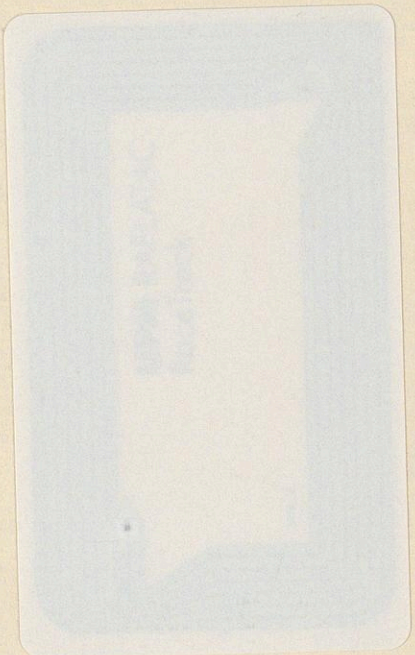


N12<516562241 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krumenar Weg 34

ISSN 0039–1492 E 6518

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 2000

W. Seibel
Das Jahr 2000
L. Örsy
Bischofskonferenzen
T. Laubach
Zur Sloterdijk-Debatte
B. Sutor
Amt und Rat
W. Lochbühler – M. Sellmann
„Handeln für die Zukunft der Schöpfung“
M. Motté
„Irgendwo muß doch der Engel stehn“
R. Bleistein
Katholiken und Juden

EINGEGANGEN
11. Jan. 2000
Univ.-Bibl.

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Wolfgang Seibel SJ	Das Jahr 2000	1
Ladislas Örsy SJ	Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes	3
Thomas Laubach	Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte“	18
Bernhard Sutor	Amt und Rat. Wie könnten synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen?	29
Wilfried Lochbühler – Matthias Sellmann	„Handeln für die Zukunft der Schöpfung“. Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik und Praxis der Kirchen	39
Magda Motté	„Irgendwo muß doch der Engel stehn“. Anmerkungen zum Motiv des Engels in der modernen Literatur	54

UMSCHAU

Roman Bleistein SJ	Katholiken und Juden. Das Zeugnis von Gertrud Luckner	67

BESPRECHUNGEN

	Literatur	70

	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Wolfgang Seibel, Prof. Dr. Roman Bleistein, Zuccalistraße 16, 80639 München – Ladislas Örsy SJ, Jesuit Residence Georgetown University Washington DC 20057-1200 – Dr. Thomas Laubach, Roteschstraße 14, 72072 Tübingen – Prof. Dr. Bernhard Sutor, Speckmühle 8, 85128 Nassenfels – Dr. Wilfried Lochbühler, Kasernenplatz 3, Ch-6000 Luzern 7 – Matthias Sellmann, Ostenallee 80, 59071 Hamm – Prof. Dr. Magda Motté, II. Rote-Haag-Weg 2, 52076 Aachen.

STIMMEN DER ZEIT · 218. BAND · 125. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, D-80639 München, Telefon (089) 17900913, Telefax (089) 17900910, E-mail: martin.maier@hfph.mwn.de, Internet: http://www.jesuiten.org/Stimmen-der-Zeit – 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. 35 vom 1. 1. 1998 – Preise: Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 85,20 DM/624,– öS/81,– sFr, für Studenten 63,– DM/462,– öS/59,80 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 18,– DM/132,– öS/18,– 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

218. BAND

UNIV.-BIBL. TÜBINGEN

2000

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Bernhard Grom SJ. Anschrift der Redaktion: Zuccalistraße 16, D-80639 München, Telefon (089) 17900913, Telefax (089) 17900910, E-mail: martin.maier@hfph.mwn.de, Internet: http://www.jesuiten.org/Stimmen-der-Zeit – 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. 35 vom 1. 1. 1998 – Preise: Die „Stimmen der Zeit" erscheinen monatlich. Abonnementpreis halbjährlich 85,20 DM/624,– öS/81,– sFr, für Studenten 63,– DM/462,– öS/59,80 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 18,– DM/132,– öS/18,– 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.

Gh 2449

INHALT DES 218. BANDS

Ackermann, Irmgard: „An der Kreuzung der Zeit". Deutschsprachige Literatur von Autoren aus Afrika ... 99
Aymans, Winfried: Geistlose Bischofskonferenz? Anmerkungen zu einem Beitrag von Ladislas Örsy ... 408
Baar, Johannes: Theologenkauderwelsch ... 50
Batlogg, Andreas R.: Hugo Rahner als Mensch und Theologe ... 517
– Zivilcourage lernen? ... 721
Bauberger, Stefan: Schöpfung oder Urknall? ... 688
Beinert, Wolfgang: Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie ... 673
Berger, Peter L.: Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung ... 805
Biser, Eugen: „Er muß wachsen". Anstöße zu einer reduktionstheoretischen Methode ... 75
Bleistein, Roman: Jahrhundert der Märtyrer* ... 275
– Katholiken und Juden. Das Zeugnis von Gertrud Luckner* ... 67
– Religion in der Shell-Studie „Jugend 2000"* ... 495
– Von Kirche träumen ... 651
Böttigheimer, Christoph: Jubiläumsablaß – ein ökumenisches Ärgernis? ... 167
Braun, Michael: „Eine Attacke auf das Unerkennbare reiten". Zu den Romanen von Louis Begley ... 622
Brieskorn, Norbert: Ehrenwort ... 217
Bujo, Bénézet: Die Familie als Leitbild der Kirche. Der Beitrag der afrikanischen Ekklesiologie. 761
Conzemius, Victor: Lord Acton: Die Anfänge eines Laientheologen ... 291
Delgado, Mariano: Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken ... 595
Demel, Sabine: Christen zweiter Klasse? Möglichkeiten, Rechte und Pflichten der Laien in der katholischen Kirche ... 555
– Was ist glaubwürdig? Zur innerkirchlichen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung ... 160
Eckholt, Margit: „Frauen-Kirche" in Lateinamerika. Zur Stellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas ... 219
Ernst, Stephan: Personwürde und ärztliches Handeln. Hermeneutische Überlegungen zu einem verbreiteten Argument in der medizinischen Ethik ... 609
– Technik und christliche Ethik. Perspektiven für eine gemeinsame Verantwortung jenseits von Heilserwartung und Verteufelung ... 233
Falk, Walter: Václav Havels geistiger Weg ... 315
Fritsch, Matthias J. – Schärtl, Thomas: „Durch den Glauben allein". Anmerkungen zum Kinofilm „End of Days"* ... 277
Gerhards, Albert – Weyer-Menkhoff, Stephan – Kurzke, Hermann: Ausverkauf der Liturgiewissenschaft?* ... 784
Goller, Hans: Hirnforschung und Menschenbild. Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewußtsein und Selbst ... 579
Grom, Bernhard: Alles genetisch? ... 361
– Erziehen statt vergöttern ... 793
– Faszination Esoterik. Kriterien für einen verantwortlichen Umgang ... 260
– Tendenz: leicht steigend. Die deutschsprachige Religionspsychologie der 90er Jahre* ... 787
Grümme, Bernhard: Franz Rosenzweig: Denker der unbedingten Verantwortung ... 327

Henrix, Hans Hermann: Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes 375
Hürten, Heinz: Pius XII. – Hitlers Papst?* 205
Kasack, Wolfgang: Christi Rückkehr in die russische Literatur. Entwicklungen in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts 113
Kasper, Walter: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger 795
Kehl, Medard: Kirche als „Dienstleistungsorganisation"? Theologische Überlegungen 389
Keller, Albert: Glaubensgehorsam 577
Koltermann, Rainer: Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche 125
Kopp, Matthias: Der Nahe Osten nach den Papstreisen. Ein politischer Spagat zwischen Diplomatie und Pilgerschaft 443
Kummer, Christian: Stammzellkulturen – ein brisantes Entwicklungspotential 547
Kurz, Paul Konrad: Das Gedicht als poetischer Hirt. Zur Lyrik von Joseph Buhl* 348
– Die Bibel in der Literatur* 711
Kurzke, Hermann – Gerhards, Albert – Weyer-Menkhoff, Stephan: Ausverkauf der Liturgiewissenschaft?* 784
Laubach, Thomas: Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte" 18
Leder, Gottfried: Einigkeit – Recht – Freiheit. 10 Jahre nach dem Inkrafttreten des Einigungsvertrages: Versuch einer Nachschau 659
Lochbühler, Wilfried – Sellmann, Matthias: „Handeln für die Zukunft der Schöpfung". Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik und Praxis der Kirchen 39
Lohfink, Norbert: Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie 247
Luckscheiter, Roman: Wächter im Tempel der Natur. Der walisische Dichter R. S. Thomas 835
Lutz-Bachmann, Matthias: Plädoyer für eine europäische Verfassung 181
Maier, Martin: Abschaffung der Todesstrafe 433
– Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero* 208
– Zeichen der Zeit 649
Meister, Hubert: Theologische Implikationen Bachscher Musik 738
Mennekes, Friedhelm: „Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel". Arnulf Rainer im Gespräch mit Friedhelm Mennekes 480
Metz, Johann Baptist: Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne. 147
– Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz 755
Motté, Magda: „Irgendwo muß doch der Engel stehn". Anmerkungen zum Motiv des Engels in der modernen Literatur 54
Müller, Johannes: Die vielen Gesichter der Globalisierung 73
Muth, Ludwig: Zwei Lesewelten. Zur Lage des katholischen Buchhandels 401
Neuner, Peter: Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation 723
Oduncu, Fuat: Organtransplantationen. Verteilungsprobleme und Alternativen 85
Örsy, Ladislas: Anmerkungen 419
– Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes 3
Podskalsky, Gerhard: Okzident und Orient. Faktoren der Trennung – Chancen der Annäherung bzw. Vereinigung 337
Rathenow, Lutz: Ein Ostdeutscher im Westberliner Exil. Jürgen Fuchs zum Gedenken* 138
Repschinski, Boris: Trends in der modernen Leben-Jesu-Forschung 455

Rethmann, Albert-Peter: Ausländerintegration in Deutschland. Der Zwang zur Anpassung und das Recht auf Differenz ... 191
– Täter – Opfer – Gesellschaft. Ethische Anmerkungen zur Theorie des Strafens ... 467
Ribhegge, Wilhelm: Erasmus und Karl V. Der Intellektuelle und die Politik ... 531
Römelt, Josef: Präimplantationsdiagnostik. Anmerkungen zum Diskussionsentwurf der Deutschen Bundesärztekammer ... 827
Roth, Paul: „Wissenschaft und Religion" im Wandel der Zeiten* ... 637
– Altheiden und Neuheiden in Rußland ... 815
Schärtl, Thomas – Fritsch, Matthias J.: „Durch den Glauben allein". Anmerkungen zum Kinofilm „End of Days"* ... 277
Schatz, Klaus: Fragen zur Seligsprechung Pius' IX. ... 507
Schavan, Annette: Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen? ... 435
Schlögel, Herbert: Selbstbestimmung am Lebensende? Zur Auseinandersetzung mit Norbert Hoerster ... 703
Seibel, Wolfgang: Besetzung theologischer Lehrstühle ... 289
– Das Jahr 2000 ... 1
Sellmann, Matthias – Lochbühler, Wilfried: „Handeln für die Zukunft der Schöpfung". Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik und Praxis der Kirchen ... 39
Sievernich, Michael: Päpstliche Bekenntnisse ... 145
Steinherr, Ludwig: „Das All nur eine schmale Tür". Zum 75. Geburtstag von Heinz Piontek am 15. November 2000 ... 773
Sutor, Bernhard: Amt und Rat. Wie könnten synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen? ... 29
Tietmeyer, Hans: Ökonomische Globalisierung. Konsequenzen für den Staatsbegriff und die internationalen Beziehungen zwischen den Staaten ... 363
Türk, Hans Joachim: Ein freier Mensch: Henri Boulad* ... 852
Valadier, Paul: Wie aktuell ist Nietzsche? ... 841
Waldenfels, Hans: Buddhismus zwischen Rezeption und Kritik* ... 855
Weyer-Menkhoff, Stephan – Gerhards, Albert – Kurzke, Hermann: Ausverkauf der Liturgiewissenschaft?* ... 784
Woiwode, Matthias: Die EXPO 2000 und die Kirchen* ... 423
Wolski-Prenger, Friedhelm: Solidarität und Politik. Strategien gegen die globale und gesellschaftsinterne Spaltung* ... 568
Zünd, André: Zur Reform der Römischen Kurie. Anregungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht ... 306

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Winfried Aymans: Geistlose Bischofskonferenz? Anmerkungen zu einem Beitrag von Ladislas Örsy ... 408
Roman Bleistein: Jahrhundert der Märtyrer* ... 275
– Von Kirche träumen ... 651
Sabine Demel: Christen zweiter Klasse? Möglichkeiten, Rechte und Pflichten der Laien in der katholischen Kirche ... 555
– Was ist glaubwürdig? Zur innerkirchlichen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung ... 160
Walter Kasper: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger ... 795
Medard Kehl: Kirche als "Dienstleistungsorganisation"? Theologische Überlegungen ... 389
Martin Maier: Zeichen der Zeit ... 649
Ladislas Örsy: Anmerkungen ... 419
– Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes ... 3
Michael Sievernich: Päpstliche Bekenntnisse ... 145
Bernhard Sutor: Amt und Rat. Wie könnten synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen? 29
Hans Joachim Türk: Ein freier Mensch: Henri Boulad* ... 852
André Zünd: Zur Reform der Römischen Kurie. Anregungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht. 306

II. KIRCHENGESCHICHTE

Andreas R. Batlogg: Hugo Rahner als Mensch und Theologe ... 517
Victor Conzemius: Lord Acton: Die Anfänge eines Laientheologen ... 291
Heinz Hürten: Pius XII. – Hitlers Papst?* ... 205
Wilhelm Ribhegge: Erasmus und Karl V. Der Intellektuelle und die Politik ... 531
Klaus Schatz: Fragen zur Seligsprechung Pius' IX. ... 507

III. THEOLOGIE

Johannes Baar: Theologenkauderwelsch ... 50
Wolfgang Beinert: Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie ... 673
Eugen Biser: „Er muß wachsen". Anstöße zu einer reduktionstheoretischen Methode ... 75
Albert Gerhards – Stephan Weyer-Menkhoff – Hermann Kurzke: Ausverkauf der Liturgiewissenschaft?* ... 784
Bernhard Grom: Tendenz: leicht steigend. Die deutsch sprachige Religionspsychologie der 90er Jahre* ... 787
Albert Keller: Glaubensgehorsam ... 577
Norbert Lohfink: Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie ... 247
Johann Baptist Metz: Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne . 147
– Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz ... 755

Boris Repschinski: Trends in der modernen Leben-Jesu-Forschung 455
Wolfgang Seibel: Besetzung theologischer Lehrstühle 289

IV. ÖKUMENE

Christoph Böttigheimer: Jubiläumsablaß – ein ökumenisches Ärgernis?..... 167
Peter Neuner: Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation 723
Gerhard Podskalsky: Okzident und Orient. Faktoren der Trennung – Chancen der Annäherung bzw. Vereinigung..... 337

V. WELTKIRCHE

Bénézet Bujo: Die Familie als Leitbild der Kirche. Der Beitrag der afrikanischen Ekklesiologie . 761
Mariano Delgado: Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken 595
Margit Eckholt: „Frauen-Kirche" in Lateinamerika. Zur Stellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas..... 219
Matthias Kopp: Der Nahe Osten nach den Papstreisen. Ein politischer Spagat zwischen Diplomatie und Pilgerschaft 443
Martin Maier: Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero* 208

VI. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Roman Bleistein: Katholiken und Juden. Das Zeugnis von Gertrud Luckner*..... 67
Hans Hermann Henrix: Die katholische Kirche und das jüdische Volk. Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes..... 375
Annette Schavan: Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen?..... 435
Hans Waldenfels: Buddhismus zwischen Rezeption und Kritik* 855

VII. ETHIK

Stephan Ernst: Personwürde und ärztliches Handeln. Hermeneutische Überlegungen zu einem verbreiteten Argument in der medizinischen Ethik 609
Christian Kummer: Stammzellkulturen – ein brisantes Entwicklungspotential 547
Wilfried Lochbühler – Matthias Sellmann: „Handeln für die Zukunft der Schöpfung". Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik und Praxis der Kirchen 39
Fuat Oduncu: Organtransplantationen. Verteilungsprobleme und Alternativen 85
Josef Römelt: Präimplantationsdiagnostik. Anmerkungen zum Diskussionsentwurf der Deutschen Bundesärztekammer..... 827
Herbert Schlögel: Selbstbestimmung am Lebensende? Zur Auseinandersetzung mit Norbert Hoerster..... 703

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Andreas R. Batlogg: Zivilcourage lernen? ... 721
Roman Bleistein: Religion in der Shell-Studie „Jugend 2000"* ... 495
Norbert Brieskorn: Ehrenwort ... 217
Bernhard Grom: Erziehen statt vergöttern ... 793
– Faszination Esoterik. Kriterien für einen verantwortlichen Umgang ... 260
Thomas Laubach: Nachrichten aus dem Menschenzoo. Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte" ... 18
Gottfried Leder: Einigkeit – Recht – Freiheit. 10 Jahre nach dem Inkrafttreten des Einigungsvertrages: Versuch einer Nachschau ... 659
Matthias Lutz-Bachmann: Plädoyer für eine europäische Verfassung ... 181
Martin Maier: Abschaffung der Todesstrafe ... 43
Albert-Peter Rethmann: Ausländerintegration in Deutschland. Der Zwang zur Anpassung und das Recht auf Differenz ... 191
– Täter – Opfer – Gesellschaft. Ethische Anmerkungen zur Theorie des Strafens ... 467
Paul Roth: „Wissenschaft und Religion" im Wandel der Zeiten* ... 637
– Altheiden und Neuheiden in Rußland ... 815
Wolfgang Seibel: Das Jahr 2000 ... 1

IX. GLOBALISIERUNG

Peter L. Berger: Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung ... 805
Johannes Müller: Die vielen Gesichter der Globalisierung ... 73
Hans Tietmeyer: Ökonomische Globalisierung. Konsequenzen für den Staatsbegriff und die internationalen Beziehungen zwischen den Staaten ... 363
Matthias Woiwode: Die EXPO 2000 und die Kirchen* ... 423
Friedhelm Wolski-Prenger: Solidarität und Politik. Strategien gegen die globale und gesellschaftsinterne Spaltung* ... 568

X. PHILOSOPHIE

Walter Falk: Václav Havels geistiger Weg ... 315
Bernhard Grümme: Franz Rosenzweig: Denker der unbedingten Verantwortung ... 327
Paul Valadier: Wie aktuell ist Nietzsche? ... 841

XI. NATURWISSENSCHAFTEN

Stefan Bauberger: Schöpfung oder Urknall? ... 688
Stephan Ernst: Technik und christliche Ethik. Perspektiven für eine gemeinsame Verantwortung jenseits von Heilserwartung und Verteufelung ... 233
Hans Goller: Hirnforschung und Menschenbild. Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewußtsein und Selbst ... 579
Bernhard Grom: Alles genetisch? ... 361
Rainer Koltermann: Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche ... 125

XII. LITERATUR UND LYRIK

Irmgard Ackermann: „An der Kreuzung der Zeit". Deutschsprachige Literatur von Autoren aus Afrika 99
Michael Braun: „Eine Attacke auf das Unerkennbare reiten". Zu den Romanen von Louis Begley 622
Wolfgang Kasack: Christi Rückkehr in die russische Literatur. Entwicklungen in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts 113
Paul Konrad Kurz: Das Gedicht als poetischer Hirt. Zur Lyrik von Joseph Buhl* 348
– Die Bibel in der Literatur* 711
Roman Luckscheiter: Wächter im Tempel der Natur. Der walisische Dichter R. S. Thomas 835
Magda Motté: „Irgendwo muß doch der Engel stehn". Anmerkungen zum Motiv des Engels in der modernen Literatur 54
Ludwig Muth: Zwei Lesewelten. Zur Lage des katholischen Buchhandels 401
Lutz Rathenow: Ein Ostdeutscher im Westberliner Exil. Jürgen Fuchs zum Gedenken* 138
Ludwig Steinherr: „Das All nur eine schmale Tür". Zum 75. Geburtstag von Heinz Piontek am 15. November 2000 773

XIII. KUNST, FILM, MUSIK

Matthias J. Fritsch – Thomas Schärtl: „Durch den Glauben allein". Anmerkungen zum Kinofilm „End of Days"* 277
Hubert Meister: Theologische Implikationen Bachscher Musik 738
Friedhelm Mennekes: „Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel". Arnulf Rainer im Gespräch mit Friedhelm Mennekes 480

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Altenseelsorge 790
Biologie und Ethik 212
Esoterik 574
Ethik 573
Exegese 502
Gesellschaft 213
Internationale Politik 641
Jugend 499, 716
Kirche 142, 497, 860
Kirche und Gesellschaft 354
Kirche und Politik 427
Kirchengeschichte 356
Kunst 503
Kunst und Architektur 214
Lebenshilfe 280
Literatur 70
Literatur und Lyrik 429
Philosophie 717
Politikwissenschaft 358
Religionssoziologie 863
Spiritualität 571
Theologie 791
Zeitgeschichte 351, 715

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Ablaß 167
Acton, John 291
Agenda 21 424
Amt, kirchliches 29, 228
Anthropologie 673
Antijudaismus 757
Apostolos suos 3
Augsburger Reichstag 538
Auschwitz, Theologie nach 147, 755

Bach, Johann Sebastian 738
Begley, Louis 622
Bewußtsein 585
Beziehung, christlich-jüdische 67, 375, 514, 757
Bibeltheologie 75
Bibel und Bilder 480
Bioethik 23
Biomedizintechnik 95
Bischofskonferenzen 3, 408
Bleistein, Roman 651
Boulad, Henri 852
Buchhandel, katholischer 401
Buddhismus 855
Buhl, Josef 348
Bußtheologie 168

Canisianum 522
Christologie 755
Crossan, John Dominic 459
Damasio, Antonio 579
Demokratie in der Kirche 36, 308
Diakonie 391
Dialog, innerkirchlicher 33
Dialog, interreligiöser 439, 446
Dialog, jüdisch-christlicher 330
Döllinger, Ignaz von 293
Dominus Iesus 723
Donum Vitae 163

Ehrenwort 217
Einigungsvertrag 659
Ekklesiologie, afrikanische 764
El Salvador 209
Embryonenforschung 547
Engel 54
Erasmus von Rotterdam 531
Erziehung 793
Esoterik 260
Ethik, medizinische 609
Europarat 183
Evolutionstheorie 125
EXPO 2000 423

Familienmodell, afrikanisches 761
Feministische Theologie 225
Frauenbewegung 219
Fuchs, Jürgen 138

Gardner, Richard 550
Genforschung 361
Gentechnologie 20
Glaubensgehorsam 577
Glaubenskrise 75
Globalisierung 73
Globalisierung, kulturelle 805
Globalisierung, ökonomische 363
Gorbatschow, Michail 113

Havel, Václav 315
Heiliges Jahr 167
Heilmethode, ganzheitliche 261
Hirnforschung 579
Hoerster, Norbert 703

Identität, kollektive 807
Ignatius von Loyola 525
Inkulturation 198, 603, 764
Integrationspolitik 191
Intertextualität 247
In-vitro-Fertilisation 828
Israelreise, päpstliche 382, 443
Islam 435, 446

Jahrtausendwechsel 1
Jerusalem 450
Jesusseminar 455
Johannes Paul II. 375, 443
Johannes XXIII. 507, 649
Judentum 329
Jugend 495

Kant, Immanuel 610
Karl V. 531
Kirche als Heilssakrament 395
Kirchenkonstitution 651
Kirchenmodell, kollegiales 309
Kirchenrecht 163, 289, 408, 558
Kirchenträume 651
Kirchenzugehörigkeit 656
Klerikalismus 563
Kollegialität 6
Kosmologie 688
Kunst 480
Kurienreform 306

Laien 555
Laienräte 29
Laientheologie 291
Lateinamerika 223
Leben-Jesu-Forschung 455
Lebensqualität 618
Lehramt 415
Lehrstuhlbesetzung 289
Leib-Seele-Dualismus 674
Leib-Seele-Einheit 591
Lesepastoral 406
Literatur der DDR 138
Literatur und Bibel 711
Literatur, afrikanische 99
Literatur, russische 113
Liturgie 247
Liturgiewissenschaft 784
Luckner, Gertrud 67
Lüdemann, Gerd 460
Luther, Martin 531
Lyrik 773, 835

Lyrik, afrikanische 107
Lyrik, russische 121

Martyrologium 275
Menschenbild, christliches 680, 707, 830
Menschenrechte 183, 317
Migranten 191
Migrantenseelsorge 595
Multikulturalität 600
Musik und Theologie 738

Nachhaltigkeit 39
Naher Osten 443
Nationalsozialismus 67, 205
Nationalstaat 369
Naturwissenschaft 688
Neues Testament 75
Nietzsche, Friedrich 841
Nominalismus 147

Ökologie 43
Ökumene 723
Ökumenischer Rat der Kirchen 725
Organspende 86
Orthodoxie 337
Ortskirche und Universalkirche 795
Ostkirche 339

Piontek, Heinz 773
Pius IX. 507
Pius XII. 205
Pseudoreligion 815

Rahner, Hugo 517
Rahner, Karl 134
Rainer, Arnulf 480
Ratzinger, Joseph 408, 795
Rechtsordnung 467
Religionskritik 848
Religionspolitik in Rußland 637, 815
Religionspsychologie 787
Religionssoziologie 813
Religionssoziologie, russische 815
Religionsunterricht, islamischer 435
Romero, Oscar 208
Rosenzweig, Franz 327
Rottendorf-Stiftung 568

Sacco di Roma 536
Sapientia christiana 289
Schöpfungstheologie 40, 125, 697
Schöpfungsverantwortung 47, 236
Schuld und Strafe 471
Schuldbekenntnis, päpstliches 145
Schwangerschaftsabbruch 828
Schwangerschaftskonfliktberatung 160
Seligsprechung Pius' IX. 507
Shell-Studie 495
Shoah 376
Singer, Peter 614
Sloterdijk, Peter 18
Sozialform der Kirche 390
Spiritualität 271
Stammzellen 96, 547
Sterbehilfe 704
Straftheorien 417
Syllabus 510

Technik-Ethik 235
Theodizeefrage 147, 275
Theologensprache 505
Thiering, Barbara 457
Thomas, Ronald Stuart 835
Todesstrafe 433
Transplantationsmedizin 85

Umweltethik 45
Universalkirche und Ortskirche 795
Urknall-Theorie 688

Verantwortlichkeit 321
Verfassung, europäische 181
Vergebungsbitte, päpstliche 380
Volk Gottes 555

Wasmann, Erich 127
Weltbürgerrecht 186
Weltordnungspolitik 74, 370, 568
Werturteile 845
Westkirche 343
Wiedervereinigung, deutsche 659

Xenotransplantation 93

Zeichen der Zeit 649
Zivilcourage 721

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Accattoli, Luigi: Wenn der Papst um Vergebung bittet. 143
Alt, Jörg: Illegal in Deutschland. 213
Aufmerksame Wege. Hg. v. Gerhard Münderlein. 572

Bausenhardt, Guido: Das Amt in der Kirche. 497
Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Hg. v. Günter Rager. 212
Boberski, Heiner: Der nächste Papst. 861
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Nation, Europa. 644
Bordt, Michael: Platon. 717

Czempiel, Ernst-Otto: Kluge Macht. 645

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum. Hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold. 861
Diakonische Jugendarbeit. Hg. v. Gerhard Kruip, Hans Hobelsberger, Anneliese Gralla. 500

Elizondo, Virgilio: Unsere Liebe Frau von Guadalupe. 357
Die Empfänger des Weihesakraments. Hg. v. Gerhard Ludwig Müller. 498

Freiheit und Katholizismus. Hg. v. Hubert Wolf. 354

Gemeinsam auf den Straßen Europas. 499
Grass, Günter: Mein Jahrhundert. 70
Guggenberger, Wilhelm: Niklas Luhmanns Systemtheorie. 355

Herausforderung Aggiornamento. Hg. v. Antonio Autiero. 860
Hermanns, Manfred: Heinrich Weber. 355

Die 100 Wörter des Jahrhunderts. 431
Die Jahre mit Adolf Reichwein prägten mein Leben. Hg. v. Lothar Kunz u. Sabine Reichwein. 351
Jonas, Susan – Nissenson, Marilyn: Laß mich deine Freundin sein. 283

Juchli, Liliane: Wohin mit meinem Schmerz? 281
Der Jugend eine Chance. Hg. v. Stephan Braun, Matthias Klopfer, Peter Thomas. 500
Jülicher, Jochen: Es wird alles wieder gut, aber nie mehr wie vorher. 286

Kaufmann, Franz Xaver: Wie überlebt das Christentum? 863
Kurz, Paul Konrad: Jeschua Jeschua. 430

Lambert, Willi: Die Kunst der Kommunikation. 571
Langenmayr, Arnold: Trauerbegleitung. 285
Leder, Christoph Maria: Über den Umgang mit suizidalen älteren Menschen. 286
Leder, Gottfried: Bildung – Politik – Verfassung. 358
Leugers, Antonia: Interessenpolitik und Solidarität. 352
Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9. 791
Link, Werner: Die Neuordnung der Weltpolitik. 641
Luks, Allan – Payne, Peggy: Der Mehrwert des Guten. 282

Mittendrin und nicht dabei. Hg. v. Anne Rüffer. 284
Moltke, Dorothy von: Ein Leben in Deutschland. 351
Mommsen, Hans: Alternative zu Hitler? 715
Morschitzky, Hans: Diagnostik, Erklärungsmodelle, Therapie und Selbsthilfe bei krankhafter Angst. 280
Moser, Ulrich: Identität, Spiritualität und Lebenssinn. 790
Mühlen, Ilse von zur: Peter Paul Rubens und der „Pinsel Gottes". 503
Musicals und urbane Entertainmentkonzepte. 214

Nagel, Ernst Josef: Minderheiten in der Demokratie. 647

Ökologische Theologie und Ethik. Bearb. v. Hans Halter u. Wilfried Lochbühler. 573

Papst Paul VI. Hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e. V. 498
Pottmeyer, Hermann J.: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend. 142

Rabe, Carsten: Alma Mater Leopoldina. 356
Rauh, Horst Dieter: Heilige Wildnis. 71
Russell, Mary Doria: Sperling. 429

Sachs, Hannelore – Badstübner, Ernst – Neumann, Helga: Christliche Ikonographie in Stichworten. 214
Schwerin, Franz von: Helmuth James Graf von Moltke. 715
Sehnsucht des Raumes: St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland. Hg. v. Michael Pfeifer. 215
Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. 501
Stengel, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71. 428

Tillmanns, Reiner: Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände. 716
Tischler, Gregor: Und Gott schrieb ... 502

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. Hg. v. Karl-Joseph Hummel. 427

Wertorientierung im Wandel. Hg. v. Michael Langer, Armin Laschet. 574
Wolf, Kurt: Religionsphilosophie in Frankreich. 718

Zenker, Werner: Aber an mich denkt keiner! 281
Ziebertz, Hans-Georg: Religion, Christentum und Moderne. 353
Zu Risiken und Nebenwirkungen fragen Sie .... Hg. v. Thomas Becker u. Georg Bienemann. 574
Die Zukunft des Staates und der Politik. Hg. v. Dirk Messner. 642
Zürn, Michael: Regieren jenseits des Nationalstaats. 643

Das Jahr 2000

Betrachtet man die Pläne für die Feiern zum Jahr 2000 und die geradezu fieberhaften Aktivitäten, dann scheint die Jahreswende eine große Zäsur zu bedeuten, eine Art Epochenwende, mit der eine ganz neue Weltzeit beginnt. Dabei liegt es auf der Hand, daß die Bedeutung des Jahreswechsels ausschließlich auf der symbolischen Ebene liegt. Eine derart magische Faszination geht wohl in erster Linie von der Ästhetik des Dezimalsystems aus; denn nur diese verleiht den Zahlen mit den – dieses Mal drei – Nullen am Ende einen besonderen Reiz. Unsere Zeitrechnung ist längst nicht die einzige und wie jede andere ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen und Entscheidungen. Wären diese andere Wege gegangen, stünden wir jetzt nicht im Jahr 1999, und auch der Jahresanfang fiele wohl auf einen anderen Tag.

Die Zählung der Jahre nach Christus – die christliche oder Inkarnationsära – geht auf den im 6. Jahrhundert in Rom wirkenden Mönch Dionysius Exiguus zurück. Doch blieb seine Neuerung lange Zeit unbeachtet. In Europa benutzte man weiterhin entweder die biblizistische Ära, die die Jahre seit der Erschaffung der Welt zählt, oder die römische Zeitrechnung von der Gründung der Stadt Rom an, oder man datierte einfach nach den Regierungsjahren der Könige, Kaiser und Päpste. Erst im 11. Jahrhundert gewann die Inkarnationsära gegenüber den konkurrierenden Methoden langsam die Oberhand. Allgemein ist sie dann im 13. Jahrhundert verbreitet. Die Zählung „vor Christus" taucht gegen Ende des 13. Jahrhunderts auf, setzte sich aber erst im 17. und 18. Jahrhundert durch.

Das Jahrhundert als historische Zeiteinheit war bis ins 16. Jahrhundert unbekannt. Es gab auch kein Wort dafür. „Saeculum" bedeutete einen unbestimmten Zeitraum, eine lange Reihe von Jahren oder, besonders im Mittelalter, die irdische, vergängliche Welt. Das Jahrhundert als Gliederungsprinzip der Geschichte findet sich erstmals in den – lateinisch geschriebenen – „Magdeburger Zenturien" (1559–1574), deren acht Bände jeweils die Kirchengeschichte eines Jahrhunderts behandeln. Die Jahrhunderte heißen hier „Centuriae". Das deutsche Wort „Jahrhundert" ist zum ersten Mal um 1660 belegt, war aber schon nach wenigen Jahrzehnten in allgemeinem Gebrauch. Nicht viel später begann man, die Jahrhunderte als eine Art historische Einheiten anzusehen mit jeweils eigenen charakteristischen Merkmalen, die dann markante Beinamen erhielten, „dunkel" etwa für das 10., „aufgeklärt" für das 18. Jahrhundert.

Da man schon den Begriff des Jahrhunderts nicht kannte, verstrichen auch die Jahrhundertwenden bis in die Neuzeit vergleichsweise unbeachtet. Nur das Jahr 1300 macht eine Ausnahme: Schon in den ersten Monaten dieses Jahres strömten so viele Pilger nach Rom, daß Papst Bonifaz VIII. ein Heiliges Jahr ausrief. Wel-

che Gründe die Menschen dazu bewegten, wissen wir nicht. Für die Behauptung des französischen Historikers Jules Michelet (1798–1874), man habe gegen Ende des 10. Jahrhunderts allgemein geglaubt, daß die Welt mit dem Jahr 1000 enden müsse, findet sich in den Quellen kein Beleg. Eschatologische Stimmungen gab es vor wie nach der Jahrtausendwende. Im übrigen konnte das Jahr 1000 als solches gar nicht wahrgenommen werden, da die Zeitrechnung des Dionysius Exiguus damals noch weithin unbekannt war.

Unbekannt war im Abendland bis zum 12./13. Jahrhundert auch die Zahl Null. Für Dionysius war das Jahr eins das Jahr der Geburt Christi. Das bedeutet, daß die 2000. Wiederkehr erst in das Jahr 2001 fällt – ganz abgesehen davon, daß Dionysius die Geburt Jesu um mindestens vier Jahre zu spät angesetzt hat. Und daß aus demselben Grund das neue Jahrhundert nicht am 1. Januar 2000, sondern erst ein Jahr später beginnt, daß also das Jahr 2000 nicht der Anfang eines neuen, sondern der Abschluß eines alten Jahrtausends ist, hat schon Leibniz um die Wende zum 18. Jahrhundert nachgewiesen – die erste Jahrhundertwende, die allenthalben als solche wahrgenommen wurde und daher auch die Frage nach dem Beginn weckte.

Natürlich ist es jedermann unbenommen, den Beginn des nächsten Jahrtausends dann und so zu feiern, wie er es für richtig hält und wie es seinem Geschmack entspricht, ob das historisch korrekt ist oder nicht. Aber in der Realität der Dinge haben die geradezu magischen Beschwörungen dieses Jahreswechsels als einer welthistorisch einmaligen Epochenwende keine Begründung. Sie wurzeln in der Phantasie der Menschen, in ihren Sehnsüchten und Erwartungen. Ähnliche Hoffnungen richteten sich schon auf den Beginn des 20. Jahrhunderts, wie es August Strindberg in seiner Beschreibung der Neujahrsnacht 1900 in Stockholm eindrucksvoll schildert.

Strindberg geht mit seiner Begleitung zum Haus der Theosophen Emanuel Swedenborg, des Mathematikers und Anatomen, der mitten in der Zeit der Aufklärung seine Christusvisionen erlebt hatte. Von dort schauen sie hinunter auf das nächtliche Stockholm, von dessen Kirchtürmen in der letzten Stunde des Jahres die Glocken heraufläuten, und wo sich die Menschen auf den Straßen und Plätzen versammeln. Beim letzten Schlag der Uhr, schreibt Strindberg, „ging ein Schauder durch die Volksscharen, die verstummten und ihre Köpfe entblößten ... Das große Te Deum von der Stadt stieg und stieg, und man sah die spitzen Kirchtürme sich wie Blitzableiter erheben, um die Blitze des Zorns abzuleiten. Aber der Sternenhimmel lächelte mild, freundlich, nachsichtig."

Der letzte Satz Strindbergs holt die hochfliegenden Erwartungen auf den Boden der Wirklichkeit zurück. Der Sternenhimmel als Symbol für den Weltlauf gehorcht seinen eigenen Gesetzen und läßt sich von den Gefühlen der Menschen nicht beeindrucken, so erhaben sie auch sein mögen. Und die Zukunft, als deren Metapher der Jahrtausendwechsel verstanden zu werden scheint, beginnt in jeder Sekunde so gut wie in der lange erwarteten Neujahrsnacht. *Wolfgang Seibel SJ*

Ladislas Örsy SJ

Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes

In seinem Dekret über den Ökumenismus spricht das Zweite Vatikanische Konzil von einer beständigen Pflicht des Volkes Gottes: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist" (UR 6). Dieser Ruf darf nicht auf die leichte Schulter genommen werden: Er kommt von Christus. Er darf nicht bloße Ermahnung bleiben, er verlangt tatkräftiges Handeln. Er verpflichtet die Kirche als Institution und jeden einzelnen in ihr, „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien" (LG 12). In besonderer Weise verpflichtet er die Hierarchie, dann auch diejenigen, die den Beruf haben, nach einem tieferen Verständnis des Wortes Gottes zu suchen – wie es die Theologen tun – oder Wege für seine exakte Anwendung in der Praxis aufzuzeigen – was die Aufgabe der Kirchenrechtler ist.

In diesem Reformprozeß geht es darum, die menschlichen Elemente der Kirche immer mehr nach den Forderungen der göttlichen Offenbarung auszurichten. Diese Pflicht ist heute besonders dringend wegen ihrer Bedeutung für die ökumenische Bewegung. Die Wiederherstellung der Einheit ist eine der Hauptaufgaben der christlichen Kirchen und Gemeinschaften; die Selbsterneuerung der einzelnen Konfessionen kann Wesentliches dazu beitragen. Neben den notwendigen Dialogen umfaßt dieser Beitrag beständige Selbstprüfung und innere Erneuerung.

Im Dienst dieser Forderungen soll hier der Inhalt und die Bedeutung eines neueren päpstlichen Dokuments untersucht werden. Es geht um das Apostolische Schreiben „Apostolos suos" über die „theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen", das Papst Johannes Paul II. „Motu proprio" („Aus eigener Initiative") 1998 am Fest Christi Himmelfahrt veröffentlichte. Schon der erste Abschnitt betont in kräftigen Worten die bischöfliche Kollegialität:

> „Unser Herr Jesus Christus setzte die Apostel nach Art eines Kollegiums ein ... Jesus hat die Apostel nicht unabhängig voneinander erwählt und gesandt, sondern als Teil der Gruppe der Zwölf ... Sie wurden von ihm nicht einzeln, sondern jeweils zwei zu zwei ausgesandt" (1).

Selbstverständlich sind die Bischofskonferenzen Manifestationen dieser Kollegialität.

Unsere Untersuchung umfaßt zwei Teile, die jeweils auf eine Frage antworten. Im ersten Teil fragen wir, ob die *derzeitigen* Strukturen und Normen dem Wirken des Heiligen Geistes, wie er im Episkopat gegenwärtig ist, genügend Raum ge-

ben. Um die Antwort zu finden, legen wir zunächst das derzeit geltende Recht dar und suchen dann nach seiner theologischen Grundlage. Sollte die Untersuchung ergeben, daß die jetzigen Regelungen dem Geist nicht genügend Raum geben, müssen wir im zweiten Teil fragen, welche theologische Sicht es ermöglicht, für die *Zukunft* neue Strukturen und Normen zu finden, die den Gaben des Geistes besser entsprechen.

In diesem Beitrag spielen zwei Begriffe implizit und explizit eine Schlüsselrolle. Beide sind wohlbekannt. Sie müssen aber erläutert werden, weil sie Nebenbedeutungen haben, die wir vermeiden möchten. Der eine Begriff ist „Kirchenrecht", der oft als gleichbedeutend angesehen wird mit kleinlichen Regelungen und exzessiver Kontrolle, der andere „Vollmacht", der normalerweise Jurisdiktion und Zwang bedeutet.

„Kirchenrecht" bedeutet in diesem Beitrag ausgewogene Strukturen und Normen, die es der christlichen Gemeinschaft ermöglichen, die Gaben des Geistes unbehindert zu empfangen. Ja noch mehr: Das Kirchenrecht soll in der Gemeinschaft Strukturen und Normen schaffen, die die Freiheit des Geistes gewährleisten. Das Kirchenrecht müßte also mit dem Wirken des Geistes eng verbunden sein. Gott sucht sein Volk heim; die Regeln und Vorschriften sollten „den Weg des Herrn bahnen" (Jes 40, 3) und ihn niemals behindern.

Der Begriff „Vollmacht" wird hier in dem Sinn gebraucht, den die Worte „Dynamis" und „Potestas" in der Heiligen Schrift und auch noch bei den Kirchenvätern und den Theologen des frühen Mittelalters haben. Sie bezeichnen dort die Kraft, die Macht Gottes, die in den Worten und Taten Jesu sichtbar wurde und die Jesus im Heiligen Geist allen schenkt, die an ihn glauben. Weil diese Kraft von Gott kommt, wird sie in den Sakramenten verliehen, auf unser Thema bezogen: in der Bischofsweihe. Etwa vom 12. Jahrhundert an verlor der Begriff seinen überkommenen reichen Gehalt. Er bezeichnete nun äußere Herrschaft und wurde gleichbedeutend mit Jurisdiktion, einem vom alten Rom übernommenen Rechtsbegriff.

Die beiden Begriffe werden in diesem Beitrag also in ihrem ursprünglichen Sinn verwendet. Würde man sie in ihrer heute üblichen Bedeutung verstehen, würden unsere Urteile und Folgerungen mißverstanden.

I. Recht und Lehre in „Apostolos suos"

Die rechtliche Struktur und die Verfahrensregeln der Bischofskonferenzen

Die Bischofskonferenzen sind ständige Organisationen der Bischöfe einer bestimmten Region. Die einzelnen Bischöfe schließen sich zusammen, um gemeinsame Beschlüsse zu fassen und ihr Vorgehen zu koordinieren. Der rechtliche Rahmen ist vom Heiligen Stuhl festgesetzt. Jedes Mitglied behält seine Rechte und

Pflichten; keine seiner Freiheiten und Aufgaben wird von einer korporativen Machtstruktur absorbiert.

Der Heilige Stuhl errichtet die Konferenzen kanonisch, approbiert ihre Statuten und kontrolliert ihre Tätigkeit. Sie sind also menschlich-kirchlichen, nicht göttlichen Rechts. In den Fällen, in denen sie korporative Vollmachten haben, also bindende Beschlüsse fassen können, haben sie diese als eine Konzession des Heiligen Stuhls. Es handelt sich also, in anderen Begriffen, um eine delegierte Vollmacht.

Es folgt daraus, daß die Bischofskonferenzen keine „Körperschaften" oder „Kollegien" im eigentlichen Sinn des Wortes sind. Sie sind eher „Vereinigungen" von Bischöfen als Individuen. Wenn sie eine korporative Vollmacht haben, besitzen sie sie gewissermaßen treuhänderisch nach Belieben dessen, der sie verleiht. Es folgt daraus, daß alle ihre Beschlüsse und Aktionen mit den Intentionen des Heiligen Stuhls übereinstimmen müssen. All dies wird in dem Motu proprio klar dargelegt:

„Die verbindliche Wirksamkeit der Handlungen des Bischofsamts, das gemeinsam in den Bischofskonferenzen und in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ausgeübt wird, ergibt sich aus der Tatsache, daß dieser die Organismen eingesetzt und ihnen auf Grund der heiligen Gewalt der einzelnen Bischöfe bestimmte Zuständigkeiten übertragen hat" (13).

Dieses Verständnis der Bischofskonferenzen – sie sind vom Heiligen Stuhl geschaffene juristische Realitäten – ist Prinzip und Grundlage des gesamten Dokuments. Es gibt dem Motu proprio eine innere Folgerichtigkeit bei der Darlegung der Theorie der Konferenzen und der Regelung ihres Handelns. Es bestimmt die Haltung und die Politik des Heiligen Stuhls gegenüber den Konferenzen und den einzelnen Bischöfen wie auch die Rechte und Pflichten der Konferenzen und der einzelnen Bischöfe gegenüber dem Heiligen Stuhl. Die Konsequenzen dieser Beziehung wirken sich tiefgreifend auf das Leben der ganzen Kirche aus.

