekenntnis Gottes zu Jesus als seinem Sohn wird hier bis auf den Moment der Kreuzigung verschoben, die biblische Aufforderung Jesu an seinen Vater, den Menschen zu verzeihen, verschiebt sich zu der Aufforderung Jesu an die Menschen, Gott zu verzeihen.

Der ganze Roman ist als satirisch-postmodernes Spiel mit den neutestamentlichen Texten und zugleich mit der Tradition der fiktionalen Jesusbiographie zu verstehen, freilich als literarisch gekonnt betriebenes Spiel mit ernsthaftem Hintergrund. Die neuzeitliche Frage, warum so viel Leid auf der Welt ist, das gerade auch im Namen des Christentums Menschen zugefügt wurde und wird, projiziert Saramago zurück in die biblische Geschichte selbst, in Jesu eigenes Bewußtsein. Vor allem das christliche Verständnis von „Heilsgeschichte" wird dadurch einer radikalen Kritik unterzogen. Karl-Josef Kuschel ist zunächst recht zu geben, wenn er schreibt: „Was als Jesus-Roman begann, steigert sich zu einem Roman der Gotteskrise, ja des zynischen Gotteszweifels."[4] Freilich: „Zynisch" als persönliche Wertung scheint mir an diesem Roman vorbeizugehen, ignoriert dies doch die Ernsthaftigkeit der Position. Saramago schreibt in der Tat, wie in dem anfangs angeführten Textzitat von ihm selbst behauptet, kein „Anti-Evangelium",

konfrontiert aber grundlegende Theologumena mit der Fraglichkeit der kirchengeschichtlichen Realität. Er kleidet diese Anfragen in ein ernstgemeintes und ernstzunehmendes mythisches Märchen, das er aber immer wieder durch Realitätsdurchbrechungen als literarisches Spiel kennzeichnet und gerade so möglich macht. Kritische kirchliche Stellungnahmen, die dem Roman fehlende Rechtgläubigkeit oder Angriffe auf die kirchliche Lehre vorwerfen, durchschauen zum einen die literarische Vielschichtigkeit des Werkes nicht, offenbaren zum anderen ein mangelndes Verständnis für Eigenart und Freiheit der Literatur.

Dem Leser einer Vielzahl derartiger Jesusromane mag sich dennoch das Gefühl aufdrängen, daß Anfragen an diesen Roman bleiben – nur so wirkt er ja auch wirklich herausfordernd. Die Reaktion der Feuilletons auf diesen – für den selbsterklärten Atheisten Saramago in der Themenwahl völlig überraschenden – Roman blieb zwiespältig. Der ZEIT-Rezensent etwa sprach unverhohlen von einem literarischen Fehlschlag[5]. Theologisch reflektiert: Vor allem in der inhaltlichen Zentrierung bleibt der Eindruck, daß Saramago sich vor allem mit einem Zerrbild des Christentums auseinandersetzt. Jesus als das vorherbestimmte Opferlamm, das wartend, geduldig und passiv sein Schicksal schlicht erträgt: Wird hier nicht *eine* von zahlreichen nachträglichen theologischen Traditionslinien, die natürlich so zu finden ist, absolut gesetzt und – darin freilich konsequent – ab absurdum geführt? Reicht die Infragestellung eines so eindimensional gedeuteten Verständnisses von „Heilsgeschichte" aus, um einen Roman über Jesus letztlich inhaltlich zu füllen? Sicherlich ist dies zumindest nicht, wie von Saramago angedeutet, die „einzig mögliche Geschichte".

Und weiter nachgefragt: Hält sich nicht auch Saramago in weiten Teilen zu eng an die biblischen Vorlagen, so daß eben doch nicht mehr als eine neu in Sprache gefaßte, zeitkritisch und satirisch gespiegelte, episodisch angereicherte Nacherzählung übrigbleibt? Eine Nacherzählung freilich, der eigene provokative thematische Spitzen aufgesetzt werden, die im iberischen Sprachraum für beträchtliches Aufsehen sorgten, für westeuropäische Leser aber eher als durchaus bekannte Anfragen wirken? Und erweist sich die literarische Umsetzung mit ihrer kompliziert gewundenen, ironischen Sprache, den direkten Wunderberichten und märchenhaften Gotteserscheinungen nicht letztlich doch der inhaltlichen Pointierung als unangemessen? Diese Punkte bleiben zumindest frag-würdig, machen die Lektüre und Diskussion dieses Romanes weiter lohnend.

Norman Mailer: Das Evangelium des Sohnes

Nach Saramago griff ein zweiter Schriftsteller von Weltruf zu demselben Prinzip der literarischen „Autobiographie Jesu" – und genau wie bei Saramago war schon die Wahl dieses Stoffes an sich für diesen Schriftsteller überraschend. *Norman*

Mailer, im Jahre 1923 geborener US-Amerikaner jüdischer Abstammung – berühmt geworden vor allem durch seinen Kriegsroman „Die Nackten und die Toten" von 1948 – veröffentlichte 1997 nach mehr als 30 Büchern zu unterschiedlichsten Themen den bislang letzten Jesusroman: „The Gospel According to the Son", soeben auf Deutsch erschienen als „Das Jesus-Evangelium"[6]. Dieses „Evangelium des Sohnes" übernimmt den Anspruch, autobiographisch-authentische Darstellungen Jesu selbst wiederzugeben. Es beginnt mit den klarstellenden Worten: „In jenen Tagen war ich es, der aus Nazareth herabkam, um von Johannes im Jordan getauft zu werden" (7). Doch was ruft die Niederschrift seines eigenhändigen Evangeliums auf den Plan? Nun, so lesen wir, „obwohl ich nicht sagen möchte, daß Markus' Evangelium falsch ist, enthält es viel Übertreibung" (7), und die anderen Evangelien scheinen ihm noch weniger verläßlich in ihren Hinzufügungen und falschen Beschreibungen. Deshalb also bedürfe es seiner eigenen Erzählung, die, so hoffe er, „näher an der Wahrheit" (8) bleiben werde.

Die „Wahrheit", die Mailer seinen Ich-Erzähler Jesus schildern läßt, ist freilich im Grunde nur eine etwas nüchternere, um erzählerische Ausschmückungen reduzierte, wenig dramatische, quasi synoptisch-reduktionistische Evangelien-Zusammenfassung, deren Orientierung am Erzählmuster des Johannesevangeliums immer wieder durchscheint. Der Roman ähnelt so eher dem literarischen Nacherzählungsversuch von Barreau als der ungleich kreativeren Form von Saramago. Jesus, der jüdische Zimmermannslehrling, spürt, daß in ihm etwas Besonderes verborgen ist, er fühle sich, so sagt er, „wie ein Mann, der in seinem Innern einen anderen umschloß" (25). Nach der Taufe durch Johannes hingegen „kannte ich den anderen Mann, der in der Schale meines Innern gewohnt hatte und besser war als ich. Ich war zu diesem Mann geworden" (33). So wird sich Jesus seiner Gottessohnschaft im Laufe der Zeit mehr und mehr bewußt. Tatsächlich entdeckt er in sich Kräfte, Heilungen zu vollbringen und Wunder zu tun, aber er spürt, daß derartige Handlungen ihn zusehends erschöpfen. So setzt er seine Hoffnungen darauf, daß die Menschen seine Liebes- und Freiheitsbotschaft auch ohne derartige Mirakel und Zeichen annehmen. Doch je mehr er seine Kräfte schwinden sieht, um so deutlicher wird die Vergeblichkeit dieser Hoffnung. So bleibt ihm als letztes Mahnmal der Ernsthaftigkeit seiner Botschaft nur der Tod am Kreuz.

Die Sprache, in der Mailer erzählt, bleibt dabei weitgehend einfach und kunstlos: keine ironisch-distanzierte Erzählerhaltung wie bei Saramago, sondern die unmittelbar ungebrochene einfache Sprache des Mythos. Im Vergleich zum Neuen Testament sind die dortigen Sperrigkeiten und Sprünge hier sogar geglättet. Auch hier verdeutlicht eine Leseprobe den Klang und die Sprachhöhe des Autors. Jesus erinnert sich an seine Predigt im Tempel zu Jerusalem:

„An diesem zweiten Tag im Tempel war die Zahl meiner Zuhörer um ein Vielfaches angewachsen. Sie hatten sich im Hof versammelt und waren laut und ungebärdig in ihrer Kraft und im Eifer ihrer Gebete. ...

‚Seid nicht wie die Heuchler', sagte ich, ‚die gern fromme Gebete aufsagen, wenn sie in den Synagogen stehen. Betet statt dessen im geheimen zu eurem Vater. Vermeidet leere Wiederholungen. Sie stumpfen die Seele ab. Macht euch nie übertriebenen Betens schuldig; euer Vater weiß, was ihr braucht.'