Artikel 1 der „Ergänzenden Normen" am Schluß des Motu proprio bringt diese Position noch klarer zum Ausdruck; diese eine Bestimmung sagt eigentlich alles:

„Damit die Lehraussagen der Bischofskonferenz ... ein authentisches Lehramt darstellen und im Namen der Konferenz veröffentlicht werden können, ist es notwendig, daß sie von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden, oder daß sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidrittelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt wurden, die Anerkennung (Recognitio) des Apostolischen Stuhls erhalten" (IV 1).

Das heißt mit anderen Worten: Die Bischöfe können ihre Stimmen in der Konferenz gemeinsam abgeben, aber die Konferenz als solche hat keine Stimme.

Die theologische Grundlage der Normen und Strukturen

Die theologische Grundlage der Normen und Strukturen ist die These, daß die Bischofskonferenzen als Körperschaften keine Vollmachten besitzen, die ihren Ursprung in der Bischofsweihe haben. In mehr theologischen Begriffen heißt das:

Wenn sich zwei oder drei (oder mehr) Bischöfe „in Konferenz" versammeln, dürfen wir nicht annehmen, daß diese Gemeinschaft eine korporative Vollmacht besitzt, die im Beistand des Heiligen Geistes gründet. Das Wort Jesu im Matthäusevangelium (18, 20): „Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen", kann hier nicht angewendet werden. Der Text in „Apostolos suos" läßt keinen Zweifel offen:

> Das Wirken einer Bischofskonferenz „hat nie das kollegiale Wesensmerkmal der Handlungen der Ordnung der Bischöfe als solche" (12).

Gewiß betont das Dokument wiederholt die bischöfliche Kollegialität, wenn sich die Bischöfe auf einem Ökumenischen Konzil versammeln oder, obwohl „über die Welt verstreut", bewußt gemeinsam handeln. Das ist die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und heißt häufig „effektive Kollegialität". Was jedoch das Motu proprio durchweg zurückweist, ist die Teilhabe der Bischofskonferenzen an dieser effektiven Kollegialität.

Nach „Apostolos suos" kommt den Bischofskonferenzen nur eine „affektive Kollegialität" zu. Die Anregung für den Gebrauch dieses Begriffs dürfte vom Zweiten Vatikanischen Konzil kommen; es erwähnt zweimal den „collegialis affectus" (LG 23; AG 6), im Deutschen meist übersetzt als „kollegiale Gesinnung", also eine innere Bereitschaft zu kollegialem Handeln. Das Konzil verwendet den Begriff jedoch nicht in bezug auf die Bischofskonferenzen.

Was ist nun „affektive Kollegialität"? Ist es eine theologische Realität? Um die Bedeutung dieses Begriffs zu finden, könnte ein theologisches Gedankenexperiment nützlich sein. Was würde geschehen, wenn wir die Unterscheidung von „effektiv" und „affektiv" auf die Ausübung des Primats anwenden würden? Wir wissen, was „effektive Ausübung" bedeutet. Sie wurde vom Ersten Vatikanischen Konzil als „volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die ganze Kirche" definiert. Was könnte jedoch eine „affektive Ausübung" des Primats sein? Väterliche Anregung? Inspirierende Reden? Ermutigender Rat? Was immer es sein könnte, es wäre kein wirklicher Primat. So ist es auch mit der Kollegialität: Affektive Kollegialität ist keine wirkliche Kollegialität.

Die theologische Position von „Apostolos suos" kann also folgendermaßen zusammengefaßt werden: Die Bischofskonferenzen haben keinerlei Anteil an der kollegialen Vollmacht der Episkopats. Sie sollten jedoch von einem „kollegialen Geist" beseelt sein, was aber nicht mehr ist als die Bereitschaft, gemeinsam zu überlegen und zu handeln.

Testfragen

Um eine Theorie zu überprüfen, setzt man sie am besten dem Kreuzfeuer von Fragen aus. Eine gut begründete Position hat von Fragen nichts zu fürchten. Je

schärfer sie sind, desto deutlicher kommt die Wahrheit zum Vorschein. Eine schlecht konstruierte Hypothese wird im Fortgang der Fragen ihre Schwäche offenbaren. Unsere Fragen sollen nicht aggressiv und auch keine verkappten Behauptungen sein. Sie bringen eine Einladung zum Dialog.

1. *Das Dokument lehnt eine effektive kollegiale Vollmacht der Bischofskonferenzen ab. Warum?* Es anerkennt lediglich die Vollmacht des Ortsbischofs innerhalb seiner Diözese oder die Vollmacht des Bischofskollegiums entweder auf einem Ökumenischen Konzil oder wenn die Bischöfe, „über die Welt verstreut", gemeinsam handeln. Zwischen diesen beiden „Extremen" gibt es keinen Raum für die Ausübung einer partiellen effektiven kollegialen Vollmacht durch eine Gruppe von Bischöfen, einer Vollmacht, die mehr ist als die Vollmacht eines Bischofs in seiner Diözese, aber weniger als die Vollmacht des gesamten Bischofskollegiums.

Es ist schwierig zu sehen, warum es nicht ein organisches Wachstum der Vollmacht des Episkopats vom einzelnen Bischof zum gesamten Kollegium geben könnte. Sollten wir annehmen, daß der Heilige Geist den Bischöfen in ihrer Diözese und auf einem Ökumenischen Konzil (oder dem diesem gleichbedeutenden gemeinsamen Handeln „in der Welt verstreut") beisteht und nicht in ihren Konferenzen? Es gibt keinen überzeugenden Grund für ein solches Fehlen des Beistands des Heiligen Geistes bei einer legitimen Versammlung von Bischöfen.

2. *„Apostolos suos" lehnt eine enge Analogie zwischen den Partikularsynoden und den Bischofskonferenzen ab. Warum?* Interessanterweise erkennt das Dokument ohne Zögern an, daß in der Geschichte der Kirche die Partikularkonzilien mit Vollmacht Beschlüsse faßten und den Beistand des Heiligen Geistes hatten. Es zieht aber eine scharfe Grenzlinie zwischen diesen Konzilien und den Bischofskonferenzen: „Im Unterschied zu den Konzilien haben diese Konferenzen festen und dauerhaften Charakter" (4). Im Kontext erscheint dieser „feste und dauerhafte Charakter" als Grund dafür, daß den Konferenzen jede Teilhabe an der Vollmacht des Kollegiums abgestritten wird. Wenn dies wirklich das einzige Argument ist, ist es schwer nachzuvollziehen. Warum sollte der Heilige Geist seinen Beistand einer Versammlung von Bischöfen verweigern, weil sie einen „festen und dauerhaften Charakter" hat?

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus" alle Versammlungsformen unter dem Titel „Die Synoden, Konzilien und besonders die Bischofskonferenzen" (36–38) behandeln. Dabei ist klar, daß sie keine scharfen Unterschiede zwischen diesen drei Größen sahen.

3. *Das Motu proprio schweigt über eine Analogie zwischen den Bischofskonferenzen in der Lateinischen Kirche und der traditionellen synodalen Leitungsform in den Ostkirchen. Warum?* Unsere Bischofskonferenzen und die Synoden der Ostkirchen gleichen sich darin, daß sie beide „festen und dauerhaften Charakter"

haben. Wenn unsere „Schwesterkirchen" feststellten, daß die Lateinische Kirche in den Bischofskonferenzen die Vollmacht des Heiligen Geistes anerkennt, würde dies eine Einheit mit uns anziehender machen. Wir sehen in ihrer synodalen Praxis einen authentischen Ausdruck der christlichen Tradition. Es wäre eine großartige Geste im Blick auf die Einheit, wenn dieselbe Tradition im Westen wiederbelebt würde. Es würde sicher auch die Sympathie der reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften wecken.

4. *Nach „Apostolos suos" haben die Bischofskonferenzen keine Vollmacht zu authentischen Lehraussagen, es sei denn, diese werden einstimmig verabschiedet oder werden vom Heiligen Stuhl approbiert. Wird die Evangelisierung durch diese Bestimmung gefördert oder behindert?* Man könnte argumentieren, das Ziel dieser Norm sei es, die Einheit in der Lehre zu bewahren. In Wirklichkeit jedoch beseitigt sie eher die vom Zweiten Vatikanum anerkannte Vielfalt der Theologien. Die Einstimmigkeit einer Lehraussage in einer Bischofskonferenz ist nicht nur schwer zu erreichen und eigentlich unmöglich in größeren Gruppen, sie ist auch nicht wünschenswert. Eine Konferenz kann nur lebendig sein, wenn es einen intensiven Dialog zwischen den Mitgliedern gibt. Ein Dialog ist aber unmöglich ohne verschiedene Gesichtspunkte, die zu einem tieferen Verständnis des in Frage stehenden Problems führen. Die Entscheidung kann schwerlich immer einstimmig sein; meist ist es eine fruchtbare Konvergenz, ein Kompromiß der verschiedenen Positionen. Das war im allgemeinen auch die Praxis der Ökumenischen Konzilien.

In der gegenwärtigen Situation können die Mitglieder einer Konferenz zwischen zwei Möglichkeiten wählen: Entweder sie geben jedes Bemühen um eine Lehraussage auf, im Wissen darum, daß, vor allem in einer größeren Gruppe, Einstimmigkeit praktisch unmöglich ist; das Ergebnis ist der Verzicht auf eine Evangelisierung durch die Bischofskonferenz. Oder sie schicken durchweg ihre Lehraussagen zur Überprüfung nach Rom; das Ergebnis wäre, daß allen eine uniforme Theologie auferlegt würde, schwerlich ein wirksames Bemühen um Evangelisierung. (Niemand, der sich an die Proteste der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils gegen die exzessive Zentralisierung erinnert, kann an der Realität einer solchen Gefahr zweifeln.) In jedem Fall machen diese beschwerlichen Normen eine lebendige gemeinsame Verkündigung der Frohbotschaft durch die Ortsbischöfe eigentlich unmöglich.

5. *Die zentrale Frage: Was ist nach „Apostolos suos" die direkte Quelle der kollektiven Vollmacht der Bischofskonferenzen: Das Sakrament der Bischofsweihe oder der Papst?* Die Antwort ist kurz: Die Quelle der Vollmacht ist der Papst. Das bedeutet: Wann immer die Bischöfe in ihrer Konferenz gemeinsam handeln, haben die Konferenzen keine Eigenständigkeit. In der gegenwärtigen Situation müssen die Bischöfe eines Kulturraums gemeinsam überlegen und entscheiden; sonst bleibt ihr Handeln wirkungslos. Aber in dem Moment, in dem sie als Kör-

perschaft gemeinsam handeln wollen, können sie dies nur tun als eine vom Heiligen Stuhl errichtete Institution. Die einzelnen Bischöfe sind, wie das Konzil mit Nachdruck betont, keine Delegierten des Heiligen Stuhls; die Konferenzen aber sind für alle ihre Vorhaben solche Delegierte.

Die Katholizität der Kirche bedeutet Einheit und Vielfalt. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von dem dynamischen Gleichgewicht zwischen beidem:

„Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken" (LG 13).

Das Prinzip der Einheit ist der Papst, das ist unser Glaube. Die originären Repräsentanten der Vielfalt sind die Bischöfe, das ist unsere katholische Überzeugung. Sollten sie in dieser Aufgabe versagen, würde dies die ganze Kirche schwächen. Sie stehen mit Vollmacht den einzelnen Kirchen vor, wo die eine göttliche Offenbarung mit den verschiedenen menschlichen Kulturen zusammentrifft. Sie haben die Pflicht, die gesamte Kirche mit der Kenntnis und der Hochschätzung dieser Vielfalt zu bereichern. Wenn das Kirchenrecht – dessen Ziel es ist, der Gemeinschaft zu ermöglichen, Gottes vielfache Gaben zu empfangen, und die Freiheit des Geistes zu gewährleisten, seine Gaben zu verteilen – nicht genügend Raum läßt für die legitime Eigenständigkeit des Episkopats, erfüllt das Recht nicht seinen Zweck. Die Bischöfe haben die Aufgabe, das Papsttum mit ihren Einsichten in die Offenbarung und mit ihren schöpferischen Initiativen in ihren Teilkirchen zu bereichern.

Um den Test abzuschließen: Die Lehre von „Apostolos suos" fügt sich nicht harmonisch in unsere Tradition. Sie gibt keine befriedigende Antwort auf legitime Fragen, ja, wenn sie mit Fragen konfrontiert wird, zeigen sich neue und beunruhigende Probleme.

Argumente mit Gesetzen und Vorschriften führen nicht sehr weit. Wir müssen uns in einem weiteren Horizont bewegen und eine neue theologische Vision finden. Das heißt, wir müssen einen höheren Gesichtspunkt finden und unsere Strukturen und Normen neu ordnen. Unsere Tradition ist reich genug, um uns hier zu helfen.

II. Neues Verstehen, neues Gesetz

Glaube, der nach Einsicht sucht

In den folgenden Ausführungen geht es nicht nur um neue Strukturen und Normen, sondern auch um die Suche nach einer neuen theologischen Sicht im Sinn des „Fides quaerens intellectum", des Glaubens, der nach Einsicht sucht. Aus ei-

nem tieferen Verständnis unserer Tradition könnten sich so praktische Regelungen für die Zukunft finden lassen.

Eine solche neue Sicht können uns die Paulusbriefe eröffnen. Wir sind „auf Christus Jesus getauft", heißt es im Römerbrief (6, 3). Durch die Taufe wurden wir in den Leib Christi, die Kirche, eingegliedert. Dieser Leib ist beseelt durch den Heiligen Geist. Er verbindet die Glieder und ist ihr Lebensprinzip. Dieses paulinische Verständnis der Kirche stand den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils vor Augen und führte sie zum Bild der Kirche als Gemeinschaft, als „Communio". Habt keine Angst, so heißt die Botschaft des Konzils, kein Christ ist je allein. Jeder ist Glied eines Leibes, dessen Organe für das Wohl des Ganzen zusammenwirken. Wenn daher einige von ihnen zusammenkommen im Namen Jesu, ist das Ergebnis kein bloß zufälliges Nebeneinander einzelner, sondern eine Äußerung des Lebens in diesem Leib durch das Wirken seiner Glieder. Eine Versammlung von Christen kann niemals ein bloßes „vereinigtes Handeln" einzelner Menschen sein. Die Gruppe wird zusammengehalten durch den Geist. Ohne ihn könnten sie nie im Namen Jesu zusammenkommen. Und wenn sie zusammen sind, haben sie im Heiligen Geist eine Art gemeinsame Vollmacht, die ihr Gebet wirksamer und ihr Handeln Gott wohlgefälliger macht. Das ist die Realität der Communio. Wenn wir uns dieses Geheimnis vor Augen halten, können wir die tiefe Bedeutung des Wortes Jesu erfassen, daß er den Jüngern seine Gegenwart schenkt, wenn sie sich in seinem Namen versammeln (Mt 18, 20).

Wie die Kirche, so ist auch die Körperschaft der Bischöfe „Communio", eine Gemeinschaft. Die Bischofsweihe ist kein persönliches Geschenk, das der Empfänger mitnehmen und als eine Art Schatz in seiner Diözese verwahren könnte. Sie ist ein Sakrament, das den neuen Bischof in das Bischofskollegium eingliedert, sogar bevor ihm der Papst eine Diözese zuweist. „Apostolos suos" erinnert uns, daß Jesus die Apostel „nicht unabhängig voneinander erwählt und gesandt, sondern die Gruppe der Zwölf gebildet" hat, daß sie am Pfingstfest mit „neuer, vom göttlichen Beistand ausgehender Lebenskraft" erfüllt wurden (1) und daß daher ihre Nachfolger, die Bischöfe, einem „unteilbaren Leib" zugehören (3). Wenn mehrere Bischöfe im Namen Jesu und für eine Aufgabe im Dienst ihrer Sendung zusammenkommen, dann ist es eigentlich undenkbar, daß ihnen Christus nicht die Ehre seiner besonderen Gegenwart erwiese, oder daß seine Gegenwart nicht die Quelle einer gemeinsamen, korporativen Vollmacht in ihrer Versammlung sein könnte. Sie können nicht bloße Individuen sein, die hier nebeneinander sitzen. Sie sind vielmehr Teil eines lebendigen Leibes, den der Heilige Geist zusammenhält. Sie sind viele Personen in einer Person, der Person des Heiligen Geistes, beseelt von derselben Lebenskraft.

Das ist es, was das gesamte Volk Gottes von den frühesten Zeiten an empfand mit dem „übernatürlichen Glaubenssinn" (LG 12), den allein der Heilige Geist geben kann. Sie verehrten daher die Partikularkonzilien und folgten ihnen, noch

vor dem großen Konzil von Nizäa, und so blieb es in den folgenden Jahrhunderten. Keine Synode, kein Konzil und keine wie auch immer geartete Bischofsversammlung hat je behauptet, ihre Zusammenkunft sei nur die „Verbindung der Vollmachten der einzelnen Bischöfe". Ein solches Denken wäre ihnen völlig fremd gewesen. Auf den verschiedensten Wegen machten sie den Gläubigen deutlich, daß sie an eine besondere Gegenwart des Heiligen Geistes in ihren Versammlungen glaubten. Wenn es aber eine solche besondere Gegenwart gibt, erfaßt die Lebenskraft des Geistes die Gruppe als solche, und sie hat daher eine gemeinsame, korporative Vollmacht.

Diese Sicht gibt uns auch eine schlüssige und einsichtige Theologie der Bischofskonferenzen, integriert in eine Theologie der christlichen Gemeinschaft, die im Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes wurzelt. Wann und wo immer Bischöfe in der legitimen Ausübung ihres Amtes der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung und in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri und ihren Brüdern im Bischofsamt zusammenkommen, haben sie teil an der Lebenskraft des Heiligen Geistes, der allen Christen versprochen ist, die gemeinsam beten und handeln. Diese Teilhabe bedeutet nicht, daß sie in ihrer Lehre unfehlbar wären und in praktischen Fragen immer die höchste Klugheit besäßen. Sie bedeutet aber einen Beistand und eine Führung, die real sind, jedoch mit menschlichen Maßstäben nicht meßbar.

Diese Lehre einer „begrenzten Teilhabe" an der vollen Gewalt des Bischofskollegiums durch eine Versammlung, die Teil dieses Kollegiums ist, ist übrigens nichts Außergewöhnliches. Das Kirchenrecht fordert religiösen Respekt oder Gehorsam („Obsequium") gegenüber jeder offiziellen Lehre des Papstes auch dann, wenn sie keine Unfehlbarkeit beansprucht (Can. 752), weil solche Akte als eine begrenzte Ausübung – mithin „Teilhabe" – der Fülle seines Charismas gelten. Außerdem pflegt die Glaubenskongregation in ihren offiziellen Dokumenten darauf hinzuweisen, daß sie „nicht ohne den Beistand des Heiligen Geistes" zustande gekommen seien – ganz klar eine Anwendung der Lehre von der „Teilhabe", hier an der päpstlichen Gewalt.

Wenn man diese Sicht für korrekt hält, müssen Strukturen und Normen geschaffen werden, die sich nicht nur auf die Rechte und Pflichten der einzelnen Bischöfe beziehen, sondern auch auf die Vollmacht ihrer Communio. Es müßte alles beseitigt werden, was darauf hindeutet, daß die Bischöfe in Konzilien, Synoden oder Bischofskonferenzen Delegierte des Heiligen Stuhls wären. Es geht um Strukturen und Normen, die ihre gemeinsame, korporative Vollmacht schützen und stärken – zugegebenermaßen keine leichte Aufgabe.

Einklang mit der Tradition

Naturwissenschaftler nehmen gern an, daß im Wirken der Natur eine verborgene Schönheit, Harmonie und Einfachheit herrscht (ungeachtet eines Prinzips der „Unsicherheit"). Wenn sie eine neue und weitreichende Theorie vorschlagen, suchen sie daher zuerst die Schönheit, Harmonie und Einfachheit der Theorie aufzuzeigen. Häufig ist schon dies überzeugend genug, um die Aufmerksamkeit der Kollegen zu wecken. Die detaillierte Analyse und die Experimente können später folgen. Dieser Methode möchten wir auch hier folgen; denn in der Kirche finden wir viel mehr Schönheit, Harmonie und Einfachheit als in der Natur. Es ist daher legitim, nach dieser Methode vorzugehen. Wir wollen dabei in aller Kürze zeigen, daß sich die bisher entwickelte theologische Sicht harmonisch in unsere Tradition einfügt und daß sie zu Strukturen und Normen führt, die den Gaben Gottes beim Wirken der Bischofskonferenzen vollen Raum geben.

Wir wählen diese Methode nicht, um dem Kreuzfeuer von Testfragen zu entgehen; sie führt den Wahrheitsbeweis auf einem anderen Weg. Ich werde die Themen der Fragen des ersten Teils eines nach dem anderen aufgreifen und zeigen, wie die Schwierigkeiten verschwinden und eine harmonische Ordnung an ihre Stelle tritt. Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, sollten die Leser im Auge behalten, daß zwar unsere Position mit „Apostolos suos" nicht übereinstimmt, daß es in dieser Diskussion aber keineswegs um irgendeinen Glaubensartikel geht. Sie bleibt innerhalb der Grenzen der „Quaestiones disputatae", der Fragen, die diskutiert werden können, wie dieser Bereich seit Thomas von Aquin verstanden wird.

1. *Kontinuität im Beistand des Heiligen Geistes.* Die Theorie, daß die Bischofskonferenzen kraft der Bischofsweihe ihrer Mitglieder eine kollektive, gemeinsame Vollmacht besitzen, anerkennt den kontinuierlichen, ununterbrochenen Beistand des Heiligen Geistes für das Kollegium der Bischöfe sowohl in den Vollversammlungen wie auch in den partiellen Zusammenkünften. Dieser Beistand taucht nicht plötzlich auf, wenn die gesamte Communio zu gemeinsamem Tun zusammengerufen wird. Er begleitet vielmehr auch die Teile dieser Körperschaft in jeder ihrer Bewegungen. (Dies ist genau der Weg der Dogmen- und Lehrentwicklung). Die Intensität des Beistands des Heiligen Geistes bei der Versammlung nur eines Teils der Bischöfe ist geringer als bei einem Ökumenischen Konzil, wie auch dieser Beistand für den Papst bei einem Apostolischen Schreiben geringer ist als bei der Definition einer Offenbarungswahrheit. Es ist in der katholischen Theologie einfach undenkbar, daß zwei oder drei der Nachfolger der Apostel zu Überlegungen und Beschlüssen im Dienst ihrer Sendung zusammenkommen, aber der Herr nicht in besonderer Weise bei ihnen wäre und der Heilige Geist sie nicht mit neuer Intensität bestärken würde. Schließlich betont auch „Apostolos suos", daß die Apostel „nicht einzeln, sondern jeweils zwei zusammen ausgesandt" wurden (1).

2. *Ältere und neuere Partikularsynoden und heutige Bischofskonferenzen.* Es gibt eine Analogie zwischen Partikularsynoden und Konferenzen: Beide sind Versammlungen von Bischöfen zur Ausübung ihrer gemeinsamen Aufgaben. Die Unähnlichkeit ist nicht so groß, daß sie uns zwingen würde, den Beistand des Heiligen Geistes bei den Bischofskonferenzen abzustreiten, den Partikularsynoden aber zuzuschreiben.

3. *Schwesterkirchen im Osten.* Die Anerkennung einer gemeinsamen, kollektiven Vollmacht der Bischofskonferenzen fördert auch die Bewegung zur Einheit mit den orthodoxen Kirchen. Gewiß sind die Bischofskonferenzen nicht genau dasselbe wie die Patriarchal- oder Metropolitansynoden; jedoch kommen diese als theologische Realitäten den Bischofskonferenzen sehr nahe. Durch die Anerkennung der kollegialen Vollmacht der Bischofskonferenzen würde die Lateinische Kirche in ihren Strukturen viel näher an die orthodoxe Tradition rücken – die viele Jahrhunderte hindurch unsere gemeinsame Tradition war. Es wäre ein signifikanter Fortschritt in dem Prozeß des Zusammenwachsens der beiden Kirchen. Darüber hinaus würde jede Bewegung in Richtung einer synodalen Leitungsform in der römisch-katholischen Kirche die sympathische Aufmerksamkeit der reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften wecken.

4. *Authentische Lehre.* Die Bischofskonferenzen könnten gefahrlos der ehrwürdigen Tradition aller Konzilien – ob allgemein oder partikular, ob alt oder neu – folgen, die in ihren Überlegungen immer Konsens und in ihren Entscheidungen eine möglichst große Mehrheit zu erreichen suchten. Natürlich könnten manche Bischofskonferenzen zu Lehraussagen kommen, die der Ergänzung oder einer Korrektur bedürfen, andere könnten nicht sehr kluge Bestimmungen erlassen. Die Kirche ist jedoch stark genug, solche Unvollkommenheiten zu ertragen und sich mit ihnen zu befassen. Im übrigen können solche Ungeschicklichkeiten auch in den Ämtern des Heiligen Stuhls geschehen. Die Geschichte läßt keinen Zweifel daran. Die Furcht vor einer vereinzelten Gefahr ist kein guter Ratgeber für die allgemeine Gesetzgebung. Unsere Gesetze sollten immer das Ziel haben, die Verkündigung des Evangeliums zu erleichtern. In unserer von der Schnelligkeit geprägten Zeit ist es weit wichtiger, für eine wirksame und schnelle Evangelisierung Vorsorge zu treffen als Schutzmauern zu errichten, die uns vielleicht vor Irrtümern bewahren, aber die Wahrheit in sicherem Gewahrsam halten.

5. *Katholizität – Einheit in Vielfalt.* Die Bischöfe können nur dann Wahrer der Einheit und Repräsentanten der Vielfalt sein, wenn sie kraft ihrer eigenen Vollmacht handeln können. In der Gesamtkirche ist Verschiedenheit ebenso wichtig wie Einheit. Wie könnte ein Leib leben und handeln, wenn er nicht verschiedene Glieder hätte?

Ungeschaffener Geist – geschaffene Lebenskraft

Welche Vollmacht auch immer die Bischofskonferenzen besitzen, es ist eine Teilhabe an der Vollmacht der Kirche. Wenn wir also die Vollmacht der Konferenzen zu verstehen suchen, müssen wir auf die Gesamtkirche blicken und fragen, woher ihr Leben kommt und wie sich dieses Leben im Volk Gottes manifestiert. Das ist eine gute Methode, denn wir wissen, daß das Ganze in seinen Teilen ist und die Teile im Ganzen sind. Wenn unsere Theorie sich harmonisch in das Bild und die Theologie der Kirche fügt, haben wir ein deutliches Zeichen, daß es sich um eine fundierte Theorie handelt.

In der Kirche ist die Quelle aller Vollmacht der lebendige Geist: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht." Dieser Glaubensartikel soll unser Ausgangspunkt sein. Die Gegenwart des ungeschaffenen Geistes bei seinem Volk ist wie ein glühendes Feuer: Sie strahlt Licht und Wärme aus. Der Geist schenkt dem ganzen Körper eine geschaffene Lebenskraft. Kein Glied kann sich ohne sie bewegen.

Die gesamte Geschichte hindurch beseelt diese Lebenskraft den Glauben und das Wirken der ganzen Gemeinschaft, und zwar bis zu dem Punkt, daß „die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, im Glauben nicht irren kann" (LG 12) und daß viele, die Gott allein kennt, die Kraft haben, für ihren Glauben das Martyrium auf sich zu nehmen.

Dieselbe Lebenskraft führt die Bischöfe zusammen und formt sie zu einem „Kollegium". Sie gibt ihnen in einer besonderen Weise Licht und Kraft, so daß sie die apostolische Tradition verkündigen und die Liebe Gottes zur gesamten Menschheit bezeugen können. Je nach der historischen Situation und den jeweiligen Bedürfnissen können diese Verkündigung und dieses Zeugnis entweder in der Versammlung der Bischöfe auf einem Konzil stattfinden oder wenn sie, „über die Welt verstreut", gemeinsam einen Glaubenssatz verkünden, oder wenn das Haupt des Kollegiums, der Papst, den Glauben des ganzen Volkes Gottes definiert. Es gibt kein Kollegium ohne sein Haupt, und kein Haupt ohne den Leib. Diese seinshafte Verbindung ist so eng, daß das Kollegium sein Leben verlöre, wenn sie aufgelöst würde.

Die ungeschaffene Lebenskraft des Geistes ist in der Kirche immer gegenwärtig und aktiv, wie die Seele im Leib und in jedem seiner Glieder. Wenn sich also eine Gruppe von Gläubigen „im Namen" Jesu trifft, wirkt in ihr die Lebenskraft des Geistes im Sinn des Herrenworte: „Da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20). Das gilt um so mehr, wenn die Nachfolger der Apostel in Synoden, Konzilien oder Konferenzen zusammenkommen. Sie befinden sich dann in einer privilegierten Situation und genießen die Gegenwart und den Beistand, die allein der Heilige Geist geben kann und die sich unseren Maßstäben entziehen. Der Heilige Stuhl kann (und muß) durch seine Gesetzgebung Strukturen und Normen schaffen für

ein legitimes Treffen; aber kein Gesetz und keine Delegation kann Quelle der göttlichen Lebenskraft sein, genausowenig, wie die Ernennung eines Bischofs für eine bestimmte Diözese bereits die Wirkung des Sakraments der Bischofsweihe hätte.

Das ist in Substanz die theologische Sicht, die wir vorschlagen. Die praktischen Normen sollten ihr entsprechen. Die Frage, ob diese Sicht der Vollmacht der Bischofskonferenzen in Übereinstimmung steht mit der Vollmacht der ganzen Kirche, sollen die Leser beantworten.

Der Glaube auf der Suche nach Strukturen und Normen

Hier ist nicht der Ort, um detaillierte Gesetzestexte für die Konstituierung und das Wirken der Bischofskonferenzen zu entwerfen. Ihre Strukturen und Normen müssen von Experten erarbeitet und von Zeit zu Zeit auf Grund der Erfahrungen verbessert werden. Es sollen hier aber die Prinzipien genannt werden, auf denen diese Regelungen gründen sollten.

Jede Gesetzgebung über die Bischofskonferenzen muß zwei Dimensionen haben: Sie muß die Einheit der Gesamtkirche bewahren und fördern, und sie muß den Konferenzen die Freiheit sichern, daß sie ihre Möglichkeiten voll entfalten können. Sie muß das Papsttum respektieren und den Episkopat ehren. Es ist eine Gesetzgebung, die die Balance wahren muß und daher immer delikat ist.

Die Strukturen und Normen sollen einem Übergriff der einen auf die andere Institution vorbeugen. Die Vollmacht des Papstes dürfte nicht einen starken Episkopat verhindern: Die Kirche braucht Bischofskonferenzen mit neuen Einsichten und schöpferischen Initiativen. Die Vollmacht des Episkopats darf jedoch auch nicht der Einheit schaden oder sie gar zerstören. Beide Seiten müssen Zurückhaltung üben.

Was heißt das alles in der Praxis? Wie könnten die derzeitigen Strukturen und Normen geändert werden, um zu den richtigen Ergebnissen zu kommen?

Grundsätzlich sollte das allgemeine Kirchenrecht das fundamentale – in der Bischofsweihe gründende – Versammlungsrecht der Bischöfe anerkennen. Das ist keine große Konzession, seit das Kirchenrecht das – in der Taufe gründende – Recht der Gläubigen anerkennt, Vereinigungen zu bilden.

Das allgemeine Recht kann und sollte Normen für die Anerkennung einer Konferenz enthalten. Es gehört zur Vollmacht des Hauptes des Kollegiums, den Platz einer einzelnen Gruppe in der Struktur des ganzen Kollegiums zu bestimmen.

Der Heilige Stuhl kann und sollte die letzte Aufsicht über die Konferenzen behalten, aber mehr in der Art eines Appellationsgerichts (was durchaus der Tradition entspricht) und nicht als ein ständig gegenwärtiger Aufseher und Kontrolleur (wohin die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten ging).

Das Recht sollte die Konferenzen auch ermutigen, für die Inkulturation des Evangeliums in ihrer Region zu arbeiten; das ist vor allem wichtig für die jungen Kirchen in Afrika und Asien.

Die hemmende Vorschrift der Einstimmigkeit in Lehrfragen sollte beseitigt werden; sie lähmt die Konferenzen, vor allem die größeren. Sie sind dadurch behindert in ihrem Bemühen um den „Glauben, der nach Einsicht sucht", weil – unabhängig davon, wie gut eine neue Einsicht ist – die ganze Konferenz warten muß, bis der langsamste Bischof verstanden hat. Sie sind dadurch auch behindert in der Evangelisierung, weil sie erst dann gemeinsam sprechen dürfen, bis jeder einzelne genau denselben Begriffen zustimmt, oder bis eine Behörde in Rom ihre Approbation gewährt. (Übrigens: Wie kann eine zentrale Behörde abweichende Lehren entdecken in hundert Eingaben, wie kann sie wissen, welches der beste Weg zur Verkündigung des Evangeliums in hundert verschiedenen Regionen ist?)

Wiederherstellung der Eigenständigkeit der Bischöfe

Die alten Griechen gebrauchten für die Wahrheit den Begriff „Aletheia". Etymologisch bezeichnet das Wort etwas, das nicht verborgen ist, ein Objekt, das sich selbst offenbart. Wenn man die vom Heiligen Stuhl erlassenen Strukturen und Normen für die Bischofskonferenzen genau analysiert, dann offenbaren sie ein schweres Ungleichgewicht im Leben der Kirche. Die Funktion des Episkopats wurde in weiten Bereichen vom Primat übernommen. Das ist die Wahrheit. Diese Situation ist ziemlich neu, denn „Apostolos suos" ist nicht einmal zwei Jahre alt. Wenn nach einiger Zeit die in diesem Schreiben verordneten Maßnahmen durchgeführt sind, wird die Kirche einen geschwächten Episkopat haben. In unserer heutigen Welt kann kein Bischof als einzelner pastoral erfolgreich sein. Er muß mit seinem Brüdern im Bischofsamt in derselben kulturellen Region zusammenarbeiten. Die einzigen Institutionen für eine solche Zusammenarbeit sind – abgesehen von den seltenen Partikularsynoden – die Bischofskonferenzen. Aber in demselben Moment, in dem sich die Bischöfe als Glieder einer Konferenz zusammenfinden, sehen sie sich auch in allen Überlegungen und Entscheidungen dirigiert und kontrolliert durch die Ämter des Heiligen Stuhls.

In seiner weitsichtigen Enzyklika über den Ökumenismus bittet Johannes Paul II. „alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen" mit ihm zu suchen, „damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser (Petrus-)Dienst einen von allen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag" (95). Die Antwort darauf ist natürlich kompliziert und schwierig. Aber es wäre falsch, den Aufforderungen des Stellvertreters Petri auszuweichen, die nur ein Echo der Aufforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer ständigen Reform sind.

Ein bedeutender Schritt zu einer Erneuerung des Petrusamts wäre eine Stärkung des Episkopats. Das ist auch eine Weisung der Bibel: „Simon, Simon ... stärke deine Brüder" (Lk 22, 22), sagte Jesus. Ein solcher Schritt wäre nicht nur in unserer katholischen Gemeinschaft willkommen und würde bewundert, sondern auch bei den anderen Christen. Er würde uns geistlich enger mit manchen von ihnen verbinden, und er würde schließlich einige unserer ehrwürdigen Traditionen wiederbeleben.

Die Wiederherstellung der Eigenständigkeit der Bischöfe, die auf Grund der Bischofsweihe gewissermaßen ihr Geburtsrecht ist, würde eine unermeßliche Quelle von neuen Einsichten und schöpferischen Initiativen öffnen, für das Heil der Welt. Damit die Frohe Botschaft gehört und angenommen werden kann, muß sie sich mit allem verbinden, was in der jeweiligen Kultur „gut und gerecht und wahr" ist (Eph 5, 9). Keine römische Behörde kann solche Entwicklungen führen und leiten. Die Bischöfe der Ortskirchen können das tun, wie sie es häufig in den vergangenen Jahrhunderten taten; man denke nur an Augustinus in England, Bonifatius in Deutschland, Cyrillus und Methodius in den weiten Räumen der slawischen Völker oder Patrick in Irland.

Diese Überlegungen sollen beschlossen werden mit einer Geschichte, die nie verifiziert werden kann, die aber eine gewichtige Botschaft enthält. Es ist bekannt, daß sich während der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Krise entwickelte. Die Bischöfe wandten sich von den voluminösen Entwürfen ab, die meist unter der Leitung der Ämter des Heiligen Stuhls erstellt worden waren. Den Vätern war – um im Bild der Bibel zu bleiben – alter Wein vorgesetzt worden; sie wünschten neuen Wein für ihr Volk. Papst Johannes XXIII. verstand sie und ließ ihnen ihren Willen. Er ließ den umstrittenen Text zurückziehen und machte den Weg frei für eine Neubearbeitung der Texte durch das Konzil selbst. Eine Gruppe von Mitarbeitern der römischen Kurie, die schokkiert waren über diese Ereignisse, ging daraufhin zum Papst und warnte ihn: Wenn er den Bischöfen eine solche Freiheit lasse, dann würden sie das Konzil in ihrem Sinn gestalten, und wenn das einmal geschähe, gebe es keinen Weg zurück. Ein Desaster wäre die Folge. Die Antwort des Papstes: „Auch die Bischöfe haben den Heiligen Geist."

Ein solcher Glaube an den Beistand des Heiligen Geistes für den Episkopat wäre der erste Schritt auf dem Weg zu einer Reform der Bischofskonferenzen und – vielleicht auch – zu einer substantiellen Erneuerung des Petrusamtes. Wenn einmal dieser Glaube lebendig ist, werden Hoffnung und Liebe das Übrige tun.

Thomas Laubach

Nachrichten aus dem Menschenzoo

Theologisch-ethische Anmerkungen zur „Sloterdijk-Debatte"

In Frankreich sorgte der Roman schon kurz nach seinem Erscheinen für heftigste Diskussionen. Nicht von ungefähr. Denn das Thema von Michel Houellebecqs „Elementarteilchen" hat es in sich. Es geht um nicht weniger als die Auseinandersetzung mit der Vision einer gentechnologisch manipulierten, geschlechtslosen, unsterblichen Spezies, die an die Stelle des alten Menschen tritt. Programmatisch heißt es deshalb am Schluß des Romans: „Die Wandlung (des Menschen, der Verf.) findet nicht im Geist statt, sondern in den Genen."[1] Provozierend wirkt diese Utopie der biotechnologischen Evolution des Menschen vor allem durch den Kontrast, in dem sie zu den Hauptfiguren des Romans steht: Bruno und Michel. Die beiden Halbbrüder sind überzeichnete, keineswegs aber karikierte Repräsentanten der westlichen Welt, die vor allem durch ihre Unzulänglichkeiten ausgezeichnet sind: die Unfähigkeit, wirklich lieben, sinnvoll leben, frei sein zu können. Die Ersetzung des Menschen durch eine andere Spezies erscheint auf dem Hintergrund der Entwicklungsgeschichte dieser beiden Männer nur konsequent.

Der Roman und sein Thema lassen sich als literarische Version der Fragen und Probleme lesen, die im Umfeld der sogenannten „Sloterdijk-Debatte" die Feuilletonisten wie die Öffentlichkeit im Herbst des Jahres 1999 in Atem hielten.

Peter Sloterdijk, geboren 1947, war der umstrittene Hauptdarsteller dieses philosophischen Spätsommertheaters. Wer aber ist dieser Peter Sloterdijk? Der gebürtige Karlsruher, bekannt geworden vor allem durch die „Kritik der zynischen Vernunft"[2], studierte Philosophie, Germanistik und Geschichte und ist zur Zeit Philosophieprofessor an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe und an der Kunstakademie in Wien. Kein Wunder: Denn seine philosophischen Texte sind vor allem artistisch-essayistisch, von einer metaphernreichen, assoziativen, bisweilen ausschweifenden, immer aber fulminanten Sprache geprägt. Solche Adjektive charakterisieren auch recht treffend den debattenauslösenden Vortrag „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus"[3]. Sloterdijk trug ihn im Juli 1999 auf einem Symposion über die Philosophie nach Heidegger auf Schloß Elmau in Bayern vor.

Die Umformatierung des Menschen – Sloterdijks Rede

Wer die „Sloterdijk-Debatte" verfolgte, mußte sich verwundert die Augen reiben. Denn es konnte sich leicht das untrügliche Gefühl einstellen, daß „das Thema mit jeder Wortmeldung wechselt"[4]. Was wurde nicht alles mit Sloterdijk im Rücken oder vor Augen diskutiert: Bioethik und Eugenik, Faschismus und Kritische Theorie, der Geist der Berliner Republik und die Politik von morgen, Menschenzüchtungsphantasien und Kulturtheorie. So viel ist sicher: Sloterdijks überladener Vortragstext läßt eine Vielzahl von Themen anklingen und operiert genußvoll mit Begriffen – Züchtung, Selektion, Menschenhaltung –, denen eine ordentliche Portion gesellschaftlichen Sprengstoffs anhaftet.

Trotz dieser Vielschichtigkeit der Diskussion sind sich die meisten Kommentatoren einig: Der Vortrag taugt nichts. Sicher: Zaghafte Versuche zur Verteidigung Sloterdijks sind unternommen worden. So schrieb Roger de Weck, Chefredakteur der „Zeit", Sloterdijk habe „in seinen *Regeln für den Menschenpark* Gedanken gedacht, die gedacht werden mußten"[5]. Doch die Mehrzahl der Rezensenten bezog eine Position, die der Tübinger Philosophieprofessor Manfred Frank pointiert artikulierte: „Dem Vortrag eine klare These, eine Überzeugung, gar eine rationale Handlungsempfehlung abzugewinnen ähnelt der Mühe, einen Pudding an die Wand zu nageln."[6] Und es erging vielen ähnlich wie Ernst Tugendhat, ebenfalls Philosoph, der seine Rezension mit dem Bekenntnis schloß: „Ich muß gestehen, daß ich nicht verstanden habe, worum es dem Autor eigentlich geht. Was will er eigentlich? Und gibt es irgend etwas in diesem Aufsatz, was wir jetzt besser verstehen würden? Irgend etwas, das er geklärt hätte? Ich habe nichts gefunden."[7]

Die vernichtenden Urteile sind Grund genug, sich vor einer Auseinandersetzung zu vergewissern, was Sloterdijk überhaupt sagte. Ein Unterfangen, das nicht leichtfällt. Denn der Text ist eher eine Inszenierung der Sprache als ein nüchtern argumentierender Vortrag. Theater statt Theorie.

1. Akt. Der Vortrag Sloterdijks ist – zunächst – eine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Schrift „Über den Humanismus"[8], ein Brief, den der Philosoph im Herbst 1946 an den Franzosen Jean Beaufret schrieb. Sloterdijk stimmt im Grundsatz mit der Diagnose des Freiburger Philosophen überein: Der Humanismus, und das heißt der national-bürgerliche Humanismus des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, ist an sein Ende gekommen. Er scheiterte vor allem in seinem „Engagement für die Zurückholung des Menschen aus der Barbarei" (18). Denn er vermochte es nicht, den Menschen durch die Lektüre von Klassikern zu zähmen und war nie in der Lage, die menschlichen Triebe zu hemmen. Dieses Versagen läßt es auch zweifelhaft erscheinen, ob der Humanismus in der Lage sein wird, „der aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen Herr zu werden" (18), die „Entwilderung des Menschen" (19) herzustellen. Wie eine blutende Wunde

bleibt die Frage offen: Was zähmt den Menschen heute, wenn der Humanismus als Schule der Menschenzähmung scheitert?

2. Akt. Eine Antwort auf diese offene Frage sucht Sloterdijk bei drei Geistesgrößen der Vergangenheit: neben Heidegger sind dies Friedrich Nietzsche und Platon. Mit ihrer Unterstützung entwickelt Sloterdijk eine Kulturtheorie unter den Stichworten der „Zähmung" und der „Selektion". In der sloterdijkschen Diktion bedarf der Mensch als „Wesen, das in einem Tiersein und Tierleben gescheitert ist", der „Verhaustierung" (20), er bedarf angesichts seiner „biologischen Offenheit und seiner moralischen Ambivalenz" (19) der Zähmung und Züchtung, kurz: Er bedarf domestizierender „Anthropotechniken" (20), die für Ruhe und Ordnung im „Menschenzoo" sorgen. In ähnlicher Weise hatten schon Platon, aber auch der Anthropologe Arnold Gehlen den Menschen als „Zuchtwesen" definiert, für das Disziplinierung und das Lernen von Selbstbeherrschung unentbehrlich sind[9]. Traditionelle Techniken, die den Menschen „zähmen" und „züchten", sind etwa „Klassen- und Kastenregeln, Heiratsregeln und Erziehungsregeln", für Sloterdijk „Selektions- und Kombinationsregeln"[10]. Kultur ist dann die Leistung dieser Regeln, nämlich die bestialische Natur des Menschen einem Prozeß der Zähmung zu unterwerfen. Hauptdarsteller in diesem kulturellen Prozeß sind, mit Nietzsche und Platon gesprochen, Menschen, „von denen die einen ihresgleichen züchten, während die anderen die Gezüchteten sind" (20), kurz: Züchtungssubjekte und Züchtungsobjekte.

3. Akt. Des Philosophen Grundthese lautet fast zwangsläufig: Die bewußte Züchtung des Menschen hat am Ende dieses Jahrtausends an die Stelle des klassischen Humanismus zu treten. Der Vorteil unserer Zeit: Dank der Biotechnologien haben sich die Möglichkeiten der Menschenzüchtung in den letzten Jahren vervielfacht. Dadurch geraten die Menschen aber auch „mehr und mehr auf die aktive oder subjektive Seite der Selektion" (20). Sich weigern führt nach Sloterdijk in eine Sackgasse. Damit würde nur die Macht an eine „höhere Gewalt" (20) delegiert – an Gott, den Zufall oder andere. Von dort aus stellen sich wirkungsvolle Zähmungsverfahren dem Menschen als – O-Ton – „gattungspolitische Entscheidungen" (21) dar – inklusive expliziter Merkmalsplanung, optionaler Geburt und pränataler Selektion.

Damit tritt die Biotechnologie an die Stelle des Humanismus, und das heißt auch an die Stelle etwa der Pädagogik und der Ethik. Gesucht wird nach nichts weniger als einem Menschentyp, der mittels Gentechnologie „verkehrsfähig"[11] wird in der modernen Welt. Wer über die konkreten Schritte dieser Zähmungsverfahren bestimmt, scheint Sloterdijk allerdings selber nicht ganz klar zu sein. Mal sind es, mit Platon, die Weisen, dann wieder ein „Codex der Anthropotechniken" (20), schließlich auch „eine Art von allgemeinem anthropotechnischem Konzil ..., eine Einberufung der Generalstände der Humanwissenschaften, die den Weltdialog über sinnvolle Limitierungen der Humanbiotechnik führen und Vorbereitungen treffen für die Formulierung eines Codex"[12].

Vorhang. Nochmals in Kürze: Sloterdijk folgert erstens mit Heidegger, daß der Humanismus zu Ende sei; zweitens postuliert er, daß der Humanismus seiner Funktion, das Bestialische des Menschen zu zähmen, nicht gerecht wurde; drittens müsse deshalb die „Umformatierung des Menschen“ [13] durch ein Programm genetischer „Verbesserung“ übernommen werden, wofür sich Sloterdijk geistige Unterstützung bei Nietzsche und Platon holt.

Die Züchtung des Menschen – Sloterdijks Kulturverständnis

Neben vielen anderen Fragen – etwa: Stimmt die Rezeption von Heidegger, Nietzsche und Platon? [14] oder: Was ist von der ästhetisierenden, unhistorisch-naiven Verwendung von Begriffen wie dem der Selektion zu halten? [15] – drängt sich vor allem ein Problem auf: Wie stichhaltig sind Sloterdijks Bemerkungen zur Zukunft des Menschen?

Zunächst zum Ausgangspunkt der Rede Sloterdijks, der Identifikation von Kultur und Zucht, von Sozialisation und Zähmung des Menschen. Um es vorwegzuschicken: Aus vier Gründen erscheint diese Gleichsetzung nicht haltbar.

1. Die kulturkritische Parole vom verwilderten Menschen, der nun – endlich – gezähmt werden müßte, steht empirisch auf wackligen Füßen. Zwar spricht Sloterdijk von den „aktuellen Verwilderungstendenzen beim Menschen“ (18), aber: Was spricht eigentlich dafür, daß die Menschen der Gegenwart verwilderter sein sollten als etwa Kreuzfahrer, wie Ulrich Greiner fragte [16]. Andere Beispiele drängen sich auf: Was macht die Menschen der Gegenwart unbarmherziger als die Konquistadoren in Lateinamerika, brutaler als die Soldaten oder KZ-Schergen im Zweiten Weltkrieg? Zudem ist die Trennung von Natur und Kultur des Menschen, die Sloterdijk vollzieht, problematisch. Der Mensch ist, wie es die moderne Anthropologie zeigte, das „Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung“ [17]. Die Evolution des Menschen ist ein Vorgang, der sowohl seine biologische wie seine kulturelle Evolution umschließt. Von daher ist der Gedanke abwegig, die Kultur müsse als „zweite Natur“ das Tier, das wir Mensch nennen, seine „erste Natur“ zähmen.

2. Sloterdijk liest den Humanismus als großangelegten, wenn auch gescheiterten Versuch der Domestikation des Menschen, als Zuchtinstrument. Was Sloterdijk verschweigt: Die Leistung des Humanismus bestand gerade darin, Begriffen wie Menschenwürde und Menschenrechte Geltung verschafft zu haben. Humanistisches Gedankengut garantierte die Unversehrtheit von Leib und Leben, die Freiheit des Denkens und Glaubens und man könnte weiterführen: die Freiheit von den Genen. Die humanistische Kultur ist also, entgegen Sloterdijks Selektionsphantasien, immer auch Hort der Integration gewesen. Die auch humanistisch geprägten Ideen des Schutzes der Schwachen und des Einsatzes für Unterdrückte sind kulturelle Leistungen, die gerade antiselektiv wirken. In solcher Perspektive

ist klar: Behinderte, Kranke, Alte, Fremde, Kinder oder Frauen dürfen nicht diskriminiert, ausgesetzt, ausgegrenzt, versklavt oder getötet werden. Bekommt von dort aus die Rede von der Verwilderung des Menschen nicht nur da recht, wo sich heute eine Frau nicht mit ihrem behinderten Kind auf die Straße traut, weil sie befürchtet, diskriminiert zu werden?

3. Sloterdijk sieht den zentralen Fehlschlag der humanistischen Moral in ihrem Unvermögen, den Menschen zu pazifizieren. Nicht nur den Humanismus, auch Moral und Ethik stößt Sloterdijk damit ins kühle Grab. Die Konsequenz: Im „Menschenpark" Sloterdijks ist es nicht die Ethik, die Normen liefert, sondern es sind „geistige Eliten", „kulturelle Hauptfraktionen", „Zoodirektoren", „gute Könige". Bezugspunkt ist das platonische „Leitbild des Weisen", der aus Einsicht das Beste für alle „Zoobewohner" zu erreichen sucht (21). Nur am Rande: Sloterdijk übersieht geflissentlich, „daß Platon und Nietzsche, jeder auf seine Weise, von einem ethischen Ideal ausgehen" [18]. Die Hemmung des bestialischen Menschen – auch durch die „genetische Reform der Gattungseigenschaften" (21) – wird bei ihm hingegen zur reinen Herrschaftssache, die dem ethischen Diskurs entzogen bleibt.

4. Abgesehen davon, daß diese Bindung an die Autorität von Weisen oder Eliten kaum überzeugen kann – wir haben schließlich in Geschichte und Gegenwart eine ziemlich ernüchternde Vorstellung von realer Herrschaft bekommen –, wird nicht deutlich, wieso die Domestizierung und Hemmung des Menschen überhaupt ein so zentrales Ziel der nachhumanistischen Moral sein soll. Der modernen Ethik zumindest geht es sowohl um die Hemmung des Menschen wie auch um seine Enthemmung.

Der Tübinger Philosoph Hans Krämer leuchtete in seiner „Integrativen Ethik" [19] diese beiden Seiten der ethischen Reflexion präzise aus. „Hemmung" ist nach Krämer eine Chiffre für die moralphilosophische Aufgabe, die Selbstverwirklichung des Menschen einzugrenzen und mit den Interessen anderer abzustimmen. „Enthemmung" hingegen benennt das strebensethische Axiom, daß der Mensch der Befreiung von disponierenden Faktoren bedarf, um handlungsfähig zu werden und eine qualifizierte Selbstwahl treffen zu können. Das gelingende Miteinander beider Momente wird in der Ethik angezielt, nicht die einseitige Hemmung. In diesem Konzept schließen sich die „Zähmung" des Menschen und seine Freiheit nicht aus, sondern vielmehr ein. Warum aber betont Sloterdijk das Moment der Hemmung so stark? Mit dem postulierten Scheitern der Zähmungsbemühungen des Humanismus gelingt dem Philosophen, darauf weist Jürgen Manemann hin, ein raffinierter Schachzug: Antworten auf Zeitfragen können nämlich dann „nicht mehr durch einen quasi selbstverständlichen Rekurs auf das Humanum torpediert werden" [20]. Die Konsequenz: Eine universale Ethik, eine gemeinsame Bestimmung des Humanen hat ausgespielt. An seine Stelle tritt dann, wie oben gezeigt, die Moralmafia der Eliten.

Die Selektion des Menschen – Sloterdijks „Bioethik"

Sloterdijks Ausführungen zur Züchtung des Menschen gipfeln in der Rede von seiner „Selektionsmacht" (20) und der Frage, ob die langfristigen Entwicklungen der Menschheit zu einer „genetischen Reform der Gattungseigenschaften des Menschen" (21) führen werden. Hier meldet Sloterdijk Regelungsbedarf an, der vor allem durch „einen Codex der Anthropotechniken" (20) gestillt werden soll. In bioethischer Perspektive sind hierzu einige Anmerkungen zu machen.

Sloterdijk übersieht völlig, daß die Suche nach dem geforderten „Codex" ein wesentlicher Teil politisch-ethischen Alltagsgeschäfts ausmacht. Und er ignoriert, daß dieser „Codex" in Teilen bereits Wirklichkeit geworden ist. Denn die öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten um Probleme der genetischen Beratung, der pränatalen Diagnostik, der Keimbahntherapie, der Organtransplantation oder des Klonens schlugen sich in einer Vielzahl von Gesetzen und Gesetzesvorhaben nieder. Erinnert sei an das – bis heute heftig umstrittene – europäische Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin, die sogenannte Bioethik-Konvention (1996), aber auch an das deutsche Embryonenschutzgesetz (1990) oder das erst nach heftiger Diskussion entstandene und verabschiedete Organtransplantationsgesetz (1997).

Auch hinsichtlich seines biotechnologischen Wissens scheint Sloterdijk nicht auf der Höhe der Zeit. So macht die Genetik darauf aufmerksam, daß die Gene keineswegs allein den Menschen determinieren. Heute weiß man nicht nur, daß Umwelteinflüsse die Entwicklung des Menschen mitprägen. Auch die Gene selber sind einer Vielzahl von Einflüssen ausgesetzt, die eine direkte Linie vom Gen zum Merkmal ausschließen. In dieser neuen Denkweise der Genetik geht man mittlerweile davon aus, daß die DNS lediglich ein Datensatz ist, der wiederum einer Vielzahl von biochemischen Prozessen ausgesetzt ist und erst in diesem Netz von Reaktionen zur Wirkung kommt[21]. Vor diesem Hintergrund konnte dann auch Robert Spaemann recht barsch bilanzieren:

> „Da Peter Sloterdijk nun einmal eine öffentliche Debatte in Gang gebracht hat, an der er offenbar auch weiter teilzunehmen wünscht, schlage ich vor, daß er sich das dafür erforderliche biologische Rüstzeug nachträglich möglichst schnell beschafft und daß er sich mit dem Stand der bioethischen Debatte vertraut macht."[22]

Von dem Erkenntnisstand der Genetik aus betrachtet, jagt Sloterdijk somit einem Hirngespinst nach, wenn er sich in eine „explizite Merkmalsplanung" (21) hineinphantasiert. Doch eine Entwarnung ist fehl am Platz. Schon heute wird eine negative Selektion etwa mit Hilfe der pränatalen Diagnostik betrieben: Denn die Abtreibung ist gegenwärtig die Regel, wenn ein Befund über eine genetische Veränderung des Embryos vorliegt. Eine positive Selektion, die „Verbesserung" des Menschen also, ist allerdings nur in den Anfängen möglich oder angedacht (somatische Gentherapie, Keimbahntherapie). Sie wird als großangelegtes Projekt allerdings wohl an der genetisch-sozialen Doppelnatur des Menschen scheitern.

Das Gedankenmenü Sloterdijks hinterläßt zudem einen faden Nachgeschmack, weil sich der Philosoph vor der alles entscheidenden ethischen Frage nach den Kriterien drückt, die die Selektionsmacht des Menschen leiten sollen. Er beantwortet nicht, wie und welche „Menschenzüchtung" begründbar ist und rechtlich gelenkt werden soll. Deshalb übersieht er auch, daß die Kriterien, nach denen sich die Züchtung ausrichten läßt, selber hinterfragt werden müßten. So wissen wir heute, daß etwa Krankheit kein objektiver Begriff ist, sondern weitgehend soziokulturell „festgelegt" ist[23]. Besonders augenfällige Beispiele hierfür sind Kleinwüchsigkeit oder auch Epilepsie.

Zum anderen faßt Sloterdijk einen „Züchtungsdiskurs" ins Auge, der deshalb ethischerseits problematisch ist, weil er sich allein an Macht- und Herrschaftsverhältnissen orientiert. Die Moral der Herrschenden wird zum Leitprinzip der Menschenzüchtung. So kann der Verdacht nicht ausgeräumt werden, Sloterdijk gehe es um eine technologisch befriedete Moral der Menschenverbesserung, nicht aber um eine Ethik der Biotechnologie.

Die Ausrottung des Anderen – Sloterdijks säkulare Religion

Es fällt nicht schwer, die religiösen Bilder in den Überlegungen Sloterdijks wahrzunehmen. Denn vor Augen steht dem Karlsruher Philosophen der „heile" Mensch, der in einem Garten – dem Garten Eden vielleicht? – friedlich lebt. Hier, an der Wurzel des Projekts der Selbstzähmung des Menschen durch den Menschen, zeigt sich die säkulare Religion Sloterdijks in aller Schärfe. Was kennzeichnet sie?

Schon die Optimierungsvorstellungen Sloterdijks scheinen von einer religiösen Sehnsucht verführt: der Erlösung des Menschen aus seiner Gebrochenheit, seiner Verfaßtheit zwischen gut und böse. Nicht mehr ein Gott erlöst allerdings in dieser „neuheidnischen"[24] Religion. Gott ist nur noch der „Ingenieur in Ruhestand"[25], wie es Jürgen Mittelstrass formulierte. An seine Stelle tritt im beginnenden 21. Jahrhundert endgültig der wissenschaftlich-technische Fortschritt mit dem Credo an das Machbare, das leidfreie Leben und den Primat der Leistung[26]. Diesen drei Glaubensaussagen entsprechen paßgenau die Vorstellungen Sloterdijks. Den Ausgangspunkt bildet die These, daß Leid, Tod und Mord abgeschafft werden können; verwirklicht werden soll dies durch die Optimierung des Menschen, die durch Eingriffe in die Gene machbar wird. Damit treten die Gene letztlich an die Stelle Gottes, da sie eine besondere Mächtigkeit zeigen, die ein fast schon religiöses Erleben auslöst.

Christlicher Glaube muß demgegenüber eine kritische Funktion einnehmen: Die biblische Erzählung vom Auszug aus Ägypten, die Abwendung also von der religiösen Verehrung des Pharaos als dem, was mächtig und beherrschend scheint,

liefert das Gegenbild zur Genreligion. Überdies zeigen die biblischen Texte wie die blutigen Erfahrungen der Christentumsgeschichte, daß Macht und Herrschaft auch der Eliten oder der Weisen nicht Frieden bringen, sondern vielmehr Gewalt hervorrufen.

Religiöse Dimensionen enthalten die Vorstellungen Sloterdijks auch in ihrem Angebot der Kontingenzbewältigung. Zugespitzt formuliert: Die Moral, die sich im Diskurs über den Menschenpark zu erkennen gibt, weist verblüffende Übereinstimmungen mit den religiösen Fundamentalismen der Gegenwart auf. Denn der religiöse Fundamentalismus ist der Versuch, „in einer immer komplexeren und vieldeutiger werdenden Welt zu klaren, leichter überschaubaren, ‚bewährten' und damit mehr Sicherheit gebenden Strukturen, Denk- und Handlungsmustern zurückzukehren"[27]. Dieses Konzept korreliert mit den impliziten Versprechungen der gentechnologischen Möglichkeiten. Genauer: Der krisenauslösenden Anfrage des Ichs durch die pluralistischen Anforderungen der „Risikogesellschaft" (Ulrich Beck) begegnet die säkulare Religion der Gentechnologie, indem sie das Andere ausrottet, Mehrdeutigkeiten eliminiert, den Menschen der Gegenwart verabsolutiert und den biologisch-genetischen Status quo unumstößlich festschreibt. Kurz: Der Pluralismus wird zugunsten der Sicherheit und der Eindimensionalität verabschiedet – ein Grundzug auch des religiösen Fundamentalismus[28].

Für den Gewinn an Sicherheit wird allerdings ein hoher Preis bezahlt. Alle Spuren des dialektischen Verhältnisses von Ich und Du werden ausradiert. Dadurch geht im letzten auch die Möglichkeit personaler Identität verloren, die allein durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen zu gewinnen ist. Christliches Denken hingegen macht auf die Bedeutung des Nicht-Identischen aufmerksam. Die Konfrontation mit dem Anderen, wie mit dem ganz Anderen, mit Gott, ermöglicht erst Menschwerdung im umfassenden Sinn. Die Konzeptionen der Selektion wie die Idee der Menschenoptimierung verkennen hingegen, daß gerade das Fremde, das Unbekannte, das Unvertraute und das Uneigene den Menschen selber voranbringen. Das heißt nicht, daß das Fremde per se gut ist; aber es ist nötig, um das Eigene entdecken zu können. Anders gesagt: Im „Spiegel des Fremden erkennen wir nicht nur, wer wir sind, sondern werden uns bewußt, wer wir sein wollen"[29]. Die Logik des Auslesens beraubt also der Möglichkeit, Mensch zu sein.

Gegen Sloterdijk ist somit gerade im christlichen Kontext das Moment der Anerkennung der Heterogenität, der Verschiedenheit zu betonen. So lebt etwa das erzählende Ethos des Jesus von Nazaret von dieser Anerkennung. Denn Jesus durchbricht den Teufelskreis der Ausgrenzung, indem er den Fremden nicht mehr zum Sündenbock der Angst macht: Der Aussätzige, der Blinde, der Samariter werden in seiner Botschaft zu Nächsten. Jesus macht darauf aufmerksam: Verschiedenheit schafft kein Recht der Ausmerzung. Ganz im Gegenteil. Besonders

die Ausgegrenzten, die in ihrer Verschiedenheit nicht Anerkannten brauchen es, daß andere Menschen ihnen in einem solidarischen Akt zur Seite stehen. Von dort aus setzen die bioethischen Phantasien Sloterdijks die Frage nach einer Ethik der Beziehung neu in Gang.

Noch ein wichtiger Punkt sei angefügt. Die säkulare Religion des Peter Sloterdijk legt den Menschen mit fast metaphysischem Gestus als Sünder aus: Der Mensch ist das Wesen, das fehlt, seine Triebe nicht kontrolliert, das Tier in sich nicht beherrscht. Diese anthropologische Voraussetzung weist frappierende Parallelen zu dem frühkirchlichen Sündenverständnis auf, wie es etwa in der Theologie des Paulus (Röm 3, 9.23; 5, 19; 7, 14) oder auch in den Texten der zweiten Synode von Orange (529) greifbar ist[30]. Doch im Gegensatz zu den christlichen Konzeptionen, die Gott ins Spiel bringen, wo es um die Befreiung von der Sünde geht, greift in Sloterdijks gnostischer Religion ein anderes Paradigma. Gemäß der genannten Ideologien ist es nicht Gott, der zum wahren Mensch-Sein führt, sondern es sind kulturelle Eliten. Gerade die eigene Geschichte des Christentums macht aber darauf aufmerksam, daß Überzeugungen vom Richtigen und Guten selbst wieder kulturell geprägt wurden und demnach nicht nur wandelbar sind, sondern sich sogar als objektiv falsch erweisen könnten. Was als richtig und gut verkündet wird, auch von Weisen, muß demnach immer wieder überprüft und hinterfragt werden. Wer aber kontrolliert die Herrscher in Sloterdijks Menschenzoo?

Das Ende vom Lied – Sloterdijk und die Folgen

Die aufgeregte Auseinandersetzung um Sloterdijks Überlegungen klingt mittlerweile wieder ab. Der Medienzirkus hat seine Zelte gepackt und zieht zum Schauplatz der nächsten Debatte weiter. Was bleibt, ist die Provokation, die von Sloterdijks Vortrag ausging. Eine Folge, die ganz im Sinne des Erfinders wäre. Denn Sloterdijk bezeichnete sich in einem Gespräch, das die renommierte Zeitschrift „Lettre" abdruckte, als ein „automatisches Klavier des Zeitgeistes", das Zeitstimmungen aufnehme und wiedergebe, als einen Schriftsteller, der mit dem „Mandat der Erschrockenheit" vor das Publikum trete[31]. Die Selbstbeschreibung trifft auch in der sogenannten „Sloterdijk-Debatte" zu: Zeitgeistig wurde über ein Thema parliert und das in einer Art und Weise, die vielfach Erschrecken hervorrief. Doch das Entsetzen bezog sich nicht nur auf die Zukunftsvisionen, die Sloterdijk vorstellte. Auch die erstaunlich dünne Argumentationsdecke, auf der Sloterdijk seine Philosophie des vergangenen und zukünftigen Menschen ausbreitete, mußte erschrecken.

Die vergangene Debatte macht zudem überdeutlich, daß die „Sloterdijkisierung" der Philosophie mehr Probleme schafft, als sie zu lösen in der Lage ist. Es

reicht eben nicht aus, sich mit gefährlichen Ideen zu „infizieren". Damit nämlich werden die offenen Fragen nicht gelöst. Fragen wie: Auf welche Zukunft hin entwirft sich Gesellschaft? Woran sich orientieren in sittlichen Problemen? Wie umgehen mit den Möglichkeiten der Biotechnologien? Gibt es Grenzen des Handelns am Menschen? Hier kommt – doch – wieder der Ethik, auch der theologischen Ethik eine wesentliche Aufgabe zu. Ethik hat sich ja stets als der Versuch verstanden, die rechte Medikation für gefährliche Ideen zu finden, und das heißt: beratend in gesellschaftlichen Streitpunkten Argumente zu gewichten, den Prozeß der sittlichen Urteilsfindung konstruktiv zu unterstützen, sittlich kompetent in individuellen Entscheidungen mitzuwirken. Nach der „Sloterdijk-Debatte" zeigt sich deutlich, daß weitere Momente noch wichtiger als bisher werden: die öffentlichere ethische Debatte, die aus dem Elfenbeinturm herauskommt und auf die Straße geht, eine interdisziplinäre Diskussion über die Zukunftsmöglichkeiten der Biotechnologie und ihre kritische Bewertung.

Stärker als sonst üblich müßten sich schließlich die Theologen auch in solchen Diskussionen zu Wort melden, die auf den ersten Blick durchaus nicht-theologisch erscheinen. Theologisches Denken könnte hier verdeutlichen, daß es der Gesellschaft nicht nützen, sondern als Stachel im Fleisch der Kultur wirken will, einer Kultur, die mehr denn je in der Gefahr steht, über ihre eigene Orientierungslosigkeit in die Fallen von Pseudo-Orientierungen zu stolpern, die den Menschen verkürzen, versklaven und mißbrauchen.

ANMERKUNGEN

[1] M. Houellebecq, Elementarteilchen (Köln 1999) 355.

[2] P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft (Frankfurt 1983).

[3] Abgedruckt in: Die Zeit 16. 9. 1999, 15.18–21. Im folgenden wird aus diesem Abdruck mit Seitenzahl im Text zitiert. Der Vortrag ist mittlerweile auch in Buchform beim Suhrkamp-Verlag erschienen.

[4] Ch. Geyer, Halt's Maul, jetzt rede ich!, in: FAZ 8. 10. 1999, 43.

[5] R. de Weck, Der Kulturkampf, in: Die Zeit 7. 10. 1999, 1.

[6] M. Frank, Geschweife und Geschwefel, in: Die Zeit 23. 9. 1999.

[7] E. Tugendhat, Es gibt keine Gene für die Moral, in: Die Zeit 23. 9. 1999, 31–32, hier: 32.

[8] Frankfurt 1947.

[9] Platon, Leg. 766 a; A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Berlin 1940).

[10] Was uns immun macht. Focus-Interview mit Peter Sloterdijk, in: www.focus.de.

[11] Kantilene der Zeit. Zur Entidiotisierung des Ichs und zur Entgreisung Europas. Peter Sloterdijk im Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs, in: www.lettre.de/lettre/sloterdijk.html.

[12] In: Was uns immun macht (A. 10).

[13] In: Kantilene (A. 11).

[14] Vgl. dazu etwa Frank (A. 6); E. Rudolph, Züchter im Menschenpark, in: Frankfurter Rundschau 20. 8. 1999, 192; M. Schneider, Hirt ohne Schafe, in: Frankfurter Rundschau 15. 9. 1999.

[15] Siehe dazu J. Manemann, Politischer Anti-Monotheismus, in: Orientierung 63 (1999) 201–203.

[16] U. Greiner, O Sophie, in: Die Zeit 9. 9. 1999.

[17] W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: Handbuch der christlichen Ethik 1 (Freiburg 1993) 150. Ähnlich auch R. Spaemann, Wozu der Aufwand?, in: FAZ 7. 10. 1999, 53.
[18] Tugendhat (A. 7).
[19] H. Krämer, Integrative Ethik (Frankfurt 1992).
[20] Manemann (A.15).
[21] B. Graff: Klon der Angst. Die Genies streiten, von Gentechnik wissen sie nichts, in: SZ 15. 9. 1999, 17.
[22] Spaemann (A. 17).
[23] Spiegel-Interview mit Ludger Honnefelder, in: Der Spiegel 27. 9. 1999, 317–318.
[24] J. Habermas, Post vom bösen Geist, in: Die Zeit 16. 9. 1999, 68.
[25] J. Mittelstrass, Leben mit der Natur, in: Über Natur, hg. v. O. Schwemmer (Frankfurt 1987) 48.
[26] Vgl. M. Pindl, Versöhnung mit dem Leiden (Frankfurt 1998) 82–85.
[27] H. Denz u. P. M. Zulehner, Fundamentalismus: eine Herausforderung für die Alltagspraxis in der Kirche, in: Die verdrängte Freiheit, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991) 181.
[28] Dazu: G. Hole, Fundamentalismus, Dogmatismus, Fanatismus. Der Konsequenzzwang in der Persönlichkeitsstruktur und die Chance der Toleranz, in: Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, hg. v. P. M. Zulehner (München 1985) 84.
[29] B. Schäfer, Das Fremde als Herausforderung von Identitätsansprüchen, in: Ethik und Unterricht, Heft 4 (1993) 7.
[30] Vgl. O. H. Pesch, Freisein aus Gnade (Freiburg 1983) 128–133.
[31] In: Kantilene (A.11).

Bernhard Sutor

Amt und Rat

Wie könnten synodale Strukturelemente in der Kirche aussehen?

Das Landeskomitee der Katholiken in Bayern veranstaltete zusammen mit der Katholischen Aktion Österreichs im Frühsommer 1999 in Traunstein/Oberbayern eine Tagung zu der im Titel formulierten Thematik. Diese ist weder einfach noch ohne Brisanz; die Brisanz zeigt sich allerdings für die deutsche und für die österreichische Kirche in unterschiedlicher Weise. Im folgenden soll versucht werden, ein Fazit aus den Referaten und Gesprächen in Traunstein zu formulieren; nicht im Sinn eines Tagungsberichts, sondern als Beitrag zu einer weiterzuführenden Diskussion und womöglich auch als Anstoß zu neuen Formen der Kooperation von Amt und Rat in unserer Kirche.

Den Ort der Laienräte definieren

Als erstes Motiv für die Wahl des Tagungsthemas hatten wir zur Einführung in unsere Gespräche den Versuch genannt, den Ort der nachkonziliaren Laienräte in der Kirche genauer zu definieren. Dahinter stehen mehr als 30 Jahre Erfahrungen mit den Laienräten, wie sie sich nach dem Zweiten Vatikanum in Deutschland entwickelt haben. Diese Erfahrungen sind keineswegs durchweg negativ, sie sind aber auch nicht zufriedenstellend. Sicher ist vieles in der Kirche anders geworden, vor allem im unmittelbaren Umgang von Priestern und Laien miteinander. Aber daß die Räte ihren klar definierten Ort in der Kirche gefunden hätten, kann man nicht sagen. Ein Beleg dafür waren die Irritationen, die im November 1997 im Gefolge der römischen Instruktion zur Mitarbeit von Laien am priesterlichen Dienst entstanden.

Die Satzungen weisen den Laienräten eine Doppelfunktion zu. Sie sind einerseits bischöflich anerkannte, aber eigenverantwortlich handelnde Organe des Laienapostolats, andererseits Beratungsorgane der Amtsträger. Als letztere sind sie von vielen Amtsinhabern, Bischöfen wie Pfarrern, noch viel zu wenig entdeckt und nur sporadisch genutzt, in unklarer Konkurrenz zu anderen Organen, vor allem zu einem Pastoralrat, soweit er vorhanden ist. Als Laiengremien auf Gesellschaft und Politik gerichtet, tun sie sich schwer mit dem heute unvermeidlichen politischen Pluralismus der kirchlichen Kräfte. Es mangelt aber auch hier an der

Zuordnung zu der durchaus auch politisch relevanten Tätigkeit der Amtsträger, insbesondere der Bischöfe und der Bischofskonferenzen. So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als arbeiteten die Laienräte häufig in einem Niemandsland zwischen den Amtsträgern und den herkömmlichen katholischen Sozialverbänden. Erscheinungen der Ermüdung und der Enttäuschung sowie eine Tagungs- und Verlautbarungsroutine von zweifelhafter Wirksamkeit sind nicht zu übersehen.

Der Versuch, den Ort der Laienräte in der Kirche besser zu bestimmen, führt zu einem Bündel von theologisch-ekklesiologischen Fragen, die im Untertitel unserer Tagung als Frage nach synodalen Strukturelementen in der Kirche zusammengefaßt waren.

Heils- und Weltdienst – Unterscheidung und Verbindung

Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in ihrem Kapitel 4 den Laienchristen als „christliche Weltperson" beschrieben. Die Laien, kraft Taufe und Firmung zur Teilnahme an der Heilssendung der Kirche bestellt, sollen insbesondere in der Ordnung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes suchen. Sie sollen die Kirche an jenen Orten und in den Verhältnissen anwesend und wirksam machen, wo die Kirche nur durch sie zum Salz der Erde werden kann (vgl. Lumen gentium Nr. 31 und 33). Von daher sprach man nach dem Konzil häufig vom „Weltdienst" der Laien im Unterschied zum „Heilsdienst" der Priester. Die Unterscheidung ist aber ekklesiologisch sekundär, und sie erweist sich zudem in der gegenwärtigen Situation der Kirche in unserer profanen pluralistischen Gesellschaft als fragwürdig, kann praktisch auch gar nicht durchgehalten werden[1].

Ekklesiologisch stehen vor der Unterscheidung verschiedener Dienste die Communio, die Gemeinschaft der Kirche als Sakrament für die Welt und die Einheit ihrer Sendung (vgl. Lumen gentium Kap. 1 und 2). An dieser Sendung haben alle Christen kraft Taufe und Firmung in gleicher Weise teil, noch vor der Unterscheidung eines besonderen priesterlichen Dienstes. Dieser ist durch das Weihesakrament als Dienst an der Einigung der Gläubigen in Christus durch Verkündigung, Feier der Sakramente und Gemeindeleitung spezifiziert und gehört zum Wesen der Kirche. Man kann ihn aber nicht von einem „Weltdienst" trennen; denn es geht in der Sendung der Kirche immer um das „Heil der Welt".

Andererseits ist nach Lumen gentium den Laien zwar ein „Weltcharakter" in besonderer Weise eigen (Nr. 31), und mit „Weltdienst" ist der vornehmliche Bereich ihrer Tätigkeit als Christen in der profanen Welt bezeichnet, der sich seinerseits vielfältig auffächert in Aufgaben in Familie, Beruf, Öffentlichkeit, Kultur und Politik. Aber der Versuch einer christlichen „Heiligung" dieser Bereiche

durch Zeugnis und christlich inspirierte Gestaltung der Weltverhältnisse ist „Heilsdienst". Konsequenterweise hat denn auch Lumen gentium gefordert, Tätigkeit und Erfahrungen der Laien in der Welt sollten auf die Kirche zurückwirken und für den Dienst der Hirten fruchtbar gemacht werden (Nr. 37). Ein Satz aus dieser Passage ist wörtlich in das kirchliche Gesetzbuch, den CIC von 1983, eingegangen: „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (d. i. die Laien) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen" (c. 212 § 3).

Die diesem ekklesiologischen Befund entsprechenden Strukturen wären demnach solche, die Arbeitsteilung und Kooperation zwischen Priestern und Laien gleichermaßen gewährleisten. Die nachkonziliaren Räte, wie sie in Deutschland entwickelt wurden, von der Pfarrei bis zum Bistum und zur nationalen Ebene, wären dazu eine einfache und fast ideal zu nennende Struktur, wenn sie denn so gesehen und genutzt würden. Leider ist das aber keineswegs die Regel. Wir stehen immer noch in den Anfängen, aber es ist dringend, über diese hinauszukommen.

Heute sucht man allenthalben in den deutschen Diözesen nach neuen Formen einer „kooperativen Pastoral". Diese ist nicht gut vorstellbar ohne intensives Miteinander von Priestern und Laien sowie von Haupt- und Ehrenamtlichen. Ein Pfarrgemeinderat als mit dem Priester mitdenkendes und mitarbeitendes ständiges Organ ist dabei eigentlich unentbehrlich, jedenfalls ein wertvolles Instrument. Wie sonst sollen aus unseren Gott sei Dank noch vorhandenen, aber oft selbstgenügsamen Kerngemeinden missionarische Kerne werden, die wieder stärker in ihre profane und pluralistische Umwelt ausstrahlen? Wie sonst soll etwas von dem wirklich werden, was der Papst als Aufgabe der Neuevangelisierung zu bezeichnen nicht müde wird?

Demgegenüber wirkte die römische Instruktion vom Herbst 1997 wie Mehltau oder wie Frost auf Frühlingsblüten, die es ja durchaus in wertvollen Ansätzen in vielen Pfarreien unserer Kirche heute gibt. Zwar wiederholte der Text im wesentlichen nur, was das Kirchenrecht über die Besonderheit des priesterlichen Dienstes und über die ihm vorbehaltenen Zuständigkeiten sagt. Insofern schossen manche aufgeregten Kommentare damals weit über das Ziel hinaus, indem sie den Eindruck erweckten, die Instruktion könne oder wolle gar die gesamte Laienarbeit in Frage stellen. Aber ihr Geist der strengen Scheidung zwischen Priestern und Laien, der in harter Rechtssprache Ausdruck fand, zielt auf die Konservierung eines alten, den heutigen pastoralen Erfordernissen nicht mehr angemessenen Kirchenbildes.

Schaut man auf die andere Seite, auf den „Weltdienst" der Kirche, näherhin auf ihr soziales und politisches Wirken, so muß man auch hier erhebliche Defizite an arbeitsteiliger Kooperation feststellen. Der Theorie nach sind Gesellschaft und Politik die genuinen Felder der „Weltchristen". Praktisch beobachten wir aber

auch hier eine starke und sogar wieder zunehmende Konzentration auf das kirchliche Amt, jedenfalls so weit es die höheren Ebenen betrifft. Die Gründe dafür sind vielfältig.

Die „klassischen" Träger katholisch-sozialer Bewegung, die kirchlichen Sozialverbände, sind personell schwächer als in früheren Zeiten. Ihre hauptamtlichen Kräfte sind von kirchlichen Finanzen abhängig, stehen häufig unmittelbar im kirchlichen Dienst. In den nachkonziliaren Laienräten wirken die Verbände zwar mit, und die Räte suchen auch nach Einwirkung auf den öffentlich-politischen Raum. Sie sind darin jedoch erheblich unbeweglicher als ein einzelner Verband, weil sie auf den innerkirchlichen politischen Pluralismus Rücksicht nehmen müssen. Sie sind ferner als Dialogforen zur Meinungs- und Willensbildung zwischen Amtsträgern und Laien in gesellschaftlichen Fragen noch viel zu wenig entdeckt und genutzt.

Die zahlreichen kirchlichen Hilfswerke, die karitativen Einrichtungen, die Beratungsstellen usw. sind in der Hand von Professionellen und unterstehen den Bischöfen. Diese Einrichtungen wirken aber auch öffentlich-politisch, teils indirekt, teils auch direkt wie vor allem Misereor und der Deutsche Caritasverband. Pastorale und politische Fragen überschneiden sich auf vielen Feldern, ob es um Ehe und Familie, um Jugend, Erziehung und Schule geht, um Caritas und Sozialstaat, um Ausländer und Asyl, um Entwicklung und internationale Gerechtigkeit, um Frieden und um Kultur der Schöpfung.

Mit Recht sorgen sich um alle diese Fragen auch Bischöfe und Bischofskonferenzen. Sie äußern sich auch vielfältig dazu, zum Teil in umfangreichen Texten. So gab es 1997 nicht nur das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, sondern auch eine Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Chancen und Risiken der Mediengesellschaft sowie ein ebenfalls Gemeinsames Wort zur Ausländerfrage. 1998 folgte ein umfangreicher Text der deutschen Bischöfe unter dem Titel „Handeln für die Zukunft der Schöpfung". Auch hört man von Plänen, bei der Bischofskonferenz eine Zentralstelle für gesellschaftlich-politische Fragen einzurichten.

Die Laienorgane, deren Feld das alles in erster Linie ist oder jedenfalls sein soll, stehen unverbunden daneben. Sie sind von der erwarteten „Umsetzung" bischöflicher Texte überfordert oder fühlen sich überfahren und suchen sich ihre Tätigkeitsfelder unabhängig davon. Doppelarbeit, Wiederholungen und eine Inflation katholischer Verlautbarungen können so nicht ausbleiben. Schließlich wenden sich Laienräte mit zunehmender Intensität innerkirchlichen „Reizthemen" zu, was die Bischöfe wiederum irritiert.

Um das Bild zu vervollständigen, ist noch auf die Tätigkeit der Katholischen Büros in Bund und Ländern hinzuweisen, die im amtlichen Auftrag der Bischöfe kirchliche Interessen unmittelbar bei den staatlichen Instanzen vertreten. Das ist

eine andere Ebene und eine notwendig wahrzunehmende Aufgabe. Aber auch diese ist in ihrer Wahrnehmung nicht zu trennen von dem davor liegenden Feld öffentlich-gesellschaftlicher Meinungsbildung, in welches die Katholischen Büros selbstverständlich auch mit manchen ihrer Aktivitäten hineinwirken.

Nun kann man zwar der Meinung sein, diese Konkurrenz und bewegliche Vielgestaltigkeit, die Mischung unterschiedlicher Sozialformen und Aktivitätsmuster von amtlichen über halbamtliche und verbandliche bis hin zu situations- und fallbezogenen Initiativen seien einer in sich pluralen Kirche in einer pluralistischen „Zivilgesellschaft" gerade angemessen. Es ist auch gegen Pluralität und Vielgestaltigkeit im Prinzip gar nichts einzuwenden. Aber eine Kirche, die kontinuierlich und wirksam in Gesellschaft und Politik Einfluß ausüben will, braucht dafür doch auch strukturelle Mindestbedingungen. Vor allem braucht sie, gerade weil Pastoral und politische Diakonie heute einander mehr und mehr bedingen, auch rechtlich und strukturell gesicherte und genutzte Orte des Dialogs und der Kooperation zwischen ihren Amtsinhabern und den kontinuierlich arbeitenden Laienorganen.

Dem Dialog eine rechtliche Form geben

Kein Begriff wird in der innerkirchlichen Diskussion so arg strapaziert wie der des Dialogs, keine Parole wird häufiger beschworen. Man kann das als ein Symptom für Defizite in der Praxis deuten. Die katholische Kirche hat immer Wert darauf gelegt und gut begründen können, daß ihre Vollzüge auch eine rechtliche Form brauchen. Das muß auch für den Dialog gelten. Es darf nicht in das Belieben der Beteiligten gestellt bleiben, weder der Amtsträger noch der Laien, ob er stattfindet. Er braucht eine rechtliche Form, die Regel von Ort und Zeit als Bedingung seiner Möglichkeit. Das gilt für alle kirchlichen Ebenen.

Rechtlich-institutionell formalisierte Gremien sind kein Luxus und sind auch nicht von außen, aus angeblich kirchenfremden Quellen kommende Betriebsstörungen. Sie ermöglichen vielmehr gemeinsames Kirchesein, bringen es zum Ausdruck und zur Wirksamkeit, auch in den oft geringgeschätzten formalen Regeln. Diese sind mehr als leere Formen. Sie sind notwendige Mittel und Wege, Gemeinsames geordnet zu finden und auszudrücken, in der Kirche den gemeinsamen „Sensus" und „Consensus" der Gläubigen im Vollzug gemeinsamer Glaubenspraxis.

Das ist um so notwendiger, je pluraler heute auch die Kirche wird. Kirchenkritik und Protest, wie sie sich zum Beispiel im „Kirchenvolksbegehren" in Österreich und Deutschland Ausdruck verschafften, suchen heute oft ihren Weg an den kirchlichen Gremien vorbei. Das muß Amtsträgern wie Laienrepräsentanten zu denken geben. In der Wahrnehmung nicht weniger Katholiken sind Grundaussa-

gen des Konzils über Kirche als Volk Gottes und als Communio aller Gläubigen, die alle aktiv an der Sendung der Kirche teilhaben, uneingelöste Versprechen. Auch zugespitzte Kritik am Erscheinungsbild der Kirche kann Ausdruck des „sentire cum ecclesia", des „Fühlens mit der Kirche" sein. Soll sie nicht in Resignation und Rückzug münden, braucht sie Form und Ort wirksamer Artikulation und möglicher Integration in gemeinsames Wollen und Handeln.

Nun kann man mit Recht fragen, ob unsere Kirche nicht in mancher Hinsicht überorganisiert ist, ob nicht Vereinfachung der Strukturen dringend geboten ist. Kardinal Friedrich Wetter hat sich auf der Tagung in Traunstein so geäußert. Aus dieser verständlichen Sorge wird aber ein gangbarer Weg nur, wenn die Verantwortlichen selbst eine klare Vorstellung davon entwickeln, welche Organe die Kirche braucht und wie sie genutzt werden sollen. Derzeit gibt es ein undurchsichtiges Nebeneinander älterer und neuer Strukturen ohne durchweg klare Kompetenzzuweisungen. So gibt es in den deutschen Diözesen neben dem Domkapitel bzw. Geistlichen Rat und der Ordinariatskonferenz als dem mit dem Bischof kooperierenden Leitungsorgan, also der „Regierung" der Diözese, einen Priesterrat, den Diözesan- bzw. Katholikenrat und in der Regel auch einen Pastoralrat. Hinzu kommen für Haushalts- und Vermögensverwaltung ein Diözesansteuerausschuß und diverse Kommissionen für Teilbereiche der Pastoral und der kirchlichen Einrichtungen. Schließlich gibt es die Möglichkeit der förmlichen Diözesansynode nach dem c. 460ff. CIC. Das ist in der Tat viel und ein etwas undurchsichtiges Konglomerat von älteren und neueren Strukturen, und so ist der Seufzer manchen Bischofs, er sei der „meistberatene" Mensch der Diözese, durchaus verständlich.

Nun kann man die Klage auch übertreiben. Manches sind routinemäßige und notwendige Abläufe in gegliederter Verwaltung. Unser Thema „Amt und Rat" hat es nicht mit dem Führungs- und Verwaltungsapparat einer Diözese zu tun, sondern mit der herkömmlichen Diözesansynode und den neuen nachkonziliaren Räten. Ob und wie die Bischöfe diese für die Pastoral ihrer Diözese nutzen, haben sie kraft ihres Amtes selbst in der Hand. Dabei fällt auf, daß die förmliche Diözesansynode fast gar nicht genutzt wird. Ein Hauptgrund dafür dürfte ihre strenge Rechtsform sein, die von Rom noch einmal neu eingeschärft wurde und die für den eher informellen Dialog wenig Raum zu lassen scheint. Alfred Hierold, Kirchenrechtler in Bamberg, vertrat in Traunstein jedoch die Meinung, die Diözesansynode verdiene mehr Aufmerksamkeit; ihr umfassender Auftrag enthalte viele Möglichkeiten auch für Laien als Mitgestalter des kirchlichen Lebens.

Wenn man aber Förmlichkeit und Aufwand einer Diözesansynode scheut, dann ist es um so weniger verständlich, daß man im letzten Jahrzehnt in den meisten deutschen Diözesen mindestens ebenso aufwendige Sonderveranstaltungen wie ein „Pastoralforum" oder ähnliches unternommen hat, statt sich der ohnedies vorhandenen Gremien zu bedienen. Es mußten dafür noch einmal, wenn auch

nur auf Zeit, neue Gremien formiert werden. Diese arbeiten sehr zeitaufwendig; sie sind versucht, möglichst umfassend anzusetzen; sie neigen dazu, beim „Nullpunkt" neu anzufangen; sie produzieren gescheite Grundsatztexte und gehen wieder auseinander. Für die Beteiligten sind sie gewiß ein Gewinn, vielleicht bringen sie auch eine hilfreiche Bestandsaufnahme zustande. Aber ob sie das kirchliche Leben in einer Diözese dauerhaft beeinflussen, gar entscheidend voranbringen, muß doch erheblichen Zweifeln unterliegen. Es gibt im Rahmen der vorhandenen Strukturen einfachere und auf Dauer wahrscheinlich wirksamere Wege.

Viel wichtiger als einmalige „synodale" Sonderveranstaltungen wäre der kontinuierliche Prozeß der Beratung wechselnder Teilfragen auf regelmäßig sich wiederholenden Versammlungen. Was hindert einen Bischof, sagen wir jährlich oder wenigstens alle zwei Jahre, den Priester- und den Laienrat seiner Diözese zu einer Diözesanversammlung einzuladen, auf der er gemeinsam mit seinen Mitarbeitern in der Bistumsleitung wichtige Fragen und Vorhaben der Pastoral ins Gespräch bringt? Priester- und Laienvertreter hätten Gelegenheit und sähen sich herausgefordert, mitzudenken, Sorgen und Meinungen aus den Pfarreien und den Gruppierungen zu artikulieren. Die Gläubigen der Diözese sähen ein Forum, auf dem ihre Fragen öffentlich Gehör finden könnten. Es gibt dazu übrigens unterschiedliche Modelle und Erfahrungen: so eine Diözesanversammlung in Mainz, die Limburger Synodalorgane, den Diözesanrat von Rottenburg, welcher zugleich das Haushaltsrecht ausübt.