Aber sie wollten nur von wunderbaren Dingen hören, von Zeichen am Himmel, die vor dem Ende der Welt warnten. Sobald Ruhe herrschte, berichtete ich ihnen deshalb, daß es Zeichen in der Sonne, dem Mond und den Sternen geben werde und daß große Veränderungen auf der Erde und im Mond geschehen."

Der theologische Kernpunkt des Romans wird an einem anderen Bereich deutlich. In aller Breite werden die Versuchungen durch Satan erzählt, der die Zweifel sät, ob Gott tatsächlich mächtig und einzigartig ist, denn „dein Vater ist nur ein Gott unter vielen" (45). Tatsächlich zieht sich diese Linie bis in das Schlußkapitel des Romans. Jesus hat sich am Ende zwar als Gottessohn akzeptiert, aber welchen Gottes? Sein Vater, so sagt er „gibt soviel Liebe, wie er geben kann, aber Seine Liebe ist nicht unbegrenzt. Denn Sein Kampf mit dem Teufel wird härter" (221). Die Frage der Theodizee, wie Gottes Allmacht und Güte zusammengedacht werden können, wird hier gleich zweifach aufgelöst: Einerseits durch das – so ganz unbiblische – streng dualistische Weltbild, in dem Gut und Böse, Gott und der Teufel mit gleicher Machtfülle um das Weltgeschehen kämpfen. Andererseits durch die Aufgabe der Vorstellung einer göttlichen Allmacht hin zu einer begrenzten göttlichen Liebe.

Insgesamt bleibt der Roman in allen Aspekten von der Figurenzeichnung bis zur Erzähltechnik seltsam blaß und gestaltlos, vor allem nur wenig kreativ und eigenständig. Zum Teil liest er sich wie eine sanfte narrative Einführung in eine historisch-kritische Bibellektüre, verkleidet in die Form eines schwebenden Mythos und angereichert mit wenigen Einsprengseln eines dualistischen Weltbildes. Diese Mischung mag in den USA neu und herausfordernd sein, aber in Westeuropa? Mag sein, daß Mailer Jesus „zu einem Menschen wie dich und mich zu machen" versuchte, wie die Rezensentin der Süddeutschen Zeitung meinte, und daß so folgerichtig eine Allerweltsgeschichte aus dem Leben, Sterben und Wirken Jesu wurde. Sicherlich aber ist ihr darin zuzustimmen, daß Mailers Sprache hier „gehemmt und zurückhaltend" wirkt, als „habe ihm der mächtige Gegenstand die Sprache verschlagen" [7]. Doch daß dies nicht die einzige mögliche Leserreaktion auf diesen Roman ist, belegt die Würdigung des Rezensenten in der ZEIT, der den Roman wärmstens empfiehlt als „vieldeutiges, wunderbares Buch: ... das ist das fünfte Evangelium, und ich glaube wir – wir und die Christen – können es gut brauchen" [8].

Jesus-Autobiographien? Schlußgedanken

Gleich drei Annäherungen an Jesus in fiktiven Autobiographien finden sich also in der Literatur der letzten Jahre im Rahmen der allgemeinen Wiederentdeckung Jesu als literarischer Figur. Der gelungenste dieser Romane ist sicherlich der von Saramago. Er geht am kreativsten mit den Quellen um und setzt sich sprachlich wie inhaltlich am eigenständigsten damit auseinander. Möglicherweise deutet sich darin jedoch bereits an, was grundsätzlich für die literarische Annäherung an Jesus gilt: Wiederholung des Bekannten ist langweilig, Bestätigung des Schon-Gewußten wenig herausfordernd, Zusammenfassung nur didaktisch oder katechetisch interessant. Reizvoll wird eine literarische Annäherung an Jesus dann, wenn sie durch raffinierte sprachliche wie perspektivische Verfremdung einen wirklich neuen Blickwinkel auf den Nazarener ermöglicht, wenn sie durch ästhetische Brechung seine Bedeutung damals und heute noch einmal hinterfragt. Was Saramago durchaus praktiziert, findet sich so bei Stefan Heym, Patrick Roth oder Gore Vidal in anderer literarischer Technik noch weiter vorangetrieben.

Dennoch: Die hier vorgestellten Romane belegen, daß Jesus Christus eine überaus herausfordernde Gestalt für Schriftsteller unserer Zeit ist, unabhängig von Konfession, Religion und Lebensüberzeugung der Autoren. Daß diese Auseinandersetzung auf ein breites Interesse in unserer Kultur trifft, belegt der Blick auf die – meistens interessierte, oft positive, selten ablehnende – Rezeption dieser Romane in den Feuilletons aller großen Tageszeitungen, wo religiöse Themen sonst eher ein kümmerliches Schattendasein fristen. Und auffällig: Im Mittelpunkt der Romane steht die Diskussion um den Menschen Jesus, die Suche nach dem, was ihn zu einem besonderen, außergewöhnlichen, einzigartigen ja: zu mehr als „nur" einem Menschen macht. Dogmatische Aussagen über den „Christus des Glaubens" spielen fast stets nur die Nebenrolle der abgelehnten Kontrastfolie. So rückt der viel diskutierte „historische Jesus, der Jude Jeschua der Geschichte" erneut in das Zentrum des Interesses.

Da sich auch in der exegetischen Fachliteratur[9] ein ganz ähnlicher Trend nachweisen läßt, könnte man die Vermutung äußern: Das künftige Profil des Christentums in der postmodernen Gesellschaft wird maßgeblich davon geprägt sein, inwiefern es gelingt, von der Kerngestalt Jesus Christus aus die elementaren Grundlagen des Glaubens plastisch, plausibel und überzeugend zu verkünden und zu leben.

ANMERKUNGEN

[1] G. Langenhorst: Jesus ging nach Hollywood. Zur Wiederentdeckung Jesu in Literatur u. Film der Ggw. (Düsseldorf 1998).
[2] J.-C. Barreau: Die Memoiren von Jesus (Berlin 1978) 167; weitere Seitenangaben in Klammern.
[3] J. Saramago: Das Evangelium nach Jesus Christus (Reinbek 1993) 11; weitere Seitenangaben in Klammern.
[4] K.-J. Kuschel: Ausdruck der Kultur – Protest gegen die Kultur. Das Jesus-Paradox in Filmen und Romanen der Gegenwart, in: Conc (D) 33 (1997) 11.
[5] H. Thorau: Nicht Stadt, sondern Weib, in: Die Zeit 25.3.1993: „Noch nie hat José Saramagos Methode der Geschichts- und Geschichtenschreibung so wenig funktioniert, so sehr versagt wie hier."
[6] N. Mailer, Das Jesus-Evangelium (München 1998); Seitenangaben in Klammern.
[7] V. Graf: Ich, Norman, Autor und Gott. Mailer erzählt das Leben Jesu in der ersten Person – und verwandelt Wein in Wasser, in: SZ 24.4.1997.
[8] G. Ohnemus: Das fünfte Evangelium. Norman Mailer schreibt das Neue Testament um, in: Die Zeit 17.9.1998.
[9] P. Müller, Neue Trends in der Jesusforschung, in: Zs. für NT 1 (1998) 2–16.

UMSCHAU

Religion und Gott in der Kinder- und Jugendliteratur

Im Jahr 1998 sind in deutschen Verlagen eine große Zahl von Büchern erschienen, die nach dem Muster des Erfolgsromans „Sofies Welt" von Jostein Gaarder (1993) die Frage nach der Religion und nach Gott für jugendliche Leser aufbereiten. Außer dem Roman von Eckhard Nordhofen handelt es sich ausschließlich um Übersetzungen aus dem Englischen, Französischen und Schwedischen. Eine kleine Auswahl sei im folgenden kritisch betrachtet.

Ein verheißungsvoller Umschlag-Text soll zum Lesen von Ulf Starks und Anna Höglunds Bilderbuch „Das blaue Pferd" [1] anregen: „Immer sind sie Freunde gewesen, Gott und Engel. Sie haben miteinander gespielt, gesungen und gelacht. Doch dann hat Gott das blaue Pferd erschaffen, das Engel sich so sehnlich gewünscht hat. Nun wird plötzlich alles ganz anders zwischen ihnen; nichts ist mehr, wie es einmal war. Und schuld daran ist die Liebe." Das Büchlein erzählt also von der innigen Liebe zwischen Gott und Engel, die gestört wird durch Engels Zuwendung zu einem blauen Pferd, das Gott seinem Freund auf dessen Wunsch hin erschaffen hat.