Der rechtliche Doppelcharakter unserer deutschen Laienräte, wie sie sich nach dem Zweiten Vatikanum entwickelt haben, eignet sich durchaus für diese Form der engeren und regelmäßigen Kooperation von Amt und Laien. Die Räte sind einerseits bischöflich anerkannte Organe des freien Laienapostolats, sie sind andererseits Beratungsorgane des jeweiligen Amtsträgers. Das gilt für Pfarrei, Dekanat wie Diözese. Dieser Doppelcharakter wurde 1983 nach dem Erscheinen des CIC, der nur Pastoralräte kennt, und 1997 in Auseinandersetzung mit der römischen Instruktion von Bischöfen wie von Laienrepräsentanten noch einmal unterstrichen. Er gründet in deutschem, partikularem Kirchenrecht. Dieses deutsche „Eigengewächs" wird auch von Rom respektiert, wenn auch möglicherweise nicht besonders gern gesehen. Gerade weil die Kirche in Deutschland damit etwas Spezifisches entwickelt hat, mit geschichtlichen Wurzeln im älteren deutschen Laienkatholizismus, sollten wir unter den heutigen Bedingungen und Erfordernissen mit diesem Pfund wuchern, zum Segen für die Kirche insgesamt, statt aneinander vorbei zu arbeiten oder über ein Zuviel an Strukturen zu klagen.

Von Laienseite wird einer Verstärkung des synodalen Elements in den Laiengremien die Befürchtung entgegengehalten, diese verlören damit ihre Eigenständigkeit, sie würden vom Amt abhängig. Das Argument überzeugt nicht, wenn man am Doppelcharakter der Räte festhält. Sofern der Bischof einen Diözesanrat als sein Beratungsorgan oder als einen Teil davon einlädt, hat dieses synodale

Qualität. Seine Voten haben dann den Charakter des Rates für den Amtsträger. Im übrigen bleibt dem Laienrat jederzeit seine Freiheit, in eigener Verantwortung unter seinem Vorstand zusammenzutreten und Beschlüsse im Bereich seiner Zuständigkeit als Organ des Laienapostolats zu fassen. Aber auch für diese Tätigkeit ist, wie oben begründet, eine engere Kooperation und Koordination mit der kirchenamtlichen Seite heute wünschenswert in Anbetracht der Tatsache, daß diese in vielfältiger Weise ständig auch mit gesellschaftlich-politischen Fragen befaßt ist. Satzungsrechtlich läßt sich durchaus sauber klären, wann ein Gremium als Synodalorgan eines Amtsträgers tätig wird und wann als eigenständiges Laienorgan.

Man kann freilich streng juristisch argumentieren und sagen: Synodale Gremien sind Gremien der Kirche; laienapostolische Gremien sind Gremien in der Kirche. Dann liegt eine Trennung in unterschiedliche Organe nahe. Vor dieser strengen kanonistischen Sicht haben dann aber unsere deutschen Räte mit ihrem Doppelcharakter keinen Bestand. Sie sind ja keineswegs nur Entfaltung von Laienapostolat im Sinn der herkömmlichen katholischen Verbände. Sie basieren auf kirchenamtlich umschriebenen Gebietseinheiten (Pfarrei, Dekanat, Diözese); sie beruhen auf bischöflich erlassenen Satzungen; sie repräsentieren, unbeschadet häufig geringer Wahlbeteiligung, die Gesamtheit der Gläubigen. Der strenge Kanonist müßte für diese Gremien den synodalen Charakter konstatieren und das freie Laienapostolat den Verbänden und freien Initiativen unterschiedlicher Herkunft und Ausrichtung überlassen. Die Frage ist nur, ob das der Situation und den Aufgaben der Kirche in der heutigen Welt gerecht wird. Es könnte ja sein, daß etwas, das nach dem geltenden Kirchenrecht noch „außerkonstitutionell" ist, für die Kirche geradezu konstitutiv sein kann. Wir haben hier gute Gründe dafür beigebracht, daß der Weg, den wir mit unseren Räten eingeschlagen haben, der zeitgemäßere wie auch der kirchengemäßere ist. Man muß ihn nur beherzt weitergehen, statt Laienapostolat und Synodalprinzip fruchtlos gegeneinander auszuspielen.

Dem Ruf nach „Demokratie in der Kirche" kirchengemäß antworten

Aus unterschiedlichen Richtungen kommt der heute verständliche, aber zugleich irreführende Ruf nach Demokratisierung der Kirche. Die Kirche sei aber keine Demokratie, wird ihm entgegengehalten. Das ist richtig, aber es reicht nicht als Antwort. Die Kirche ist auch nicht einfach Hierarchie, Herrschaft der Geweihten über alle anderen. Eher schon kommen wir der Wahrheit nahe, und damit der Relativierung beider Positionen, wenn wir Hierarchie mit „heiligem Ursprung" übersetzen; denn Botschaft und Grundordnung der Kirche haben ihren Ursprung in Jesus Christus.

Gewiß sind wir als Katholiken davon überzeugt, daß der geweihte Amtsträger seine ihm zugeordnete Gemeinde der Gläubigen in der Vollmacht Christi zu lei-

ten hat. Wenn aber das Amt Dienst an der Einheit aller Gläubigen ist und diese alle zugleich durch eine grundsätzliche Gleichheit als Getaufte und Gefirmte geprägt sind, dann muß es die der Kirche angemessene Form des Miteinanders von Amt und Gemeinschaft der Gläubigen bzw. deren Repräsentanz geben. Die angemessene Form ist die des Rates, das synodale Element der Kirche. Es war in der alten und auch noch in der mittelalterlichen Kirche viel stärker ausgeprägt als unter den neuzeitlichen hierarchischen Strukturen.

Stephan Haering, Kirchenrechtler in Würzburg, hat in einem Überblick auf unserer Tagung in Traunstein vielfältige synodale Elemente aus der Geschichte der Kirche sowie aus dem jetzigen Kirchenrecht zusammengestellt[2]. Es gibt nach geltendem Kirchenrecht die Synoden im engeren Sinn und andere dem Amt zugeordnete beratende Gremien. An Rechtsformen der Mitverantwortung gibt es die kollegiale Beschlußfassung in Synoden und Kapiteln; Beispruchsrechte als Zustimmungs- und Anhörungsrechte; den förmlich eingeholten und den frei erteilten Rat. Aus dieser Bestandsaufnahme begründete Haering unter anderem folgende Thesen: Die Kirche ist sowohl hierarchisch als auch synodal gegliedert; synodal bedeutet immer Zuordnung zu einer kirchenamtlichen Ebene und zu einem Leitungsamt; Mitverantwortung der Gläubigen in synodalen Formen ist unserer Zeit angemessen; der Weg in synodalen Formen ist der Dialog, das Ziel die Einmütigkeit.

Das alte Element des Synodalen ist also im Rahmen des geltenden Kirchenrechts und in den vorhandenen Strukturen erneuerbar, und es sollte erneuert werden. Es beeinträchtigt nicht das katholische Verständnis des kirchlichen Amtes, bekräftigt es vielmehr, weil es zur Ausübung des Amtes hinzugehört. Erneuerung und Verstärkung des synodalen Elementes bedürfen keiner neuen Strukturen; vielmehr kommt es darauf an, die vorhandenen auch synodal zu nutzen.

Diese Erneuerung des Synodalen in der Kirche ist aber nicht nur kirchengeschichtlich und ekklesiologisch berechtigt. Sie ist zugleich auch ein Erfordernis unserer Zeit und unserer gesellschaftlichen Situation; und dies nicht nur, wie schon dargelegt, wegen des unlösbaren Zusammenhangs von Heils- und Weltdienst der Kirche in den verschiedenen Aufgabenfeldern, sondern auch mit Rücksicht auf das Bewußtsein der Gläubigen, die als „Weltchristen" heute in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft zu leben und zu handeln gewohnt sind. Partizipatorisches Bewußtsein und Handeln sind ihnen in ihrer sozialen und politischen Existenz selbstverständlich geworden. Die Kirche kann und sollte nicht erwarten, daß ihr eigenes Leben, auch wenn es sich aus einem anderen Ursprung speist, davon unberührt bleibt. Wenn sie die „Zeichen der Zeit", geleitet vom Geist Gottes, aus dem sie zu leben versucht, mit Klugheit deutet, dann wird sie vielmehr auch in der weltlichen Demokratie, ohne sich ihr in falscher Weise anzupassen, viele Elemente finden, die als genuin christliche heute auch für die Kirche selbst neu fruchtbar werden können[3].

Es darf nicht um die Kopie weltlicher politischer Formen gehen. Man wünschte sich freilich im Rückblick, die Kirche wäre früher mit solcher Kopie so vorsichtig gewesen, wie sie es heute zu sein versucht. Es gilt also zu differenzieren. Die Kirche gibt sich als Gemeinschaft aller Christgläubigen ihre Grundverfassung nicht selbst wie ein politischer Souverän. Sie hat sie vielmehr von ihrem Stifter empfangen, aber sie konkretisiert sie immer auch in geschichtlich bedingten Formen und verändert sie in ihrer Entfaltung. Auch das geistliche Leitungsamt hat, wie wir glauben, seinen Ursprung in Christus. Aber das hindert keineswegs, sich in der Bestellung der Träger des Amtes und in seiner Ausübung auch demokratischer Formen zu bedienen, wie das in der alten Kirche vielfältig geschehen ist.

Von der heute praktizierten politischen Demokratie muß die Kirche nicht gerade ihre bedenklichen Seiten nachahmen: etwa Populismus und Gefälligkeitsverhalten von Amtsinhabern, Meinungsmache und Stimmungsdemokratie der verkürzenden, verfälschenden Schlagworte, Zuspitzung von Konflikten, Lust an der Konfrontation und an agitatorischer Kritik. Andererseits aber kann die Kirche von einer rechtlich gut verfaßten Demokratie manches neu lernen, was auch sie dringend braucht, beispielsweise innerkirchlichen Rechtsschutz und Achtung der Persönlichkeitsrechte, geordnete Austragung von Konflikten und kommunikative Entscheidungsfindung. Mehr Information, Transparenz und Kommunikation bedeuten mehr Teilnahme und Identifikation, mehr Ausstrahlung und vielleicht sogar neue missionarische Kraft.

Im Grund müßte die Kirche als Gemeinschaft von Christgläubigen die humanen Formen des Miteinanders wie Dialog und Partizipation in weit höherem Maße verwirklichen als die weltliche Demokratie[4]. Gute Leitung und gute Partizipation bedingen einander. Zur Führungsfähigkeit in kommunikativen Strukturen gehört allerdings auch, Konfliktsituationen meistern, mit Kritik und Widerständen umgehen, moderieren und integrieren zu können.

Wir können unsere Kirche nicht zu einer „Demokratie" machen; das ist eine falsche Parole. Aber das, was an ihr gut gemeint und richtig ist, muß beantwortet werden durch die Erneuerung und Verstärkung der Elemente des Synodalen in der Kirche. Sie gehören zu ihrem Wesen. Dazu brauchen wir keineswegs neue Strukturen; wir müssen die vorhandenen nur besser nutzen und können dabei sogar manches vereinfachen. Wir brauchen heute und für die Zukunft ein neues, auch rechtlich gut geordnetes Zusammenwirken der unterschiedlichen Kompetenzen und Fähigkeiten.

ANMERKUNGEN

[1] G. Leder, Kirchenverständnis und „Weltcharakter" der Laien, in dieser Zs. 216 (1998) 533 ff.

[2] Vgl. auch St. Haering, „Wege suchen im Gespräch". Kirchenrechtliche Überlegungen zur Mitverantwortung der Gläubigen, in dieser Zs. 216 (1998) 689 ff.

[3] V. Zsifkovits, Mehr Chancen durch mehr Mitbestimung, in dieser Zs. 214 (1996) 42 ff.

[4] Zur theologischen Begründung vgl. H. J. Pottmeyer, Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen, in: IkaZ 25 (1996) 134 ff.

Wilfried Lochbühler – Matthias Sellmann

„Handeln für die Zukunft der Schöpfung"

Nachhaltige Entwicklung als Herausforderung für die christliche Ethik und die Praxis der Kirchen

Kirchliche Verlautbarungen zur ökologischen Frage in Deutschland haben bereits eine gute Tradition. Insbesondere seit Beginn der 80er Jahren haben die Kirchen immer wieder zu Einzelfragen und zum gesamten Problemkreis Stellung genommen. Mit dem Bericht der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz „Handeln für die Zukunft der Schöpfung"[1] wurde im Oktober 1998 das mit 132 Seiten bislang umfassendste und differenzierteste Dokument veröffentlicht, das sich erstmals ausführlich in diese Tradition stellt[2] und eine chronologische und inhaltliche Übersicht der bisherigen kirchlichen Verlautbarungen zur ökologischen Frage umfaßt (Kap. I/3).

Der Hauptanknüpfungspunkt liegt beim gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" von 1997, in dem bereits das Prinzip der „Nachhaltigkeit" als Leitmaxime für eine ökologisch tragfähige, wirtschaftlich effiziente und sozial gerechte Zukunftsgestaltung (ein Novum christlicher Soziallehre) eingeführt, aber noch nicht ausreichend systematisch reflektiert und begründet werden konnte[3]. Daran schließt das vorliegende Dokument explizit an. Das insbesondere von der Konferenz von Rio (UNCED 1992) formulierte Leitbild nachhaltiger Entwicklung (sustainable development) mit den drei genannten Kernelementen prägt als hermeneutischer Schlüssel das gesamte Dokument. Im Grundlegungsteil (Kap. II) wird insbesondere ein systematischer Brückenschlag zwischen christlicher Schöpfungstheologie, Umweltethik und dem Leitbild nachhaltiger Entwicklung erarbeitet. Der zweite Schwerpunkt liegt bei den spezifischen Handlungschancen und Hemmnissen der katholischen Kirche. Erstmals in einem kirchlichen Dokument wird hier die Herausforderung nachhaltiger Entwicklung für die Pastoral der Kirche auf breiter Basis systematisch reflektiert und im Blick auf innerkirchliche Handlungsfelder konkretisiert[4].

Der erste Hauptteil des Dokuments beleuchtet zunächst die empirischen Symptome der Umweltkrise, die als Folge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse nach einem „zukunftsorientierten Umgang von Mensch und Gesellschaft mit dem sie tragenden Netzwerk der Natur" verlangt (12; 116). Trotz aller Erfolge der deutschen Umweltpolitik in der Vergangenheit, die zu Recht herausgestellt wer-

den (13; 21), ist ein Großteil der Aufgaben (gerade angesichts der gegenwärtig zunehmenden Dominanz kurzfristigen Denkens) noch ungelöst. Als Kernsymptome werden die Störungen des globalen Klimasystems, Ressourcenverknappung und quantitatives (nicht ausreichend umweltpolitisch gesteuertes) Wachstum in vielen Ländern (besonders auch in Osteuropa und in zahlreichen Entwicklungsländern) genannt. Angesprochen werden zudem Entwicklungen in verschiedenen Umweltsektoren (Luft, Wasser, Boden) sowie besondere Einzelprobleme (Risikotechnologie und Entsorgung).

Zwei Besonderheiten sind augenfällig: Einerseits wird die ökologische Gefährdung primär von ihrer supranationalen und globalen Dimension her betrachtet. Es zeigt sich nicht nur, daß eine globale Ausdehnung des westlichen Wohlstandsmodells die Tragkapazität der Erde deutlich überschreiten würde, sondern auch, daß ein entscheidender Faktor in den Defiziten an weltweit verbindlichen, ökologischen und sozialen Rahmenbedingungen zu sehen ist. Angesichts des Endes „der klassischen Vorstellung einer nationalstaatlichen Souveränität im Bereich des Natur- und Umweltschutzes" (27) ist weltweit solidarisches Handeln erforderlich. Andererseits wird die Umweltproblematik bereits in der Analyse in ihrer Wechselwirkung zwischen ökologischen und gesellschaftlichen (näherhin wirtschaftlichen und sozialen) Dimensionen gesehen, die ein integriertes Vorgehen verlangt.

Ein gesonderter Abschnitt analysiert, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die Ursachen der ökologischen Krise (28–41). Neben dem auf technisch-nutzbares Verfügungswissen ausgerichteten Naturverständnis und Fortschrittsbegriff der Neuzeit, das die marktwirtschaftlichen und planwirtschaftlichen Ökonomien lange geprägt hat, und neben dem globalen Bevölkerungswachstum werden konsumorientierter Lebensstil und „‚Verschwendungswohlstand' der reichen Nationen" (35) sowie die mehrschichtige Wahrnehmungs- und Handlungskrise in Zusammenhang mit ökologischen Gefährdungen genannt. Die geistesgeschichtliche These von einer Hauptschuld des Christentums (bzw. des christlichen Schöpfungsauftrags) an der ökologischen Krise wird hingegen (vor dem Hintergrund neuerer Untersuchungen)[5] zu Recht bestritten.

Theologisch-ethische Grundlegung

Die ausführliche theologisch-ethische Grundlegung (Kap. II) beginnt mit einem biblischen Teil, in dem nicht nur recht umfassend die biblischen Aussagen (Schöpfungsberichte, Psalmen, Weisheitsliteratur, Evangelien, Briefliteratur des Neuen Testaments bis hin zur Offenbarung des Johannes) zusammengetragen, sondern auch unter Berücksichtigung der neueren Ergebnisse bibelwissenschaftlicher Forschung interpretiert werden; dies war in früheren Ver-

lautbarungen keineswegs immer selbstverständlich. Enthält die Bibel keine Umweltethik im systematischen Sinn, so ergeben sich doch Leitlinien für ein christliches Verantwortungsethos. Bei aller Ambivalenz und Konflikthaftigkeit zeigt sich eine hohe Wertschätzung und Eigenbedeutung auch der außermenschlichen Schöpfungsbereiche, die auf Gott hin transparent bleiben. Der Mensch ist einerseits fundamental in den Gesamtrahmen der Schöpfung eingebunden, besitzt zugleich aber eine Sonderstellung. Der sogenannte Herrschaftsauftrag (Gen 1, 26.28) zielt als Auftrag zur Weltgestaltung gerade nicht auf eine uneingeschränkte Verfügung, sondern auf eine erweiterte Verantwortungsposition, die die Verpflichtung zur Fürsorge auch für die außermenschlichen Schöpfungsbereiche und Ordnungs- und Konfliktregelungsaufgaben einschließt (bes. 68; 74).

In einer schöpfungstheologisch-systematischen Reflexion wird anschließend auf die prinzipielle Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zugleich aber auch auf die Präsenz Gottes in der Schöpfung und die Transparenz des Geschaffenen auf Gott hin abgehoben, die in neueren Beiträgen zu einer „Theologie der Natur" immer wieder herausgestellt worden sind. Aus der Sonderstellung des Menschen als Gottebenbild und dem einigenden Band der Mitgeschöpflichkeit ist der Mensch zur „Schöpfungspartnerschaft" (82) berufen, die „Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung" (84) einschließt.

Liegt der Beitrag der schöpfungstheologischen Reflexion auf der Ebene der Gesamtdeutung im Sinn sittlich bedeutsamer Grundqualitäten der außermenschlichen Natur und der entsprechenden ethisch-religiösen Motivation, so bedarf es zur Umsetzung in praxisfähige moralische Kategorien einer näheren systematischen umweltethischen Grundlegung. Mit diesem Abschnitt schließt das Dokument eine wichtige Lücke bisheriger kirchlicher Verlautbarungen zur ökologischen Frage.

Im Kontext der umweltethischen Grundmodelle votiert die Kommission zunächst – in Abgrenzung zu weitergehenden, insbesondere physiozentrischen Modellen – für einen gemäßigt anthropozentrischen Ansatz, wie er in umweltethischen Beiträgen von katholischer Seite weitgehend übereinstimmend formuliert wurde[6]. Dieser Ansatz trägt einerseits der Unhintergehbarkeit der menschlichen Sonderstellung als sittlichem Subjekt Rechnung, schließt aber zugleich eine „abgestufte Eigenwertigkeit" (85; 59; 90) der außermenschlichen Natur ein. Der zu Recht als mehrdeutig beschriebene Begriff „Eigenwert" entspricht der genannten theologisch-sittlichen Grundqualität der Natur als Schöpfung; philosophisch wird auf einen ästhetischen, religiös-mythischen und ontologischen Eigenwert der Natur Bezug genommen (88). Näherhin wird Eigenwert einerseits tugendethisch als Äquivalent zu den geforderten Haltungen „Ehrfurcht und Sorgfalt im praktischen Umgang" (90) mit der außermenschlichen Natur verstanden; in normativer Hinsicht wird er auf den Schutz der Natur in ihrer vom Menschen unab-

hängigen Eigenbedeutung bezogen, die über den Aspekt einer Nutzung ihrer Ressourcen hinausgeht.

Zur näheren normativen Präzisierung wird ein verantwortungsethischer Ansatz einer umfassenden Abschätzung der Folgen (einschließlich möglicher Nebenwirkungen) im Sinn einer Abwägung zwischen (häufig konkurrierenden) Gütern favorisiert (91 ff.). Als Grundkriterien der Verantwortung und Entscheidungsfindung werden Umweltverträglichkeit (Orientierung menschlichen Handelns am Rahmen der Belastbarkeit der Natur), Sozialverträglichkeit (gesellschaftliche Sicherung der Würde aller Menschen, einschließlich kommender Generationen) und Individualverträglichkeit (Sicherung der Voraussetzungen für ein gelingendes individuelles Leben im Sinn der Identitätsfindung) genannt. Hieraus folgt in Abgrenzung zu Modellen einer Ökodiktatur (wie sie auch in einigen philosophischen Ansätzen durchscheinen[7]) eine Option für einen freiheitlichen Rechtsstaat. Damit erhalten – neben der politischen Setzung von Normen und Anreizen – das Ethos eines individuell-verantwortlichen Gebrauchs der Freiheit und zivilgesellschaftliche Initiativen einen hohen Stellenwert. Sie bieten zugleich wichtige Anknüpfungspunkte für den Beitrag der Kirchen (100; 148).

In Weiterführung eines Zentralanliegens früherer Verlautbarungen[8] wird die individuelle Ebene der Bewußtseinsbildung und des erneuerten Lebensstils präzisiert (117; 148 ff.). Über einen verbalen Gesinnungswandel hinaus ist eine veränderte Wertorientierung sowie die handlungsorientierte Verankerung und Einübung in die Gewohnheiten des Alltags notwendig, die moralische Stärke, Ausdauer und Mut erfordert. Gerade das christliche Verständnis von Schöpfung und eschatologischer Hoffnung bietet hierfür einen zentralen motivationalen Impuls im Sinn „nüchterner und hoffnungsvoll tatkräftiger Grundstimmung" (50; 1 ff.).

Näherhin bedarf es der Grundhaltung freiwilligen Maßhaltens (Suffizienz). Dies bedeutet einerseits Verzichtbereitschaft und ausreichende Resistenz gegenüber gesellschaftlichen Konsummustern, andererseits eine Orientierung an neuen Formen der Lebensqualität bzw. an regionalen Strukturen. Sie schließt aber auch die Bereitschaft des einzelnen zum Engagement auf zivilgesellschaftlicher Ebene ein, deren Netzwerken und Initiativen ein hoher Stellenwert bei der gesellschaftlichen Implementation und Durchsetzung nachhaltiger Entwicklung zukommt (116; 148). Als ethisches Leitkriterium für einen zukunftsfähigen Lebensstil gilt, „ob er – unter Berücksichtigung der kulturgeschichtlichen und demographisch bedingten Unterschiede – ohne Schaden für die ganze Erde von allen Menschen übernommen werden könnte" (148). Hierfür bedarf es der Lernbereitschaft und der verantwortlichen Abwägung und Entscheidung in konkreten Lebenssituationen.

Nachhaltige Entwicklung und Retinität

Auf sozialethischer Ebene liegt der Schwerpunkt des Grundlagenteils beim Leitbild nachhaltiger Entwicklung, das als politisch-ethischer Leitbegriff im Sinn einer integrativen Zusammenschau von ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Entwicklung verstanden wird. Es hat bereits „den Rang einer Forderung, deren umfassenden und unabdingbaren ethischen Anspruch niemand ernsthaft um anderer Ziele willen zur Disposition stellen kann" (106). Damit liegt ein Rahmenkonzept und ein Interpretationskontext vor, der es einerseits erlaubt, die Grundoptionen des christlichen Schöpfungsverständnisses unter den Bedingungen und Entscheidungsproblemen moderner Gesellschaften zu vermitteln und zur Geltung zu bringen. Andererseits kann das christliche Schöpfungsverständnis wichtige Orientierungshilfen für die Entfaltung der ethischen, geistig-seelischen und religiösen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung beitragen (106–108).

Als (zunächst formales) Leitbild, Rahmenprogramm und Zielsystem zielt der Begriff darauf ab, gerade angesichts der Komplexität moderner, funktional ausdifferenzierter Gesellschaften, die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und gesellschaftlichen Gruppen in Richtung auf eine das Gesamtwohl integrierende Grundperspektive auszurichten. Er markiert zugleich die Ablösung des neuzeitlichen Fortschrittsparadigmas. Dieses Leitbild bedarf der Bewährung und Konkretisierung im Rahmen interdisziplinärer und gesellschaftlicher Kommunikations- und Suchprozesse, zu dem die Kirchen wichtiges beitragen können (116 f.; 123–126). Es umfaßt zwei Kernelemente: zum einen die Vernetzung des ökonomischen und ökologischen Haushalts im dynamisch-innovativen Konzept einer „zirkulären Ökonomie" (109). Dies bedeutet, die Grenzen der Natur in ihrer Fähigkeit, Ressourcen zu regenerieren und Schadstoffe zu assimilieren, zu beachten und nicht nachwachsende Ressourcen nur dann zu verbrauchen, wenn entsprechende Substitute zur Verfügung gestellt werden können (110 f.).

Zum anderen den integrativen Einbezug sozial gerechter Verteilung: Soziale Not und Umweltzerstörung stehen nicht nur in Entwicklungsländern und auf globaler Ebene, sondern auch auf nationaler Ebene in einem engen wechselseitigen Beziehungsverhältnis. Daher müssen im Sinn einer langfristigen strukturellen Planung sozioökonomische und ökologische Faktoren aufeinander abgestimmt und (in ihren Synergien wie in ihrem Spannungsverhältnis) in einen wechselseitigen Ausgleich gebracht werden. In Abgrenzung zu der gerade gegenwärtig vermehrt vertretenen These eines Gegensatzes zwischen beiden Bereichen wird deutlich hervorgehoben, daß die Beachtung der ökologischen Grenzen eine zentrale Voraussetzung für die langfristige Sicherung des wirtschaftlichen Wohlstands und die Lösung sozialer Verteilungskonflikte darstellt (112 f.; 115).

Im Sinn einer sozioökonomischen Ausprägung des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung (und in Weiterführung früherer Dokumente[9]) wird in einem kurzen

Abschnitt eine Strukturreform zum Modell einer „ökologisch-sozialen Marktwirtschaft" favorisiert und eine stärkere Berücksichtigung der von seiten der Umweltökonomie erarbeiteten Instrumente und Lösungsvorschläge einschließlich einer „umweltgerechten Steuer- und Finanzreform" (113) hervorgehoben[10].

Als spezifisch ethische Interpretation des Nachhaltigkeitsprogrammes der Rio-Konferenz fungiert hingegen das von Wilhelm Korff und seinen Mitarbeitern[11] formulierte und präzisierte Prinzip der „Retinität" (von lat. rete, das Netz), das als „Kern einer am Leitbild nachhaltiger Entwicklung orientierten Umweltethik" (118) verstanden werden soll. Es verlangt die „Rückbindung der menschlichen Kulturwelt – mitsamt der Dynamik der sie bestimmenden Wirtschaft – in das sie tragende Netzwerk der ökologischen Regelkreise" (118). In bezug auf den skizzierten Nachhaltigkeitsbegriff steht es nicht nur für ökospezifische Fragen, sondern zielt darüber hinaus „als übergreifendes Handlungsprinzip auf die enge Verknüpfung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder" (119) im Sinn einer Querschnittsaufgabe und Zielorientierung der gesamten modernen Zivilisation. Umweltethik soll entsprechend als ein umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme moderner Gesellschaften verstanden werden.

In einem eigenen Abschnitt (127 ff.) wird die Integration von „Retinität" in die Prinzipien christlicher Sozialethik systematisch reflektiert. Das Dokument schließt hierbei an die in jüngster Zeit vermehrt in Gang gekommene sozialethische Diskussion und das Gemeinsame Wort von 1997 an[12]. Trotz der (eher mittelbaren) Anknüpfungspunkte, die die traditionellen Sozialprinzipien auch für die Forderung der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen bieten, fordert das Nachhaltigkeitskonzept und der Eigenwert der außermenschlichen Schöpfungsbereiche eine eigenständige Berücksichtigung der ökologischen Frage auf der Basis christlicher Umweltethik in Gestalt eines eigenständigen Sozialprinzips „Retinität". Dieses leistet nicht nur die Integration der ökologischen Frage auf systematischer Ebene, sondern verweist zugleich durch die Forderung der Vernetzung der gesellschaftlichen Handlungsfelder auf die traditionellen Prinzipien der Soziallehre zurück (140).

Am Ende des Grundlagenteils (144–147) schließt eine Aufstellung von Entscheidungskriterien auf der Ebene mittlerer Prinzipien an, die teilweise bereits zuvor genannte Kriterien systematisieren und ergänzen. Sie enthalten neben sozioökonomischen Erhaltungsregeln (die in der Nachhaltigkeitsdiskussion bereits weithin anerkannt sind) auch ethisch-rechtliche Entscheidungsregeln, die zugleich eine vertiefte Kenntnis der umweltpolitischen und ökologischen Fachdiskussion erkennen lassen.

Ein Fortschritt theologisch-ethischer Grundlegungsarbeit

Das Dokument leistet bereits im Grundlegungsteil einen wichtigen Beitrag zur theologisch-ethischen Diskussion der ökologischen Krise und bietet eine Systematisierung, die nicht nur von umfassender Kenntnis der theologischen und ökologisch-ethischen Diskussion zeugt, sondern auch einen eigenen Ansatz entwirft, der aufs Ganze gesehen ein neues Niveau argumentativer Kohärenz und Stringenz in kirchlichen Verlautbarungen zur ökologischen Frage erreicht. Dies gilt auch für die systematische Integration des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung, das überzeugend als Interpretationskontext und Vermittlungshorizont des christlichen Schöpfungsverständnisses und christlicher Umweltethik unter den Bedingungen moderner Gesellschaften (und darüber hinaus weltweit) eingeführt wird. Das Dokument verdient von daher auch, im wissenschaftlichen Bereich christlicher Ethik zur Kenntnis genommen zu werden[13].

Nicht im Sinn grundsätzlicher Kritik, wohl aber einer Akzentuierung kann jedoch gefragt werden, ob an einigen Stellen (bes. 118 ff.) im Zusammenhang mit Retinität als neuem Prinzip christlicher Sozialethik der Schwerpunkt nicht zu sehr bei Betonung der Vernetzung von ökologischer, sozialer und ökonomischer Entwicklung liegt. Die Eigenständigkeit der Bereiche (die der Vernetzung vorausliegt und ansonsten anerkannt wird: vgl. z. B. 105) gerät hier doch etwas aus dem Blick.

Hier zeigen sich auch inhaltliche Spannungen innerhalb des Dokuments. So kann Umweltethik nicht als „umfassendes Integrationskonzept für die komplexen Entwicklungsprobleme neuzeitlicher Gesellschaften" verstanden werden (119, ähnlich 118); hier ist wohl eher – im weiteren Sinn – eine „Ethik der Nachhaltigkeit" gemeint[14]. In diesem Abschnitt wird Retinität zudem als ethische Interpretation des Nachhaltigkeitskonzepts von Rio im Sinn einer Verknüpfung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder insgesamt verstanden (119). In diesem weiten Verständnis ist es jedoch nicht mehr kohärent als eigenständiges Prinzip in die christliche Sozialethik übersetzbar.

Ein neues Prinzip (hier Retinität) wäre vielmehr spezifisch auf die ökologische Frage im Sinn eines Brückenprinzips zwischen Umweltethik (mit ihren spezifischen und eigenständigen Gehalten) und Sozialethik zu beziehen (so zu Recht 138). Hier liegt das entscheidende Defizit des bisherigen Schemas der Sozialprinzipien. Die Perspektive der Interdependenz und Wechselwirkung von ökologischer, sozialer und ökonomischer Entwicklung (im weiten Sinn von nachhaltiger Entwicklung) läge dann auf der Ebene der Beziehung zwischen den Prinzipien christlicher Sozialethik, die immerhin auch in der traditionellen Ausprägung auf wechselseitigen Ausgleich ihrer normativen Gehalte ausgerichtet sind (nicht aber auf der Ebene des neuen Prinzips selbst).

Wird das neue Prinzip hingegen primär auf den Vernetzungsaspekt bezogen, entsteht nicht nur eine partielle Überschneidung mit den normativen Gehalten

der anderen Sozialprinzipien, sondern es geht auch das spezifische, auf die unableitbar eigenständige Dimension der ökologischen Herausforderung bezogene Profil weithin verloren. Nachhaltige Entwicklung im weiten Verständnis von Rio ist auf alle Prinzipien christlicher Sozialethik zu beziehen und kann nicht durch ein einzelnes adäquat eingeholt werden.

Folgerungen für Kirche und Gesellschaft

Teil III der Studie „Folgerungen für Kirche und Gesellschaft" umfaßt mehr als die Hälfte ihres Gesamtumfanges. Dies betont schon rein quantitativ das Anliegen der Kommission, zu dialogisch orientierten Handlungsimpulsen und wirksamen Anregungen zu kommen.

In Anknüpfung an den Grundlegungsteil wird zunächst auf die existentielle und religiöse Tiefendimension der ökologischen Frage, die „sinnstiftende Dimension der Natur" (159) (Eigenwert, Schönheit und Symbolgehalt) verwiesen. Deren Wahrnehmung setzt ästhetische und spirituelle Sensibilität voraus. Diese spirituelle Dimension erlaubt Christinnen und Christen aber nicht nur eine vertiefte Erfahrung der Schöpfung, sondern zugleich einen fruchtbaren interreligiösen Dialog und Austausch mit anderen Religionen und Weltanschauungen sowie die gegenseitig bereichernde Kooperation von Gemeinden mit Umweltgruppen (161; 164; 231).

Die Fragen nach Ganzheit der Schöpfung und Unbeschadetheit der Zukunft sind elementar mit der Sinnfrage verbunden. Sie verweisen auf die Rückbindung (lat. religio) der zivilisatorischen Prozesse an die Wurzeln existentieller Lebenszusammenhänge und sind damit implizit religiöse Fragen. Es ist nicht vermessen, in dieser gesellschaftlich neu akzentuierten Sehnsucht nach Ganzheit, nach Spiritualität und interreligiöser Verständigung (vgl. 153) eine wichtige Chance für die Kirche zu sehen, ihre Rede vom Heil öffentlich relevant zu plazieren.

Nach diesen Beobachtungen wird im Sinn einer ekklesiologisch-pastoraltheologischen Grundlagenreflexion eine „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung" entworfen, die beim sakramentalen Grundverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug" der Liebe Gottes zum Menschen und zur ganzen Schöpfung anknüpft (170; vgl. LG 1). Denn trotz deutlicher Fortschritte und vielfältiger Initiativen hat „die ökologische Frage bisher noch zu wenig Eingang in den Kernbereich des kirchlichen Handelns gefunden" (168). Wird die Heilssorge der Kirche als Volk Gottes jedoch umfassend und mehrdimensional begriffen, so gehört auch „das Engagement für eine nachhaltige Entwicklung grundsätzlich zum umfassenden Heilsauftrag der Kirche" (173; 180).

Dieses Engagement ruht auf dem christlichen Verständnis von Schöpfung im allgemeinen und einer christlichen Spiritualität der Schöpfung im besonderen und

bringt deren spezifisches Profil ein. Sie stellt ein integrales Element einer verantworteten Zeitgenossenschaft, einer dienenden Kirche, einer diakonischen Pastoral und einer „wirklichen Inkulturation der Frohbotschaft" (184) in der modernen Gesellschaft dar. Hierin werden zugleich wichtige pastorale Perspektiven für die Entwicklung einer neuen Sozialgestalt der Kirche, für Gemeinden als lebendige Lerngemeinschaft sowie für die Schöpfungsspiritualität der Glaubenden gesehen. Als grundlegende Ansatzpunkte und Aufgabenfelder einer „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung" werden insbesondere genannt: die Ausbildung einer Schöpfungsspiritualität der Glaubenden, Bewußtseinsbildung und handlungsorientierte Ausgestaltung zukunftsfähiger Lebensstile, Dialogoffenheit und Sachkompetenz, prophetisch-kritische Aufklärungs- und Bildungsarbeit sowie öffentliche Parteinahme für eine nachhaltige Entwicklung (186–188).

Der folgende Abschnitt „Akteure und Praxisfelder kirchlichen Umweltengagements" (190–226) unterstreicht noch einmal die in der Einleitung (8; 276) genannte, primär innerkirchliche Ausrichtung der Handlungsempfehlungen. Diese Richtungsentscheidung begünstigt ein klares Profil der Aussagen. Die gesamte kirchliche Infrastruktur wird einer Prüfung auf ihre Möglichkeiten hin unterzogen, Träger und Aktionsfeld einer „Pastoral für die Zukunft der Schöpfung" zu sein. Dies geschieht durch Hinweise darauf, wo schon konkrete Umrisse eines kirchlichen Umweltengagements erkennbar sind: so etwa in Pfarrgemeinden (von der Liturgie über Gesprächskreise bis hin zu Umweltwochen), in zahlreichen Aktionen katholischer Verbände, in Ordensgemeinschaften (z.B. ökologischer Landbau) oder in den Aktivitäten der diözesanen Umweltbeauftragten und Initiativen kirchlicher Hilfswerke.

Wohltuend ist es, daß man sich ausführlich und für ein kirchliches Dokument ungewohnt konkret auch mit strukturellen Chancen kirchlicher Schöpfungsverantwortung auseinandersetzt (214–226). Angesprochen werden unter anderem Fragen der Landbewirtschaftung, der kirchlichen Bauvorschriften, des Umgangs mit Energie oder der umweltpädagogischen Konzepte von Schulen und Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft. Die einschlägigen Passagen (195 ff.) nehmen ein auch in der kommunalpolitischen „Lokale-Agenda-21-Szene" derzeit zunehmend verwendetes Kommunikationsschema auf, nämlich die Präsentation von sogenannten „Best-Practice-Beispielen": Statt – wie traditionell üblich – über die Ohnmächtigkeit oder Wirkungslosigkeit von Aktionen oder Kampagnen zu klagen, gibt man sich ermutigende Erfolgsgeschichten weiter[15]. Deutlich wird ein enormes Handlungspotential der Kirchen, das wohl nur den kommunalen Strukturen vergleichbar ist.

Leider fehlt ein – zugegebenermaßen sehr sensibles – Thema: die kirchliche Vermögensverwaltung. Gerade die derzeit stark diskutierten ökologischen Kapitalanlagen und Versicherungswerte (sogenanntes „grünes Geld") hätten erwähnt werden müssen. Dies erstens wegen der zunehmenden Wichtigkeit des finanzpo-

litischen Diskurses in der Nachhaltigkeitsdebatte; zweitens wegen der schon im Gemeinsamen Wort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" aufgezeigten vermögensbezogenen Selbstverpflichtung. Immerhin heißt es dort:

> „Bei der Entscheidung für Investitionen, der Auswahl von Geldanlageformen und der Zusammenarbeit mit Geschäftspartnern haben die Kirchen noch strengere Maßstäbe anzulegen als wirtschaftliche Unternehmen." [16]

Den Hauptumfang von Teil III nimmt die Ausformulierung einer eigenen kirchlichen „Agenda" ein. Dabei sei vorweg erwähnt: Die hier und im folgenden aufgeführten institutionellen Innovationen haben Vorschlagscharakter. Sie sind also nicht im engeren Sinn kirchenrechtlich bindend. Immerhin gehen die Empfehlungen aber auf die Einsicht zurück, daß die vorher genannten „Best-Practice-Beispiele" nicht als katholische Leistungsschau mißverstanden werden sollten, sondern daß es „in manchen Bereichen noch erhebliche Probleme und Defizite gibt" (227). Betont wird, daß die „bisherigen Ansätze kirchlichen Umweltengagements noch zu sehr an Zufälligkeiten geknüpft (sind)", nämlich an die Tatsache, ob „vor Ort persönlich an ökologischen Fragen Interessierte tätig sind und die Bereitschaft und die Möglichkeit besteht, sich über die alltäglichen Pflichten hinaus für diese Belange einzusetzen" (228). Kein noch so idealistisches Engagement von einzelnen kann ohne den Rückenwind von gesicherten Strukturen auf Dauer durchgehalten werden.

Näher diskutiert werden die kirchlichen Handlungschancen im kirchlich-institutionellen, im pädagogischen und im politisch-gesellschaftlichen Bewährungsfeld.

1. Das Anliegen nachhaltiger Entwicklung wird im Text als Querschnittsaufgabe begriffen, die auf allen kirchlichen Ebenen durchgängig und systematisch Berücksichtigung finden sollte. Für die Ebene der Pfarrgemeinde heißt das, daß man die Einrichtung von Sachausschüssen für Umweltfragen in den Satzungen für die Pfarrgemeinderäte verankert sehen möchte. Diese Sachausschüsse sollen einen „pfarrlichen Umweltbeauftragten" benennen, der Zugang zu allen umweltrelevanten Finanzentscheidungen in den Gremien (v. a. Kirchenvorstand und Vermögensverwaltungsrat) bekommt (230 f.).

Auf der diözesanen Ebene entspricht dieser Funktion der vielerorts bereits benannte Umweltbeauftragte des Bistums. Ausdrücklich wird die Erweiterung der Entscheidungsbefugnis dieses Amtes gefordert (232). Bei konsequenter Umsetzung noch wirkungsstärker wären die Vorschläge in Ziffer 233 f.: Hier mahnt man eine stärkere Berücksichtigung der Belange nachhaltiger Entwicklung in den Generalvikariaten (v. a. Bau-, Finanz-, Personal- und Bildungsabteilungen), wie auch bei entsprechenden Stellenausschreibungen, an. Ferner bedarf es der Verabschiedung konkreter Umweltrichtlinien für Bauprojekte, Dienstreisen, Flächenbewirtschaftung oder bei Energiesparmaßnahmen. Diözesane Zuschüsse sollten

an die Einhaltung dieser Auflagen gebunden und das Angebot regelmäßiger Fortbildungsangebote für kirchliche Mitarbeiter intensiviert werden. Für die überdiözesane Ebene wird gefordert, daß sich die kontinentalen Bischofskonferenzen, wie etwa die Europäische Bischofskonferenz (CCEE) sowie der Hl. Stuhl, als „Lobby für die Umwelt" erweisen, wenn sie zum Beispiel auf internationalen Konferenzen politische Einflußchancen besitzen (238 f.).

2. Gerade im pädagogischen Bereich sehen die Kirchen „einen Schwerpunkt ihres Beitrages für die notwendige Kurskorrektur im gesellschaftlichen Umgang mit der Natur" (242; 258). Tatsächlich dürfte feststehen, daß man kirchlichen Akteuren Hinweise zur persönlichen Lebensgestaltung oder zur Werteerziehung eher abnimmt als anderen, etwa staatlichen Stellen. Es ist geradezu eine Selbstverständlichkeit des öffentlichen und säkularen Lebens, daß man in der Kirche zuerst eine wertvermittlende und erzieherische Institution sieht.

Dennoch liegt in der traditionellen Betonung von Bewußtseinsbildung und Werteerziehung auch eine Gefahr, die in der jüngsten Umweltbildungsforschung immer dringlicher benannt wird: daß man nämlich dem Kurzschluß aufsitzt, ein ausgeprägtes Umweltbewußtsein und eine emotionale Betroffenheit führe wie selbstverständlich auch zu verändertem Umweltverhalten. Statistisch läßt sich sogar oftmals das Gegenteil zeigen:

„Wer viel über die Umwelt weiß, handelt in der Regel nicht umweltbewußter als jemand, der über wenig Umweltwissen verfügt ... Wer sagt, daß er ‚umweltbewußt' sei, verhält sich der Umwelt gegenüber kaum anders als jemand, der nicht als ‚umweltbewußt' gelten kann." [17]

Empirisch ist belegt, daß Umweltverhalten vor allem von soziokulturellen Faktoren beeinflußt ist, also etwa von der Wahrnehmung des öffentlichen Umweltdiskurses oder von milieuspezifischen Lebensstilen [18]. Es zeichnet die Studie aus, daß sie dieser sogenannten „Bewußtseinsfalle" der Umweltbildung entgeht. Klar wird akzentuiert:

„Die Erfahrungen der vergangenen Jahre haben gezeigt, daß ökologische Informationen und Appelle zu Frustration führen, wenn sie sich nicht mit konkreten Handlungsperspektiven für die Mitwirkung des einzelnen ... verbinden. Ökologische Bildungsarbeit der Kirche muß deshalb wesentlich politisch ausgerichtet sein" (265).

Die Studie entwickelt neben den als unerläßlich angesehenen Sensibilisierungsleistungen der Umweltbildung zwei weitere Lernziele: die auf Urteilskompetenz bezogene „Vermittlung eines Grundverständnisses der ökologischen Problemzusammenhänge und ihrer sozioökonomischen und kulturellen Ursachen" (246) sowie die auf Dialog und Durchsetzung fokussierende „Förderung von Schlüsselkompetenzen zur Vermeidung und Lösung von Umweltproblemen in den je eigenen Handlungsfeldern" (248).

Folgerichtig zu den oben skizzierten Erkenntnissen der Umweltbildungsforschung werden als Lernorte christlicher Umwelterziehung wichtige soziokultu-

relle Gruppenbildungen genannt: Familie, Kindergarten, Schule (besonders Religionsunterricht), Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (251–258). Unklar bleibt allerdings, warum die arbeitsplatzbezogene, besonders die betriebliche Umweltbildung hier keine Erwähnung findet. Immerhin ist die Kommunikation am Arbeitsplatz eine wichtige Prägequelle des individuellen Urteils. Bedeutsam für die Glaubwürdigkeit des umweltbildnerischen Engagements ist außerdem die Forderung nach einer ökologischen Umorientierung in Bau, Unterhaltung und logistischer Versorgung der Bildungshäuser in kirchlicher Trägerschaft (279).