Starks poetischer Einfall von der Sehnsucht nach Liebe, der Erfüllung in der Zweisamkeit und von der Eifersucht Gottes auf die Liebe von Engel zu seinem Geschöpf und vom Zusammenhang von Liebe und Paradies ist schön und biblisch vertretbar. Auch die legendenhafte Ausschmückung von Gottes Schaffensprozeß sowie vom Land der Sehnsucht (in der Illustration in Blau) und vom Paradies (in lichten Farben) ist voll akzeptabel.

Doch sind die Einwände gegen das Buch stärker als die Empfehlung: Es vermittelt in Wort und Bild ein völlig verqueres Gottesbild. Gott wird als infantiler Trottel mit gelben Stoppelhaaren (Heiligenschein?), als plärrendes Kleinkind dargestellt, der „stupst", „spielen will" (6), beim Rätselraten versagt (6f.) und zum Frühstück Brei „will" (14), der beim Versuch zu reiten vom Pferd stürzt und „aua, aua!" (18) sich das Knie aufschlägt – kurz, der alle Eigenschaften eines kleinen Kindes hat. Er kennt die Liebe nicht, sehnt sich nach dem Paradies und wird von seinem Geschöpf über diese existentielle Kraft aufgeklärt.

Bei solcher Gestaltung fragt sich der Leser: Welches Gottesbild steht dahinter? Was soll dieses Buch über Gott vermitteln? Versucht der Autor, Gott auf die Ebene des Kindes zu holen? Ein Kindergott? Ein solches Vorhaben widerspricht jedoch völlig der Vorstellung, die sich Menschen von Gott oder dem Göttlichen machen. Die Figur im Buch ist nur mehr kindisch. Wie sollen Kinder eine Gottesvorstellung vom Schöpfer und Freund des Menschen entwickeln, wenn sie eine solche infantile Figur sehen? Oder ist Gott hier zur Karikatur entartet? Soll seine Ohnmacht menschlichem Streben gegenüber dargestellt werden? Doch dazu fehlt der Witz. Zudem können Kinder im Bilderbuchalter mit Karikaturen nichts anfangen. Zum Verstehen von Karikaturen gehört nämlich Vorwissen über die karikierte Person. Bedauerlich, daß der poetische Einfall so vertan ist!

Auch ein anderes Bilderbuch von Ulf Nilsson und Anna Höglund „Ein Kind, ein Lamm, ein Lied" [2] ist mißglückt. In diesem Fall gilt allerdings die Ablehnung ausschließlich den Illustrationen, die bereits im oben genannten Bilderbuch einen Großteil der Negativkritik (Gottes-Bild) ausmachen. Erzählt wird die Geschichte Jesu von Nazareth von der Geburt im Stall bis zur Auferstehung, hier der Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen. Jeweils links erscheinen die Texte, die ausschließlich aus Nomen mit meist unbestimmtem Artikel bestehen, z.B. „Sturm" (22); „Ein Licht / Ein Stall" (2); „Alle Lämmer / Ein Wolf / Ein Hirte / Ein Licht" (30); rechts ganzseitige Illustrationen, die den Text verdeutlichen sollen. Im Anhang werden für Leser von heute, die das Neue Testament nicht mehr kennen, die den Nomen zugrunde liegen-

den biblischen Geschichten erzählt; leider ohne Angaben der entsprechenden biblischen Perikopen.

Der Text des Büchleins ist höchst reizvoll. Die Reduktion der Botschaft des Neuen Testaments auf einzelne zentrale Worte bietet nämlich breiten Raum zum Ausgestalten und zum Weitererzählen und steht in wohltuendem Kontrast zu vergleichsweise geschwätzigen Büchern. Weniger ist mehr!

Leider verliert dieses Bilderbuch durch die Illustrationen seine gute Wirkung. Die Bilder von Anna Höglund sind in einem größtenteils ungekonnten pseudo-naiven Mischstil gemalt. Abgesehen von Titelbild, Stall, Berufung der Jünger, Einzug in Jerusalem enthalten die Bilder so viele zeichnerische Fehler, daß anatomische Verrenkungen und Deformation, z. B. Maria als Kinderwiege (5), kniendes Kind (9), Hand (24), oder komische Situationen, z. B. Klopapierrolle neben Maria (5), Jesu Kopf als Laterne im Wasser (13), entstehen. Ein naiver Stil oder die Übersetzung ins Abstrakte oder Surreale sind auch im Kinderbuch durchaus angebracht, aber sie müßten gekonnt durchgeführt, durchgehalten und nicht wie in „Sturm" (23), „Ein blinder Mann" (27) oder „Das Wasser" (57) beliebig gemischt werden. Höglunds Bilder sind ein lächerlicher Versuch, kindliche Zeichen- und Malweise zu imitieren. Kinder jedoch bevorzugen nachweislich gelungene Bilder von Erwachsenen und nicht die ihresgleichen, auch wenn sie selbst eine Zeitlang anatomisch, perspektivisch und surreal zeichnen und malen. Niemand käme auf die Idee, ein Geschichtenbuch in fehlerhaftem Kinderduktus zu verfassen. Gerade Kinder haben Anspruch auf höchste Qualität; wie anders kann sich ästhetische Erziehung vollziehen!

In den folgenden Werken geht es um erzählende Kinder- und Jugendbücher, in denen die Frage nach Gott zwar lehrhaft, aber auf unterhaltsame Weise und besonders im ersten Fall auf literarischem Niveau behandelt wird. Marie Desplechin „Ich, Gott und Onkel Frederic"[3] erzählt höchst humorvoll, wie ein zehnjähriges Kind die Frage nach Gott, nach der Entstehung der Welt, nach dem Gebet und nach dem Tod mehr umtreibt als der Schulalltag. Christoph befragt nacheinander seinen atheistischen Vater, seine unentschiedene Mutter, seine traditionell katholische Großmutter und seinen distanziert pragmatischen Großvater nach ihrem Gottesglauben. Jede Antwort spiegelt eine der Möglichkeiten, wie Menschen heute mit dieser Frage umgehen, was den Jungen aber nicht zufriedenstellt. Erst die persönliche Auseinandersetzung aufgrund eines Schulreferats, das er zur Frage nach Gott übernommen hat, führt ihn weiter. Das Referat wird ein Erfolg zum einen für seinen Standort in der Klasse, zum anderen als „Trost" für seinen Freund nach dem Tod von dessen Oma.

Im Ich-Erzähler, dem zehnjährigen Christoph, hat die Autorin eine Figur erfunden, die nach Alter, Vorbildung, Einfallsreichtum und Humor überzeugend ist. Christophs Wißbegierde und sein gesunder Realismus lassen keinen Raum für verstiegene Spekulationen und religiöse Phantastereien. Besonders erfrischend wirken die humorvollen Formulierungen, die ihm Desplechin an geeigneten Stellen in den Mund legt.

Zudem ist die Erzählung sachlogisch aufgebaut: Christoph beginnt mit der einfachen Befragung in seiner unmittelbaren Umwelt (Vater, Mutter, Großmutter, Großvater, Freund Thomas) und kommt unter Anleitung seines Onkels zur komplexen Antwort durch die Literatur. Dabei lernt er, sich auf Wesentliches zu beschränken und nur die Religionen darzustellen, die weite Geltung haben: Judentum, Christentum, Islam, asiatische Religionen, besonders Buddhismus, afrikanische Religionen (Geister, Tote, Medizinmänner).

Desplechin will also die Frage nach Gott in Gang setzen und verschiedene Antworten zu Wort kommen lassen, wobei sie behutsam dem Weiterleben nach dem Tod und der Hoffnung auf das Paradies nach christlichem Verständnis den Vorzug gibt (104); vor allem aber versucht sie erfolgreich, Fragen und Antworten in den Lebenszusammenhang eines Kindes einzubauen und sowohl die rationale (Referat) als auch die emotionale (Trost für Thomas) Seite der Gottesfrage zu berücksichtigen. Und das ist nach Onkel Frederic das Wichtigste an der Gottesfrage: „Wenn ein Atheist wie ich auch nur einen einzigen Grund nennen müßte, warum ich mich mit Gott beschäftigen sollte, so wäre es dieser: Er bringt uns dazu, eine ganze Nacht über ihn zu reden. Ich

bemerke übrigens auch, daß wir, wenn wir über ihn reden, immer über uns reden. Und es ist wohl so, daß wir nach solchen Gesprächen nicht dümmer oder unglücklicher sind. Ganz im Gegenteil!" (108 f.).

Auch Eckhard Nordhofens Roman „Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott"[4] hat Lehrcharakter. Ein Philosophie- und Religionsreferendar entwirft eine Lehreinheit für seine Klasse, insbesondere für eine Schülerin, die aufgrund eines Naturerlebnisses sensibel für die Frage nach Gott ist, mit dem Ziel, ihr seinen „linken Monotheismus" (142), die „jüdische Aufklärung" (164), nahezubringen. Um dem Leser diese Problematik schmackhaft zu machen, wird sie in eine Liebes- und in die Lebensgeschichte des Referendars Ringler, eines ehemaligen Jesuitenschülers und Priesteramtskandidaten, eingebettet. Die personale Erzählsituation erlaubt es, das Geschehen aus der Sicht der verschiedenen Personen Ringler, Thea, Silke darzustellen. Jedoch bleiben außer der Person des Referendars die anderen Figuren nur Typen bzw. Funktionsträger: Thea als Ziel seiner religionspädagogischen und erotischen Bemühungen; Silke als Mittelsfrau und Kontrastfigur.

Der Roman präsentiert sich in einem postmodernen Stilgemisch aus schlichtem Erzählerbericht, banaler Alltagssprache (nicht nur in den Dialogen), Referatsstil mit symbolischen Verweisen (Namen, Vorausdeutungen von Ringlers Absturz u. ä.), satirischem Sprachspiel (Gesellschafts- und Kirchenkritik) und Zitaten, z. B. aus der Bibel und dem „Decamerone" von Boccaccio. Hier liegt denn auch die Schwäche des Romans. Mag der Leser das Nebeneinander von spektakulären Ereignissen wie Theas mystisches Erlebnis bei einer Nachtwanderung auf den Mont Ventoux in der Provence, das Lügenspiel um den Priester inkognito, den Absturz des Referendars beim Schilaufen in eine Gletscherspalte und seine wunderbare Rettung, allesamt längst ausgereizte Versatzstücke trivialer Unterhaltungsromane, noch hinnehmen, so ist die Vermischung der Handlungsebenen und der entsprechenden Sprachgestaltung, besonders die Verbindung von erotischer Sphäre (Duft, Geruch, Haar) mit dem Diskurs über Gottesbeweise, kaum zu ertragen, z. B. „Wolfgang Ringler bekam diesen berühmten Open-air-Geruch von Frauenhaut in die Nase, mit dem es die bekannten Schwierigkeiten geben würde. Die dunklen halblangen Haare kamen erschwerend (!?) hinzu." (22) oder beim Gespräch über den „Kindermord", das Opfer Abrahams: „Heute roch sie nach Kinderseife" (69). Daneben beeinträchtigen auch grammatische Unkorrektheiten, Wiederholungen, die nicht als bewußtes Stilmittel zu erkennen sind, und viele Detailschilderungen, die nichts zum Geschehen beitragen, das Lesevergnügen.

Als besonders ärgerlich fällt ins Gewicht, daß der Autor das typische Rollenklischee vom klugen Lehrer (Mann) und seinen zwei naiven, bildsamen Schülerinnen („Gör", 107; 124) fortschreibt. Dieser Eindruck wird weder durch Ringlers Selbsterkenntnis (141; 147) noch durch seine mangelnde psychische Reife in der Episode mit Silke (171 ff.), noch durch Theas Kritik an seinem Verhalten (183 ff.) aufgehoben. Ringler ist als eitler, überheblicher Typ angelegt, der all seine Gelehrsamkeit über Götter, Heilige, Gottesvorstellungen, Kinderopfer, Orakel, Ringparabel, Theologia negativa, Religionsphilosophie (Anselm v. Canterbury, Kant, Feuerbach, Marx, Freud) ins Spiel bringt, was einem echten Lehrer der Weisheit, einem Sokrates, widerspricht. Wenn nämlich das Buch einen ernstzunehmenden Weg der Gottsuche bieten will, müßte der Wegbereiter auch für weibliche Leser sympathisch sein; sonst verfehlt es sein Ziel. Männliche Leser werden sich ohnehin kaum für Silkes Magersucht und Theas mystisches Erlebnis interessieren.

So muß man bedauernd feststellen, daß das in der Gegenwart seltene Unterfangen, einen Jugendroman (laut Ankündigung des Verlags: ein „Bildungsroman") über eine positiv verlaufende Suche nach dem jüdisch-christlichen Gott zu schreiben, nicht befriedigend realisiert wurde. Geeignet ist er allenfalls als Leitfaden für Philosophie- oder Religionsreferendare, die einen Leistungskurs zur Gottesfrage aufbauen und gutes Material suchen. Das bietet der Autor.

Auch der inzwischen zum Bestseller avancierte Roman der französischen Autorin Catherine Clément „Theos Reise"[5] will Information und Unterhaltung verbinden. Das Unterfangen geht auf eine Anregung des Verlegers Claude Cherki

zurück, der nach dem Muster des Welterfolgs von Jostein Gaarder mit „Sofies Welt" ein Buch über die Weltreligionen herausbringen wollte. Dieser komplexen Aufgabe hat sich die Autorin gestellt. Sie läßt an jeweils heiligen Stätten authentische Vertreter der großen Weltreligionen Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, afrikanische Naturreligionen und all ihre Spielarten und Sekten aus der Perspektive von jeweils Eingeweihten, z.B. von Priestern u.a., darstellen.

Abgesehen davon, daß die Gesamtdarstellung die Religionen nur von außen, von der Oberfläche her, erfaßt, wirkt die Fülle des Materials samt der Überfülle an Details verwirrend und kann sich kaum einprägen, weil eine Information die andere nach wenigen Sätzen ablöst. Auch wenn die Darstellungen im ganzen zutreffen, so fragt man sich, warum Streitpunkte und Problemstellungen der jüdischen und der christlichen Religion wie Eva, Samariter, Jungfrauengeburt, Immaculata, Zölibat, Katharer, Arianer, Irenäus usw. eingebracht werden; tragen sie doch – zumal sie nur aus einer Perspektive dargestellt werden – eher zur Verwirrung als zum Verstehen bei.

Um die enorme Stoffülle dem jungen Leser – etwa ab 16 Jahren – nahezubringen, wird dem Lehrbuch eine Handlung unterschoben: Der todkranke Theo reist mit seiner Tante Marthe um die Welt, um die Religionen kennenzulernen. Er ist religionslos aufgewachsen und soll sich selbst entscheiden, ob er aus einer Religion leib-seelischen Trost ziehen kann. Nach bekanntem Muster (vgl. „Sofies Welt"; „Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott") werden chiffrierte Botschaften eingefügt, die Theo decodieren soll, um das nächste Ziel zu erraten. Zudem ist die Reise so angelegt, daß er am Ende als Geheilter nach Hause zurückkehrt. Literarisch überzeugend ist dies nicht. Warum glauben Autoren und Autorinnen, existentielle Fragen nach Gott oder der Religion allgemein nur im Zusammenhang mit Krankheit behandeln zu können (vgl. „Durch einen Spiegel" von Jostein Gaarder, 1996; Carl Ludwig Schleich, „Es läuten die Glocken", 1912)? Religion entartet dadurch zur letzten Rettung, als sei sie nur für Todgeweihte interessant. Wenn sie auch von vielen Menschen so verstanden wird, heißt das nicht, daß man diese Sicht Jugendlichen von vornherein so vermitteln sollte.

Der zweite Einwand gilt der Figur des Theo. Sie ist ein Konstrukt aus witzig-frechem Jungen, altklugem Kommentator und wißbegierigem Schüler, der die Monologe der Religionsexperten durch gescheite Fragen und saloppe Kurzkommentare unterbricht, einerseits, um mögliche Leserfragen einzubringen, anderseits, um den Lehrcharakter aufzulockern. Doch wirken Theos Einwürfe (Jugendsprache) wie Stilbrüche, z.B. zum Zweifel an der Allmacht Gottes: „Oder ist er etwa eine Niete" (39); zum Gebot der Sonntagsruhe: „Man soll faulenzen" (59); zu Pharaos Untergang: „Strafe muß sein" (47); zu den Sekten: „Wie kommt es, daß solche Heinis Erfolg haben?" (51).

Dies alles samt der Darstellung der familiären und wirtschaftlichen Verhältnisse der beteiligten Personen, die weit entfernt von denen der bürgerlichen Leser sind, kommt über Klischees nicht hinaus. Welcher Leser verfügt über einen solchen Luxus und so viel Zeit, von einem Land zum andern zu fliegen, in den besten Hotels zu nächtigen, die bekömmlichsten Speisen zu essen, sich einer ständigen Gesundheitskontrolle zu unterziehen, fast täglich per Handy mit den Angehörigen in Europa zu telefonieren, die gebildesten Führer zu haben, in viele Riten eingeführt zu werden usw.? Hier wäre der Untertitel „Märchenroman" angemessen; denn auch Märchen enthalten Wahrheiten.