Bezogen auf das gesellschaftspolitische Bewährungsfeld kirchlichen Engagements für nachhaltige Entwicklung erinnert der Text an die Politikvorschläge für eine ökologisch-soziale Marktwirtschaft aus dem Wirtschafts- und Sozialwort von 1997 (263). Ohne die Notwendigkeit zur Veränderung individueller Lebensstile zu übersehen, die hier im Anschluß an den Grundlegungsteil aufgegriffen werden (264), beschränkt sich die Studie auch hier nicht einfach auf privatisierten Gesinnungswandel. Vielmehr gilt es kirchlicherseits, eine „Kultur der aktiven Mitwirkung bei öffentlichen und politischen Angelegenheiten" (266) zu entwickeln.

Plattformen gibt es derzeit genug: Die aufgezeigten kirchlichen Handlungspotentiale und -motivationen könnten sich sehr gut in die kommunalpolitischen Initiativen im Rahmen des Lokalen-Agenda-21-Prozesses einbringen, die auf Kapitel 28 der Agenda 21 (Umweltkonferenz von Rio) zurückgehen (266; 268). In Deutschland gab es Anfang Mai fast 900 derartige Ratsbeschlüsse (6 Prozent aller Kommunen, in Hessen fast 40 Prozent), mit der Aufforderung an Verwaltung und Bürgerschaft, eine regional zukunftsfähige Entwicklung voranzutreiben[19].

Wenn allerdings in diesem Zusammenhang die Studie behauptet: „Nicht selten haben kirchliche Gruppen auch selbst solche Prozesse initiiert" (266), so kommt hierin eine stark idealisierende Tendenz zum Ausdruck. De facto fehlt es bisher fast flächendeckend an entschiedener Mitwirkung katholischer Akteure; wo (was selten genug ist) kirchliche Kreise ihren Einfluß geltend machen, sind es ganz überwiegend Angehörige evangelischer Kirchen. Es ist von daher nur zu begrüßen, daß ein katholisches Dokument sich klar zu diesen neuen kommunalpolitischen Gestaltungschancen bekennt und die eigenen diesbezüglichen Handlungspotentiale auslotet (268).

Als Praxisfelder umweltpolitischer Mitwirkung der Kirchen werden weiterhin genannt: die Mitgliedschaft von Christen in Parteien, auf der Ebene der Pfarrgemeinde die Mitwirkung bei Flächennutzungs- und Bebauungsplänen; auf der landes- und bundespolitischen Ebene der Kontakt zu staatlichen Institutionen und die Vermittlung christlicher Wertvorstellungen in die politische Diskussion durch die Katholischen Büros der Länder und das Kommissariat der deutschen Bischöfe; auf der Ebene der Räte und Verbände die Bildung von Fachgremien zur kompetenten Diskussion mit Politik, Wirtschaft und Gesellschaft sowie die Orga-

nisation von Katholiken- und Kirchentagen zur breiten öffentlichen Diskussion bedrängender gesellschaftlicher Zukunftsfragen (268–271).

In all diesem Engagement sieht der Text die „Kirche im Lernprozeß" (272). Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die Kirchen nicht mehr das Monopol ethisch-öffentlicher Orientierung für sich in Anspruch nehmen können. Es ist ja durchaus bemerkenswert, daß das neue Leitbild nachhaltiger Entwicklung, an dem sich zur Zeit sehr viele gesellschaftliche Gruppen von der Wirtschaft bis zum Bewegungssektor orientieren, trotz seines fundamental ethischen Charakters aus dem politischen und gerade nicht aus dem kirchlichen Raum stammt. Die Studie muß sich erst um die Rezeption und christliche Interpretation dieses Leitbildes bemühen und steht damit in einer durchaus ungewohnten Lerngemeinschaft mit anderen gesellschaftlichen Akteuren[20].

Kirche und nachhaltige Entwicklung: Konkretion und Selbstverpflichtung

Die Kommission VI trägt aufs ganze gesehen wesentliche neue Gesichtspunkte zum innerkirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs nachhaltiger Entwicklung bei. Sie macht sich damit zugleich für eine vermehrte Beachtung der ökologischen Frage stark, die in der Öffentlichkeit in den 90er Jahren deutlich an Aufmerksamkeit eingebüßt hat. Zugleich beabsichtigt sie mit dem Dokument keine abschließende Klärung der anstehenden Fragen (7), sondern will einen Beitrag zur Diskussion in Gesellschaft und Kirche leisten. Das Dokument geht daher bereits im Grundlegungsteil an zahlreichen Stellen auf die spezifischen Beitragsmöglichkeiten von Glaube, Theologie und Kirche hierzu ein. Es steht somit in der relativ neuen Tradition einer primär dialogischen Ausrichtung kirchlicher Verlautbarungen, die an den Konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und den Konsultationsprozeß im Vorfeld des Gemeinsamen Wortes der Kirchen von 1997 anschließt.

Ohne Zweifel ist es ein mutiges Dokument, welches gerade im Konkretisierungsteil (Folgerungen für Kirche und Gesellschaft) zahlreiche Brückenschläge und Kooperationsangebote macht: so etwa an Akteure aus Umweltverbänden, aus kommunalpolitischen Initiativen oder aus anderen Religionen. Seine innerkirchliche Ausrichtung ist zudem deutlich auf selbstverpflichtende Handlungsideen ausgerichtet und so auch nach innen konkretionsförderlich. Allerdings bleibt es bedauerlich, daß dieser programmatische Aufbruch auf den katholischen Kirchenraum beschränkt bleibt und die ökumenische Tradition, die nicht nur im Gemeinsamen Wort von 1997, sondern auch in früheren Verlautbarungen zur Ökologiefrage eine gute Tradition hat, hier nicht fortgesetzt wurde. „Handeln für die Zukunft der Schöpfung" hätte sich gut in die Reihe „Gemeinsame Texte" eingefügt, in der in letzter Zeit ökumenisch verantwortete Analysen zu aktuellen

Fragen, etwa zur Migration oder zu Aspekten der Medienpolitik, vorgelegt wurden. Nicht nur die hohe Sensibilität für die ökologische Frage, die auf seiten der evangelischen Basis etwa im Konsultationsprozeß zum Ausdruck gekommen ist, sondern auch die Notwendigkeit eines gemeinsamen Engagements im Kontext einer Konkretisierung nachhaltiger Entwicklung (z. B. Lokale Agenda 21) hätten dies nahegelegt.

Immerhin werden die Analysen für den katholischen Raum explizit mit der Hoffnung verbunden, „auch für den ökumenischen Diskurs über eine nachhaltige Entwicklung neue Impulse zu geben und in gemeinsamen Initiativen mit der Evangelischen Kirche weitergeführt und umgesetzt zu werden" (8). Nicht zuletzt im Interesse dauerhafter Resonanz kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit bleibt zu hoffen, daß diese Zielbestimmung auch in ergebnisorientierte Projekte hinein konkretisiert wird.

Zwei wichtige Neuerungen bezüglich der Aufnahme und Verbreitung des Textes sind bemerkenswert. Zum einen geht mit der Veröffentlichung der Schrift auch die Gründung einer neuen „Clearingstelle Kirche & Umwelt" (Leitung Markus Vogt) einher, die von der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzt wurde und deren Arbeit ausdrücklich der Vernetzung von kirchlichen und außerkirchlichen Initiativen für eine nachhaltige Entwicklung gewidmet ist[21]. Zum anderen wurde parallel zum anspruchsvollen und umfangreichen Text der Verlautbarung eine Arbeitshilfe erstellt, die den Text für Akteure aus Pastoral, Bildungsarbeit und Schule didaktisch erschließt[22].

Insgesamt liegt ein zentraler inhaltlicher Fortschritt des Dokuments im konsequenten Durchbuchstabieren des Leitbildes nachhaltiger Entwicklung für die Praxis der Kirche. Dies gilt, auch wenn in manchen Passagen (etwa im Abschnitt über die Umweltbildung) das analytische Schwergewicht doch primär auf der ökologischen Dimension liegt und eine stärkere Vernetzung mit den beiden anderen Dimensionen nachhaltiger Entwicklung wünschenswert gewesen wäre. Diese Vernetzung wird ja im Grundlegungsteil immer wieder nachdrücklich betont.

Insgesamt wird eine beachtliche Neuorientierung sichtbar: Die Kirche legt einerseits von ihrer originären Kompetenz her eine fundierte theologisch-ethische Orientierung vor und trägt hierdurch an wichtiger Stelle zu den (globalen) Bemühungen um ein neues Ethos der Zukunftsfähigkeit bei. Andererseits sieht sie sich selbst als eine Handlungsträgerin, die auf der Grundlage ihres originären Beitrags zur Zukunftsgestaltung auch als zivilgesellschaftliche Bündnispartnerin offen ist. Daß sie dies in dem Bewußtsein um die Notwendigkeit von Kooperation mit anderen Akteuren, aber auch in Bescheidenheit hinsichtlich ihrer erwartbaren öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten tut, ist ein durchaus neuer Grundzug kirchlicher Sozialverkündigung – und ein genauso sympathischer wie zukunftsfähiger.

ANMERKUNGEN

[1] Die dt. Bischöfe – Kommission für gesellschaftl. u. soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, hg. v. Sekretariat der DBK (Bonn 1998), Komm.berichte 19. Bezugsquelle (kostenlos): Sekretariat der DBK, Kaiserstr. 163, D-53113 Bonn, e-mail: gd@dbk.de; oder Internet-Download im PDF-Format (http://www.kath.de/bistum/mainz; Stand 14. 11. 1999). Die im Haupttext in Klammern genannten Ziffern beziehen sich auf die jeweilige Abschnittsnr. im Dokument (innere Zitationsweise). Der 1. Teil des vorliegenden Beitrags (Abschnitt 1–5) wurde von W. Lochbühler, der 2. (Abschnitt 6–7) von M. Sellmann erarbeitet.

[2] Bes. wichtig bisher: Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der DBK zu Fragen der Umwelt u. der Energieversorgung (Bonn 1980); Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gem. Erklärung des Rates der EKD u. der DBK (Köln 1985); vgl. insgesamt W. Lochbühler, Verlautbarungen des katholischen Lehramtes zur Umweltproblematik – eine Übersicht, in: ThG 40 (1997) 37–53.

[3] Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD u. der DBK zur wirtschaftl. u. sozial. Lage in Deutschland (Bonn 1997) (Gemeinsame Texte 9) Nr. 7; 107; 127; 138 u. a.; hierzu W. Lochbühler, Die ökolog. Frage im gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftl. u. soz. Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität u. Gerechtigkeit" (1997), in: Ethica 7 (1999) 197–220.

[4] In „Verantwortung wahrnehmen" (A. 2, Nr. 94–99) war bereits ein vermehrtes ökolog. Engagement in Gottesdienst, Katechese, Erwachsenenbildung, theol. Ausbildung u. a. verlangt worden. „Zukunft in Solidarität" (A. 3, Kap. 6) enthält eine Selbstverpflichtung der Kirchen zur Schöpfungsverantwortung.

[5] Vgl. die Übersicht bei W. Lochbühler, Führte uns das Christentum in die Umweltkrise?, in: Ökolog. Ethik als Orientierungswissenschaft, hg. v. A. Holderegger (Freiburg 1997) 213–241.

[6] Einführende Lit.: Ökolog. Theologie u. Ethik, bearb. v. H. Halter u. W. Lochbühler, 2 Bde. (Graz 1999); B. Irrgang, Christl. Umweltethik (München 1992).

[7] W. Lochbühler, Christl. Umweltethik (Frankfurt 1996) 306 ff.

[8] Zukunft der Schöpfung (A. 2) 20; Verantwortung wahrnehmen (A. 2) Nr. 42 ff; Zukunft in Solidarität (A. 3) Nr. 232.

[9] Zukunft in Solidarität (A.3) Nr. 12; 148; 161–165; unter dem Leitbegriff einer „ökologisch-verpflichteten soz. Marktwirtschaft" auch bereits „Verantwortung wahrnehmen" (A. 2) Nr. 79 ff.

[10] Hier eindeutiger zustimmend als noch „Zukunft in Solidarität" (A. 3, Nr. 227).

[11] W. Korff, Schöpfungsgerechter Fortschritt, in: HerKorr 51 (1997), 78–84; M. Vogt, Retinität, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3, 209 f.

[12] H. J. Münk, Nachhaltige Entwicklung u. Soziallehre, in dieser Zs. 216 (1998) 231–245; W. Lochbühler, Nachhaltige Entwicklung, in: ThG 41 (1998) 138–149; H. J. Höhn, Technik u. Natur, in: Christl. Sozialethik interdisziplinär, hg. v. H. J. Höhn (Paderborn 1997) 263–289.

[13] Leider wurde in der Besprechung von B. Kern in Conc 35 (1999) 135–138 weder der Inhalt noch die Zielrichtung des Dokuments ausreichend erfaßt.

[14] Umweltethik ist als Hauptbereich der Ethik zu verstehen, der die Verantwortung des Menschen für die außermenschliche Natur zum Gegenstand hat und so auch auf sozialethischer Ebene zur Geltung gebracht werden muß. Das zitierte Verständnis von Umweltethik würde einerseits eine Engführung auf die sozialethische Ebene bedeuten, die dem im Dokument ansonsten grundgelegten Verständnis widerspricht. Sie würde andererseits den Begriff Umweltethik so erweitern, daß sein spezifischer Gegenstandsbereich nicht mehr ausreichend deutlich würde.

[15] So gehörte etwa zur UNO-Konferenz „Siedeln und Wohnen" (Habitat II, Istanbul 1996) ein Best-Practice-Wettbewerb, an dem sich Städte beteiligen konnten.

[16] Zukunft in Solidarität (A. 3) Nr. 246; vgl. insgesamt Politische Ökologie 53 (1998) (Themenheft „Wechsel ohne Deckung – Über den Zusammenhang von Geld und Umwelt").

[17] G. de Haan u. a., Umweltbildung als Innovation (Berlin 1997) 12; ders. u. U. Kuckartz, Umweltbewußtsein (Opladen 1996); M. Sellmann, Bewußtseinswandel durch kirchliche Bildungsarbeit?, in: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, hg. v. J. Wiemeyer u. a. (Münster 1999).

[18] Eine entsprechend kultur- und kompetenzbezogene Konzeption von Umweltbildung liegt vor in: Vernetzen lernen!, hg. v. M. Sellmann u. S. Conein (Bad Honnef 1998).

[19] M. Vogt u. M. Sellmann, Handeln für die Zukunft der Schöpfung (Hamm 1999) 165–168.

[20] Vgl. zu dieser Beobachtung: M. Sellmann, „Ein guter Zug" – Das Leitbild der „Nachhaltigkeit" in der gegenwärtigen Sozialverkündigung der dt. Kirchen, in: Jugend macht Zukunft, hg. v. W. Gernert u. K. Janssen (Neuwied 1999).

[21] Clearingstelle Kirche u. Umwelt, Don-Bosco-Str. 1, 83671 Benediktbeuern.

[22] Vogt u. Sellmann (A. 19).

Magda Motté

„Irgendwo muß doch der Engel stehn"

Anmerkungen zum Motiv des Engels in der modernen Literatur

Wer dieses Thema[1] angeht, steht vor einer unübersehbaren Fülle an Material. Neben den Weihnachtsbüchern, die allesamt auch Engelsgeschichten enthalten, gibt es an die 500 Titel zum Stichwort „Engel". Autoren, Verleger, Illustratoren wissen, daß Menschen auch heute für alles Geheimnisvolle und Wunderbare empfänglich sind, daß sie nach außerirdischen Begleitern suchen oder nach Erklärungen für unbekannte Phänomene verlangen, das heißt, daß sie sich auf Wesen wie Engel gern einlassen. Um so erstaunlicher ist, daß es im Bereich der Literaturwissenschaft keine umfassende Monographie gibt, die sich mit dem Motiv befaßt[2]. Deshalb wird hier der Versuch unternommen, einige Beispiele unter verschiedenen Kategorien zu betrachten.

Rückgriff auf biblische Urbilder und kirchliche Tradition

Zu dieser Kategorie gehören die Texte, die unter Bezug auf den christlichen Glauben eine Erfahrung mit Engeln erzählen, was nicht heißt, daß dieser Glaube unangefochten oder fraglos gelebt wird. Einen noch ganz aus dem Ethos der christlichen Heilslehre handelnden Schutzengel hat *Paul Claudel* zum Beispiel seiner Protagonistin Donna Proëza in „Der seidene Schuh" zur Seite gestellt. Diese Frau, mit dem edlen Don Pelayo in einer Konventionsehe verbunden, ist von leidenschaftlicher Liebe zu dem Abenteurer Don Rodrigo entflammt und sucht mit allen Mitteln, zu ihm zu gelangen. Der Schutzengel sieht ihren Anstrengungen voll Anteilnahme zu.

„Schaut sie nur an, wie sie sich windet inmitten der Dornen und verworrenen Lianen ... Und was es drinnen gibt in diesem verzweifelten Herzen! Wer will behaupten, daß Engel nicht weinen können? Bin ich nicht ein Geschöpf wie sie? Sind denn Gottes Geschöpfe durch keinerlei Bande verknüpft? Was sie Leiden nennen, spielt das in einer eigenen Welt, von allen übrigen abgesondert? Fällt es aus unserem Begreifen? ... Ist es von dieser Gerechtigkeit, dieser Liebe geschieden, deren Boten wir sind? Zu was wären wir Schutzengel nütze, wenn wir das Leid nicht verständen?"[3]

Claudel führt hier einen Engel vor, der leidenschaftlich Anteil nimmt und die Gefühle der Menschen nachempfinden kann. Im folgenden Dialog, in dem der Schutzengel behutsam, aber fest die christliche Auffassung von Treue, Ehebruch

und außerehelicher Liebe vertritt, versucht er, Donna Proëza von ihrem Vorhaben abzuhalten. Im großen Dialog zwischen ihr und dem Engel („Dritter Tag") wird der Sinn des gesamten Spiels zur Sprache gebracht: Proëza soll Gott und seinem Engel wie ein Köder an der Angelschnur dienen, um Rodrigo zum Glauben an Gott zu führen. Und dieser wird durch sie, die gläubige „Schwester" des Engels, gerettet (vgl. 228–248).

Auch *Friedrich Dürrenmatt* bedient sich in „Ein Engel kommt nach Babylon" zwar noch biblischer Muster, doch ist bei ihm der ironische Ton unüberhörbar. Das höchst unterhaltsame Theaterstück mit seiner Intention „weshalb es in Babylon zum Turmbau kam", stellt zwar einen Engel als zentrale Figur in den Mittelpunkt der Handlung, doch bringt es für das Motiv *Engel heute* nichts Besonderes.

Bedeutsamer für die kritische Auseinandersetzung mit den Engeln hingegen sind die Beispiele von *Kurt Oskar Buchner* und *Ilse Aichinger*; denn sie greifen die Frage nach der Existenz von Engeln auf je unterschiedliche Weise auf. Für viele nachdenkliche Christen ist nämlich die Lehre von den Schutzengeln nicht unproblematisch. Oftmals werden durch Negativerfahrungen sogar Lebenskrisen schlimmster Art hervorgerufen, wie dies Buchner in „Warum kamen die Engel nicht?" [4] darstellt.

Auch in Aichingers Kurzgeschichte „Engel in der Nacht" [5] geht es um den Beweis der Existenz von Engeln. Hier erzählt eine Ich-Erzählerin aus der Rückschau, wie sie als siebenjähriges Mädchen der Existenz von Engeln, von der die ältere Schwester sprach, auf die Spur kommen wollte. Die Kleine fragt und forscht in ihrer Umgebung, sie verlangt nach einem Zeichen, einem Beweis. „Besser keine Welt als eine Welt ohne Engel!" (22), ist ihre unerbittliche Forderung. Doch niemand, nicht die Mutter, die den Kinderglauben belächelt, nicht der Vater, der in Banalitäten flüchtet, nicht die Klassenkameradinnen, die sich mit „Es gibt keine Engel" (20) aufgeklärt geben, nicht die Schwester, die zwischen Glaube und Zweifel schwankt und dem Zornesausbruch der Kleinen nicht gewachsen ist – keiner kann ihr eine Antwort geben.

Als die ältere Schwester erkennt, daß der Glaube der Kleinen von dem ihrigen abhängt und umgekehrt, will sie den Beweis antreten. In der Nacht während eines heftigen Schneetreibens erscheint sie der Jüngeren, die an einen „Wachtraum" glaubt, am Fenster. Die Erzählerin erinnert sich, daß sie das Fenster öffnen und den Engel hereinbitten wollte, daß dieser abwehrte und Wind und Schnee ihr den Blick verstellten. Als sie die ältere Schwester wecken will, um ihr die Erscheinung zu zeigen, findet sie deren Bett leer: „Und sie ist still geblieben, als wir sie im Hof fanden und aus dem Schnee hoben, der sie schon bedeckt hatte" (26). Während die gesamte Erzählung in einer poetisch metaphorischen Diktion abgefaßt ist, die den Schwebezustand zwischen Tag und Nacht (Dämmerung), Kind und Erwachsenem (die beiden Schwestern), Vogel und Engel (Luft), Erfahrung und Beweis

(Wirklichkeit der Engel) kunstvoll beschreibt, endet die Geschichte schonungslos sachlich, das heißt eindeutig tragisch[6].

Dieser Text enthält mehrere Aussagen, die für das Thema *Engel* von Bedeutung sind: 1. Der kindliche Glaube an die Existenz von Engeln ist zerbrechlich (Mutter: „daß du es noch glaubst", 21). 2. Die Erfahrung des Wirkens von Engeln scheint lebensnotwendig („besser keine Welt als eine Welt ohne Engel", 22). 3. Der Glaube an ihr Wirken erwächst – wie bei Jakobs Kampf mit dem Engel (Gen 32, 23–31) – aus einer Auseinandersetzung („wir schlugen uns, aber sie beschwor es nicht", 23). 4. Die Wirklichkeit der Engel ist weder zu beschwören („Und meine Schwester konnte nicht schwören", 22) noch zu beweisen („Und sie ist still geblieben, als wir sie im Hof fanden", 26). 5. Eine Welt ohne Engel ist eine Welt in Gefangenschaft und falscher Hoffnung („Aber sie kamen nicht ... Sie führten uns nicht aus der Gefangenschaft. Sie ließen uns allein in der Hoffnung auf Spielzeug und süßes Backwerk, dem man die Flügel abreißen konnte", 23). 6. Der Glaube an die Wirklichkeit der Engel lebt vom Austausch der Menschen untereinander („es war ... als wäre ihr Glaube an die Engel an dem meinen gehangen", 22). 7. Der Mensch kann für den anderen zum Engel werden („Ich will dir öffnen, komm herein, mein Engel", 26). 8. Das aber führt gelegentlich zur – hier tödlichen – Überforderung („Und sie ist still geblieben ...", 26).

Symbolische Darstellungen

Etliche Autoren zitieren leitmotivisch Darstellungen der bildenden Kunst (Bilder, Skulpturen, Reliefs), um einen bestimmten Erfahrungshorizont mittels einer Engel-Metapher aufzureißen. In *Heinrich Bölls* erstem – posthum erschienenen – Roman „Der Engel schwieg"[7] symbolisiert eine Engelsfigur sowohl die verwüstete Heimat als auch die zerbrochene Wertordnung. Der Erzähler läßt seinen Protagonisten Hans zu Beginn der Handlung im beschädigten Vincent-Hospital auf den steinernen Engel treffen, der ihm das ganze Ausmaß der Zerstörung bewußt macht und der in seiner kitschigen Schein-Schönheit für den Leser aber auch ein Zeichen für den notwendigen Neuanfang ist.

„Die Gestalt im Dunklen rührte sich nicht; sie hielt etwas in den Händen, das wie ein Stock aussah – er ging zögernd näher, und auch, als er erkannte, daß es eine Plastik war, ließ das Klopfen seines Herzens nicht nach: er ging noch näher und erkannte im schwachen Licht einen steinernen Engel mit wallenden Locken, der eine Lilie in der Hand hielt; er beugte sich vor, bis sein Kinn fast die Brust der Figur berührte, und blickte lange mit einer seltsamen Freude in dieses Gesicht, das erste Gesicht, das ihm in der Stadt begegnete: das steinernen Antlitz eines Engels, milde und schmerzlich lächelnd; Gesicht und Haar waren mit dichtem dunklem Staub bedeckt, und auch in den blinden Augenhöhlen hingen dunkle Flocken; er blies sie vorsichtig weg, fast liebevoll, nun selbst lächelnd, befreite das ganze milde Oval von Staub, und plötzlich sah er, daß das Lächeln aus Gips war. Der Schmutz hatte den Zügen die Hoheit des Originals verliehen, nachdem der Abdruck gegossen war – aber er blies weiter,

reinigte die Lockenpracht, die Brust, das wallende Gewand und säuberte mit vorsichtigen spitzen Atemstößen die gipserne Linie – die Freude, die ihn beim Anblick des lächelnden steinernen Gesichtes erfüllt hatte, erlosch, je mehr die grellen Farben sichtbar wurden, der grausame Lack der Frömmigkeitsindustrie, die goldenen Borden am Gewand – und das Lächeln des Gesichts erschien ihm plötzlich so tot wie das allzu wallende Haar." (7f.)

Die Romanhandlung wird es zeigen: Nachdem die oberflächliche Erschütterung und die Angst der Menschen geschwunden ist, treten wieder skrupelloser Egoismus, Betrug und Gewalt zutage. Am Ende steht Hans wieder vor dem Engel, der diesmal voll beleuchtet ist und dessen Lächeln er als ein schmerzliches deutet, als zeige dieser seine Enttäuschung über den Verfall der Werte und den mißglückten politischen Neuanfang. Im letzten Kapitel verschränkt Böll zudem noch – hier wird das Bild überstrapaziert – die Erzählung von der Begräbniszeremonie am Sarg von Elisabeth G. mit der vom gestürzten in Dreck und Schlamm versinkenden Engel, der vom Gewicht der auf ihm sitzenden Betrüger immer tiefer in den Schlamm gedrückt wird.

Die Weihnachtsgeschichte „Das Engelchen" von *Leonid Andrejev*[8] rührt Erwachsene wie Kinder gleichermaßen an. Der Autor erzählt in dieser kleinen, russische Mentalität atmenden Geschichte von einer kleinen Wachsfigur, die der arme Sascha auf dem Ast des Weihnachtsbaums einer reichen Familie, die arme Kinder zu Weihnachten einlädt, entdeckt, heiß begehrt, endlich auch erhält und beseligt heimbringt. Vater und Sohn sind entzückt von der Figur, die Glanz in die armselige Behausung der Familie bringt.

„Dem alten Mann schien, er befinde sich wieder in der Welt, zu der er einst, als er noch nicht arbeitslos war, gehörte ... Das Engelchen war herabgestiegen und hatte einen Lichtstrahl in sein graues, eintöniges Leben gebracht. Und neben ihm, dem Alten, saß mit leuchtenden Augen, ebenso glücklich wie er, das am Anfang des Lebens stehende Menschlein. Für beide waren Gegenwart und Zukunft entschwunden ... Formlos und nebelhaft war Saschas Träumerei; alles Schöne, alle Hoffnung seiner sehnenden Seele schien das Engelchen in sich eingesogen zu haben, daher strahlte es in solch herrlichem Licht, daher bebten so geheimnisvoll seine Flügel" (95).

Hier ist als Wunsch des Kindes das ausgesprochen, was Menschen sich in Gedanken an Engel wünschen: Teilhabe am Schönen und am Licht. Der Einwand, hier zeigte sich nichts anderes als eine kitschige Tröstung der armen Leute mit religiösen Symbolen, ist abzuweisen. Sicherlich wäre der armen Familie mit einem Geldschein oder einem Präsentkorb materiell mehr geholfen. Aber mit der schönen Engelfigur wird sie in ihrer menschlichen Würde bestärkt, wie dies *Günter Kunert*, der gewiß nicht in Verdacht gerät, billigen Trost zu spenden, gesagt hat:

„Brauchen die Hungernden Gedichte (Kunstwerke)? Sie brauchen Nahrung, so viel ist sicher. Aber sie brauchen genauso das Bewußtsein ihres ihnen vorenthaltenen Menschentums und damit die Gewißheit, daß ihnen mehr fehlt als die Befriedigung ihrer Bedürfnisse."[9]

Das Engelchen ist – wie die Rose für die Bettlerin in *Rainer Maria Rilkes* „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge" – ein solcher Garant und vermittelt dadurch tiefgreifenden Trost.

Schließlich sollte in diesem Zusammenhang zumindest ein Hinweis auf die Texte von *Walter Benjamin* nicht fehlen. Er gehört zwar nicht zu den Autoren fiktionaler Literatur, hat aber durch seine Reflexionen das Engelsbild der Literaten nachhaltig bestimmt. Fast zeit seines Lebens hat er sich angesichts des Bildes „Angelus Novus" von Paul Klee [10] mit dem Motiv *Engel* auseinandergesetzt, zum Beispiel in dem Essay „Agesilaus Santander" (1933), in dem er die Existenz seines persönlichen Engels, der allein seinen geheimen Namen weiß und auch dämonische Züge annimmt, erörtert, und in der neunten 1940 nach dem Angriff auf Frankreich verfaßten Reflexion „Angelus Novus" [11], in der er seine Vision der Geschichte zusammenfaßt. Ein frontal gezeigter Engel mit aufgerissenen Augen wird durch eine unsichtbare Kraft, einen „Sturm", in den Bildhintergrund zurückgedrängt. Er scheint zu versuchen, gegen diesen Widerstand anzufliegen, wird aber immer wieder abgetrieben, so daß er seiner Aufgabe, die Toten zu wecken und das Zerschlagene zusammenzufügen, nicht nachkommen kann. Dieser „Sturm" ist – nach Benjamin – das, was der Mensch die Errungenschaften des Fortschritts nennt. Denn der dem Menschen geltende Auftrag, die Erde zu bebauen, hat nach anfänglichen Erfolgen der Forschung und Zivilisation zu katastrophalen Ergebnissen, „Trümmern", geführt, die sich zwischen Mensch („wir") und Engel schieben, so daß jener mit seiner Heilsabsicht diesen nicht mehr erreicht. Bild und Text haben die verschiedensten Deutungen erfahren und werden immer wieder als Bild der Geschichte zitiert [12].

Entmythologisierte Gegenbilder oder der gescheiterte Engel

In der neueren Literatur, vor allem in Zeiten des Kriegs und des Umbruchs mehren sich die Darstellungen von Engeln als dunkle Mächte der Irreführung, der Rache, der Zerstörung, des Todes. Sie leiten sich einerseits von der jüdisch-christlichen Tradition der gestürzten Engel in den Apokryphen ab, andererseits sind es Neuschöpfungen moderner Autoren. Es scheint, als wolle der Mensch eine als irrationale Bedrohung erfahrene Wirklichkeit in ein Bild bannen und ihm die Verantwortung für das Unheil und das Böse zuschreiben. In Titeln wie: „Der schwarze Engel" von Antonio Tabucchi oder „Engel aus Eisen" von Thomas Brasch klingt diese Intention an.

Auch *Peter Huchel* entwirft in seinem Gedicht „Die Engel" [13] ein solch düsteres Engelbild:

Die Engel

Ein Rauch,
ein Schatten steht auf,
geht durch das Zimmer,
wo eine Greisin,
den Gänseflügel
in schwacher Hand,
den Sims des Ofens fegt.
Ein Feuer brennt.
Gedenke meiner,
flüstert der Staub.

Novembernebel, Regen, Regen
und Katzenschlaf.
Der Himmel schwarz
und schlammig über dem Fluß.

Aus klaffender Leere fließt die Zeit,
fließt über die Flossen
und Kiemen der Fische
und über die eisigen Augen
der Engel,
die niederfahren hinter der dünnen
Dämmerung,
mit rußigen Schwingen zu den Töchtern Kains.

Ein Rauch,
ein Schatten steht auf,
geht durch das Zimmer.
Ein Feuer brennt.
Gedenke meiner,
flüstert der Staub

Das Gedicht fängt eine hoffnungslose Atmosphäre des Verfalls und des Todes ein, und zwar nicht nur in bezug auf den Menschen, sondern auch auf die Engel. Von den lichten, beschwingten Gestalten ist nicht mehr viel übrig geblieben: Sie sind zu „Schatten", „Rauch" geworden, ihre Flügel taugen nur noch – wie Gänseflügel – zum Abstauben. Umrahmt wird das Gedicht von sechs Versen, die – wie ein Kehrreim – die Novemberstimmung und die Todesahnung betonen. Als einen Lichtblick könnte man die Metapher des Feuers verstehen, doch läßt der Kontext von Rauch, Staub, Ruß und die Wiederholung des „Gedenke meiner" eher an dessen vernichtende als an seine erhellende und wärmende Kraft denken. Es bleibt offen, ob der Engel die Bitte um Gedenken ausspricht oder ein im Gedicht sonst an keiner Stelle hörbares lyrisches Ich. Huchels „Todesengel" sind jedenfalls keine Boten Gottes mehr; sie sind gefallene, heruntergekommene, entmythologisierte Engel. Ihre Flügel genügen einer Greisin, also nur noch kurze Zeit, gerade noch zum Staubwischen; ihre Augen haben den Glanz verloren, sie sind eisig; ihre „Schwingen", rußig vom Rauch, lassen keinen Aufschwung mehr zu, leiten sie nur noch hinunter zu den „Töchtern Kains", das heißt zu sündigen Frauen, was nach biblischer Tradition mit dazu beitrug, daß Gott die verderbte Menschheit durch die Sintflut vernichtete[14].

Ein wichtiger Zeuge in diesem Zusammenhang ist *Franz Fühmann*. Der Essay „Der Sturz des Engels"[15] schildert nicht nur seinen persönlichen Lebenskampf aufgrund dunkler Erfahrungen, sondern verweist als Quelle dieser Auseinandersetzung auf *Georg Trakl*, dessen Werk von der Metapher „dunkler Engel" in allen Variationen durchzogen ist. Erschüttert von Trakls dunklen Versen über Verfall, Krieg und Tod, lernt Fühmann, der begeisterte Anhänger Hitlers und gehorsame Soldat, das Grauen des Krieges durchschauen. Im genannten Essay schildert er seine existentielle Auseinandersetzung mit Trakl und den Engeln seiner Kindheit

und Jugend, besonders Michael. Das folgende Zitat gibt seine Reflexion auf dem Weg zu seiner Truppe am Ende des Krieges im Mai 1945 wieder:

„Ich habe keine Erinnerung außer der von einem gehetzten Hasten durch eine laue und finstere Nacht. Doch ich weiß, daß Ahnung und Wahnwitz und lauernde Angst sich schon zur Gestalt eines Engels verdichteten, einer Gestalt, die damals oft beschworen wurde, auch regelmäßig von meinem Vater: Der Engel der Deutschen, Michael, werde mit seinem Schwert den Himmel spalten und seinem Volk zur Rettung niederfahren, im Flammenpanzer zur letzten Stunde, da die Nacht am finstersten ist. – Ich hatte Michael nie als Schutzengel empfunden, er war der Engel der Apokalypse, das war er schon vor jenem Mai, der Engel der sechsten Posaune und des fallenden Feuers, der in allen Sprachen der Erde verkündet: Gefallen, gefallen ist Babylon, die geworden zur Heimatstatt der Dämonen, zum Schlupfwinkel aller unreinen Geister, zum Nest aller abscheulichen Vögel ... – Dieser Engel war mir furchtbar vertraut gewesen, seitdem Feuer vom Himmel gefallen, und er war ein Gesandter mit Schwingen aus Schnee und Schläfen von Scharlach; der Engel meines Herzens war mild und rein, doch nun hatte er kotige Flügel und Würmer tropften von seinen Lidern, dergestalt nahm ich Trakl mit mir“ (29).

Anhand dieses Erlebnisses erzählt Fühmann seine erste „Bekehrung“. Im Bild des Erzengels Michael sieht er den falschen Engel der Nation und seines Lebens. Nicht der strahlende, siegreiche Engel, der von den Deutschen als Kampfgeist mißbraucht wurde, wird sein Leben begleiten, sondern die dunklen, sanften, besudelten Engel, wie sie in Trakls desillusionierender Dichtung vorkommen, werden ihm zum Leitbild.

„Möglich, daß ich an Trakl dachte; gewiß daß ich seinen Engel sah, ich glaube fest, mich zu erinnern, daß im Schutt, den wir nun (in russischer Kriegsgefangenschaft) durch Stunden durchschlurften, der Torso eines Engels gelegen, zwischen Trümmern von Säulen und Balkonen, doch wer weiß, was die Erinnerung will. ... Der Engel im Schutt hatte zerschmetterte Flügel; sein Jünglingsgesicht war von Schmutz zerworfen; auf seiner Schulter ein Exkrement. – Er schien zu schweigen, lächelnde Lippen“ (40f.).

Ähnlich wie Böll wählt auch Fühmann für die Auseinandersetzung mit der Geschichte das Bild eines Engels. War es im ersten Zitat der stolze Michael, den er „begrub“, so ist der hier geschilderte Engel eine Art Schemen Trakls und aller Geschundenen, was im weiteren Verlauf in der Darstellung der Not im Gefangenenlager und der von Auschwitz lebendig wird.

Angelisches Selbst oder menschliches Idealbild

In vielen Texten wird die Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, das Ringen um die eigene Identität, das Streben nach einem Ideal des eigenen Selbst und nach vollkommener Harmonie im Symbol des Engels dargestellt. Diese Vorstellung hat in der jüdischen Mystik des Mittelalters ihren Grund; sie besagt, daß der jedem Menschen zugedachte Engel nicht nur – wie in der christlichen Tradition – Schutzfunktion ausübt, sondern als Person-Kern, als Eigendämon oder

„angelisches Selbst" [16] zu verstehen ist. Im 20. Jahrhundert wurde unter Beibehaltung des Namens Engel diese Vorstellung säkularisiert, zum Beispiel von *Heinz Piontek:*

"Denn es gibt meinen Engel. Mein Engel ist vergleichsweise von mittlerer Größe. Erzengel hat er zu grüßen. Wenn ich mich nicht täusche, auf lateinisch. Mit mir spricht er deutsch. Gibt er mir einen Wink mit der Hand, sehe ich, daß er an den Fingerkuppen Tintenflecke hat. Vom Schreiben scheint er etwas zu verstehen, da er ja mein Engel." [17]

Was in Pionteks Skizze „Mein Engel" als humorvolle Auseinandersetzung mit dem besseren Selbst des Autors zu verstehen ist, gewinnt bei *Max Frisch* in „Stiller" [18] an Tiefe. Wie bekannt, befaßt sich Max Frisch in seinem gesamten Werk mit dem Motiv der Identitätsfindung des Menschen, im genannten Roman ist es das zentrale Thema. Anatol Stiller leugnet vom ersten Satz an seine Identität – „Ich bin nicht Stiller" –, weil er glaubt, in den Jahren der Abwesenheit ein anderer geworden zu sein. Sein Versuch, die Vergangenheit auszulöschen und ein anderer zu werden, scheitert jedoch. Er muß sich akzeptieren, mit allem, was er gelebt, gedacht und unterlassen hat. Schließlich nimmt er sich an als den, der er ist. Dieses sein Ringen um die Identität deutet er seinem Freund, dem Staatsanwalt, als eine Zwiesprache mit seinem „Engel", seinem besseren Selbst (267f.). Am Ende stellt sich der Ich-Erzähler zwar seinem Leben, bittet aber im Schlußwort seiner Aufzeichnung den Engel um seinen Beistand: „Mein Engel halte mich wach" (288), damit er nicht in selbstgefällige Starre verfalle, sondern in heilsamem „Schrecken" sich seines unvollkommenen Lebens bewußt bleibe und es bejahe. Diesen Schrecken, den er nach einem Selbstmordversuch erfahren und der „in Dämmerzuständen sein bildliches und dem Gedächtnis begreiflicheres Echo hatte" (285f.), nennt Stiller „meinen Engel" (286).

Von einem solchen Engel als dem inneren Selbst spricht auch *Nelly Sachs.* In einem ihrer späten Gedichte aus „Glühende Rätsel" [19] hat sie der Sehnsucht, daß dieser Engel den Menschen mehr und mehr erfasse, Ausdruck verliehen:

Bin in der Fremde
die ist behütet von der 8
dem heiligen Schleifenengel
Der ist immer unterwegs
durch unser Fleisch
Unruhe stiftend
und den Staub flugreif machend –

Nicht nur die Autorin aufgrund ihres schweren Schicksals als umgetriebene Jüdin, sondern der Mensch schlechthin ist „in der Fremde", wie dies unzählige biblische und profane Zitate bestätigen. Gemeint ist jedoch nicht nur die äußere Heimatlosigkeit, sondern die Fremdheit des Ichs, das sich selbst nicht versteht. Nach Sachs ist es in dieser Situation nicht sich selbst überlassen; vielmehr ist ihm ein Engel beigegeben, der das Ich in „8" (acht) nimmt, gleichzeitig aber als

„Schleifenengel" (die liegende 8 ist eine Schleife ∞, das mathematische Zeichen für Unendlichkeit) die Entwicklung der endgültigen Vollendung des Menschen vorantreibt. Liegt die Schleife, greift sie gleichsam unbegrenzt ins Horizontale aus; steht die Schleife, weist sie ins Unendliche nach oben, in die Transzendenz[20]. Beide Strebungen wirken im Menschen, durchströmen ihn, beunruhigen ihn, weisen über das Konkrete, das Irdische hinaus und machen den menschlichen „Staub flugreif", wie den Schmetterling, dessen schöne, den Staub verklärende Flügel und dessen Entwicklungsphasen eine viel gebrauchte Metapher für Tod und Auferstehung sind.

Höchst bedeutsam ist in diesem Zusammenhang *Rainer Maria Rilkes* Werk, in dem die Engelschiffre in allen Schaffensperioden vorkommt und eine beträchtliche Wandlung durchlaufen hat vom kitschigen „Engelchen" auf einem Kindergrab im Gedicht „Larenopfer" (1895) über den „Schutzengel" (1899) und den „Engel" als Gegenpart im Kampf um ein besseres Selbst in „Der Schauende" (1901), beide aus dem „Buch der Bilder", bis zu den „Duineser Elegien" (1912–1922) mit ihrem vielschichtigen Engelsbild. Es ist in diesem Rahmen ob der zahlreichen Beiträge zum Engel bei Rilke unmöglich, seine Gedichte zu behandeln. Hier nur ein Hinweis auf die Duineser Elegien (Elegie = Klagegesang)[21]. In hohem Sprachpathos mittels syntaktischer Verkürzungen und kühner Metaphorik gestaltet Rilke in diesen das Problem der menschlichen Existenz im allgemeinen sowie der dichterischen im besonderen. Besonders in der zweiten Elegie beschwört er die Harmonie der nur in sich selbst kreisenden Geistwesen im Gegensatz zur Zerrissenheit des Menschen, dessen Wesen sich im Einatmen und Ausatmen mehr und mehr verflüchtigt. Dazu greift er auf den der christlichen Welt entlehnten Engel als Symbolfigur zurück, „vor dessen imaginärer Instanz das lyrische Ich aufsingt"[22]. Doch hat diese Figur – wie Rilke an Hulewics am 13. November 1925 schreibt – „nichts mit dem Engel des christlichen Himmels zu tun". Seine Engel sind vielmehr Symbol „des Absoluten und Unbedingten" und „das zum mystischen Bild gewordene Maß, von dem sich das begrenzte und vielfältig gebrochene Sein des Menschen abhebt".[23]

Vom Engel des persönlichen Selbst (N. Sachs), dem angelischen Selbst (M. Frisch) und dem Engel als unerreichbarem Ideal (R. M. Rilke) ist es ein kleiner Schritt zum Engel des Todes. Als markantes Beispiel dieser Gruppe sei ein fast unbekanntes, aber höchst bemerkenswertes Stück von *Friedrich Dürrenmatt* „Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen. Ein Kurs für Zeitgenossen" vorgestellt[24]. Ein namenloser „MANN" und ein „ANDERER" führen ein Zwiegespräch, das nach anfänglicher organisatorischer Unruhe (Dunkelheit des Zimmers, Licht, Zerbrechen einer Vase) sich immer tiefer in die Biographie des Mannes (eines Schriftstellers) hineinbohrt. Der MANN spricht den Fremden mit „Sie" an, der ANDERE nennt sein Gegenüber „Herr". Damit wird Distanz zwischen beiden angedeutet, die trotz körperlicher Nähe bis zum Schluß nicht

aufgehoben wird. Der ANDERE ist gekommen, den MANN zu töten, wie er von Anfang an offen zugibt. Nach und nach aber erkennt dieser, daß jener ihn zur Annahme seiner menschlichen Existenz in ihrer Bedrohung und damit seines Todes führen will[25]. Der MANN vollzieht diesen Weg von der Ratlosigkeit über Ablehnung, Sarkasmus, Kampf, Resignation zur Zustimmung und läßt sich in die Kunst des Sterbens einführen. Anders als der Schutzengel in „Der seidene Schuh" ist dieser ANDERE ein Unwissender, steht für das menschliche Selbst, das unwissend und ratlos Bedrohung und Tod ausgesetzt ist. Damit erweist er sich als ein dem Menschen ebenbürtiges Geschöpf und nicht als Bote Gottes. Dennoch weiß er über das Sterben mehr als der MANN; denn er nennt diesem als Ideal eines menschenwürdigen Sterbens, daß „man demütig stirbt" (23):

„DER ANDERE: Daß einer in der Stunde seines ungerechten Todes den Stolz und die Angst, ja auch sein Recht ablegt, um zu sterben, wie Kinder sterben, ohne die Welt zu verfluchen, ist ein Sieg, der größer ist, als je ein Sieg eines Mächtigen war" (29).