Aus den zuletzt genannten Gründen ist das Buch für die gehobene Klasse der Kleinmillionäre geeignet, die sich auf unterhaltsame Weise oberflächlich informieren will. Von der Romanhandlung her dürfte es Liebhaber von trivialer Unterhaltungsliteratur befriedigen. Für an religiösen Fragen interessierte Leser bringt es kaum Gewinn, müssen sie sich doch durch allzu viele Details und Banalitäten hindurcharbeiten, um zu wesentlichen Fragen zu kommen, die zudem oft nicht von unwesentlichen zu unterscheiden sind. Auch vermißt man eine Stellungnahme. Ist distanzierte Objektivität im Sachbuch ein Qualitätsmerkmal, so ist sie im Roman von Nachteil. Das Ergebnis von Theos Religionsstudien, nämlich die Gleichheit aller Religionen im Bild vom Baum mit Stamm und Ästen, will nicht so recht zu dem existentiellen Ansatz des Anfangs passen.

Nach all den Erkenntnissen und Einführungen, die Theo auf seiner Reise erfahren hat, ist von einer existentiellen Betroffenheit nichts zu spüren. Er ist zwar gesund, denkt wohl auch ans Heiraten, ist aber religiös derselbe wie am Anfang. Das ist für ein Werk mit diesem Anspruch und von solchem Umfang zuwenig.

Was Clément nicht geleistet hat (vielleicht auch nicht wollte), findet der Leser in John Bowkers „Religionen visuell“ [6], einem gut gegliederten, anschaulich dokumentierten, aufs Wesentliche beschränkten, fachgerecht dargestellten Sachbuch. Auf eine lesenswerte Einleitung, die in Kürze versucht, das Phänomen des Religiösen zu umschreiben, folgt die Darstellung der verschiedenen Ausprägungen, angefangen von den alten Religionen des Orients und Europas über die indischen und fernöstlichen Chinas, Japans und den Naturreligionen Afrikas zu den zentralen, die westlichen Kulturen und den Mittelmeerraum prägenden Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam. Die Religionen werden einem Sachbuch entsprechend von außen dargestellt, und zwar jeweils Ursprung, Gründer, Gottesvorstellung, Lehre/Gesetze, Schriften, Kult/Riten, Feste, heilige Orte, Wesen, Jenseitsvorstellungen, Variationen: Sekten/Reformen/Abspaltungen.

Der Tenor des Buches liegt im Gedanken der Toleranz. Es will aufklären, Verständnis wecken. Um dem Nachdruck zu verleihen, zitiert Bowker abschließend die „Goldene Regel“: „Was du nicht willst, was man dir tut, das füge keinem anderen zu!“ und weist nach, daß sie in den meisten Religionen zum ethischen Kodex gehört. Das Buch ist nicht auf eine bestimmte Lesergruppe zugeschnitten. Es wendet sich gleichermaßen an Erwachsene wie an Jugendliche. Die guten Fotografien von Tempeln, Kirchen, geweihten Geräten und heiligen Orten unterstützen das Verständnis.

So kann man abschließend nur feststellen, daß es sich bei den genannten Büchern – abgesehen von Desplechins Kinderbuch und „Religionen visuell“ – um literarische Mischformen handelt, deren Schwächen unübersehbar sind. Die meisten Autoren hängen sich an den Erfolg von Jostein Gaarders „Sofies Welt“ an, ohne dessen Originalität zu erreichen. Insgesamt ein nicht sehr erfreulicher Ertrag religiöser Literatur für junge Leser auf dem überbordenden Büchermarkt. *Magda Motté*

[1] Stark, Ulf u. Höglund, Anna: Das Blaue Pferd. Hamburg: Carlsen 1998. 48 S. Kart. 24,90.

[2] Dies.: Ein Kind, ein Lamm, ein Lied. Hamburg: Carlsen 1998. 72 S.

[3] Desplechin, Marie: Ich, Gott und Onkel Frederic. Würzburg: Arena 1998. 110 S. Kart. 19,80.

[4] Nordhofen, Eckhard: Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott. Stuttgart: Reclam 1998. 226 S. Kart. 29,80.

[5] Clément, Catherine: Theos Reise. Roman über die Religionen der Welt. München. Hanser 1998. 717 S. Hl. 39,80.

[6] Bowker, John: Religionen visuell. Hildesheim: Gerstenberg 1997. 200 S. Lw. 68,–.

Die frühe Geschichte der Gesellschaft Jesu in Bayern

Zu neueren Festschriften und Ausstellungskatalogen

Nach Bayern kamen die Jesuiten durch Herzog Wilhelm IV., der sich für die theologische Fakultät der Landesuniversität Ingolstadt geeignete Professoren erbat. Von Papst Paul III. und dem Ordensgründer Ignatius von Loyola entsandt, trafen 1549 die Jesuiten Petrus Canisius, Claude Le Jay und Alfonso Salmerón in Ingolstadt ein. Da das versprochene Kolleg jedoch nicht errichtet wurde, zog Ignatius 1552 alle Jesuiten aus Ingolstadt wieder ab. Erst nach langen Verhandlungen kehrten sie 1556 auf Drängen Herzog Albrechts V. zurück. Im selben Jahr errichtete Ignatius von Loyola die Oberdeutsche Provinz, zu deren Provinzial er Petrus Canisius ernannte. Drei der prominentesten Förderer und Gönner der ersten Jesuiten in Bayern waren neben dem Augsburger Bischof Kardinal Otto Truchseß von Waldburg die Bayernherzöge Albrecht V. und sein Sohn und Nachfolger Wilhelm V. Sie entschieden auf lange Sicht den katholischen Cha-

rakter Bayerns und ermöglichten den Jesuiten die Gründung von Schulen und Ordensniederlassungen im ganzen Herzogtum.

Im Juli 1997 jährte sich zum 400. Mal der Weihetag der Jesuitenkirche St. Michael in München. Nachdem Wilhelm V. 1583 den Grundstein gelegt hatte, wurde nach manchen Widrigkeiten – so stürzte 1590 der Turm ein und zerstörte weitgehend den Chorraum – im Jahr 1597 der Bau vollendet. Am 6. Juli 1597 weihte der Weihbischof von Freising, Bartholomäus Scholl, die neue Kirche. Als Krönung wurde das Drama „Triumphus divi Michaelis Archangeli Bavarici" aufgeführt. Herzog Wilhelm V. und anderen prominenten Gästen wurde dabei die Festschrift „Trophaea Bavarica Sancto Michaeli Archangelo in templo et gymnasio Societatis Iesu dicata" („Bayerische Siegeszeichen, dem heiligen Erzengel Michael in Kirche und Gymnasium der Gesellschaft Jesu geweiht" [1]) überreicht.

Die drei aus lateinischen Gedichten bestehenden Trophaea führen in das Zeremoniell von Dedikationen und Weihe ein und erschließen die Ikonographie der Kirche, was Architektur, künstlerische Ausstattung und Reliquien betrifft. Als Verfasser gilt, neben dem Historiker und ersten Geschichtsschreiber Eichstätts, Jacob Gretser SJ (1562–1625), der Südtiroler Jesuit Matthäus Rader SJ (1561–1634), der bedeutendste Vertreter des Späthumanismus in Oberdeutschland und langjährige Rektor am Münchner Kolleg. Beide waren berühmte Autoren und Universalgelehrte von europäischem Rang; sie gehörten dem Humanistenkreis an, der sich um die Verherrlichung des bayerischen Herzogshauses bemühte und von Maximilian I. mit einer Neubearbeitung der Geschichte Bayerns beauftragt wurde.

Der vorliegende Band bietet den (vergrößerten – warum?) faksimilierten Nachdruck mit vier Kupferstichen, wobei dem lateinischen Text erstmalig eine deutsche Übersetzung gegenübersteht. Der Kampf der himmlischen und höllischen Mächte ist in der Sprache der klassischen Vorbilder in Szene gesetzt. Doch die beiden Verfasser verfügen nicht nur souverän über die Nuancen der lateinischen Dichtungstradition und aller Finessen der Rhetorik, sondern ihnen gelingt durch ihre umfassende Quellenkenntnis und die Weiterführung gelehrter typologischer Konstruktionen die Verknüpfung der Gegenwart mit der Literatur und Mythologie der Antike.

Die drei umfangreichen Trophaea sind das poetische Abbild einer Triumpharchitektur, wobei das zweite Trophaeum das Zentrum des Triumphbogens bildet. Es läßt in einer Folge von Epigrammen die christlichen Fürsten Bayerns auftreten, von den fiktiven Gestalten aus grauer Vorzeit über ein Jahrtausend hinweg bis zur herzoglichen Familie der Gegenwart; diese Gestalten sind auch an der Fassade von St. Michael zu sehen. Die beiden Pfeiler des Bogens sind das erste Trophaeum, das dem ikonographischen Leitthema der Kirche gewidmet ist, wie es im Hochaltarbild dargestellt ist. In poetischen Variationen wird der Sieg des Erzengels Michael über Luzifer durchgespielt. Das dritte Trophaeum enthält die Beschreibung des sakralen Raums, des Weiheritus, seiner Kunstwerke und Reliquienschätze.

Die Trophaea Bavarica wollen den Leser in die Kunst des Schauens und Betrachtens einführen, die alle Sinne nach dem Konzept und Schema der „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola schärft und in Bewegung setzt. Dies zeigen die zusätzlichen Kupferstiche: Das Bild vom „Sieg des Heiligen Michael, wie er am Hochaltar kunstvoll gemalt ist" begleitet Trophaeum I. Zur genealogischen Revue in Trophaeum II wurde das rätselhafte Blatt mit der Allegorie der Bavaria eingebunden, die mit Hilfe des Erzengels Hölle, Laster und Ketzerei an Ketten gefesselt hält. Schließlich eröffnet der Prospekt der Fassade, an der Fürsten und Könige Wache halten, die eigentliche Führung durch das neue Heiligtum Trophaeum III.

Den Textteil erschließt ein ausführlicher wissenschaftlicher Kommentar auf literarischer, historischer, kunsthistorischer und religiöser Ebene. Dann folgen unter der Überschrift „Dokumentation und Abbildungen" der faksimilierte Druck der „Litaniae Novae", einem Dokument bayerischer Heiligenverehrung, und schließlich Abbildungen zur Michaelsikonographie und zur Reliquienverehrung aus dem Schatzbuch von St. Michael. Im Nachwort gibt Günter Hess unter dem Titel „Der sakrale Raum als Schauspiel. Zur poetischen Inszenierung der Münchner Michaelskirche in der historischen Festschrift von

1597" eine Erläuterung der Trophaea Bavarica in ihrem historischen, kunsthistorischen und poetischen Zusammenhang.

Neben dieser historischen Festschrift für die Jesuitenkirche St. Michael erschien anläßlich des Weihejubiläums eine Publikation, deren Titel „Gottesbild und Weltordnung"[2] schon verrät, daß hier nicht nur ein Abriß von Geschichte und Architektur vorgelegt wird. Bernhard Paal SJ verbindet geschickt die historischen Zusammenhänge mit geistig-geistlichem Hintergrund. Den Rahmen bildet ein einleitendes Kapitel über die Gründungsgeschichte von St. Michael und die abschließenden Berichte über die bildenden Künstler am Hof Herzog Wilhelms V. Dazwischen steht ein (mit Fotografien von Roman von Götz reich bebilderter) Rundgang durch die Michaelskirche, der historische Bedeutung, Glaubensvorstellung und religiösen Hintergrund, Architektur und Kunst lebendig erzählt.

Die St. Michaelskirche ist heute weitgehend wieder so aufgebaut, wie sie Herzog Wilhelm und die Jesuiten im 16. Jahrhundert geplant und errichtet hatten. Allerdings haben sich die Stadt und die Welt um diese Kirche verändert. Doch können den Menschen von heute vielleicht auch Ideen von religiösen Zielen und gesellschaftlichen Werten, die in der Michaelskirche ihren Ausdruck fanden, Möglichkeiten für ihr individuelles und gesellschaftliches Leben aufzeigen. Dazu will und kann dieser „geistliche Kirchenführer" beitragen.

Das Bayerische Nationalmuseum band in seiner Ausstellung „Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten"[3] St. Michael in das geistige und künstlerische Umfeld ein, dem dieses bedeutende Bauwerk der Spätrenaissance entstammt. Zugleich erinnerte die Ausstellung an den 400. Todestag des ersten deutschen Jesuiten, des heiligen Petrus Canisius, der seinem Orden im süddeutschen Raum bedeutende Wirkungsstätten schuf.

Das Ziel der Ausstellung im Bayerischen Nationalmuseum, Kunst und Spiritualität des noch jungen Jesuitenordens während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor Augen zu führen und die Förderung der katholischen Reform in Bayern durch das Haus Wittelsbach zu schildern, wurde durch eine große Zahl aussagekräftiger Exponate aus internationalen Sammlungen erreicht. Neben der Vorstellung von Ignatius von Loyola als treibender Kraft der Glaubenserneuerung und von Petrus Canisius als Ratgeber der Großen seiner Zeit, als Prediger, Mariologe, Provinzial, Seelsorger und Schriftsteller, wurden ausgehend von der Architektur der Michaelskirche und deren Ausstattung Skulpturen, Gemälde und Graphiken gezeigt, die den Betrachter emotional bewegen und ihn so im Glauben stärken sollten. Die Zusammenführung wichtiger Ausstellungsstücke des großen römischen Vorbildhauses Il Gesù bildete einen der Höhepunkte der Ausstellung. Und erstmals nach 300 Jahren konnte die Altarausstattung einer der zentralen Kapellen rekonstruiert werden. So sollte der Blick auf Italien als künstlerische Inspirationsquelle und Ursprungsland der katholischen Erneuerungsbewegung gelenkt werden, die auf Initiative des Hauses Wittelsbach ihren Weg nach München fand. Diese Ziele der Ausstellung kann der Leser des reich bebilderten und mit einem einleitenden Aufsatzteil versehenen Kataloges nachvollziehen. Knappe Einführungen zu den einzelnen Kapiteln und fundierte, aus den Quellen schöpfende Exponatbeschreibungen runden den umfassenden Einblick in die „Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten" ab.

Der Weg Münchens zu einem „Rom in Bayern" hat seinen Ursprung in der päpstlichen Approbation des Jesuitenordens am 27. September 1540 als Voraussetzung für das Wirken der Gesellschaft Jesu auf der ganzen Welt. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich das ganze Panorama des 16. Jahrhunderts, nämlich die zerbrochene Einheit der Kirche und die Entstehung des Nebeneinanders verschiedener christlicher Konfessionen. Den Reformatoren stehen die Reformpäpste gegenüber. Vom Konzil von Trient (1545–1563) gingen wesentliche Impulse zur Reform der Kirche aus. Neben einem Porträt des Ordensgründers Ignatius von Loyola, seinen Leitgedanken und Zielen und einem damit verbundenen Einblick in Eigenart und Selbstverständnis der Jesuiten, bildet einen weiteren Schwerpunkt der Abwehrkampf des Hauses Wittelsbach gegen die Reformation. Unter den Herzögen Wilhelm IV., besonders aber unter seinen Nachfolgern Albrecht V. und Wilhelm V. verwurzelte sich die

Gesellschaft Jesu dauerhaft in bayerischem Boden und wurde zu einer ordnenden Kraft im Bildungswesen und zu einem Pfeiler der bayerischen Katholizität.

So läßt sich von Ignatius von Loyola aus eine Linie zu Petrus Canisius ziehen, die über das Haus Wittelsbach – und damit St. Michael – verläuft. Canisius, der sich für den Erhalt und die Erneuerung des katholischen Glaubens einsetzte und so maßgeblich an der Kirchenpolitik Europas im 16. Jahrhundert beteiligt war, wirkte nicht nur in Bayern, sondern auch in der Schweiz, in Österreich und in Böhmen und erneuerte mit der Gründung zahlreicher Kollegien das Bildungswesen und damit auch die Kirche. Der Bau der Münchner Jesuitenkirche ist auch ein Monument des Erfolges, den die Societas Jesu im süddeutschen Raum dank des unermüdlichen Einsatzes ihres ersten Provinzials zu verzeichnen hatte.

War für St. Michael in München ein Jubiläum ausschlaggebend für die Herausgabe dreier „Festschriften", die sich mit der Kirche, dem Festspielprogramm von 1597 und dem historisch-kulturellen Umfeld befaßt haben, so war für das Kurfürst-Maximilian-Gymnasium in Burghausen die Besinnung auf die historische Tradition Anlaß genug, sich mit den Wurzeln zu beschäftigen. 18 Jahre nach Erscheinen einer eher bescheidenen Festschrift zum 350jährigen Bestehen des Gymnasiums haben der derzeitige Oberstudiendirektor Wolfgang Gutfleisch und ein engagierter ehemaliger Schüler, Dietmar Grypa, den Weg des „Kurfürst-Maximilian-Gymnasiums zu Burghausen vom Kolleg der Societas Jesu zur Königlich Bayerischen Studien-Anstalt"[4] in einem aufwendigen Geschichts- und Bildband nachvollzogen.