Nach anfänglicher Auflehnung überzeugt ihn doch schließlich die Rede des ANDEREN, und er ergibt sich ins Unvermeidliche. Wenn in diesem Text auch an keiner Stelle vom Engel, sondern immer nur von der ANDERE die Rede ist, so zeigt sich doch im fortschreitenden Dialog immer mehr, daß dieser ANDERE die Verkörperung einer tiefgreifenden Erfahrung des Mannes angesichts des Todes ist. Ob man diese Erfahrung als Auseinandersetzung des Menschen mit seinem Ich, Selbst, Unbewußten oder mit einem „Engel" nennt, ist ohne Bedeutung. Es ist jedenfalls die Erfahrung des Unerklärbaren, Außerordentlichen, was Menschen oft mit „Ein Engel hat mich berührt" (vgl. Jakobs Kampf mit dem Engel: Gen 32, 23–33) ausdrücken[26].

Engel als Menschen oder Menschen als Engel

Daß der Mensch dem Menschen ein Helfer, ein Beschützer, ein Leitbild sein kann und daß eine solche Erfahrung mit dem Namen „Engel" belegt wird, leuchtet ein. Oft hört man den Ausspruch: „Du bist ein Engel". Die Filmproduktion und die Trivialliteratur operieren ständig mit dieser Redewendung, im Positiven wie im Negativen, doch darauf wird hier nicht eingegangen. Auffallend ist vielleicht, daß die Überschrift eine zweifache Perspektive benennt: Im ersten Fall sind Geschichten von Personen gemeint, die sich geheimnisvoll oder rätselhaft verhalten, Gutes stiften und sich am Ende als inkarnierte Engel erweisen; zur zweiten Gruppe gehören Erzählungen von wundersamen Begebenheiten und seltsamen Personen, die engelhaft gut und hilfreich sind, so daß sie sich selbst als Engel sehen oder von den Umstehenden als Engel bezeichnet werden. Schließlich gehören zu dieser Kategorie noch Geschichten, die vom Wunsch der Engel erzählen,

Mensch zu werden, oder über die als Strafe verhängt wurde, Mensch zu sein. (Dieser Aspekt müßte in einem eigenen Beitrag behandelt werden.)

Maurice Druon erzählt in seiner bekannten Geschichte „Tistou mit den grünen Daumen“ [27] von einem kleinen Jungen, der mit Hilfe seiner grünen Daumen verborgene Samen im Staub und in der Erde zum Sprießen bringt, dadurch Verwirrung (in Schule, Rathaus und Fabrik), aber auch Freude (in Krankenhaus und Gefängnis) stiftet und schließlich die Waffenfabrik seiner Eltern zu einer Blumenfabrik umfunktioniert. Es scheint, als habe er mit seinen grünen Daumen ein Allheilmittel gegen alle Bedrängnis und Not, nur gegen den Tod seines geliebten Lehrers, des Gärtners Schnurrebarbe, vermag er nichts auszurichten, so daß er beschließt, auf einer Blumenleiter in den Himmel zu steigen, um bei ihm zu sein.

Der Charme dieser Erzählung liegt sowohl im poetischen Einfall als auch in der märchenhaften Durchführung. Die Idee, überall da Blumen sprießen zu lassen, wo Menschen verdrießlich, traurig, bedroht sind, hat in den 40 Jahren seit Erscheinen dieses Buchs nichts an Überzeugungskraft eingebüßt. Daß die Realisation dieses Wunschbilds nur im Märchen oder durch einen göttlichen Boten in dieser Welt zu vollziehen ist, wird durch das Ende des Buchs auf liebenswürdige Weise vorgeführt. Die humorvolle Erzählhaltung und die prätentiöse ironische Erzählweise (besonders die skurrilen Namengebungen) tun ein übriges, die Erzählung für Kinder wie Erwachsene zu einem Lesevergnügen zu machen.

Etwas ähnliches hatte vielleicht auch *Angela Sommer-Bodenburg* mit „Hanna, Gottes kleinster Engel“ [28] im Sinn. Sie erzählt die Geschichte eines ungewöhnlich phantasievollen Kindes, das in seiner Familie kaum Liebe erfährt. Besonders die Mutter geht mit unerbittlicher Härte und Kälte gegen Hanna vor, und der Vater ist zu schwach, ihr beizustehen. Einzig der Bruder, aus dessen Perspektive die Geschichte erzählt wird, sucht sie mit der Erklärung zu trösten, sie sei als kleiner Engel von Gott in diese Familie gesandt, um Freude zu bringen, vor allem aber, um das vereiste Herz der Mutter aufzutauen. Hanna glaubt an diesen Auftrag. Da es ihr aber nicht gelingt, die Zuneigung der Mutter zu erringen, sieht sie ihre Mission als gescheitert an und beschließt, in den Himmel *zurückzufliegen*. Bei einem Ausflug besteigen sie den Wasserturm, und Hanna *fliegt* von der Brüstung in den Himmel, das heißt, sie stürzt sich in die Tiefe.

Die Idee, einem Kind die Aufgabe eines Engels zuzusprechen, das in eine Familie Freude und Harmonie bringen soll, ist an sich begrüßenswert und von innerer Logik. Ebenso wichtig ist es, das brisante Thema des Selbstmords von Kindern zu thematisieren. Doch sind diese Intentionen hier nicht glücklich umgesetzt. Die Schilderung der Familiensituation ist klischeehaft und teilweise unglaubwürdig. Die Abneigung der Mutter ihrer phantasievollen Tochter gegenüber wird nicht hinreichend begründet. Auch die drakonischen Strafen stehen in keinem Verhältnis zu den Vergehen des Kindes. Vergleicht man den Schluß mit dem des Romans „Tistou“, so wird die Fragwürdigkeit dieses Buchs deutlich: Wo

Druon seinen kleinen Helden märchenhaft unblutig entschwinden läßt, mutet Sommer-Bodenburg ihren Lesern den realistischen Absturz Hannas zu. Ähnlich wie in Aichingers Kurzgeschichte „Engel in der Nacht" wird auch hier die Einbildung des Kindes, ein Engel zu sein, das heißt über Eigenschaften zu verfügen, die im allgemeinen nur Engeln zugesprochen werden, zur mörderischen Falle.

Schlußbemerkung

In diesen Ausführungen kam bei weitem nicht alles zur Sprache, was die poetische Literatur über Engelserfahrungen sagt. Vom Film sowie von der Trivialliteratur war überhaupt nicht die Rede. Auch das Kapitel der schwarzen Engel oder Dämonen wurde nur gestreift. Dennoch dürfte eines deutlich geworden sein: Die Autoren, und nicht nur die der unmittelbaren Gegenwart, zeigen – sozusagen als Sprachrohr vieler Zeitgenossen –, daß der sich aufgeklärt gebende Mensch auch am Ende des zweiten Jahrtausends staunend oder erschrocken vor den Geheimnissen der Schöpfung und seines Lebens steht. Er sucht die unerklärbaren Phänomene zu benennen und wählt nicht selten dazu die Chiffre *Engel*, weil diese eine lange Tradition hat und unverbindlicher ist als *Gott*. Es scheint, je mehr die Wirklichkeit Gottes in den literarischen Werken zurücktritt, um so mehr wird der Platz von Engeln und Dämonen eingenommen.

ANMERKUNGEN

[1] Titelzitat aus: Ch. Busta, Evangelium, in: dies., Wenn du das Wappen der Liebe malst. Gedichte (Salzburg 1981) 81.

[2] Abgesehen von der aufschlußreichen Studie „Mein Engel halte mich wach" von St. M. Wittschier, der die Verfasserin viele Anregungen verdankt, dem Aufsatz „Säkularisation und Utopie. Die Gestalt des Engels in der Deutschen Literatur der Moderne" und dem kleinen Lexikonartikel (LThK^3 646–654, 654) von W. Schmitz sowie dem Beitrag von E. Jooß (Die Bibel in der Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger, Mainz 1999) gibt es keine größere Untersuchung, die den verschiedenen Ausprägungen des Motivs in der Literatur, besonders des 20. Jahrhunderts, detailliert nachgeht.

[3] P. Claudel, Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer zu (Salzburg 1952) 83 f.

[4] K. O. Buchner, Warum kamen die Engel nicht?, in: Wir sprechen noch darüber, hg. von U. P. Lattmann (Würzburg 1972) 123–125.

[5] I. Aichinger, Engel in der Nacht, in: dies., Wo ich wohne. Erzählungen, Dialoge, Gedichte (Frankfurt 1954) 19–26.

[6] Vgl. Wittschier (A. 2) 100.

[7] H. Böll, Der Engel schwieg (Köln 1990). Die Symbolfigur des Engels war Böll sehr wichtig. Er hat nicht nur das Schlußkapitel als eigenständige Kurzgeschichte herausgegeben und die Metapher in seinem Roman „Und sagte kein einziges Wort" auf ähnliche Weise wie hier eingesetzt, er hat außerdem in der von HAP Grieshaber herausgegebenen Zeitschrift „Engel der Geschichte" 1965 ein Gedicht „Engel – wenn Du ihn siehst" publiziert, zu dem es etwa zwölf Vorstufen gibt

[8] L. Andrejev, Engelchen, in: Die schönsten Engelsgeschichten, hg. v. S. Hartl (Würzburg 1995) 92–96.

[9] G. Kunert, Im weiteren Fortgang. Gedichte (München 1974). Klappentext.

[10] Vermutlich hat er das kleine Aquarell von 1920 in einer Klee-Ausstellung in Berlin am Kurfürstendamm 1921 entdeckt und es im selben Jahr erworben. Dieses Bild hing immer in seiner Wohnung, und er nahm es als Blatt mit in die Emigration. Dieses Bild hat er vielfach in Briefen erwähnt oder als Ausgangsmotiv für Meditationen genommen; vgl. G. Scholem, Walter Benjamin u. sein Engel. Vierzehn Aufsätze u. kleine Beiträge, hg. v. R. Tiedemann (Frankfurt 1983).

[11] Ebd. 64 f.

[12] L. Niethammer, Der verlorene Engel, in: ders., Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende? (Reinbeck 1989) 128. Niethammer hat in seiner Deutung allein 15 Interpretationen genannt, die zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Es kann hier nicht darum gehen, diese Diskussion wiederzugeben, sondern nur darum, Benjamins Text zu lesen, um in etwa zu erkennen, daß in ihm ein Geschichtsbild dargestellt ist, das ein Licht auf viele weitere Unheilbilder und apokalyptische Darstellungen in der Literatur wirft, in denen immer wieder Engel als warnende, vollziehende, schützende Boten auftreten (vgl. bes. die Filmindustrie).

[13] P. Huchel, Ausgewählte Gedichte (Frankfurt 1973) 107 f.

[14] Vgl. das apokryphe Buch „Henoch".

[15] F. Fühmann, Der Sturz des Engels. Erfahrungen mit Dichtung (München 1985).

[16] Vgl. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (Frankfurt 1972) 258 f., zit. nach Wittschier (A. 2) 18.

[17] H. Piontek, Mein Engel, in: ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 4, (München 1980 ff.) 183 f.

[18] M. Frisch, Stiller (Frankfurt 1955).

[19] N. Sachs, Bin in der Fremde, in: dies., Glühende Rätsel. Späte Gedichte (Frankfurt 1965) 203.

[20] Vgl. Wittschier (A. 2) 79.

[21] R. M. Rilke, Duineser Elegien, in: ders., Sämtliche Werke, hg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, 6 Bde. (Frankfurt 1962 ff.), Bd. 1, 683–726. Zum Bild des Engels vgl. u. v. a. K.-J. Kuschel, Vielleicht hält Gott sich einige Dichter. Literarisch-theologische Portraits (Mainz 1991) 97–163, bes. die dort angegebene Literatur.

[22] J. W. Storck, in: Kindlers Literatur-Lexikon, Bd. 7 (München 1974) 2899.

[23] Ebd. 2900.

[24] F. Dürrenmatt: Nächtliches Gespräch mit einem verachteten Menschen. Ein Kurs für Zeitgenossen, in: ders., Werkausgabe. Hörspiele u. Kabarett (Zürich 1980) 9–32; vgl. Wittschier (A. 2), 83 ff.

[25] Vgl. auch F. Dürrenmatt „Die Panne" oder „Der Besuch der alten Dame".

[26] In: Rilkes Gedicht „Der Schauende" (A. 21), Bd. 1, 459 f., wird dieses Ringen poetisch bildhaft geschildert und ins Allgemein-Menschliche ausgeweitet; vgl. auch Wittschier (A. 2) 88 f.

[27] M. Druon, Tistou mit den grünen Daumen (Düsseldorf 1959).

[28] A. Sommer-Bodenburg, Hanna, Gottes kleinster Engel (Stuttgart 1995).

UMSCHAU

Katholiken und Juden

Das Zeugnis von Gertrud Luckner

Die Christen und die Juden – das ist ein weites Feld, das zumal durch Daniel Jonah Goldhagens Buch „Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust" (Berlin 1996) unter einen ungewöhnlichen Schatten von ideologischen Fixierungen und zeitgeschichtlichen Mißverständnissen geraten ist. Ein Buch, wie das von Hans Wollasch herausgegebene „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg", das „die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944" [1] enthält, kann voreilige Urteile und Verurteilungen verhindern. Es gab auch aufrechte Deutsche, die sich furchtlos und unermüdlich für verfolgte Juden einsetzten und einen schier aussichtslosen Kampf für die Bedrohten wagten.

Diese leider nur teilweise überlieferten Akten – es sind von den ehemals 200 Kopien der Düsseldorfer Originalakten nur 167 erhalten und gesichert – können Einblick in die Methoden und die Menschenverachtung der Gestapo liefern und zugleich einen Zugang zu bisher unbekannten „projüdischen" Aktivitäten von Christen und katholischen Bischöfen eröffnen; denn nach den bekannten „Nürnberger Gesetzen" (1935) setzte 1939 eine systematische Ausschließung der jüdischen Bürger aus der Volksgemeinschaft ein. Einige Anordnungen seien genannt: im Februar 1939 müssen Juden Schmuck und Edelmetalle abliefern; im April 1939 werden Juden in „Judenhäuser" eingewiesen; im Januar 1940 erhalten Juden keine Reichskleiderkarte mehr; im Juli 1940 werden Juden Telefonanschlüsse gekündigt; im September 1941 müssen Juden ab sechs Jahren den gelben Judenstern tragen. Und so geht es auch im Jahr 1942 weiter: sie dürfen weder Haustiere halten noch Zeitschriften beziehen; Juden dürfen keine „arischen" Friseure besuchen und dürfen in „arischen" Buchhandlungen nicht einkaufen usw. Mit diesen Repressalien wurden die Juden Schritt für Schritt aus dem Volk ausgeschlossen und als Feinde des Dritten Reiches stigmatisiert. Sich in einer solchen Grundstimmung für Juden zu engagieren, bedurfte nicht nur des Mutes, sondern sogar des Wagemutes

Gertrud Luckner wurde als Jane Hartmann am 26. September 1900 in Liverpool geboren und von den Eheleuten Karl und Luise Luckner angenommen. Seit 1907 lebte sie in Deutschland und wurde nach Studien der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft in Königsberg und Frankfurt am Main 1928 zum Dr. rer. pol. an der Universität Freiburg promoviert. Seit 1931 stand sie in Kontakt zum Institut für Caritaswissenschaft, 1934 konvertierte sie zur katholischen Kirche, seit 1937 war sie Mitarbeiterin an der „Arbeitsstelle für Seelsorgswissenschaft" (Prof. Linus Bopp), ab 1941 „in der Auswandererberatung sowie in der seelsorglichen Betreuung der nichtarischen Katholiken" (29) innerhalb des Deutschen Caritasverbandes tätig. Trotz aller Gefahren setzte sie sich für die Juden ein: sie eröffnete ihnen Wege ins Ausland, versorgte sie mit Lebensmittelkarten, stand ihnen menschlich in ausweglosen Situationen zur Seite. Die Gestapo charakterisierte sie abwertend und geringschätzig in einem Bericht vom 30. September 1942: „Verwandte des Grafen Luckner (Anm. R. B.: was nicht zutrifft!), schätzungsweise 40 Jahre alt. Sie habe bei ihrer Konvertierung den Grafentitel abgelegt und führe ihn seit dieser Zeit nicht mehr. Zum Schein habe sie bei der Caritaszentrale in Freiburg ein Ressort, ihre Hauptaufgabe bestehe aber in dem Sonderauftrag des Bischofs Gröber in Freiburg. Sie sehe äußerlich einem Neger ähnlich, mit breitem Gesicht und auffallend dicken, wulstigen Lippen. Sie sei sehr einfach, ja sogar primitiv gekleidet, so daß niemand ahnen könne, daß es sich bei ihr um eine besondere Persönlich-

keit handelt. Sie verkehrt bei den einzelnen Bischöfen in Deutschland so frei, wie es noch in keinem anderen Fall gewesen sei. Sie erhalte ohne weiteres freien Zutritt zu diesen Stellen und Persönlichkeiten. Wie erfahren wurde, hat die Luckner in Köln einen Rabbiner besucht" (101). Welche Angst muß die Gestapo vor dieser Frau gehabt haben, wenn sie eine solche Mischung von Unwahrheit und Abwertung zusammenschreibt.

So war es kein Wunder, daß sie ab 1942 schrittweise in das Blickfeld der Düsseldorfer Gestapozentrale geriet Durch Informationen aus dem Umfeld der kirchlichen Caritas gewinnen erste Hinweise auf sie eine nicht mehr zu übersehende Konkretheit: Die Lebensweise „der Luckner" wurde ausspioniert, ihre Mitarbeiterinnen wurden stundenlang verhört, ihre Post wurde geöffnet, ihre Reisen werden pausenlos von Spitzeln begleitet. Sie kann am Ende kaum mehr einen Schritt tun, ohne daß die Gestapo ihn nicht in ihren Protokollen und Berichten vermerkt hätte. Das Ende dieser Jagd war in der Aussage gebündelt: Es handelt sich um ein „Hilfskomitee für getaufte Juden" in Freiburg, das auch aktuellste politische Nachrichten aus dem Ausland empfange und von einer Sekretärin – konvertierte Jüdin und Engländerin – geführt werde (76).

Nach weiterer Erforschung der für die Gestapo sehr beunruhigenden Vorgänge heißt es in einem Schreiben der Gestapo vom 25. März 1943: „ Die Dr. Luckner wurde am 14. des Monats (März) auf der Fahrt nach Frankfurt in Karlsruhe festgenommen; sie wird im Laufe des heutigen Tages nach hier überführt" (151). Damit hatte man die „Unruhestifterin" fürs erste beseitigt. Diese nächtliche Verhaftung aus dem Eisenbahnzug heraus wurde in einem Bericht der Staatspolizeileitstelle Düsseldorf an das Reichssicherheitsamt in Berlin vom 5. Juni 1943 auf folgende Weise gerechtfertigt: „Die bisherigen Ermittlungen haben somit einwandfrei ergeben, daß die katholische Kirche in Deutschland in betonter Ablehnung der deutschen Judenpolitik systematisch die Juden unterstützt, ihnen bei der Flucht behilflich ist und keine Mittel scheut, ihnen nicht nur die Lebensweise zu erleichtern, sondern auch ihren illegalen Aufenthalt im Reichsgebiet möglich zu machen. Die mit der Durchführung dieser Aufgaben betrauten Personen genießen weitestgehende Unterstützung des Episkopates ... Es kann m. E. ohne Bedenken als Tatsache unterstellt werden, daß die bislang von hier festgestellten Fälle, in denen Juden kirchlicherseits der staatlichen Judenpolitik entzogen wurden, nur einen Bruchteil dessen darstellen, was die Kirche auf diesem Gebiet zustande gebracht hat" (205).

Am 26. Mai 1943 wurde Gertrud Luckner auf Befehl des Reichssicherheitshauptamts (RSHA) wegen ihrer „projüdischen Betätigung und Verbindungen mit staatsfeindlichen Kreisen" in Schutzhaft genommen und am 5. November 1943 in das Frauenkonzentrationslager Ravensbrück (bei Fürstenberg in Mecklenburg) gebracht. Sie trug die Nummer 24648 Es folgten lange Monate des Alltags in einem KZ.

Nachdem die SS das Konzentrationslager Ravensbrück Ende April 1945 geräumt hatte, wurden die Gefangenen am 3. Mai 1945 durch sowjetische Truppen befreit. Frau Luckner gelangte erst am 12. Juni 1945 aufgrund ihrer englischen Staatsangehörigkeit mit einem Transport ehemaliger französischer Kriegsgefangener in die von den englischen Truppen besetzte Zone nach Lübeck. Eine aufregende Etappe ihres Lebens hatte sie heil überstanden.

Die Akten der Gestapo bringen nun Tatsachen zu Bewußtsein, die in dieser Klarheit bislang nicht bekannt waren. Als erstes wäre jenes Netz von deutschen Bürgern zu nennen, die auch zu einer riskanten Kooperation bereit waren, um Juden die Flucht aus dem damaligen „Großdeutschland" ins Ausland zu ermöglichen. Mit großer Selbstverständlichkeit – immer auf die Sicherheit ihrer Mitarbeiterinnen bedacht – trat Frau Luckner an ihr zumindest teilweise vertraute Christen heran. Von ihnen forderte sie eine Bereitschaft, deren Folgen erst später in der Verhören durch die Gestapo bewußt wurden. Frau Luckner hatte auch einen von der Gestapo observierten Kontakt zu Margarete Sommer, der Geschäftsführerin des „Hilfswerkes beim Bischöflichen Ordinariat Berlin" für die Juden. In einem Bericht der Gestapo Düsseldorf heißt es über diese Kontakte: „Hinsichtlich der Dr. Sommer vom Hilfswerk beim Ordinariat Berlin wurde mitgeteilt, daß von hier nichts gegen sie zu unternehmen sei. In Kürze

wird das RSHA eine neue Aktion in Berlin starten, in der die Sommer zwangsläufig hineinbezogen würde. Ermittlungen im Zusammenhang Luckner könnten die geplante Aktion lediglich störend beeinflussen" (209).

In diese Kette der Konspiration waren auch katholische Bischöfe eingebunden, vor allem Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg. Nach dem Aufweis der Akten der Gestapo war er in dieser Sorge um Juden ihr Gesprächspartner und ihr Geldgeber (203, 205, 211, 230). Sofort nach ihrer Verhaftung schrieb der Erzbischof am 5. April 1943 an die Staatspolizeistelle in Karlsruhe und am 12. April 1943 an die Staatspolizeistelle Düsseldorf. In seinem zweiten Schreiben hieß es: „Ich erkläre neuerdings, daß Frl. Luckner mit Wissen und Willen des deutschen Episkopates die nichtarischen Christen, soweit es ihr möglich war, betreut hat, ohne irgend eine Verfügung entgegengesetzter Art zu verletzen" (166). Bereits Wochen zuvor hatte Frau Luckner am 27. Februar 1943 auch Kardinal Faulhaber in München besucht. Dazu heißt es im Bericht der Gestapo: „Nach einem kurzen Aufsuchen des Hotels ging sie um 10.30 Uhr erneut in das Palais des Erzbischofs Faulhaber, wo sie den ganzen Tag verbracht hat" (Bericht vom 8. 3. 1943: 139).

Im Kontext dieser Besuche erhielt sie von Kardinal Faulhaber eine größere Summe Geld, das sie einem Priester für Theresienstadt zukommen lassen sollte. Auch Erzbischof Gröber gab ihr für ihre Hilfsaktionen immer wieder Geld, über dessen Verwendung sie – zur Verwunderung der Gestapo – keine Rechenschaft schuldig war. Erzbischof Gröber war der Gestapo nicht nur wegen dieser geheimen Aktivitäten ein Dorn im Auge. Dies geht aus einem Schreiben der Gestapo Düsseldorf vom 22. Juni 1943 hervor, in dem es heißt: „Im übrigen teilte der Referent mit, daß die Angelegenheit Luckner dem Reichsführer SS sowie dem Reichsleiter Bormann berichtet würde, da der Fall für die Beurteilung der Haltung der kath. Kirche gegenüber dem Staat schwerwiegend sei. Es wurde ferner noch darauf hingewiesen, daß das Reichssicherheitshauptamt z. Zt. damit beschäftigt sei, eine Denkschrift über das Verhalten des Erzbischofs Dr. Gröber, Freiburg, während des Krieges auszuarbeiten, in der vor allem der hier vorliegende Fall (Anm. R. B.: Luckner) berücksichtigt werden soll" (209). Wie nach dem Krieg bekannt wurde, hatte das RSHA die Order erhalten, sich auf keinen Fall auf eine Konfrontation mit den Bischöfen einzulassen. Die „notwendige" Auseinandersetzung war „einstweilen" auf die Zeit nach dem „sicheren Endsieg" verschoben.

Die hier veröffentlichten Akten der Gestapo dokumentieren, daß auch in der Zeit der Judenverfolgung in Deutschland Hilfsaktionen möglich gewesen sind. Dies setzte – ungeachtet allen staatlichen Terrors – die persönliche Entschiedenheit zur Hilfeleistung und das Eingebundensein in ein Netz von „Mitverschworenen" und treuen Mitwissern voraus. Nur gemeinsam ließ sich etwas zu Gunsten der verfolgten und gejagten Juden erreichen.

Das einmalige Zeugnis, das Gertrud Luckner unter Einsatz ihres Lebens gegeben hat, wurde vielfach anerkannt und geehrt (53–58). 1966 vergab der Staat Israel an sie seine höchste Auszeichnung: den Ehrentitel „Gerechte unter den Völkern" mit der Yad-Vashem-Medaille. Sie pflanzte einen Baum mit der Namenstafel „Dr. Gertrud Luckner, Allemagne" in der „Allee der Gerechten" in Jerusalem. 1985 wurde ihr das große Bundesverdienstkreuz mit Stern verliehen. Nach ihrem Tod am 31. August 1995 fand sie am 7. September 1995 ihr Grab auf dem „Caritasfeld" des Freiburger Hauptfriedhofes. Beni Ilsar hatte bereits am 14. April 1986 bei der Enthüllung eines Gertrud Luckner gewidmeten Gedenksteins in Israel gesagt: Ihre „edlen Taten sind tief verwurzelt in den Herzen aller ihrer Freunde und in der Geschichte des Staates Israel". Sie stellen eine bleibende Herausforderung zur immer neuen Begegnung zwischen Juden und Katholiken dar. *Roman Bleistein SJ*

[1] „Betrifft: Nachrichtenzentrale des Erzbischofs Gröber in Freiburg". Die Ermittlungsakten der Geheimen Staatspolizei gegen Gertrud Luckner 1942–1944. Bearb. u. erl. v. Hans-Josef Wollasch. Konstanz: UVK Universitätsverlag 1999. 254 S. (Karlsruher Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus. 4.) Lw.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Grass, Günter: *Mein Jahrhundert*. Göttingen: Steidl 1999. 384 S. Lw. 48,-.

Kann man ein Jahrhundert in Erzählungen vorstellen? Für die Schule, für Nachgeborene? Günter Grass versucht es. Er resümiert es denen, die es miterlebt haben und zeigt es den Jüngeren, die nur die letzten Jahre kennen: vom Kaiserreich zur Republik, vom „Dritten Reich" zur Bundesrepublik, zum Kaltem Krieg, zur Wiedervereinigung in Frieden. Grass eröffnet das Jahrhundert mit einem Blick auf den Kolonialismus. Er endet es mit dem Privatmythos der Grass'schen Familiengeschichte. Die große Mutter der Danzig-Saga erwartet zum 103. Geburtstag Enkel und Urenkel, vor allem aber ihren berühmten Sohn. „Der Bengel ist inzwischen über siebzig und hat sich längst einen Namen gemacht." Sie freut sich auf das Jahr 2000 und wünscht: „Wenn nur nicht Krieg ist wieder."

Grass reiht das Jahrhundert auf seine Erzählschnur. Er kennt die Schlagworte und sucht ihnen eine Geschichte, jedesmal drei bis fünf Seiten. Erzählt wird aus unterschiedlichen Perspektiven der Beteiligten und Betroffenen, historischen und typisierten Personen, auch vom biographisch stilisierten Erzähl-Ich her. Die Sicht von unten überwiegt, der sozialdemokratische Blick urteilt. Die politischen Stichworte werden eingekleidet: Boxeraufstand (1900), Weltkrieg, Dolchstoßlegende, Machtergreifung, Olympiade, Bau von KZs, Polenfeldzug, Rußlandfeldzug, Bombardierung der Städte, Trümmerfrauen, Währungsreform, Eichmannprozeß, Vietnam-Proteste, RAF, Franz Josef Strauß, Wackersdorf, Mauerfall, Wiedervereinigung, Love-Parade, das geklonte Schaf Dolly (1997).

Mit dem Standort Berlin überwiegt die ostdeutsche Sicht. Grass illustriert und exemplifiziert die Ereignisse als geübter Schreiber (in der großformatigen Ausgabe auch mit Aquarellen). Eine vergleichbare Art von Veranschaulichung gab es in dem Exemplar des pädagogischen Barock und in der frühen Aufklärungsliteratur. „Mein Jahrhundert" heißt bei Grass, wie *ich* es erlebt habe, wie *ich* es sehe, wie ich es werte. Wertung ist dem Moralisten Grass wichtig. Es wertet jene Aufklärungsvernunft, die wir seit den Jahren des Studienrats Starusch „Örtlich betäubt" und dem sozialdemokratischen Wahlhelfer „Aus dem Tagebuch einer Schnecke" bis zu den Romanen „Die Rättin" und „Ein weites Feld" kennen. Der Pädagoge veranschaulicht Geschichte vor allem aus der Sicht der kleinen Leute. Um die Stimme des Authentischen zu stärken, vermischt er Literatursprache mit Dialekten.

Geschichte erzählerisch nach Kalenderjahren angehen, hundert Jahre Jahr für Jahr, die politisch gewaltigen und die unauffälligen Jahre auf je eine Fünf-Minuten-Geschichte ziehen, das konnte nicht gutgehen. Man merkt der Werkstattarbeit die Mühe des Schreibers an, sein Pensum zu erfüllen. Eine Auswahl der markanten, geschichtsträchtigen Jahre wäre besser gewesen. So viele erzählerische Einfälle stehen ihm nicht zur Verfügung. Die deutschen Flottenträume läßt er Kaiser Wilhelm höchst persönlich seinem „lieben Eulenburg" (1911) im Brief mitteilen. Für die Weltkriegsjahre hatte Grass die Idee, zwei berühmte Kriegsteilnehmer zusammenzubringen.

In den sechziger Jahren treffen sich Erich Maria Remarque und Ernst Jünger, der pazifistische Autor von „Im Westen nichts Neues", und der Pour-le-mérite-Autor von „In Stahlgewittern", im Zürcher „Storchen" und Café Odeon. Sie parlieren über ihre gegensätzlichen Kriegserfahrungen und Darstellungen. Grabenkrieg, ritterliche Flieger, britische Tanks, deutsches Gas, samt der rhetorischen Frage nach dem „größten Gefreiten aller Zeiten" im Lazarett zu Pasewalk. Lesekundig werden die Stichworte abgearbeitet und in ironische Dialoge gefügt. Die Jahre des Zweiten Weltkriegs läßt Grass bei einem Treffen ehemaliger Kriegsteilnehmer auf Sylt rekapitulieren. Auch wenn er deren Nostalgie ironisch bricht,

kommt erzählerisch nichts Eindringliches zum Vorschein.

Die Grass'schen Jahrhundertgeschichten leiden unter den papierenen Rollen ihrer Personen. Sie müssen historisch längst festgeschriebene Ereignisse bereden, aus den jüngeren Jahren Pressenachrichten kommentieren. Böse karikiert wird „Frau Treuhand", jetzt zuständig für die Expo 2000 (1994), ehe vor der Jahrtausendwende der Grass-Clan seine küchenhafte Apotheose erhält. Das größte neuere Ereignis, die Union der Europäischen Länder, wird bei Grass, der schon Schwierigkeiten mit der deutschen Einung hatte, nicht gewürdigt. Unerwähnt bleibt die geschichtliche Rolle und der Zerfall der Sowjetunion. Gegen Ende wird „Mein Jahrhundert" immer subjektiver. Die Erzählungen enthalten wenig Spannung, Phantasie und Sprache bleiben Werkstattarbeit. Eine pädagogische Wandmalerei, kein literarischer Eintrag ins Jahrhundertbuch.

Paul Konrad Kurz

Rauh, Horst Dieter: *Heilige Wildnis.* Naturästhetik von Hölderlin bis Beuys. München: Fink 1998. 367 S. Kart. 68,–.

Zwölf Essays kreisen zitat- und namenreich um die Flucht aus der Geschichte in die waldige Natur. Weil das nicht etwa historisch-linear geschieht, sondern das Buch sich selbst als jene Wildnis inszeniert, in die es ruft, entzieht es sich dem üblichen Referat. Die Hauptnamen: Hölderlin, Nietzsche, Baudelaire, Freud, Wittgenstein, Heidegger, Goethe, Novalis, E. Jünger, Benn und Beuys; doch auch Zanzotto, Dante, C. D. Friedrich, Heraklit, Rousseau, Schiller und Vattimo; in Gastauftritten Bonnefoy, Caproni, Coleridge, Conrad, Dostojewski, Eichendorff, Giono, Jouve, Löwith, Rilke; Visitenkarten: Blumenberg, Cioran, Flaubert, Habermas, Hegel, Serres ... Das lockt zur Erstellung einer Abwesenheits-Liste: Langgässer, Loerke, Gide, Garcia Lorca, Unamuno ...; doch ist jedwede ähnlich diskutabel – und das Buch schon jetzt nicht zu schmal. Kapitelüberschriften: 1. Landschaft mit stürzendem Ikarus; 6. Das illuminierte Chaos; 8. Das Feuer und die Wunde. Rot bei Matisse und Kafka; 10. Vergänglichkeitszauber ... Assoziativ werden Brücken über Zeiten und Räume geschlagen, alles ruft alles herauf.

Ein Grundproblem des Buches bildet die Rede vom Heiligen. Paßt, was für Hölderlin gilt, auf Baudelaire? Das Französische unterscheidet „saint" und „sacré"; deutsch wäre allermeist vom Sakralen oder vom Numinosen zu sprechen. Denn trifft die Geschichte der Vorwurf, sie sei in Blut und Tränen gescheitert, dann darf man sich wundern, welch wildes Chaos-Gemisch nun als heilig vor ihr Asyl bieten soll (und daß der Bruegelsche Sturz in rettende „Didaxis" führe: 36). Wer/was zudem ist „die Geschichte", deren (statt der Menschen) Scheitern unentwegt statuiert wird? Genauer wohl: das Projekt Aufklärung bzw. das Geschichtsdenken von Hegel-Marx (-Schiller). Rechtfertigen lasse sich die Welt allein ästhetisch: Sieht Rauh so klar wie Nietzsche, daß Rechtfertigung keine ästhetische Kategorie ist? (Zudem kennt just Natur am wenigsten das Schöne; es zeigt sich einzig und allein dem schauenden Menschen – und wahrhaftig nicht als „Lebensmittel": 42).

Vermutlich gehen solche Rückfragen fehl, da die Sammlung eher „postmodern" poetisch gelesen sein will. Nur so werden Sätze hinnehmbar wie: Das von Nietzsche entwertete Subjekt sei „im Zeitalter Hitlers und Stalins vollends ad absurdum geführt" (273) – als hätte der Verfasser nie von der Weißen Rose, Mandelstam oder Solschenizyn gehört. Statt argumentierend rhetorisch und „narrativ" tritt der Text selber als Literatur auf. Ein Benn-Abschnitt gibt das aufschlußreiche Stichwort: „Wortoper ... mit Rezitativen und Arien" (271); auch dies an einer beliebigen Doppelseite belegt: Inwiefern verrät Benns „O daß wir unsere Ururahnen wären" einen „geheimen Geschichtspessimismus" (306f.)? Und ist wirklich „kein Irrtum größer und unverzeihlicher" als die zeitweise Hoffnung des „Asphaltliteraten" auf Hitlers „Wende" in die „Rhythmen verdeckter Schöpfungsgeräusche" (306f.)?

Weckt nur die Geschichte den „Schrei des Schreckens" (248), statt auch und zuvor die Natur, ja hallt er nicht vor allem in/aus ihr (auch Munchs Name fehlt)? Nicht, daß Natur hier idyllisch erschiene, wobei „Idyll" bereits den süßen Schiffbruch Leopardis meint (297ff.); aber ist Natur damit schon erhaben? Führt der Orgasmus von Gionos luziferischem Kranken (323),

die Blakesche Hochzeit von Himmel und Hölle (nicht 314: Erde) ins Land der Unschuld? Kein Naturereignis war und ist Jesus Christus. Wie, wenn sein Name doch für wesentlich anderes stünde als einen erweiterten Kunst- und Künstlerbegriff (235)? *Jörg Splett*

ZU DIESEM HEFT

Ladislas Örsy, Professor für Kirchenrecht und Rechtsphilosophie an der Georgetown University in Washington, befaßt sich mit dem Apostolischen Schreiben „Apostolos suos" über die Rolle der Bischofskonferenzen. Vor dem Hintergrund der kirchlichen Tradition und gravierender pastoraler Herausforderungen der Gegenwart gibt der Autor Anstöße zu einer vertieften Sicht des Verhältnisses von Primat, Einzelbischöfen und Bischofskonferenzen.

Thomas Laubach, Assistent für theologische Ethik an der Universität Tübingen, resümiert in seinem Beitrag wichtige Aspekte der Debatte um Peter Sloterdijks Vortrag „Regeln für den Menschenpark". Im Zentrum seiner Überlegungen stehen ethisch-theologische Fragestellungen und deren Bedeutung für Kirche und Gesellschaft.

Im Sommer 1999 veranstaltete das Landeskomitee der Katholiken in Bayern zusammen mit der Katholischen Aktion Österreichs eine Tagung zur Rolle synodaler Strukturen in der Kirche. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, zieht ein Fazit dieser Tagung und benennt Schwerpunkte der künftigen Diskussion.

Wilfried Lochbühler und Matthias Sellmann stellen den Bericht „Handeln für die Zukunft der Schöpfung" der Deutschen Bischofskonferenz vor. Dabei weisen sie insbesondere auf die Bedeutung des Prinzips der Nachhaltigkeit als Leitmaxime einer ökologisch tragfähigen, wirtschaftlich effizienten und sozial gerechten Zukunftsgestaltung hin.

Magda Motté, Professorin für deutsche Literatur an der Universität Dortmund, untersucht das Motiv des Engels in der modernen Literatur. Ihr Beitrag belegt an zahlreichen Beispielen die vielfältige Gestaltung dieses Motivs in Prosa und Lyrik des 20. Jahrhunderts.

Die vielen Gesichter der Globalisierung

Mitte Dezember 1999 setzte der Deutsche Bundestag eine Enquete-Kommission „Globalisierung der Weltwirtschaft – Herausforderungen und Antworten" ein. Schon eine Woche zuvor hatte Bischof Franz Kamphaus die Studie „Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung" vorgestellt. Sie wurde auf Wunsch der deutschen Bischöfe gemeinsam von der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" und den kirchlichen Werken Adveniat, Caritas international, Misereor, Missio und Renovabis erarbeitet. Die Studie möchte an der Schwelle zum 21. Jahrhundert Fragen und Sorgen der kirchlichen Partner in anderen Teilen der Welt aufgreifen und zugleich Anstöße für einen gemeinsamen Dialog und Reflexionsprozeß geben.

Schon in ihrer *Einleitung* weist die Studie darauf hin, daß die Globalisierung nicht nur ein ökonomischer, sondern ein vielschichtiger Vorgang ist, der sehr widersprüchliche Auswirkungen hat und darum ganz unterschiedlich erfahren und beurteilt wird. Um so wichtiger sei es, diese Entwicklung differenziert wahrzunehmen und sozialethisch zu würdigen. Ausgehend von der Option für die Armen versucht die Studie, diese Auswirkungen besonders aus der Perspektive der „Verlierer der Globalisierung" zu betrachten.

Abschnitt 2 beschreibt zunächst Strukturen und Wirkungsmechanismen der Globalisierung. Als ein wesentliches Merkmal ihrer Dynamik wird hervorgehoben, daß sie alles andere als ein geradliniger Prozeß sei. Die Entwicklung in den einzelnen Ländern verlaufe sehr unterschiedlich, was ihre Geschwindigkeit, Reichweite und Tiefenwirkung angehe. Außerdem gebe es eine Vielzahl von oft gegenläufigen Prozessen. Nicht zuletzt sei die Globalisierung weit weniger umfassend als häufig angenommen. So stehe etwa der Liberalisierung des Handels meist eine restriktive Migrationspolitik gegenüber, die es den Armen kaum erlaube, dort nach Arbeit zu suchen, wo es für sie günstig wäre.

Im *Abschnitt 3* analysiert die Studie die Auswirkungen dieser Entwicklungen in wirtschaftlicher, ökologischer, sozio-kultureller und politischer Hinsicht. Sie versucht jene Phänomene herauszuarbeiten, die tatsächlich vor allem auf die Globalisierung zurückgeführt werden können. Eine Kernthese ist, daß sich die weltweiten Güter- und Finanzmärkte immer mehr nationalstaatlichem Zugriff entziehen, was die Finanzierung sozialstaatlicher Leistungen gefährde. Auch wenn der wachsende Welthandel zu einem weltweiten Wohlstandszuwachs führe, so komme dies doch keineswegs allen zugute. Vor allem gering qualifizierte Arbeitskräfte in den Industrieländern und die schon armen Bevölkerungsschichten in den Entwicklungs- und Transformationsländern seien die wahrscheinlichen Ver-

lierer. Außerdem gingen die Wachstumseffekte zum Teil zu Lasten der Umwelt und somit zu Lasten nachfolgender Generationen.

Noch folgenreicher ist nach Ansicht der Studie die mit der Globalisierung verbundene Ausbreitung westlicher Werte und Modelle. Moderne Medien, Tourismus, Werbung und anderes mehr verbreiteten nämlich die Maßstäbe westlicher Lebensweise und weckten in aller Welt die Erwartung einer „nachholenden Entwicklung". Leitbilder wie Menschenrechte, Demokratie und Marktwirtschaft betreffe dies ebenso wie Produktionsweisen, Konsummuster und Freizeitverhalten. Ganz im Gegensatz dazu wachse jedoch die Einkommenskluft zwischen Reichen und Armen. Das westliche Wohlstandsmodell sei aber auch grundsätzlich nur sehr bedingt universalisierbar. Ein weltweiter Wachstumsprozeß nach diesem „Vorbild" könnte nämlich zum globalen ökologischen Kollaps bzw. zu verschärften globalen Verteilungskonflikten um knappe Ressourcen führen.

Die weitverbreitete Angst vor einer einheitlichen Weltkultur hält die Studie eher für übertrieben. Vielmehr werde durch die Globalisierung die Pluralität von Weltbildern und Werten, aber auch religiösen Angeboten weiter zunehmen. Da Pluralität überkommene Identitäten in Frage stelle, enthalte dieser Pluralismus, der ein Merkmal moderner Gesellschaften wie der Beziehungen zwischen den Völkern ist, ein nicht geringes Konfliktpotential.

Abschnitt 4 führt aus, daß die Globalisierung die Religionen und damit auch die Kirche vor eine doppelte Herausforderung stellt: zum einen die Verantwortung, diesen Prozeß im Dienst der Menschen mitzugestalten, zum anderen die auch theologisch bedeutsame Frage, wie sie sich selbst als universale Akteure und zugleich lokal verwurzelte Gemeinschaften verstehen und darstellen. Dem interreligiösen Dialog und der Toleranz komme daher große Bedeutung zu.

Diese Ergebnisse werden im *Abschnitt 5* einer sozialethischen Reflexion unterzogen. Da sich die Studie an eine zunehmend säkulare und plurale Gesellschaft wendet, will sie sozialethische Kriterien vorlegen, die für eine breite Öffentlichkeit zugänglich und zugleich für weiterführende theologische Überlegungen anschlußfähig sind. Ausgehend von der Menschenwürde verweist sie auf die nach dem Subsidiaritätsprinzip gestufte individuelle und politische Verantwortung für soziale und intergenerationelle Gerechtigkeit.

Im *Abschnitt 6* werden Handlungsoptionen vorgestellt, wobei die Kirche und ihre Werke besondere Aufmerksamkeit erhalten. Die Hauptverantwortung für eine humane Gestaltung der Globalisierung liege nach wie vor bei den Regierungen der Nationalstaaten. Ziel müsse eine Weltordnungspolitik sein, die wirtschaftlich förderliche und zugleich sozial- und umweltgerechte Rahmenbedingungen schaffe. Sie solle die Eigeninitiative der Menschen fördern, indem sie ihnen Zugang zu notwendigen Ressourcen eröffne und Anreize für Investitionen in das Humankapital biete. Auch im Zeitalter der Globalisierung seien es nämlich letztlich immer die Menschen selbst, auf die es ankomme. *Johannes Müller SJ*

Eugen Biser

„Er muß wachsen"

Anstöße zu einer reduktionstheoretischen Methode

Im Blick auf die Seesturm-Szene entwarf Tertullian in seiner Schrift über die Taufe ein aktuell anmutendes Bild über die religiöse Situation seiner Zeit, in dem er das Schiff der Kirche vom Wogengang der Verfolgungen und Versuchungen ergriffen sah. In seiner Nachsicht scheine der Herr zu schlafen, bis er, aufgeweckt durch die Gebete der Heiligen, dem Sturm Einhalt gebietet. Heute sind es freilich nicht die aufgepeitschten Wogen der Verfolgung, unter denen die Christenheit zu leiden hat, als vielmehr die Folgen einer lähmenden Flaute, die den theologischen Erkenntnisfortschritt stagnieren, den Glauben verflachen und jene resignative Stimmung entstehen ließ, die der Tertullian-Leser Friedrich Nietzsche mit dem Bildwort vom „Geist der Schwere" beschwor.

Für eine in die Defensive gedrängte Religion ist die Flaute aber die größere Bedrohung, weil sie Gefahr läuft, von einer unmerklichen Grundströmung erfaßt und ins Abseits der gegenwärtigen Lebenswelt abgedrängt zu werden. Wenn die vom Seesturm Bedrohten nur durch den erwachenden Herrn zu retten waren, gilt das dann erst recht von der gegenwärtigen Krise. Ihr kann letztlich nur der wehren, den die Gebete der Heiligen zu rettender Selbstvergegenwärtigung aufrufen. Was aber entspricht dem im Umgang mit den biblischen Texten?

Die Inversion

Dies ist nur mit Hilfe der Vorfrage nach dem Stand der glaubensgeschichtlichen Entwicklung zu klären. Sie ist offensichtlich durch eine Zurücknahme der doktrinalen Vergegenständlichung des Glaubens aufgrund einer Eigeninitiative des Geglaubten gekennzeichnet. Stand am Anfang, bedingt durch den durch die Auferstehung Jesu ausgelösten Paradigmenwechsel, jene ideelle „Inthronisation", durch die der Erwecker des Glaubens zum Glaubensinhalt, der Botschafter zur Botschaft und der Lehrer zur Lehre wurde, so setzte im johanneischen Denkraum bereits jene Gegenbewegung ein, die sich in dem programmatisch anmutenden Satz bekundet: „Was wir gehört und geschaut, was wir mit eigenen Augen gesehen und mit unseren Händen betastet haben, das Wort des Lebens, das verkünden wir euch" (1 Joh, 1, 1 ff.).

Als die bekanntere Variante dieser Stelle kann das Pauluswort gelten, in das der Apostel seine esoterische Lehre zusammenfaßt: „Was kein Auge geschaut, kein Ohr vernommen und keines Menschen Herz jemals empfunden hat, das gewährte Gott denen, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9).

Danach tritt der doktrinal wie kerygmatisch und kultisch Vergegenständlichte aus dem Schrein dieser Objektivationen hervor, um aufs neue hörbar, sichtbar und greifbar zu werden, dies jedoch nicht nach Art seines historischen Gewesenseins oder der narrativen Ostergeschichten, sondern in seiner mystischen Selbstvergegenwärtigung und Wirksamkeit. Zweifellos bezog sich die Urgemeinde, anders als die spätere Glaubenswelt, primär auf diese Geistes-Gegenwart des Erhöhten. Ihr galt der bei ihren Gedächtnismählern ausgestoßene Jubel- und Sehnsuchtsruf „Maranatha" – „Komm Herr Jesus". Sie stand im Zentrum ihres Glaubensbewußtseins. Und dem entsprach es auch, daß sich Paulus nur marginal auf den historischen Jesus bezieht, zentral aber auf seine Verbundenheit mit dem, den er in seiner Damaskusvision als Lebensinhalt empfangen hatte.

Wenn es die von Martin Heidegger angenommene „Frömmigkeit des Denkens" gibt, muß dem, was die „Gebete der Heiligen" erflehen, auch eine denkerische und, im Blick auf die Erschließung der Texte gesprochen, methodologische Strategie entsprechen. Das aber hat zur Voraussetzung, daß zunächst die charakteristischen Formen der Selbstvergegenwärtigung und des „Kommens" Jesu erkundet und die ihnen jeweils entsprechenden Verstehensweisen bestimmt werden, weil nur auf dieser Basis das methodologische Pendant der sonstigen Erschließungsformen erarbeitet werden kann.

Das Kommen

Im Blick auf die sich unter diesem Gesichtspunkt anbietenden Daten entsteht der Eindruck, daß die Christenheit insgesamt als die Religion des gekommenen und immer noch kommenden Heilbringers zu gelten hat. Ihre Urkunde, das Neue Testament, ist so gesehen das große Dokument seines Kommens, das demgemäß unter diesem Gesichtspunkt gelesen und verstanden sein will. Damit ist angedeutet, daß die an seinem Schluß ertönende Zusicherung „Ja, ich komme bald!" (Offb 22, 20) ein vielfältiges Vorspiel in den Evangelien und den Briefen hat. Dadurch verstärkt sich der Eindruck, daß es ihm zentral um den sich in der Gestalt Jesu verdichtenden Einbruch Gottes in die sich ihm vielfach verschließende Lebenswelt zu tun ist.

Um im Zug einer Vororientierung wenigstens Grundformen dieses Kommens auszugrenzen, ist zunächst an die Sendung Jesu zu denken, die sich in den vielfältigen Sätzen von seinem Gesandt- und Gekommensein oder deren Verneinung artikuliert. In dem Schlüsselwort des Markusevangeliums: „Die Zeit ist erfüllt, das

Reich Gottes ist nahe" (Mk 1, 14) geht das Gekommensein Jesu nachgerade in die Ankunft des von ihm proklamierten Gottesreichs auf, von dessen Annäherung umgekehrt wie von einer Person die Rede ist. Nach Origenes, der Jesus die „autobasileia", also das „Gottesreich in Person" nennt, erklärt sich das daraus, daß das Gottesreich als Inbegriff der sozialen Selbstdarstellung Jesu und, radikaler noch, als Metapher des in seine Schöpfung eingreifenden und sie in seinem Sinn umgestaltenden Gottes zu gelten hat. Da sich das Reich aus eben diesem Grund einer Wesensbestimmung und Einordnung in das Koordinatensystem von Raum und Zeit entzieht (Lk 17, 20), schuf Jesus in Gestalt seiner Gleichnisse eine eigene Sprachwelt, um die Hörer seiner Botschaft auf narrativ-performativem Weg in die von ihm heraufgeführte Lebensordnung einzubürgern. Dabei machen die unverkennbar autobiographischen Gleichnisse wie das vom dienenden Herrn (Lk 12, 36ff.) oder das vom fürbittenden Weingärtner (Lk 13, 6–9) deutlich, daß er selbst, wie Eduard Schweizer formulierte, „das Gleichnis Gottes" ist.

Wie die Wortverkündigung Jesu steht auch seine Tatverkündigung in Gestalt seiner Wundertätigkeit im Zeichen des kommenden Gottesreichs und damit seines eigenen Kommens. Das bestätigt seine Erwiderung auf den ungeheuerlichen Vorwurf, daß er bei seiner Dämonenbeschwörung im Satansbund stehe: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Gottesreich schon zu euch gekommen" (Lk 11, 20).

Die Diakonie

Von diesen quasibiographischen Formen seines Kommens heben sich diejenigen ab, die Einblick in seinen Existenzakt gewähren. Präludierend weist darauf die Bemerkung des Evangelisten Matthäus hin, wonach Jesus sein Lebenswerk aus einem Impuls des Mitleids aufnahm: „Als er die Volksscharen sah, wurde er von Mitleid ergriffen" (Mt 9, 36). Darin zeichnet sich bereits die Geste des Helfers ab, in der Kierkegaard Jesus auf die seiner Hilfe bedürftigen Welt zugehen sah, und dies mit einer Dringlichkeit, die ihn selbst als hilfsbedürftig erscheinen und schließlich mit seiner Hilfe – so der Leitsatz „Der Helfer ist die Hilfe" – verschmelzen ließ. Dann aber unterscheidet sich Jesus in seinem Existenzakt radikal von dem allgemein-menschlichen. Denn er kam nicht wie die übrigen durch Akte der Abgrenzung und Unterscheidung, sondern auf dem Weg der Selbstübereignung und Hingabe zu sich.

Vor diesem Hintergrund werden die beiden zur Passion hinführenden Schlüsselszenen verständlich: die synoptische Abendsmahlsperikope und ihr johanneisches Äquivalent, die Fußwaschung. Da Jesus lebenslang im Vorgriff auf sein Sterben lebt, weil er von ihm die definitive und in seiner Abba-Anrufung Gottes beziehungsreich vorweggenommene Beantwortung seiner Lebensfrage erwartet,

kommt es jetzt zu jenem Exzeß seiner diakonischen Lebenshaltung, der ihn einerseits zum Sklavendienst an seinen Jüngern und andererseits zur Selbstübereignung an sie im Zeichen des gebrochenen Brotes veranlaßt. Wie er sich im ersten Fall als Herr aufgibt, vergeht er im zweiten als Individuum, um hier wie dort in den Seinen auf- und fortzuleben. Das bestätigt das Wort der Abschiedsreden: „Ich gehe und komme" (Joh 14, 28), das den Weggang in den Tod zur Vorbedingung seines Kommens als Auferstandener erklärt. Gleichzeitig verspannt es den johanneischen Auftakt des Motivs im Wort des Täufers: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen" (Joh 3, 30) mit dem für diesen Zusammenhang zentralen Pauluswort: „Ich lebe, doch nicht ich – Christus lebt in mir" (Gal 2, 20). Damit tritt der Gedanke vollends in das Zeichen der mit dem „Gehen" gemeinten Passion Jesu, die das programmatische Wort des Täufers als Einwilligung ins Martyrium vorwegnimmt und die nun ihrerseits als die Basis jenes mystischen Sterbens erscheint, von dem die paulinische Identitätsaussage spricht.

In diesem Kontext wirken die johanneischen Abschiedsreden, denen das Wort vom Gehen und Kommen entstammt, geradezu wie eine Einübung in das nachösterliche Kommen Jesu und damit wie eine Beantwortung der Frage, die der Scheidende den Jüngern auf die Lippen legt: „Jetzt aber gehe ich zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: wohin gehst du?" (Joh 16, 5).

Das ist die Frage nach dem Verbleib des Auferstandenen, die in diesen Reden mit dem Hinweis auf die Einwohnung Jesu als dem Ziel seines Kommens und genauer noch mit dem auf sein Kommen im Geist beantwortet wird. Gleichzeitig gewinnt das Motiv der Einwohnung damit deutlichere Kontur. In seinem Geist wirkt der Kommende den näheren Auskünften zufolge erinnernd (Joh 14, 26), belehrend und eröffnend (Joh 16, 13) auf das Bewußtsein der Seinen ein, und damit gibt er sich ihnen zugleich im Sinn des johanneischen Eingangswortes (1 Joh 1,1 ff.) zu erkennen: „Nur noch eine kleine Weile, und die Welt sieht mich nicht mehr. Ihr aber seht mich; denn ich lebe, und auch ihr werdet leben" (Joh 14, 19).

Doch die Rede von der „kleinen Weile" ist doppeldeutig. Sie bezieht sich ebenso auf die „drei Tage" bis zur Auferstehung wie auf die geschichtsübergreifende Wartezeit bis zur Parusie. Zunächst war nur eine Minderheit der Urgemeinde der Überzeugung, daß sich die Wiederkunft bereits in der Auferstehung ereignet habe, während die kirchliche Auffassung bestimmende Mehrheit beides trennte und auf eine endzeitliche Parusie wartete. Im Anschluß an apokalyptische Vorstellungen malte sie diese die Weltgeschichte beschließende Wiederkehr in dramatischen Bildern aus. Indessen kennt die aus dieser Vorstellungswelt hervorgegangene Apokalypse auch den Gedanken der im präsentischen Sinn „bevorstehenden" Parusie, wenn es im Sendschreiben an Laodizea heißt: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wenn einer meine Stimme hört und die Tür öffnet, werde ich bei ihm einkehren und das Mahl mit ihm halten und er mit mir" (Offb 5, 20).

So entsteht der Eindruck, als tendiere gerade die Apokalypse dahin, in offenem Selbstwiderspruch den von ihr thematisch ausgemessenen weltgeschichtlichen Zeitraum auf den zwischen Tod und Auferstehung zurückzunehmen und die Parusie in dieser aufgehen zu lassen. Erst recht vertritt dies Gerhard Lohfink als Wortführer eines aktualisierenden Parusieverständnisses mit der einleuchtenden Begründung, daß man die weltbildhafte Einkleidung des Motivs nicht aufgeben könne, ohne nicht ebenso mit ihrer Zeitvorstellung zu verfahren. Wenn man sich aber diese Direktive zu eigen macht, gewinnt das Kommen des Auferstandenen eine erhöhte, alle übrigen Formen umfassende Qualität und Dringlichkeit. Um so dringender gestaltet sich dann aber auch die Suche nach der angemessenen Hermeneutik.

Der Schlüssel

Den grundlegenden Anstoß gibt das Täuferwort: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen", sofern es das von ihm gestalthaft gedachte Kommen an das eigene Vergehen zurückbindet. So wurde dieses Wort, radikaler als in jeder theoretischen Auslegung, auf dem Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars beschworen, wo der in das blutrote Gewand seines Martyriums gehüllte Täufer mit bedeutungsvoller Geste so auf den Gekreuzigten hinweist, daß sein auf die Art seines Todes anspielendes „Abnehmen" tatsächlich als Vorbedingung von dessen „Erhöhung" ersichtlich wird. Einem hermeneutischen Fingerzeig kommt das insofern gleich, als nun die ganze Szene auf den Gekreuzigten hin gelesen sein will, dies jedoch so, daß dabei ein Akt der kognitiven „Selbstaufgabe" vollzogen werden muß. In sprachtheoretischer Spiegelung entspricht dem eine Nachlaßnotiz Nietzsches, die gleichfalls auf eine „reduktionistische" Lesart literarischer Texte hinführt:

„Das Verständlichste an der Sprache ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen werden – kurz die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann."

Danach ist die Sprache im Grund personale Selbstaussage und als solche das Medium, durch das sich das sprechende Subjekt mit Hilfe gestischer (Musik) und emotionaler (Leidenschaft) Implikationen Ausdruck schafft. So kommt die Person durch die Sprache „zu Wort". Wenn aber das zutrifft, liegt bei der Frage nach dem Kommen Jesu nicht nur auf seiner Wortverkündigung ein besonderer Akzent; vielmehr ergibt sich in diesem Fall auch eine exzeptionelle Konvergenz von thematischem Interesse und Sprachstruktur. Dann „spricht" die Sprache immer schon von einem – wenn zunächst auch ganz unspezifischen, in ihrer Tiefenstruktur jedoch christlich bestimmten – „Kommen".

Ein Stück weit läßt sich das durch Nietzsche belegen, sofern er fürchtete, daß wir solange Gott nicht loswerden, als „wir noch an die Grammatik glauben", daß also die grammatischen Strukturen den Gottesbegriff nachzeichnen. Entscheidend ist dafür jedoch die Annahme, daß die abendländische Sprachwelt nicht nur durch die Sprachleistung Jesu, sondern überdies durch einen christologischen Archetyp geprägt ist, wie er blasphemisch durch Hitler aufgegriffen und in den Dienst seiner demagogischen Rhetorik und seines Machtwillens gestellt wurde. Wenn es sich aber so verhält, ist es geboten, auch die damit gegebenen positiven Möglichkeiten auszuloten. Sie bestehen offensichtlich darin, daß die Sprache einen unterschwelligen Zug zur Verlautbarung dessen aufweist, durch den sie entscheidend – nach Guardini durch den „jahrhundertelangen Mitvollzug der Christus-Existenz" – geprägt ist. Dann kommt es lediglich noch darauf an, diesen Zug nach Möglichkeit zu verstärken und auf die sich dann ergebenden Folgen zu achten. Nach dem Bildwort der Apokalypse wäre demgemäß nach den „Klopfzeichen" zu fragen, mit denen der schon in der Sprache und dann erst recht im Schriftwort Kommende Einlaß begehrt. Worin bestehen sie?

Die Verstärkung

Auf diese Frage antwortet zunächst das Theorem des Nikolaus von Kues von der „großen Stimme" der Gottesoffenbarung, die sich schon durch die Propheten Gehör verschaffte, danach in Johannes, dem Rufer in der Wüste, eine mächtige Steigerung erfuhr, um dann in dem menschgewordenen Gotteswort eine Reihe von Modulationen zu durchlaufen, bis sie schließlich durch den Mund des Gekreuzigten „einen lauten Schrei ausstieß und verschied". Danach ist in jeder biblischen Aussage ein Nachklang dieser großen Stimme zu vernehmen, die sich bis zum Todesschrei Jesu steigerte und Gehör zu verschaffen suchte. Das ergänzte Kierkegaard mit dem Postulat einer akustischen Lesart der biblischen Schriften, die für ihn allenthalben, selbst in den freudigsten Herrenworten, von einem Leidenston durchhallt sind, der nicht weniger als jene „Stimme" vernommen sein will.

Von Kierkegaard stammt aber auch der Bildgedanke von dem Auge, das den Leser des Schriftworts fortwährend anblicke und ihn nach seiner Reaktion befrage. Damit ergänzt er die durch ihn zunächst befürwortete akustische Lesart durch eine ausgesprochen optische, wie sie der sich nach Nietzsche in der Sprache bekundenden Person entspricht. Denn bevor sich ein Mensch sprachlich ausdrückt, spiegelt sich das, was er zu sagen hat, bekanntlich in seinem Mienenspiel und Blick. Spätestens an dieser Stelle drängt sich die Erinnerung an den Eingangssatz des großen Johannesbriefs auf, der von einer akustischen, optischen und haptischen Wahrnehmung des uranfänglichen Wortes spricht.

Doch auch die haptische, also „mit den Händen betastende" Wahrnehmung

des Wortes, hat ihre Entsprechung und dies in dem Machtwort, das auf dem Höhepunkt des Abschiedsgebetes Jesu (Joh 17, 24) erklingt und, wie die Erkundung seines ursprünglichen Ortes im Johannesevangelium (Joh 12, 26ff.) zeigt, im Grund aus der Mitte des gesamten Schriftworts gesprochen ist. Mit ihm tritt Jesus aus der Rolle des Bittenden hervor, um im Bewußtsein seiner Gottessohnschaft seinen Ort am Herzen des Vaters für die Seinen einzufordern. Damit zieht er zugleich die Summe aus der ganzen Reihe der johanneischen Bildworte, in denen er letzte Bedeutungen an sich reißt und sich als den lebendigen Inbegriff von Brot, Licht, Weg, Wahrheit und Leben zu verstehen gibt.

Sie alle werden durch dieses Machtwort definitiv bestätigt. Doch beim letzten, in dem sich Jesus den „wahren Rebstock" nennt (Joh 15, 1), bewirkt diese Verstärkung, daß es in seiner wahren Bedeutung – nach Bultmann als Rekognitionsformel – erkennbar wird, so daß in ihm das aus der Verbundenheit Jesu mit den „Rebzweigen", also den Seinen, gesprochene „Ich" hörbar wird, das nun unmittelbar auf den Leser eindringt und ihn zum Verbleib in der Lebensgemeinschaft mit ihm auffordert. Das aber hat zur Folge, daß an dieser Stelle der von den Evangelisten über das von ihnen verarbeitete Überlieferungsmaterial gespannte Rahmen bricht, so daß sich die von ihm zu einem quasibiographischen Gesamtbild zusammengeschlossenen „kleinen Einheiten" verselbständigen und nach dem Gesetz der „Wahlverwandtschaft" neue Kombinationen eingehen. Was sich dann ergibt, sind Durchblicke durch die innere Lebensgeschichte Jesu, die ihn im lebenslangen Dialog mit seinem Gott, im Aspekt der gelebten Weisheit und in einer der Selbstübereignung verschriebenen Diakonie erscheinen läßt.

Die Rezeption

Während diese Aspekte in der Hoffnung konvergieren, daß sich im Gitterwerk der Texte das Antlitz zeige, das der in ihnen Redende wie zum Beweis seines Gekommenseins dem Leser zuwendet, stellt sich nunmehr die Frage nach der angemessenen Rezeption, die nach dem, was das Grundmotiv des Kommens besagt, nur in einem denkerischen Purgatorium bestehen kann. Grundlegend ist dafür die von Jesus im Kontext seiner Reich-Gottes-Predigt erhobene Forderung der „Metanioa" (Mk 1, 15), mit der er zwar die Umkehrforderung des alttestamentlichen Prophetismus aufnimmt, die er jedoch durch die Bindung dieser Forderung an das Gottesreich und, vermittelt durch dieses, an seine eigene Person, völlig neu bestimmt. „Umkehren" heißt für ihn: das weltorientierte Denken zugunsten seiner Utopie aufgeben und sich ihm selbst als dem letzten Bezugspunkt des Denkens und Wollens verschreiben. Sofern damit der Verzicht auf das sorgende Alltagsinteresse gefordert ist, arbeitet darauf schon die Spruchquelle hin, da Jesus in dieser einleitend zu einem Sorgentausch einlädt, durch den die sorgende Bemü-

hung um das heraufkommende Gottesreich die Bekümmerung um die alltäglichen Lebensgüter verdrängt. Doch dadurch wandelt sich zugleich das „erkenntnisleitende Interesse" (Habermas); denn die Sorge wird zur Hoffnung.

Das Gottesreich kann aber nur unter der Voraussetzung zum zentralen Interesseziel werden, daß es in eine rezipierbare Sprache umgesetzt wird. Sie schuf Jesus mit der Sprachwelt seiner Gleichnisse, in der nicht umsonst in ganz unterschiedlichen Spielarten von einem „Kommen" die Rede ist. Sofern sie vorzugsweise vom Unverhofften, Irritierenden und Provozierenden erzählen, arbeiten sie auf jenen Umbruch des Denkens hin, der dem Reich Gottes Einlaß schafft und den Hörer in seine Sinn- und Seinsordnung einbezieht.

In der Mitte der Botschaft steht aber jenes von Jesus nie gesprochene Wort, das Kierkegaard im Zusammenklang der großen Einladung an die Bedrückten und Beladenen (Mt 11, 28) in dem Satz: „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh 5, 35) vernahm. Es ist das Wort von jener Liebe, die keinen aufgibt, dem sie sich jemals zuwandte und die gleichzeitig zur Lebensgemeinschaft mit ihrem Sprecher einlädt. Daß dieses Wort die Mitte der Botschaft enthüllt, zeigt sich insbesondere daran, daß Jesus mit ihm den Massenabfall seiner Zuhörerschaft und in dessen Folge seinen Tod heraufbeschwört. Dann aber geht es bei der Rezeption darum, ihn im Gegenzug dazu als Lebensinhalt in sich aufzunehmen, und das besagt, sich auch denkerisch so weit zurückzunehmen, daß er zum bestimmenden Inhalt der ganzen Denkwelt, ja zum Prinzip des Selbstbewußtseins werden kann.

Die Motivation des Massenabfalls – nach Joseph Ratzinger letztlich die Liebesunfähigkeit des Menschen – drängt die Rezeption zunächst in eine defensive Richtung. Dabei geht es um die Ausräumung der sich dem vielfältigen Kommen Jesu entgegensetzenden Widerstände, nach Paulus der „Bollwerke" und „Sinngespinste" (2 Kor 10, 5), also der ideologischen, psychologischen, bisweilen sogar wahnhaften Vorurteile, die es im Interesse einer offenen Aufnahmebereitschaft zu beseitigen gilt. Dabei führt Paulus das zentrale Hinderungsmotiv, die menschliche Liebesunfähigkeit, auf deren Grund zurück, wenn er mit dem Bildwort vom „Stachel des Todes" (1 Kor 15, 55 f.) zu verstehen gibt, daß es zuletzt die Todverfallenheit des Menschen ist, die ihn zum Bösen bewegt und dazu anstachelt, andere mit in das Verhängnis, sterben zu müssen, hineinzureißen.

Gegen diesen Hang kommt freilich keine asketische oder therapeutische Initiative auf, sondern nur das, was Paulus das „Mitsterben mit Christus" nennt, also der mystische Mitvollzug seines Kreuzestodes. Da dieser in das Hineingenommensein in seine Auferweckung ausmündet, ist damit der „Stachel des Todes" und der Verfallenheit an ihn abgebrochen und der im Ostergeschehen waltenden Liebe Einlaß gewährt. Das nimmt Jesus in der Abendmahlszene und der mit ihr gleichbedeutenden der Fußwaschung vorweg, bei der er sich im Vollbewußtsein seines Herrentums zum Sklavendienst erniedrigt und dem dagegen aufbegehrenden Petrus zu verstehen gibt, daß es bei diesem „Dienst" um die Lebensgemein-

schaft mit ihm zu tun ist (Joh 13, 1–15). Gleiches gilt von der Abendmahlszene, bei der er in Gestalt des gebrochenen Brotes als einzelner vergeht, um in den vielen auf- und fortzuleben (1 Kor 10, 16f.; 11, 23–26). Seiner „Selbstaufgabe" müßte dann aber im Rezeptionsakt etwas Gleichsinniges entsprechen: eine „Zurücknahme" des subjektiven Selbstwillens zu dem Ziel, dem „Kommenden" und seiner Einwohnung Raum zu schaffen.

Damit hat sich der defensive Charakter der Methode in sein resignatives Gegenteil gewandelt. Die Achse dieses Umschwungs bezieht sich auf den christlichen Individuationsakt. Der aber kann nur in einer fortwährenden Einübung in den Existenzakt dessen bestehen, der nach Ausweis des Brotworts, der großen Einladung und der beiden Szenen, in denen er seinen Tod vorwegnimmt, seine Individualität anstatt in Akten der Abgrenzung in solchen der Hingabe und Selbstübereignung findet. Damit stoßen dort, wo diese Selbstübereignung ihr Ziel zu erreichen sucht, zwei diametral entgegengesetzte Existenzformen aufeinander, die nur durch die Selbstaufgabe der menschlichen zu versöhnen sind. Im Evangelium spricht davon das programmatische Täuferwort: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen" und die von Jesus wiederholt erhobene Forderung der „Selbstverleugnung".

Fast wie in einem buddhistischen Anklang spricht dieses Wort vom Verlöschen der eigenen Subjektivität, jedoch nicht zum Ziel des Eintritts ins Nirvana, sondern der Vertauschung des subjektiven Selbst mit dem als Zentral-Ich erfahrenen Selbstsein des Einwohnenden. Es spricht somit vom Untergang des menschlichen Selbst und seinem Aufgang im göttlichen. Darauf zielt auch das bewegende Wort des Apostels vom Verlust und der Verwerfung all dessen, worauf sich zuvor sein Selbst- und Selbstwertbewußtsein begründet hatte und dem unvergleichlich kostbaren Gewinn der in Christus gefundenen Lebensbestimmung (Phil 1, 21; 3, 7–14). Paulus bezieht sich dabei auf den innersten Grund dieses wunderbaren Tauschs, sofern er auf sein Damaskuserlebnis, also auf die durch seine Schau des Auferstandenen bewirkte Lebenswende, anspielt. Auf die Methodenfrage zurückbezogen aber besagt das, daß der resignative Zug, in den der anfänglich definitive umschlägt, nur das Zurücktreten vor dem besagt, der nie machtvoller und effektiver als durch seine Auferstehung zu den Seinen kam.

Die Invokation

Wie in jeder Krisenstunde der Christenheit ist heute, in dieser Stunde des bestürzenden Glaubensschwunds, daran gelegen, den „garstigen, breiten Graben" des Zeitenabstands (Lessing), der die Gegenwart vom Ostergeschehen trennt, zu überbrücken und, wenn möglich, aufzuheben. Wenn Jesus dem einleitenden Tertullianwort zufolge in seiner „Nachsicht" gegenwärtig zu schlafen scheint, dann doch wohl in dem Sinn, daß er hinter den vergegenständlichenden Strukturen, die

sich im Lauf der Glaubensgeschichte ausbildeten, zurücktrat, so daß der „Wegbereiter" des Glaubens (Hebr 12, 2) zum Geglaubten, der wortmächtige Botschafter zur Botschaft und der Wahrheitsbringer und Lehrer zur Lehre wurde.

Dann aber ist es als eines der größten Hoffnungszeichen zu werten, daß sich heute die schon in den neutestamentlichen Spätschriften angesprochene Inversion dieses Vorgangs abzeichnet, so daß der Geglaubte wieder zum Glauben bewegt und der Botschafter und Lehrer erneut zu Wort kommt. Alles ist dann daran gelegen, diesen ohne menschliches Zutun in Gang gekommenen Prozeß zu fördern, an dessen Ziel das Erwachen des scheinbar Schlafenden steht. Der Tertullianstelle zufolge tragen dazu in erster Linie die „Gebete der Heiligen" bei, durch die Jesus wie durch das urchristliche „Maranatha" zu neuer Geistes-Gegenwart aufgerufen wird. Darauf zielt Kierkegaard, wenn er sich vom Glauben die Herstellung der Gleichzeitigkeit mit dem verspricht, dessen „Gegenwart hier auf Erden niemals zu etwas Vergangenem werden kann", und wenn er diese Vergegenwärtigung mit dem Satz begründet: „Die Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens und, näher bestimmt, ist sie der Glaube."

Methodologisch entspricht dem die reduktionstheoretische Lesart der biblischen Zeugnisse. Sie wurde im Blick auf die unterschiedlichen Formen des Kommens Jesu und die sich dagegen erhebenden Widerstände zunächst als eine defensive, auf die Ausräumung der Barrieren ausgehende gekennzeichnet. Dort, wo dieses „Kommen" jedoch in die Subjektmitte des Rezipienten eindringt und ihn zum Identitätstausch zu bewegen sucht, mußte sich die defensive Einstellung in die resignative, auf die „Zurücknahme seiner selbst" ausgerichtete wandeln. Zuletzt aber kommt es darauf an, diese Lesart auf die spirituelle Vorgabe in Gebet und Glaube abzustimmen. Und dann muß sich die damit geforderte „Frömmigkeit des Denkens" zu einer denkerischen Anrufung fortentwickeln. Denn nur sie ist die angemessene Antwort auf den, der nach dem Wort der Apokalypse vor der Tür steht und mit Erweisen seiner Selbstvergegenwärtigung anklopft. Was mit defensiven Akten begann und sich resignativ zur Zurücknahme wandelte, mündet somit schließlich in eine denkerische Invokation aus. Sie aber gewinnt ihre „Stimme" darin, daß das anfängliche Suchen vom gegensinnigen Eindruck eines Gesucht- und Erkanntseins überlagert wird, wie es aus dem Pauluswort spricht: „Jetzt erkennt ihr Gott, oder vielmehr: ihr seid von Gott erkannt" (Gal 4, 9).

Davon kann freilich nur im desiderativen Sinn die Rede sein. Doch gerade so entspricht es einer Methode, die sich nicht so sehr auf den forschenden Zugriff als vielmehr auf die Entgegenkunft des Gesuchten verläßt, weil sie, anders als die historisch-kritische, keine Methode der Unterscheidung, sondern der Hoffnung ist.

Literatur: E. Biser, Das Antlitz (Düsseldorf 1999); R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1950) 406f.; M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: Die Künste im technischen Zeitalter (Darmstadt 1956) 72; S. Kierkegaard, Einübung im Christentum: Die Einladung (Gütersloh 1980) 15–27; F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente von 1882, in: Sämtl. Werke, Bd. 10 (München 1980) 89; Tertullian, De baptismo: vgl. dazu S. Döpp u. W. Geerlings, Lexikon der antiken Literatur (Freiburg 1998) 583.

Fuat Oduncu

Organtransplantationen

Verteilungsprobleme und Alternativen

Durch Mitgefühl aus Nächstenliebe kann schwerkranken Mitmenschen täglich durch die Verpflanzung eines Spenderorgans eine substantielle Verbesserung der Lebensqualität bzw. ein „zweites" Leben geschenkt werden. Doch die Diskrepanz zwischen den benötigten Organen und der Verfügbarkeit von transplantablen Organen ist groß und nimmt stetig zu. Derzeit können maximal 20 Prozent der erforderlichen Organe jährlich bereitgestellt werden. Dadurch steigt die Zahl der Organempfänger, und die Wartelisten werden immer länger. Während des Wartens versterben etwa 30 Prozent der Empfänger. Darüber hinaus gehen transplantierte Organe durch Abstoßungsreaktionen zugrunde. Dieser eklatante Organmangel führt in tiefe ethische Schwierigkeiten der Verteilungsgerechtigkeit: Nach welchen Kriterien sollen die knappen Güter verteilt werden? Gibt es praktikable Alternativen zur *postmortalen* Organspende? Welchen Beitrag kann hier das geltende Transplantationsgesetz leisten, um die Spendenbereitschaft zu erhöhen?

Das neue Transplantationsgesetz

Mit dem Transplantationsgesetz vom 1. Dezember 1997 soll die „Spende, Entnahme und Übertragung von Organen"[1] gesetzlich geregelt werden. Ziele des neuen Gesetzes sind: erstens Unsicherheiten auszuräumen und das Vertrauen der Spender zu stärken, zweitens eine Gleichbehandlung durch gerechte Verteilung sowie drittens Transparenz und Kontrollierbarkeit zu gewährleisten, um Mißbrauch zu verhindern[2]. Das Transplantationsgesetz enthält ausführliche Bestimmungen zur Gewährleistung dieser Ziele: Die postmortale Entnahme von Organen ist nur zulässig, wenn eine Zustimmung entweder vom Verstorbenen selbst oder von seiten seiner Angehörigen („erweiterte Zustimmung") vorliegt *und* der Hirntod[3] als vollständiger und irreversibler Ausfall von Großhirn, Kleinhirn und Hirnstamm nach Verfahrensregeln, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen, festgestellt ist (§§ 3, 4, 5).

Die Organentnahme und alle mit ihr zusammenhängenden Maßnahmen müssen unter Achtung der Würde des Organspenders durchgeführt werden (§ 6). Die

Bundesbehörden und Krankenkassen sollen in regelmäßigen Abständen intensiv und breitflächig die Bevölkerung über die Möglichkeiten der Organspende aufklären (§ 2). Die Entnahme, Vermittlung und Übertragung wird als eine gemeinsame Aufgabe zwischen Transplantationszentren, Koordinierungsstellen und anderen Krankenhäusern festgelegt (§§ 10, 11). Die Koordinierungsstelle kodiert die Daten und übermittelt sie an eine zentrale Vermittlungsstelle. Diese Zentrale ist für Deutschland das Institut „Eurotransplant" in der holländischen Stadt Leiden. Sie bildet eine von den Transplantationszentren unabhängige Vermittlungszentrale. Die vermittlungspflichtigen Organe – Herz, Niere, Leber, Lunge, Bauchspeicheldrüse und Darm (§ 9) – sind von der Vermittlungsstelle nach Regeln, die dem Stand der Erkenntnisse der medizinischen Wissenschaft entsprechen, insbesondere nach Erfolgsaussicht und Dringlichkeit für geeignete Patienten zu vermitteln (§ 12).

Die Wartelisten der Transplantationszentren sind dabei als eine einheitliche Warteliste zu behandeln. Die Vermittlungsentscheidung ist für jedes Organ unter Angabe der Gründe zu dokumentieren. Verstöße gegen diese Bestimmungen werden mit Freiheits- oder Geldstrafe geahndet (§§ 18, 19, 20). Das neue Transplantationsgesetz stellt zweifellos eine substantielle Verbesserung dar und garantiert mehr Sicherheit und Transparenz. Ob es die erwünschte Steigerung des Spendenaufkommens ermöglicht, bleibt abzuwarten. In jedem Fall kann es aber allein den zunehmenden Organmangel nicht beheben.

Verteilungsgerechtigkeit und Organverteilungssysteme

„Bewußt wurden in dem Gesetz die Vokabeln ‚Verteilungsgerechtigkeit' und ‚Chancengleichheit' nicht benutzt, da sie juristisch viele Probleme erzeugen können. In der amtlichen Begründung zum Transplantationsgesetz werden wiederum Dringlichkeit und Erfolgsaussicht durchaus mit der bereits verstrichenen Wartezeit assoziiert und darauf hingewiesen, daß diese Vorschriften auch der Chancengleichheit dienen sollen."[4] Das deutsche Transplantationsgesetz enthält keine Richtlinien, nach denen die vorhandenen Organe verteilt werden; diese obliegen der Bundesärztekammer. Grundsätzlich ist eine Reihe von Vergabeverfahren denkbar. Diese unterscheiden sich unter den Gesichtspunkten der gesellschaftlichen Akzeptanz und der ökonomischen Effizienz. Zu den gesellschaftlich akzeptierten Zielsetzungen rechnet Wolfgang Greiner: „gleichen Zugang zu Gesundheitsleistungen, ‚gerechte' Verteilung der Organe, Selbstbestimmung des Patienten, keine Zahlungen an den Spender"[5]. Prinzipiell kann man zwischen medizinischen (z. B. HLA-Kompatibilität, d. h. Gewebeverträglichkeit zwischen Spender und Empfänger) und nicht-medizinischen Kriterien unterscheiden. Erstere gelten gemeinhin als praktikabel und „gerecht".

Medizinische Kriterien der Organvergabe

Zum März 1996 wurde zur Empfängerauswahl bei nierenkranken Transplantationskandidaten innerhalb der zentralen Vermittlungsstelle Eurotransplant ein neues Allokationssystem (Allokation: Verteilung der knappen Organe) eingeführt[6]. Grundlage dafür bildet der computergestützte Allokationsalgorhythmus „Cadaver Kidney Allocation" nach Wujciak[7] und Opelz. Jeder Transplantationskandidat kann für ein konkretes Organangebot in einem „score system" (Punktesystem) Punkte sammeln: Je höher die Übereinstimmung in den HLA-Gewebemerkmalen, je länger die Wartezeit auf das Organ und je geringer die Entfernung zwischen Spender- und Empfängerkrankenhaus, desto mehr Punkte erhält der Empfänger bzw. desto weiter oben auf der Warteliste erscheint sein Name.

„Eigenen Angaben zufolge sollen mit diesem neuen Allokationssystem folgende Ziele erreicht werden: Verkürzung der durchschnittlichen und maximalen Wartezeit, Ausgleichen der Nachteile aufgrund seltener HLA-Muster und homozygoter Antigene, eine vernünftige Austauschbalance der Verbundstaaten untereinander, Annäherung der Quote der Organverteilung und der erfolgreichen Transplantationen an das theoretisch mögliche Maximum." [8]

Das Modell enthält nicht ausschließlich medizinisch relevante Kriterien (Länder-Balance, Kinderbonus), mit denen nach Dringlichkeit und Erfolgsaussicht der Empfänger ermittelt werden soll. Inzwischen hat das Verfahren eine breite Akzeptanz in der Transplantationsmedizin erfahren.

Die ständige Kommission Organtransplantation der Bundesärztekammer bemüht sich um ein analoges Punkte-Allokationssystem für Herz- und Lebertransplantationen. Da bei diesen Organen (bei der Leber spielen die Gewebeverträglichkeitsmerkmale keine Rolle) andere Voraussetzungen als bei der Nierentransplantation gelten, erscheint hier am sinnvollsten eine zentrale patientenorientierte[9] Allokation über eine einheitliche deutsche Warteliste.

Nichtmedizinische Vergabekriterien

Als nichtmedizinisch relevant wird unter anderem das *Selbstverschulden der Erkrankung* diskutiert, das zur Notwendigkeit der Transplantation geführt hat (z.B. Leberzirrhose durch langjährigen exzessiven Alkoholkonsum). Man kann sicher gute Gründe anführen, solche Patienten, die durch nachgewiesenes deutliches Selbstverschulden ihre Organe ruiniert haben, von der Warteliste herauszunehmen. Doch das Selbstverschulden gilt bislang nicht als offizielles Vergabekriterium, da „der Begriff der Selbstverschuldung ... letztlich nicht zu klären bzw. eindeutig anzuwenden" [10] ist. Trotzdem erscheint eine gewisse Selektion gerecht und geboten, indem man etwa nur den „Alkoholikern" eine neue Leber zukommen läßt, bei denen weitestgehend ein Rückfall in die Sucht ausgeschlossen

werden kann. Ein weiteres nichtmedizinisches Vergabekriterium wäre die Bevorzugung von Familienmüttern und -vätern gegenüber kinderlosen oder älteren Patienten:

„Eine junge Frau mit drei kleinen Kindern wird unter Umständen sterben, wenn ein 70jähriger Patient mit hepatozellulärem Karzinom infolge längerer Wartezeit und höherer Dringlichkeit durch sekundäre Organkomplikationen vorgezogen wird. Wäre es da nicht besser, von 10 000 Leberkranken die 1000 potentiell dringlichen mit den besten Erfolgsaussichten und den dazu passenden Begleitumständen auszusuchen und den übrigen 9000 von vornherein die Aufnahme auf die Warteliste zu verweigern? Erlaubt uns das Gesetz eine solche ‚Selektion', von den Amerikanern auch ‚selection at the gate' genannt, oder müssen wir unter dem Kriterium der individuellen Patientenbehandlung nicht eher davon ausgehen, daß jeder Patient auf seine Weise geeignet und dringlich ist und daß ein Jahr zusätzliches geschenktes Leben ein Erfolg ist?" [11]

Ein weiteres Kriterium wäre eine *Vergabe nach Zufall und Wartezeit.* Ein Höchstmaß an Fairneß und Gerechtigkeit ließe sich im Sinn einer Lotterie durch eine zufällige Verteilung bei gleichem Zugang aller Empfänger auf der Warteliste erreichen [12]. Ein anderes Instrument einer gerechten Vergabe der vorhandenen Organe ist das Prinzip der Wartelisten bzw. Warteschlangen. Derjenige Patient bekommt das nächst verfügbare Organ, der am längsten darauf gewartet hat und die medizinischen Kriterien erfüllt [13].

Unter Berücksichtigung einer Organvergabe nach einer strengen *Kosten-Nutzen-Relation* würde das Verfahren angewandt, bei dem das Verhältnis von Kosten und Nutzwert am höchsten wäre. Das könnte zum Beispiel durch eine möglichst hohe HLA-Kompatibilität zwischen Spender und Empfänger erreicht werden, bei der der Erfolg bezüglich Abstoßungs- und Überlebensrate am größten wäre. Mit einem so ausgewählten, utilitaristischen Ansatz zur Maximierung des gesellschaftlichen Gesamtnutzens würden die ethischen Prinzipien Fairneß und Gerechtigkeit umgangen. Auch ältere und Organempfänger in schlechterem Allgemeinzustand würden dadurch ausscheiden [14].

Denkbar wäre auch ein *freier Organhandel.* Dieser würde auf die Zahlungsbereitschaft und -fähigkeit des Empfängers abzielen. In Frage käme zum einen ein Organhandel nach dem Tod, wobei der Spender schon zu Lebzeiten über den Erlös seiner postmortal zu entnehmenden Organe entscheiden könnte. Zum anderen wäre im Falle der paarweise angelegten Nieren ein Verkauf bereits zu Lebzeiten möglich, mit dessen Erlös der Spender etwa eine schwierige wirtschaftliche Krise überwinden könnte. Befürworter eines freien Organhandels führen nach Greiner vor allem drei Argumente ins Feld:

„Erstens könnte auf diese Weise die Gesamtzahl der verfügbaren Organe erhöht werden. Zweitens würde der Anteil der Organabstoßungen sinken, weil das erhöhte Organangebot zu einer günstigeren HLA-Kompatibilität beiträgt. Schließlich könnte drittens die Nachfrage nach Organen von Lebendspendern gesenkt werden, da eine ausreichende Zahl von Organen hirntoter Spender zur Verfügung stehen würde." [15]

Aus ethischen Gründen ist ein solches Verfahren nicht unproblematisch, da es auf diese Weise zu einem Ausnutzen einer finanziell ausweglosen Situation des Spenders führen könnte[16]. Darüber hinaus würde ein echter freier Markthandel mit Organen zu überhöhten Preisen der verschiedenen Anbieter mit den damit verbundenen Problemen führen.

Eine moderne Idee zur Verbesserung der gegenwärtigen Organverteilungssysteme stellt die sogenannte „*Clublösung*" dar. Das Modell, auch als „optimierte Zustimmungslösung" bekannt, wurde von H. Kliemt 1993 vorgeschlagen und meint die Gründung von „Organspendeclubs", in denen die Mitglieder ihre Zustimmung zur postmortalen Organspende ausschließlich den anderen Clubmitgliedern geben[17]. Sinn dieses Modells ist, daß nur diejenigen einen Anspruch auf ein lebensrettendes Organ erhalten, die sich auch selbst zu einer postmortalen Organspende bereit erklären. Die Clublösung ist deshalb interessant, weil der Spender mehr Mitspracherecht am eigenen Körper über den Tod hinaus erhält.

„Dieses höhere Maß an Entscheidungsautonomie ist mit einer ebenfalls höheren Verantwortung verbunden, da jeder, der im Bedarfsfalle eine Transplantation erhalten möchte, gezwungen ist, zu Lebzeiten selbst seine Bereitschaft zur Spende zu erklären." [18]

Da jede weltanschauliche Gruppierung ihren eigenen Club gründen könnte, müßte vorausgehend eine staatliche Form der Kontrolle und Regulierung eingerichtet werden, um fundamentalistische und ideologische Positionen wie zum Beispiel rassische, religiöse oder sonstwie geartete Diskriminierungen bei der Zuweisung von Organen durch die Clubs zu untersagen. In jedem Fall aber könnte man durch ein derartiges Modell den Gedanken der Organspende viel breiter und viel tiefer als bei der aktuellen Regelung in das öffentliche Bewußtsein unserer Bevölkerung bringen.

Als Fazit ergibt sich daraus: Die Diskussion um die verschiedenen Modelle der Organvergabe zeigt, daß nicht ein Kriterium allein, sondern sinnvollerweise mehrere Kriterien bzw. Punkteverteilungskategorien zugrunde gelegt werden müssen. Es können „scores" (Punkte) bei der Erfüllung bestimmter medizinischer und nicht-medizinischer Kriterien vergeben werden, die schließlich die Position des Organempfängers auf der Warteliste festlegen. Durch solche Scoring-Systeme werden Entscheidungsprozesse transparenter und gleichzeitig persönliche Interessen einzelner weitestgehend ausgeblendet. Zudem sind sie sehr flexibel einerseits gegenüber dem medizinischen Fortschritt etwa durch Aufnahme weiterer Parameter und andererseits gegenüber dem gesellschaftlichen Wertewandel. Im Hinblick auf möglichst gute Transplantationsergebnisse in Form von gewonnenen Lebensjahren oder Lebensqualität müssen vor allem medizinische Kriterien bei der Auswahl der Empfänger vor dem Hintergrund der derzeitigen Organknappheit berücksichtigt werden. Welche weiteren Parameter mit welcher

Gewichtung zusätzlich Beachtung finden sollen, bleibt eine gesellschaftspolitische Frage.