Burghausen erhielt auf Bitten der Bürgerschaft, die seit 1627 das Wirken von Jesuiten als Seelsorger und Krankenpfleger in ihrer Mitte beobachtet hatte, ein Kolleg des Ordens. Kurfürst Maximilian I. von Bayern sagte 1629 der Stadt Burghausen die Gründung und Finanzierung des Kollegs zu, und noch im selben Jahr konnte zunächst das Gymnasium eröffnet werden. Der Bau der Jesuitenkirche St. Joseph begann 1630, die Errichtung des Kollegs erfolgte endgültig 1682 bis 1687. Im Jahr 1731 öffnete das Seminar St. Carolus Borromäus seine Pforten, das vornehmlich der Ausbildung von Kirchenmusikern dienen sollte; 1742 mußte es jedoch aus Geldmangel wieder geschlossen werden. Die Aufhebung des Kollegs 1773 wurde von der Regierung in Burghausen offiziell bedauert.

Mit Beiträgen zu Gründung, Baugeschichte, Schulalltag und Bibliothek, zu Marianischer Kongregation und Jesuitentheater und über Burghauser Jesuiten wird mit diesem kulturhistorischen Buch in einem wissenschaftlich fundierten Band und – dank ausgezeichneter, großzügiger und nahezu durchwegs farbiger Bebilderung – Kunstführer zugleich ein Teil jesuitischer Geschichte in Bayern aufgezeigt. Anhand des Kollegs Burghausen wird neben individuellen Einzelheiten auch der Alltag in den Kollegien der Gesellschaft Jesu in all seinen Facetten dokumentiert.

Bamberg erhielt 1610 eine Niederlassung der Jesuiten. Diese übernahmen ein Jahr später das schon seit 1586 bestehende Ernestinische Kolleg mit Kirche. Von der Übertragung der Leitung des Gymnasiums (1611) und des Priesterseminars (1613) an die Gesellschaft Jesu versprach sich Fürstbischof Johann Gottfried von Aschhausen eine Hebung der Ausbildung. Ebenso verband er damit die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des katholischen Glaubens. 1643 bis 1647 wurde die Anstalt zu einer von Kaiser und Papst bestätigten Akademie ausgebaut. Fürstbischof Melchior Otto Voit von Salzburg unterzeichnete am 14. November 1647 die Gründungsurkunde für die Academia Ottoniana, am 20. April 1648 bestätigte das kaiserliche Privileg die Bamberger Akademiestiftung. Zu den namhaften Jesuiten aus Bamberg gehören der Mathematiker Christoph Clavius SJ (1538–1612) und der Prediger Marquard von Rotenhan SJ (1691–1733). Die Academia Ottoniana entwickelte sich zur Volluniversität mit den vier klassischen Fakultäten, die aber 1803 wieder geschlossen wurden. Die akademische Bildung blieb in der Gestalt eines Lyceums erhalten, das 1923 in eine Philosophisch-Theologische Hochschule umgewandelt wurde, die wiederum 1972 zusammen mit der Pädagogischen Hochschule in der Gesamthochschule aufging. Seit 1979 ist in Bamberg eine neue Universität entstanden.

350 Jahre nach der kaiserlichen Bestätigung

wurden zwei Ausstellungen in der Staatsbibliothek Bamberg und im Historischen Museum Bamberg veranstaltet, die den Gang der Academia Ottoniana zur Otto-Friedrich-Universität Bamberg veranschaulichen sollen. In dem Katalog mit dem Titel „Haus der Weisheit“ [5] haben 50 Historiker, Theologen und Kulturwissenschaftler wichtige Ereignisse der akademischen Lehre und Forschung in Bamberg aufgearbeitet. Anhand von Urkunden, Plänen, Bildern, Gegenständen und Publikationen, Stadt und Hochschule betreffend, wird der Werdegang der Hochschule in Bamberg von 1647 bis in die Neuzeit sichtbar. Es wird ein vielfältiges und detailliertes Bild von der älteren Hochschule über die Errichtung der Academia Ottoniana bis zur Universität im 19. und 20. Jahrhundert gezeichnet. Ergänzt werden diese Darstellungen mit Dokumentationen zu einzelnen Bereichen und Themen zur Hochschulgeschichte.

Der umfangreiche Band mit fundierten Abhandlungen und Beschreibungen zu den einzelnen Bereichen und Exponaten braucht den Vergleich mit einer Festschrift nicht zu scheuen. Nur schade, daß der „jesuitische Teil“ sehr knapp behandelt wurde, so daß kein klares Bild von Leben und Wirken der Jesuiten und ihrer Bedeutung für das Bildungswesen in Bamberg faßbar wird. So ist es zwar eine Festschrift für die Universität, aber leider nicht zwingend für ihre Urheber, die Gesellschaft Jesu. *Rita Haub*

[1] Trophaea Bavarica – Bayerische Siegeszeichen. Faksimilierter Nachdruck der Erstausgabe München 1597 m. Übers. u. Komm. Hg. v. Günter Hess, Sabine M. Schneider, Claudia Wiener. Regensburg: Schnell & Steiner 1997. 308 S., Abb. Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. Lw. 88,–.

[2] Bernhard Paal: Gottesbild und Weltordnung. Die St. Michaelskirche in München. Fotos v. Roman von Götz. Regensburg: Schnell & Steiner 1997. 76 S., Abb. Kart. 19,80.

[3] Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten. Katalog zur Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums München, 30.4. – 20.7.1997. Hg. v. Reinhold Baumstark. München: Hirmer 1997. 568 S., Abb. Lw. 98,–.

[4] Das Kurfürst-Maximilian-Gymnasium zu Burghausen. Vom Kolleg der Societas Jesu zur Königlich Bayerischen Studien-Anstalt. Hg. v. Dietmar Grypa u. Wolfgang Gutfleisch. Würzburg: Universitätsdruckerei 1997. 304 S., Abb. Lw. 98,–.

[5] Haus der Weisheit. Von der Academia Ottoniana zur Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Katalog der Ausstellungen aus Anlaß der 350-Jahr-Feier. Hg. v. Franz Machilek. Bamberg: Universitäts-Verlag 1998. 520 S., Abb. Lw. 78,–.

BESPRECHUNGEN

Theologie

GRESHAKE, Gisbert: *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Freiburg: Herder 1997. 568 S. Lw. 68,–; ders.: *An den drei-einen Gott glauben*. Ein Schlüssel zum Verstehen. Freiburg: Herder 1998. 144 S. Lw. 26,80.

Von dem 1998 bereits in dritter Auflage erschienenen „opus magistrale" hat der Verfasser inzwischen auch eine sehr ansprechend gestaltete und gut verständliche Kurzfassung herausgebracht, die das Thema einem noch größeren Leserkreis zugänglich macht. In beiden Büchern, natürlich vor allem im erstgenannten, legt der Freiburger Dogmatiker die Summe seines theologischen Denkens vor, das sich in den letzten Jahren immer stärker auf den Begriff der „Communio" als theologische Basiskategorie konzentrierte. Das bedeutet: Die biblisch-patristische Idee der Communio, die ursprünglich im eucharistisch-ekklesiologischen Kontext beheimatet ist, dient Greshake mehr und mehr als ein umfassendes spekulatives Verstehensmodell für alle relevanten Gegenstände des Glaubens, ja der menschlichen Erfahrung überhaupt. Denn mit ihrer Hilfe läßt sich die in allen Wirklichkeitsbereichen erfahrbare Grundspannung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Selbständigkeit und Bezogenheit so deuten, daß nicht der eine Pol dem anderen ontologisch vorgeordnet oder der eine aus dem anderen genetisch abgeleitet wird (was jeweils zu aporetisch-zerstörerischen Einseitigkeiten in Interpretation und Praxis führt), sondern daß sie als grundsätzlich gleichursprüngliche und gleichwertige Dimensionen der Wirklichkeit sich immer schon wechselseitig zueinander vermitteln und *so* die Wirklichkeit in all ihren Bereichen als „Einheit in differenzierter Vielheit" verstehen lassen. Der Grund dafür liegt nach Greshake im dreieinen Gott, der in sich selbst die Urform von Communio verwirklicht, insofern nämlich „die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen" (179).

Angesichts dieser weitgespannten systematischen Perspektive begnügt sich der Autor deswegen auch nicht damit, einfach eine Trinitätstheologie mit „communialen" Vorzeichen zu schreiben. Ihm geht es in dem vorliegenden Werk vielmehr um den innersten Kern und Ansatzpunkt eines theologischen Gesamtentwurfs, eben einer „trinitarischen Theologie", die den Communiobegriff in allen für den Glauben wichtigen Themen durchbuchstabiert.

So erklärt sich auch der klare; logisch stringente Aufbau dieses Buchs: Nach einer methodischen Vorüberlegung über den wechselseitigen Erschließungscharakter von Glauben und Erfahrung wird im ersten Teil die Geschichte des Trinitätsglaubens von der alten Kirche bis in die Gegenwart hinein dargelegt, und zwar anhand der Entwicklung des Personbegriffs. Gegen den im Westen weithin vorherrschenden Ansatz bei der Einheit des göttlichen Wesens arbeitet der Verfasser präzise jene Tendenzen in der Tradition heraus, die stärker die interpersonale Verschiedenheit und relationale Einheit in Gott betonen. Er sieht sich da in guter Gesellschaft vor allem mit Richard von Sankt Viktor, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Jörg Splett, Klaus Hemmerle, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel und Jürgen Moltmann. Der zweite und dritte Teil sind so etwas wie Bewährungsfelder für die Fruchtbarkeit dieses Denkmodells: Zunächst wird an den drei zentralen theologischen Themen der Schöpfung, der Erlösung und der Kirche, dann an drei den theologischen Rahmen überschreitenden Problemfeldern, nämlich Ontologie, Sozialphilosophie und Religionstheologie, relativ ausführlich gezeigt, wie mit Hilfe des trinitarischen Communiobegriffs sehr viele systematische Grundfragen überzeugend beantwortet werden können. Mit der Wiedergabe und Deutung von vier Typen künstlerischer Trinitätsdarstellungen schließt das Werk, dessen Gedankenreichtum und -tiefe hier nur angedeutet werden können.

Daß ein solch systematisch durchkonstruiertes (und doch sehr flüssig geschriebenes) Buch auch seine „artspezifischen" Schwächen hat, ist ganz natürlich; z. B. der hohe Formalisierungsgrad des Communiobegriffs, der manchmal wie ein „Zauberwort" (25) für alle Geheimnisse der Wirklichkeit wirkt; oder die doch zu starke Relativierung der klassischen trinitarischen Ursprungsbeziehungen; oder die nicht bloß dialektische, sondern offensichtlich paradoxe Rede von der „reziproken Priorität" bzw. der gegenseitigen „Möglichkeitsbedingung" der verschiedenen Pole eines interpersonalen Beziehungsgefüges (158 f.). Aber solche Einwände können in keiner Weise das eindeutige Gesamturteil schmälern, daß Gisbert Greshake hier eine begrifflich konsistente und spekulativ faszinierende Gesamtschau katholischer Systematik gelungen ist, wie sie so schon lange nicht mehr vorgelegt wurde. *Medard Kehl SJ*

Melzer-Keller, Helga: *Jesus und die Frauen.* Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen. Freiburg: Herder 1997. XIX, 497 S. (Herders Biblische Studien. 14.) Lw. 98,–

Seit Jahren glaubt eine zumeist feministisch motivierte Exegese, dem ausschließlichen Jesus-Mann entgegentreten zu müssen. Was mittlerweile nahezu „common sense" in Theologie und Exegese ist, stellt die vorliegende historisch-kritische Studie (Inauguraldissertation an der Universität Würzburg) radikal in Frage. Das Ergebnis ist mehr als ernüchternd, für viele wohl enttäuschend. Danach lassen sich für den „historischen Jesus" selbst kaum frauenrelevante Themen ausmachen (417). Melzer-Keller zieht daraus den Schluß, daß Jesus an frauenspezifischen Themen nicht interessiert war. Mehr noch: daß Jesus Frauen bewußt wahrnimmt (Bilder aus der Lebenswelt von Frauen in Gleichnissen) und Frauen in seiner Nachfolge hat (was nicht nur Maria aus Magdala betrifft), fällt „nicht aus dem Rahmen des auch in anderen frühjüdischen charismatisch-prophetischen Gruppierungen Möglichen" (440). Daß er Frauen anspricht, für sie Partei ergreift, sie heilt und mit „Sünderinnen" verkehrt (18–422), liegt begründet in seiner Solidarität mit den religiös und sozial Randständigen. Wenn er einmal auf ein frauenspezifisches Problem wie das von Ehescheidung und Wiederheirat zu sprechen kommt, zeigt sich bei ihm ein radikal patriarchalisches Verständnis: Nicht um den Schutz der Frau vor der Willkür des Mannes geht es ihm, sondern um die Bestätigung der Verfügungsgewalt des Mannes, ist doch – ganz nach weisheitlichem Verständnis – nur so ein vernünftiges Zusammenleben gewährleistet (425–431).

Die frühchristlichen Gemeinden liegen im großen und ganzen genau auf dieser jesuanischen Linie (354–358) – bei aller Rezeptionsfreiheit „entsprechend ihrer eigenen Perspektive und den jeweiligen Erfordernissen ihrer Zeit sowie ihres sozio-kulturellen Umfelds" (449): ob „Unzuchtsklausel" (Mt 5, 31 f.) oder Scheidungsrecht der Frau im römisch-hellenistischen Kulturkreis (Mk 10, 2–12), ob Besitzverzicht (Lk 8, 1–3; 12, 1–4) oder Freizügigkeit (Lk 7, 36–50). Durchgängig ist eine gewisse Ambivalenz zu beobachten: Einer deutlich frauenfreundlichen Haltung (Frauen als positive Identifikationsfiguren) entsprechen auf der gesellschaftlichen Ebene von Gemeindeordnung und Gemeindestruktur nirgendwo praktische Konsequenzen: ob Nachfolge (Mk 1, 29–31 u. ö.) oder Zeugenschaft (Mt 27, 61; 28, 1–10), ob Engagement (Lk 10, 38–42) oder Erstverkündigung (Lk 24, 1–12). In allen Gemeinden sind offensichtlich nicht wenige Frauen präsent, wo es aber um ihre speziellen Anliegen geht, werden diese in guter patriarchaler Konventionalität abgehandelt.

Melzer-Keller macht mit der Studie – auch wenn man nicht jede methodische Entscheidung nachvollziehen muß – eindringlich auf die Gefahr aufmerksam, „ideologisch vorentschiedenen Fehlschlüssen zu erliegen" (447), wie dies in vielen Arbeiten (vgl. die vielen Querverweise) der Fall ist. Sieht man aber diese Beobachtungen auf dem Hintergrund „einer Zeit, da Frauen sich in der römisch-hellenistischen Welt zu emanzipieren begannen und ihre Stellung im gemeinantiken Raum immer freiheitlicher wurde, da sich im Gegenzug ein heftiger Widerstand von seiten Konservativer und restaurativer Denker regte, da in manchen Kreisen also so etwas wie ein Streit um Rolle und Profil der Frau im antiken oikos (Haus) entbrannte" (440), dann ist nicht von der Hand zu weisen, daß weder Jesus noch seine frühchristliche Bewegung frauenemanzipatori-

sche Absichten verfolgte. Was aber bleibt von den neutestamentlichen Quellen, wenn ihr normatives Zeugnis durch und durch patriarchal kontaminiert ist? Mit Recht stellt Melzer-Keller resümierend die Frage, „ob sich Frauen in ihren Freiheitskämpfen heute überhaupt auf den ‚frauenbefreienden' Jesus und einen idealen Anfang berufen können *müssen*" (448), und mit Recht regt sie an: „Letztlich geht es also darum, daß Frauen sich von der permanenten Selbstbeschränkung durch eine Bindung an vermeintliche Autoritäten zu mehr Freiheit in der Verfechtung des feministischen Anliegens befreien" (ebd.).

Alois Stimpfle

ZU DIESEM HEFT

Annette Schavan nimmt die Heiligsprechung von Edith Stein im Oktober 1998 zum Anlaß, den geistigen Lebensweg der Philosophin und Ordensfrau nachzuzeichnen. Ihr Tod als Jüdin und Christin konfrontiert die Kirche mit der Frage nach ihrem eigenen Widerstand und ihrer Schuld im Blick auf die Vernichtung des jüdischen Volkes.

Auch 50 Jahre nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist die universale Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte eine bleibende Herausforderung. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, zieht Bilanz am Ende des Jahres der Menschenrechte.

Die genaue Definition des Begriffs der Katholizität bereitet erhebliche Schwierigkeiten. Marion Wagner, Lehrbeauftragte für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Trier, entfaltet Aspekte einer Theologie der Katholizität und zieht daraus praktische Folgerungen für das Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche.

Die demographischen Entwicklungen lassen die Senioren in Deutschland zur dominierenden Bevölkerungsgruppe werden. Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler, sieht in einer Förderung der Lesekultur die Chance einer sinnvollen Ausgestaltung der dritten Lebensphase.

Edwin Czerwick, Dozent an der Universität Koblenz-Landau, untersucht die Stellungnahmen der katholischen Kirche im Bundestagswahlkampf 1998. Die geringe Rezeption des Wahlhirtenbriefs signalisiert eine generelle Abnahme des kirchlichen Einflusses auf Politik und Gesellschaft.

Jesusromane erlebten in der Literatur der vergangenen Jahre eine neue Blüte. Georg Langenhorst kommentiert die Bücher Jean-Claude Barreaus, des diesjährigen Literaturnobelpreisträgers José Saramago und Norman Mailers.