Verbesserung der Organannahme

Der Organmangel wird zusätzlich durch das Problem der Abstoßung beeinträchtigt. Zur Unterdrückung der Abstoßungsreaktionen werden sogenannte Immunsuppressiva mit beachtlichem Erfolg eingesetzt. Allerdings wird der Gewinn durch eine Reihe von nicht unerheblichen Nebenwirkungen erkauft: erhöhte Infektanfälligkeit, Wundheilungsstörungen, Leber- und Nierentoxizität, erhöhtes Auftreten bösartiger Tumore usw. Es werden neuere Substanzen geprüft, die präziser und besser wirken und weniger Nebenwirkungen aufweisen sollen. Zielvorstellung ist das Erreichen einer vollständigen Toleranz des Empfängers gegenüber dem fremden Organ ohne den Einsatz von nebenwirkungsreichen Immunsuppressiva.

Das könnte durch die Erzeugung von sogenannten „Chimären" erreicht werden. Chimäre kommen in der Botanik und Zoologie vor und sind Lebewesen, die zwei genetisch verschiedene Identitäten aufweisen. Das könnte so aussehen, daß man zusätzlich zur Organverpflanzung auch das Knochenmark des Spenders mitüberträgt. Die Knochenmarkszellen des Spenders würden sich im Empfänger vermehren und das Spenderorgan als sozusagen „eigen" erkennen. Die Abstoßungsreaktion könnte auf diese Weise ausbleiben. Allerdings wird es noch eine lange Zeit benötigen, bis die Idee des Chimärismus verwirklicht werden kann.

Alternativen zur postmortalen Organspende

Die große Organknappheit zwingt zur Erforschung von neuen Quellen zur Beschaffung der benötigten Organe und Gewebe. Zu den Alternativen gehören die Lebendspende, künstliche Organe und die Xenotransplantation. Die Heranziehung von lebenden anenzephalen Kindern zur Organentnahme muß aus ethischen Gründen strikt abgelehnt werden. Die Argumente habe ich kürzlich an anderer Stelle ausführlich dargelegt [19].

Die Geschichte der Organtransplantation ist eine Geschichte der Lebendspende. Die erste erfolgreiche Organverpflanzung war die Übertragung einer Lebendspenderniere, die Joseph Murray 1954 durchführte. 1990 erhielt er dafür den Nobelpreis für Medizin, weil er damit die ganze Transplantation erst möglich gemacht hat. Die Lebendspende stellt heute eine echte Alternative zur postmortalen Organspende dar. Dabei werden nicht-vitale Organe (z. B. eine der beiden Nieren) von lebenden Spendern übertragen, bei denen es sich um verwandte oder

nichtverwandte Angehörige des Empfängers handelt. Neben der Nierenlebendspende können grundsätzlich auch Leberlappen von Eltern auf ihre Kinder übertragen werden. Die Möglichkeit der Teillappenspende bei leberkranken Kindern kann die Eltern unter großen Erwartungsdruck setzen, da ohne Leber das Kind unweigerlich sterben wird, wohingegen es für Nierenkranke noch für eine lange Zeit die Alternative der Dialyse gibt.

Sehr beachtlich ist die herausragende Überlebensrate der Lebendspende bei Nierenkranken. Der Grund für die deutlich besseren Überlebensquoten gegenüber der Totenspende liegt darin, daß die Organverpflanzung elektiv, das heißt zeitnah durchgeführt wird. Dadurch muß zum Beispiel die Niere ihre Funktion für maximal eine Stunde unterbrechen. So bleibt die gute Organqualität erhalten, und die eingepflanzte Niere kann sofort nach der Operation ihre Funktion aufnehmen.

1995 wurde die Transplantationsmedizin durch eine Veröffentlichung von Terasaki[20] wachgerüttelt. Dieser amerikanischen Studie zufolge waren über 90 Prozent der übertragenen Nieren von nichtverwandten Lebendspendern auf ihre Ehe- und Lebenspartnern noch nach drei Jahren voll funktionsfähig; damit ergibt sich eine signifikant höhere Überlebensquote bei nichtverwandten als bei verwandten oder postmortalen Spendernieren. Die Gründe für die höhere Erfolgsrate sind zum einen die unvergleichbar kurze Ischämiezeit (Zeit zwischen der Entnahme und Verpflanzung, in der das Organ nicht durchblutet ist) sowie die besonders hohe Compliance der Patienten, die mit einer hohen Bereitschaft an den Nachsorgeprogrammen nach der Transplantation teilnehmen. Im Gegensatz zu Verwandten, die meist in verschiedenen Städten oder Ländern leben, leben und wohnen Eheleute bzw. Lebenspartner zusammen, wodurch die Organspende und -pflege immer ein wesentlicher Bestandteil des Alltags bleibt.

Trotz der offensichtlichen Vorteile der Lebendspende für den Empfänger können daraus erhebliche organische und psychische Probleme für den Spender resultieren.

„Prinzipiell bereitet jede Entnahme von Organen (Niere) oder Gewebe (Knochenmark) nur gesundheitliche Nachteile für den Spender, die auch sein Leben kosten können. Deswegen ist die freie Zustimmung des Spenders absolute Grundvoraussetzung für eine Transplantation. Inwieweit der Spender tatsächlich frei entscheiden kann, ist schwer beurteilbar, weil der Druck von seiten der anderen Familienmitglieder, finanzielle Anreize und andere Zwänge, die auf ihn einwirken, nicht feststellbar sind."[21]

Es werden immer wieder Bedenken geäußert, ob nicht Spätschäden bei den Spendern auftreten. In mehreren Studien mit Kontrollgruppen konnten auch nach 20 Jahren Beobachtungszeit keine nennenswerten Spätfolgen oder chronische Nierenerkrankungen für das verbleibende Organ beim Spender festgestellt werden. Im Gegenteil, die Spender erfahren überwiegend eine Steigerung ihrer Lebensqualität durch Steigerung ihres Selbstwertgefühls. „Nierenspender leben

länger“ [22] ist der Titel einer neueren Publikation, in der eine schwedische Arbeitsgruppe berichtet, daß die Lebenserwartung von Nierenspendern signifikant besser ist als die der Normalbevölkerung. Das dürfte daran liegen, daß als Nierenspender nur sehr gesunde Menschen ausgesucht wurden.

Durch das Transplantationsgesetz von 1997 erfuhr die Lebendspende nicht nur eine rechtliche Legitimation, sondern auch eine Ausweitung von verwandten auf nichtverwandte Personen. In der Tat läßt sich ethisch nicht begründen, warum die Lebendspende bislang nur auf verwandte Personen beschränkt blieb. Absolute und minimale Voraussetzungen für die Durchführung einer Lebendübertragung sind eine altruistische Motivation und die absolute Freiwilligkeit des Spenders. Es ist einsichtig, daß diese Punkte sich auch bei nichtverwandten Eheleuten und Lebensgefährten finden lassen. Die Rechtfertigung ist also nicht mehr die gemeinsame Genausstattung, sondern die persönliche Beziehung zwischen Empfänger und Spender: § 8 erlaubt die Entnahme von Organen, die sich nicht wieder bilden können, nur „zum Zwecke der Übertragung auf Verwandte ersten oder zweiten Grades, Ehegatten, Verlobte oder andere Personen, die dem Spender in besonderer persönlicher Verbundenheit offenkundig nahestehen“.

Wie kann man prüfen, daß der Spender sich tatsächlich uneigennützig und freiwillig zum Eingriff entscheidet und nicht von äußeren Zwängen getrieben wird? Dieser schwierigen Aufgabe hat sich die interdisziplinäre Arbeitsgruppe Lebendspende angenommen. Juristen, Psychologen, Theologen und Transplantationsmediziner prüfen über einen Zeitraum von zwei Monaten in einem sogenannten psychologisch-transplantologisch orientierten Beratungsprozeß, welche Gründe zur Spenderbereitschaft geführt haben.

„Das Ziel dieser Beratung ist es im Hinblick auf das Paar, eine reflektierte und eigenverantwortliche Entscheidung für sich selbst, für oder gegen die Transplantation zu treffen. Es ist also nicht so, daß der Psychologe selbst bestimmt. Der Psychologe gibt lediglich Hilfestellung und möchte, daß das Paar allein für sich selbst entscheidet, nachdem eben auch schwierige Dinge angesprochen worden sind. Dieser Beratungsprozeß umfaßt verschiedene Phasen, eine erste, diagnostische Phase, in der die Beziehung zwischen Spender und Empfänger mit psychologischen Instrumenten erarbeitet wird. Die zweite Phase ist die eigentliche Beratungsphase, in der das Paar auch mit ‚Worst-case-Szenarien‘ konfrontiert wird – also was passiert, wenn der Spender stirbt, was passiert, wenn der Empfänger stirbt, was passiert, wenn das Organ abgestoßen wird?“ [23]

Am Ende der Beratung wird eine Transplantationsvereinbarung vom Spender, dem Empfänger und dem beratenden Psychologen unterzeichnet. Die Lebendspende muß aber noch viel stärker im Bewußtsein der Bevölkerung verankert werden, da sie hierzulande nur zu einem sehr geringen Prozentsatz durchgeführt wird. In Schweden und Norwegen stammen ca. 50 Prozent, in der Türkei sogar über 70 Prozent aller durchgeführten Nierentransplantationen von Lebendspendern.

Zukünftige Entwicklungen: Xenotransplantation

Weltweit werden derzeit die Möglichkeiten der Xenotransplantation – quasi Ersatzorgane aus dem Stall[24] – erforscht. Hierbei handelt es sich um eine artfremde Organtransplantation, das heißt um die Verpflanzung von Tierorganen auf den Menschen. Man unterscheidet zwei Formen der Xenotransplantation. Bei der „konkordanten" Xenotransplantation werden Organe von nichthumanen Primaten, zum Beispiel von Pavianen oder Schimpansen, auf den Menschen übertragen. Bei der „diskordanten" Xenotransplantation werden Organe von Tieren verpflanzt, die sich wesentlich von Primaten unterscheiden, beispielsweise Schweine. Die große Schwierigkeit hierbei besteht in der sogenannten „hyperakuten Abstoßung" der eingepflanzten Organe. Innerhalb kürzester Zeit werden die Endothelzellen des fremden Organs durch das Immunsystem des Empfängers zerstört; es resultiert die Organabstoßung.

Eine erfolgversprechende, aber technisch sehr aufwendige Methode ist die Züchtung von gentechnisch veränderten Schweinen. Diese Tiere werden genetisch so verändert[25], daß ihre Organe (Herz und Niere) die stattfindende Immunreaktion unterbinden, um so die hyperakute Abstoßung zu verhindern. Allerdings wird mit der Unterdrückung der natürlichen Immunreaktion Viren (vor allem Retroviren) aus dem Tierorganismus der Weg zu lebensbedrohlichen Infektionen gebahnt. Das Londoner Forscherteam um Robin Weiss[26] konnte im Frühjahr 1997 erstmals nachweisen, daß endogene Schweine-Retroviren (PERV) sich auch in humanem Nierengewebe vermehren und damit auch für den Menschen infektiös sein können. Daraufhin hatte die amerikanische Food and Drug Administration (FDA) im Oktober 1997 vorerst alle weiteren Versuche, in denen Schweinegewebe[27] auf den Menschen übertragen werden sollte, eingestellt. Es sollte vorher ein Test entwickelt werden, der das Virus in den Patienten nachwies.

Nachdem keine Infektionen nachgewiesen werden konnten, hat die FDA mehrere Versuche zugelassen, in denen therapeutische Ansätze mit transgenem Nervengewebe von Schweineföten zur Behandlung von Morbus Parkinson getestet werden sollen. Die jüngsten Untersuchungen zur Klärung des Infektionsrisikos durch endogene Retroviren liefern Ergebnisse in beiden Richtungen: Während die Forschergruppe um Steinhoff[28] in Hannover von einem eindeutigen *In-vitro*-Nachweis von PERV in menschlichem Gewebe berichtet, wurde in der Studie von Groth[29] keine Infektion mit PERV nach *In-vivo*-Übertragung von Schweine-Pankreasgewebe auf zehn Diabetespatienten festgestellt. Auch nach einer Behandlung von Nierenkranken mit extrakorporaler Dialyse über Schweinenieren konnte eine Infektion mit PERV nicht nachgewiesen werden[30].

Was in jedem Fall geschehen muß, ist eine Risikoabschätzung, da den erhofften Erfolgen durch die Xenotransplantation unbekannte und zum Teil nicht eingrenzbare Risiken und Gefahren gegenüberstehen. Ethisch problematischer ist

die Infektionsfrage in der Weise, daß ein transplantierter Patient auch für seine Umgebung gefährlich werden könnte. Im schlechtesten Fall könnte er eine schwer beherrschbare Epidemie oder gar Pandemie auslösen. In diesem Sinn reicht es nicht aus, daß der einzelne Patient allein sich bereit erklärt, das Infektionsrisiko auf sich zu nehmen. Es muß vielmehr von der Gesellschaft als ganzer in Kauf genommen werden.

Einige Tierschützer argumentieren, die Xenotransplantation sei durch die ihr vorausgehende Genmanipulation oder Klonierung unnatürlich und stelle dadurch einen Eingriff in die Natur dar. Hans-Bernhard Wuermeling sagt dazu:

„Dieses Argument ... hält einer rationalen Prüfung nicht stand. Jeder Eingriff in die Natur, ob es das Bebauen von Land, das Fischen oder Jagen, die Haustierhaltung oder die Behandlung von Krankheiten ist, versehrt die Natur. Ohne solches Versehren ist aber der Mensch nicht lebensfähig. Es ist seine, nämlich die menschliche Natur, sich in der vorgefundenen Umwelt durch Eingriffe in diesen Lebensraum Überlebensmöglichkeiten zu schaffen. Solche Eingriffe als natürliche und nichtnatürliche zu unterscheiden, kann immer nur willkürlich sein." [31]

Trotz der begründeten und nicht zu übersehenden Bedenken dürften die Vorteile der Xenotransplantation überwiegen, wenn dadurch die derzeit anders nicht überwindbare Organknappheit deutlich vermindert oder gar ganz behoben werden könnte. Bei ausreichender Menge erübrigen sich auch die schwierigen Fragen der gerechten Verteilung der vorhandenen Organe.

„Wie bei jedem Nachdenken über eine Einzelproblematik darf die Ausgangsfrage nicht aus dem Auge verloren werden: die Rettung kranker Menschen durch Spenderorgane. Insofern ist die Forschung im Bereich der Xenotransplantation nur eine Möglichkeit, dem Mangel an menschlichen Spenderorganen zu begegnen. Zu einem verantworteten Umgang mit dieser Problematik gehört immer auch die Suche und Einbeziehung von Alternativen. Auf jeden Fall ist jede Form von Forschung im Bereich der Xenotransplantation und entsprechender Alternativen an der Bewahrung und Würde des menschlichen Lebens sowie an der Achtung gegenüber dem Tier zu orientieren." [32]

Künstliche Gewebe und Organe

Analog zur Dialyse, der „künstlichen Niere", gibt es Entwicklungen im Bereich anderer Organe, so beispielsweise für Herz und Leber. Der Herzchirurg Bruno Reichart beschreibt das Prinzip des „künstlichen Herzens":

„In der linken Herzkammer wird Blut mit einem großen Plastikrohr über eine Pumpe, die sich unter dem Bauchmuskel vor dem Bauchfell befindet, abgesaugt. Danach wird das Blut zurück in den Anfangsteil der Hauptschlagader (Aorta) befördert. Zwei Herzklappen lenken den Blutstrom... Der Umgang mit dem eigenen Kunstherzen bringt es mit sich, daß die Antriebsquelle – Batterien, die alle vier Stunden gewechselt werden müssen – in einer kleinen Umhängetasche mitgetragen werden kann. Alternativ läßt sich das Kunstherz auch an die Steckdose anschließen. Sobald die Patienten gelernt haben, mit der Technik umzugehen, begeben sie sich nach Hause und führen dort, so gut es geht, ein geregeltes Leben. Einige dieser Kunstherzträger gehen sogar ihrer Arbeit nach." [33]

Erfolgversprechender ist dagegen die Entwicklung von sogenannten biohybriden Organen. Heinrich Planck[34] am Institut für textile Verfahrenstechnik bei Stuttgart ist Leiter der Arbeitsgruppe Biomedizintechnik, die sich seit 1996 mit der Entwicklung von künstlichen Organen, auch biohybride Organe genannt, beschäftigt. Ein biohybrides Organ ist ein Komposit aus Trägermaterial und körpereigenen oder körperfremden lebenden ortständigen Zellen. Bereits verfügbar ist eine Reihe von künstlichen Implantaten, die hauptsächlich aus textilen Strukturen zusammengesetzt sind: Gefäßprothesen, Herzklappen, Nahtringe von Herzklappen, Hirnhäute, Hernienverstärkungen bei Nabelbrüchen. Biomaterialien müssen biokompatibel und biostabil sein und eine ausreichende Festigkeit haben, kurz: Sie müssen funktional sein.

Zur Herstellung von biohybriden Organen werden Menschen oder Tieren Zellen entnommen, gereinigt und im Labor mit textilen Biomaterialien als Träger zusammen kultiviert. So werden etwa menschliche Endothelzellen auf die Innenoberfläche einer textilen Gefäßprothese aufgetragen. Auf diese Weise entsteht ein hybrides Organ, dessen Eigenschaften hinsichtlich der Innenoberfläche denjenigen eines gesunden Blutgefäßes entsprechen. Bei großflächigen Verbrennungen kann ein fast beliebig großer Hautersatz aus körpereigenen Hautzellen auf einem entsprechenden Kunststoffträger hybridisiert werden. In Abhängigkeit vom Alter des Spenders dauert es 14 bis 21 Tage, bis aus einem Quadratzentimeter Hautzellen mehrere Quadratmeter künstliche Haut hochgezüchtet werden. Nach Rückübertragung in bzw. auf den menschlichen Körper entsteht ein biohybrides Organ.

Die Wirkungszeit der implantierten Zellen ist unterschiedlich lang. Während zum Beispiel Endothelzellen zeitlich unbegrenzt in einer Gefäßprothese wirken, ist die Wirkungszeit einer biohybriden Bauchspeicheldrüse mit implantierten Langerhans'schen Insellzellen als Insulinproduktionsstätten nur temporär; allerdings können diese bei Bedarf jederzeit ausgewechselt werden. Mit dem Einsatz von Vliesstoff aus Polymilchsäure können die aufgetragenen Zellen auch dreidimensional wachsen. Beispielsweise können Knorpelzellen in ein dreidimensionales Polylaktit-Gebilde einwandern und entsprechend der räumlichen Ausdehnung wachsen und einen festen Verbund bilden. Nach einiger Zeit löst sich der Träger aus Polylaktit im Körper auf, und es bleibt ein Knorpelzellverband in Form einer Ohrmuschel oder anderen elastischen Knorpelstrukturen übrig.

Biohybride Organe sind eine Alternative zur postmortalen Organspende und haben zusätzliche Vorteile bezüglich der gefürchteten Abstoßungsreaktion. Der Weg vom Labor zur Anwendung im breiten Maßstab ist allerdings noch lang, und an der erforderlichen Infrastruktur fehlt es auch. Aber es ist durchaus vorstellbar, daß man in naher Zukunft theoretisch jedes Gewebe durch körpereigene oder körperfremde Zellen herstellen und ersetzen kann.

Embryonale Stammzellen

Die neueste Entwicklung zur Erforschung neuer Organquellen stellt die erstmalige Gewinnung und Züchtung von menschlichen embryonalen Stammzellen bzw. von embryonalen Stammzellen-Linien dar[35]. Diese stammen aus der inneren Zellmasse, dem Embryoblasten, des heranwachsenden Embryos ab. Embryonale Stammzellen sind noch undifferenziert und besitzen die Fähigkeit, sich – unter Gabe von Wachstumsfaktoren – zu jedem Gewebe zu entwickeln. Diese Fähigkeit ermöglicht neben vielen anderen Verwendungszwecken für embryonale Stammzellen eben auch die Herstellung menschlicher Gewebe- und Organbanken für die Transplantationsmedizin[36].

Es konnten bereits tierische embryonale Stammzellen zu Herzmuskelzellen[37] sowie neuralen[38] und hämatopoetischen[39] Vorläuferzellen (bei letzteren handelt es sich um sehr frühe Vorstufen des blutbildenden Systems) gezüchtet und auf andere Tiere erfolgreich übertragen werden. Allerdings ist diese Anwendung nicht ohne weiteres auf eine analoge Nutzung von menschlichen embryonalen Stammzellen möglich. Embryonale Stammzellen besitzen eine besondere Potenz zur Gewebedifferenzierung und sind, wie oben erwähnt, im Normalfall Bestandteil des heranwachsenden Embryos, der sich im weiteren Verlauf zum Individuum entwickelt. Deshalb können menschliche embryonale Stammzellen nicht wie gewöhnliche menschliche differenzierte Zellen betrachtet werden. Auf die ethische Problematik bei der Nutzung von menschlichen embryonalen Stammzellen zu Zwecken der Transplantationsmedizin hat Christian Kummer[40] vor kurzem eingehend hingewiesen.

Schlußbemerkung

Die zwei Hauptschwierigkeiten der Transplantationsmedizin sind die Abstoßungsreaktionen gegen das eingepflanzte Spenderorgan und die steigende Diskrepanz zwischen Organangebot und Organbedarf. Deshalb gilt es, die Immunsuppression und die Toleranzinduktion weiter zu verbessern. Genauso wesentlich ist es, neue Quellen zur Beseitigung der gravierenden Organknappheit zu erforschen. Hierzu gehören die Möglichkeit der Lebendspende mit einer herausragenden Erfolgsquote, die Entwicklung von funktionstüchtigen Ersatzorganen sowie die Erforschung der Xenotransplantation. Es bedarf noch großer Anstrengungen und viel Zeit, bis wir unseren Organbedarf mit den neuen Möglichkeiten vollständig decken können.

Um so wichtiger ist es daher, die Bevölkerung über die Organtransplantation sachlich und objektiv zu informieren und dadurch für eine aktive Auseinandersetzung mit Organspenden zu sensibilisieren. Dabei spielt das neue Transplanta-

tionsgesetz sicherlich eine entscheidende Rolle, da es die Belange der Entnahme und Übertragung rechtlich regelt und auf diese Weise die Organspende effizienter und ökonomischer gestaltet. Vor allem das frühzeitige persönliche Vertrautmachen mit dem Gedanken der Organspende erleichtert es ungemein, wenn Angehörige im Fall des eigenen Todes über eine Organexplantation entscheiden sollen. Die Aufklärung über die Organspende muß verstärkt werden, damit man substantiell mehr Zugang zu Organspendeausweisen erhält. Denkbar wäre zum Beispiel eine regelmäßige Ausgabe von Spenderausweisen mit der Versendung von Lohnsteuerkarten oder mit der Aushändigung eines Personalausweises.

Manche Kritiker der Organtransplantation argumentieren im Zusammenhang mit der Erschließung neuer Quellen der Organbeschaffung, daß auch der Tod zum Leben gehöre und deshalb akzeptiert werden müsse. Diese Aussage ist inhaltlich richtig, aber in dem Zusammenhang nicht nur irrelevant, sondern schlechthin sinnlos. Denn sonst müßten diese Leute – wenn sie konsequent wären – jegliche Form der Medizin, die zur Genesung und Heilung des Menschen beiträgt, rigoros ablehnen. An der Stelle muß auch klar gesagt werden, daß die Organtransplantation in sich eine Notfallmedizin und keine Luxusmedizin ist.

ANMERKUNGEN

[1] Am 23. 6. 1997 wurde das Transplantationsgesetz („Gesetz über die Spende, Entnahme und Übertragung von Organen") vom Bundestag verabschiedet, am 26. 9. 1997 passierte es den Bundesrat und am 1. 12. 1997 ist es in Kraft getreten.

[2] B. Holznagel u. I. Holznagel, Sicherheit, Transparenz u. Kontrollierbarkeit, in: Dt. Ärztebl. 95 (1998) 1384–1387.

[3] Zur Begründung des Hirntodes als sicheres Todeszeichen des Menschen vgl. G. Haeffner, Hirntod u. Organtransplantation, in dieser Zs. 214 (1996) 807–817, sowie F. Oduncu, Hirntod – Tod des Menschen?, in dieser Zs. 215 (1997) 678–690; ders., Hirntod u. Organtransplantation (Göttingen 1998).

[4] P. Neuhaus, Allokationsproblematik im Rahmen der Organtransplantation, in: Der Internist 3 (1999) 270–275, hier 271.

[5] W. Greiner, Organverteilungssysteme im Transplantationswesen aus ökonomischer Sicht, in: Ethik Med 10 (1998) 64–73, hier 65.

[6] Laut Beschluß des Board of the Eurotransplant International Foundation v. 17 1. 1996; vgl. Vanrenterghem/Persijn, Eurotransplant Newsletters 131 (1996) 4 f.

[7] T. Wujciak u. G. Opelz, Computer analysis of cadaver kidney allocation procedures, in: Transplantation 55 (1993) 516–521; dies., A proposal for improved cadaver kidney allocation, in: ebd. 56 (1993) 1513–1517.

[8] C. Conrads, Eurotransplant u. UNOS – Modelle der Organallokation?, in: MedR 7 (1996) 300–304; vgl. Vanrenterghem/Persijn (A. 6) 4 ff. Patienten mit *homozygoten Antigenen* haben für den HLA-Lokus bzw. die HLA-Loki, auf dem bzw. auf denen das Spenderorgan *nur ein* HL-(Humanes Leukozyten-)Antigen aufweist, Vorrang gegenüber Empfängern mit heterozygoten (zwei) Antigenen.

[9] „Dabei wird dem einzelnen Transplantationszentrum eine Anzahl von Spenderorganen zugewiesen, die in Relation zur Anzahl der durchgeführten Transplantationen im Zeitraum der vergangenen sechs Monate die Aktivität und Leistungsfähigkeit, aber auch in etwa die Größe der Warteliste berücksichtigt." Nach Neuhaus (A. 4) 272.

[10] N. Meuter, Verfahren u. Ermessen – Ein gerechtigkeitstheoretisches Anforderungsprofil für die Organallokation, in: Zur Gerechtigkeit der Organverteilung – Ein Problem der Transplantationsmedizin aus interdisziplinärer Sicht, hg. v. N. Meuter u. R. Lachmann (Stuttgart 1997) 101–119, hier 115.

[11] Neuhaus (A. 4) 274.
[12] Vgl. J. B. Dossetor, Principles used in organ allocation, in: Organ replacement therapy: ethics, justice and commerce, hg. v. W. Land u. J. B. Dossetor (Berlin 1991) 393–398.
[13] Vgl. J. F. Childress, Who shall live when all can not live?, in: Ethics and health policy, hg. v. R. M. Veatch, R. Branson (Cambridge/Massachusetts 1976) 199–287.
[14] Vgl. H. L. Schreiber, Rechtliche Kriterien der Verteilungsgerechtigkeit im Sozialstaat, in: Soziale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen – Ökonomische, ethische, rechtliche Fragen am Beispiel der Transplantationsmedizin, hg. v. E. Nagel u. C. Fuchs (Berlin 1993).
[15] Greiner (A. 5) 68.
[16] Vgl. T. Gutmann, Rechtsphilosophische Aspekte der Lebendspende von Nieren, in: Zs. für Transplantationsmedizin 5 (1993) 75–87.
[17] H. Kliemt, „Gerechtigkeitskriterien" in der Transplantationsmedizin – eine ordoliberale Perspektive, in: Soziale Gerechtigkeit im Gesundheitswesen (A. 14) 262–283.
[18] Greiner (A. 5) 70.
[19] F. Oduncu, Anenzephale Neugeborene als Organlieferer? in: Der Tierschutzbeauftragte 3 (1998) 272–276.
[20] P. I. Terasaki u. a., High survival rates of kidney transplants from spousal and living unrelated donors, in: New England Journal of Medicine 333 (1995) 333–336.
[21] F. Oduncu, Hirntod und Organtransplantation – Medizinische, juristische und ethische Fragen (Göttingen 1998) 122.
[22] I. Fehrman-Ekholm u. a., Kidney donors live longer, in: Transplantation 64 (1997) 976–978.
[23] W. Land, Nierenlebendspende unter dem neuen Transplantationsgesetz, in: Organtransplantationen: Alternativen zur postmortalen Organspende. Dokumentation der Techniker Krankenkasse-Fachtagung (Juli 1998) 11–18, hier 14.
[24] Ersatzorgane aus dem Stall, in: Münch. med. Wschr. 140 (1998) 20–22.
[25] Eine ausführliche Darstellung der ethischen Rechtfertigung zur gentechnischen Veränderung von Tieren findet sich bei K. Blumer, Phänomenologie der Achtung. Grundlegung einer Ethik für Tierversuche unter Berücksichtigung der gentechnischen Veränderung von Tieren, Dissertation an der LMU-München (1997).
[26] C. Patience, Y. Takeuchi, R. A. Weiss, Infection of human cells by an endogenous retrovirus of pigs, in: Nature Medicine 3 (1997) 282–286.
[27] T. Deacon u. a., Histological evidence of fetal pig neural cell survival after transplantation into a patient with Parkinson's disease, in: Nature Med 3 (1997) 350–353.
[28] U. Martin u. a., Expression of pig endogenous retrovirus by primary porcine endothelial cells and infection of human cells, in: Lancet 352 (1998) 666–667.
[29] W. Heneine u. a., No evidence of infection with porcine endogenous retrovirus in recipients of porcine islet-cell xenografts, in: ebd. 695–699.
[30] C. Patience u. a., No evidence of pig DNA or retroviral infection in patients with short-term extracorporal connection to pig kidneys, in: ebd. 699–701.
[31] H.-B. Wuermeling, Xenotransplantation im Spiegel von Recht, Ethik und Psychologie (A. 23) 31–38, hier 32.
[32] Xenotransplantation. Eine Hilfe zur ethischen Urteilsbildung, hg. v. Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland und v. Sekretariat der DBK. Gemeinsame Texte 13 (1998) 24.
[33] B. Reichart, Die Zukunft der Organtransplantation – Chancen und Risiken durch neue Verfahren, (A. 23) 7–10, hier 8.
[34] H. Planck, Biohybride Organe als Ersatz für Organspende? – Fakten und Visionen (A. 23) 19–30, hier 19.
[35] J. A. Thomson u. a., Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts, in: Science 282 (1998) 1145–1147; M. J. Shamblott u. a., Derivation of pluripotent stem cells from cultured human primordial germ cells, in: Proc Natl Acad Sci USA 95 (1998) 13726–13731.
[36] G. Keller u. H. R. Snodgrass, Human embryonic stem cells: The future is now, in: Nature Medicine 5 (1999) 151–152.
[37] M. G. Klug u. a., Genetically selected cardiomyocytes from differentiating embryonic stem cells from stable intracardiac grafts, in: J Clin Invest 98 (1996) 216–224.
[38] O. Brustle u. a., In vitro-generated neural precursors participate in mammalian brain development, in: Proc Natl Acad Sci USA 94 (1997) 14809–14814.
[39] A. J. Potocnik u. a., Hematolymphoid *in vivo* reconstitution potential of subpopulations derived from *in vitro* differentiated embryonic stem cells, in: Proc Natl Acad Sci USA 94 (1997) 10295–10300.
[40] Ch. Kummer, Was man aus Embryonen machen kann. Über Wert u. Verwertung menschlicher Stammzellen, in dieser Zs. 217 (1999) 172–182.

Irmgard Ackermann

„An der Kreuzung der Zeit"

Deutschsprachige Literatur von Autoren aus Afrika

Literatur von Autoren und Autorinnen anderer Muttersprache ist längst ein fester Bestandteil der englischen, französischen und portugiesischen Literatur. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen, ist sie aber in der deutschen Literatur erst seit den 70er Jahren zu einer literarischen Strömung geworden und erst seit den 80er Jahren auch ins Bewußtsein der literarischen Öffentlichkeit getreten. Autoren aus afrikanischen Ländern (ich beschränke mich hier auf Subsahara-Afrika) meldeten sich – von einzelnen Vorläufern, meist im Kontext der deutschen kolonialen Vergangenheit, abgesehen[1] – erst relativ spät zu Wort, nämlich vereinzelt seit Mitte der 80er, vor allem aber in den 90er Jahren. Erste Tagungen und Untersuchungen weisen bereits in Ansätzen auf diese neue Entwicklung hin[2].

Mein Anliegen war es, die neuen deutschsprachigen afrikanischen Literaturbeiträge zu sammeln und zu sichten, denn sie sind nur verstreut publiziert und schwer auffindbar, da sie meist in kleinen Verlagen oder sogar im Eigenverlag und in geringer Auflagenhöhe erschienen sind. Sie sind auch meist schon nach kurzer Zeit nicht mehr über den Buchhandel lieferbar.

In der folgenden Untersuchung beschränke ich mich auf selbständige Veröffentlichungen afrikanischer Autoren, die in deutscher Sprache geschrieben oder zur Veröffentlichung vom Autor selbst übersetzt wurden. Da es nicht möglich ist, auf alle Texte einzeln einzugehen, sollen für die unterschiedlichen Textsorten, nämlich autobiographische Texte, fiktionale Prosa und Gedichte, jeweils markante Beispiele herausgegriffen werden.

Autobiographische Texte

Es ist nicht verwunderlich, daß für manche Autoren der Zugang zum Schreiben über autobiographische Texte erfolgt. Für alle Afrikaner, gleich ob sie zum Studium oder als Asylbewerber nach Deutschland kamen, ist der Wechsel von dem heimatlichen Kulturkreis in den europäischen ein einschneidendes Erlebnis, vielfach mit traumatischen Erfahrungen verbunden. Oft geben gerade solche Kulturbegegnungen oder -konflikte den Anstoß zum Schreiben und damit zur intensiveren Auseinandersetzung mit der eigenen Situation und zur Konfronta-

tion mit Vorurteilen und Erfahrung von Ausgrenzung und Fremdenfeindlichkeit.

Die bis jetzt vorliegenden deutschsprachigen Autobiographien von Autoren aus afrikanischen Ländern sind zwar sehr unterschiedlich nach Lebenssituation wie literarischen Ansprüchen, aber allemal konfrontieren sie den deutschen Leser mit fremden Erfahrungen, vor allem auch mit dem fremden Blick auf die vertraute Lebenswelt.

Als Beispiel für einen solchen autobiographischen Text soll hier nun *El Lokos* „autobiographische Erzählung" (so der Untertitel) „Der Blues in mir" vorgestellt werden, bereits 1986 als zweites und bisher letztes Buch des Autors veröffentlicht. Der Togoer Künstler, der in erster Linie Bildhauer, Maler und Graphiker und erst in zweiter Linie Schriftsteller ist, begleitet den Text mit markanten Holzschnitten. Er geht den Etappen seines Lebens nach, wie sie sich aus der Rückblende darstellen. Starke poetische Bilder prägen diese Entwicklung: der vom Sonnenrhythmus bestimmte Tagesablauf, der vom Freitagsmarkt als Ort der Begegnung geprägte Wochenablauf, die Straße als geschichtsträchtige Verbindung zur Außenwelt, zu den anderen Dörfern markieren die Bezugspunkte in der heilen Welt der Kindheit, in der sich „die Seelen der Menschen im Gleichgewicht" befinden:

„So glitt ich Schritt für Schritt, sei es beim Fischen, sei es beim Beobachten, sei es beim Spielen, sei es bei der Anwesenheit von Djogbana (der Medizinmann, die Verf.) in eine Welt, die nur für mich existierte. Eine Welt, die stetig in mir wuchs, ihre Wurzeln in mir festigte, ihre Zweige in mir ausweitete und Blatt für Blatt mein Gedächtnis überwucherte."

Aber schon früh bricht die Entfremdung in diese Idylle ein; die Schule stellt die erste Etappe der Entfremdung dar:

„Von der traditionellen wechselte ich zur fremden Kleidung. Fremde Gegenstände nahmen den ersten Platz in meinem Leben ein. Wie ein Acker wurde ich von Kopf bis Fuß neu bestellt."

Mit zwölf Jahren wechselt er für die Schule vom Dorf in die Stadt, „zu Zementhäusern und asphaltierten Straßen mit Stromlichtern für die Nacht, Autos, Geschäften, die alles anbieten". Die äußeren Veränderungen bedingen die inneren: Der Wettlauf bestimmt nun den Tages- und Lebensrhythmus. Es kommt darauf an, mithalten zu können und überall der Erste zu sein. Pflicht und Leistung geben den Ton an. Die Erziehung zur Moderne fordert ihren Tribut, den Bruch mit der Tradition. So ist es konsequent, daß er die aussichtsreiche Karriere als Designer aufgibt und zum Studium nach Deutschland fliegt, befrachtet mit den Schulkenntnissen über Europa und europäische Kultur, aber ohne Kenntnis des eigenen Landes, das in der Schule immer nur aus europäischer Perspektive sporadisch vorkam.

Die nächste Etappe ist die Desillusionierung im neuen Land: „Ich hatte mir alles anders vorgestellt." Nach einer Periode der Frustration, in der die Kneipen in der Altstadt für ihn wichtiger sind als die Kunstakademie, hat er sein Erwek-

kungserlebnis: Durch eine kleine afrikanische Figur, die ihm zeigt, daß er bisher das Falsche gesucht hat, wird er sich seiner afrikanischen Tradition bewußt und findet dadurch einen neuen Zugang zur Kunst.

Nach dem Abschluß der Kunstakademie als Schüler von Joseph Beuys und gerade begonnener künstlerischer Karriere erwartet ihn ein neuer Schock: die Androhung der Abschiebung aus seiner neuen künstlerischen Heimat mit der Begründung, daß „kein öffentliches Interesse" an seiner Kunst besteht. Nach entwürdigenden Verhandlungen und banger Wartezeit, mit Dokumenten im Text belegt, kommt es zu einer Kompromißlösung: freiwillige zeitweilige Ausreise mit der Möglichkeit der Wiedereinreise.

So kehrt der Autor nach sechsjähriger Abwesenheit zum ersten Mal in die Heimat zurück, aber er wird auch dort mit einer veränderten Wirklichkeit konfrontiert. Auf seine Fragen bleiben die anderen stumm. Erst nach und nach entdeckt er, was geschehen ist: Aus der strohgedeckten Lehmhütte ist eine mit Zementwänden und Wellblechdach geworden. Der Fluß hinter der Hütte, aus dem sie früher die Fische bekommen hatten, ist verschilft und hat kein Wasser mehr. Die Kokospalmen sind gestorben oder fruchtlos geblieben. Das Blütenfeld ist verschwunden. Die Dorfbewohner standen dem machtlos gegenüber. Auch der Medizinmann ist gestorben und hat keinen Nachfolger gefunden. Das Drama hat seinen Lauf genommen. Entsetzen erfaßt den Autor und macht ihn stumm. Für ihn gibt es nun nur den Ausweg, alles hinter sich zu lassen. Vorbei an den Gräberfeldern verläßt er mit seinem Koffer zu Fuß das Dorf auf der Straße, die für ihn in der Kindheit die einzige Verbindung zur Außenwelt gewesen war. Er sinkt auf der Straße, wo sie sich gabelt und in drei Richtungen geht, nieder und sagt sein langes Abschiedsgebet zum „Herrn der drei Wege" zwischen Heimatdorf Peda (kondji) und Schulort Vo(gan) beim Gräberfeld (Yapodeme): Es ist ein Rechenschaftsbericht über sein Leben, das in seinen Höhen und Tiefen an ihm vorbeizieht, und die Bitte um Vergebung, ein ergreifendes, zwölf Seiten langes Gebet in Gedichtform:

Herr der drei Wege,
vor dir steht ein Mann, der viel gesehen hat,
vor dir steht ein Mann, der lange gereist ist,
vor dir steht ein Mann, der vieles erlebt hat,
vor dir steht ein Mann, der hoch geklettert ist,
vor dir steht ein Mann, der lange marschiert ist …
Herr der drei Wege,
nun komme ich zurück
unwissender denn je.
Wirst du mir jetzt meinen Namen verraten,
den Namen, den du mir gegeben hast?

Auf seinem Wege begegnet er überall seiner Vergangenheit und entdeckt seine Wurzeln, an denen er bisher blind vorbeigegangen war:

„Tief und fest war die Seele des schwarzen Kontinents in mir verankert, sinnlos der Versuch, ihr entweichen zu wollen, alte Wurzeln durch neue zu ersetzen. Eine gute Argumentation hätte niemals vermocht, was mir die Straße nach Vogan aufzeigte. Ich schwieg."

Wie eine Grundmelodie ziehen sich Melancholie und Trübsinn durch die verschiedenen Lebensstufen und verdichten sich am Schluß durch die Bewußtwerdung seiner Zugehörigkeit und gleichzeitigen Distanz zu dieser Welt:

„Gab es noch einen Rat? Was sollte aus dem entkleideten, abgemagerten Afrika werden, was sollte hier aus mir werden? An dem riesigen Skelett mußten sich die Söhne und Töchter des schwarzen Kontinents die Zähne ausbeißen. Das giftige Serum, das Afrika einmal willentlich eingenommen hatte, wird noch Jahrhunderte Wirkung tragen. Und genau das ist der Blues in mir."

Ich habe dieser Autobiographie einen in diesem Rahmen größeren Platz eingeräumt, weil sich die Themen, die die Literatur afrikanischer Autoren in Deutschland sehr stark prägen, in verdichteter Form, in eindringlicher Sprache und in poetischer Bild- und Stilgestaltung in diesem Text konzentriert finden. Es ist unter den angeführten Autobiographien die am stärksten poetisch bestimmte.

Während El Loko in seiner Lebensdarstellung nicht Schritt für Schritt chronologisch vorgeht, sondern meist exemplarisch-szenisch und bildhaft verdichtend, sind die anderen vorliegenden Autobiographien viel stärker chronologisch-dokumentarisch orientiert, zeichnen realistisch Schritt für Schritt ihr Leben oder eine bestimmte Wegstrecke nach: Khosas „Deine Hand lag schwer auf mir. Mein Weg zu und mit Christus", Ojis „Unter die Deutschen gefallen. Erfahrungen eines Afrikaners" sowie Mazimpakas „Ein Tutsi in Deutschland. Das Schicksal eines Flüchtlings".

Andreas Ruben Khosa beschreibt seinen Weg von der traditionellen Einbindung in der Familie, wo er als Sohn eines Medizinmannes aufwächst, zum Christen, Theologen und evangelischen Pastor. Er sollte eigentlich selbst Medizinmann werden und wurde bei einem berühmten Medizinmann in die Ausbildung gegeben. Aber er entflieht bei seiner Einstellung in die neue Aufgabe, weil er sich entschieden hat, Christ zu werden. Er stellt seinen Weg über die Taufe zum Theologiestudium und zur Übernahme einer Stelle als Pfarrer bis zu seiner Abreise nach Deutschland dar, wo er für sechs Jahre als Pfarrer tätig sein wird. Der Grundtenor ist der eines Bekenntnisbuches, vor allem in der Auseinandersetzung mit der traditionellen Vergangenheit, die er in seinen christlichen Glauben zu integrieren sucht.

Bei den anderen Autoren geht es vor allem um ihre Situation in Deutschland, die Auseinandersetzung mit Bürokratie, Vorurteilen und Ausländerfeindlichkeit. *Chima Oji* kommt zum Studium der Medizin nach Deutschland und gibt in „Unter die Deutschen gefallen" aus der Erfahrung als Student und als Arzt einen

Rückblick auf seine Schwierigkeiten in Deutschland, sowohl auf die überall erfahrenen Benachteiligungen als auch auf die Klischees und Vorurteile bis zu krassen Anfeindungen, unter denen er zu leiden hat. Vor allem die Schwierigkeiten mit den Behörden und den universitären Institutionen werden bis in alle Einzelheiten dokumentarisch festgehalten. Die erklärten Ziele seines Schreibens sind: verbreiteten Vorurteilen über das europäische Paradies entgegenzutreten, die Deutschen mit der Sicht des anderen zu konfrontieren und sich selbst Luft zu machen über seine Erfahrungen von zwanzig Jahren in Deutschland. Es sind insgesamt düstere Erfahrungen, aber sie vermitteln die Sicht eines Betroffenen und sind von daher relevant.

Thomas Mazimpaka hat ebenfalls vor allem negative Erfahrungen gemacht, aber aus einer anderen Perspektive. In seiner autobiographischen Darstellung „Ein Tutsi in Deutschland" geht es um die Anerkennung als Flüchtling und um den zermürbenden Kampf mit Bürokratie, mit Ausländerfeindlichkeit und erschreckendem Rassismus im Alltag, die er als Flüchtling in Ostdeutschland (er ist in einem Flüchtlingslager in der Nähe von Dresden untergebracht) besonders krass erlebt.

Beide Berichte, die ja bewußt keine ausgewogene Darstellung und (anders als El Loko) auch keine Aufarbeitung mit literarischem Anspruch anstreben, sondern konkrete Erfahrungen und Erlebnisse vermitteln wollen, haben ihren Wert vor allem darin, daß sie einen Außenblick auf die Situation in Deutschland darstellen, also einerseits „den Deutschen den Spiegel vorhalten", andererseits zum Verstehen ihrer oft unerträglichen Situation beitragen und solche Situationen den Deutschen bewußt machen.

Fiktionale Prosa

Auch wenn die Romane und Erzählungen der afrikanischen Autoren ein breiteres Spektrum an Themen und literarischen Formen aufweisen, so sind sie doch in ihrer Grundorientierung mit den Schwerpunkten der angeführten Autobiographien verwandt. Es sind ähnliche Konflikte, die die Romanhelden bewegen, ihr Leben bestimmen und ihren Weg vorzeichnen.

Daniel Mepins Roman „Die Weissagung der Ahnen" ist ein Beispiel für die Komplexität der Zwischenstellungen, die in den Werken afrikanischer Autoren immer wieder thematisiert werden: zwischen Tradition und Moderne, zwischen kolonialen Strukturen und Befreiungskampf, zwischen Ahnenkult und Fortschrittsglauben, zwischen Kamerun und Deutschland, zwischen Beharren und Bereitschaft zur Veränderung. Es ist in diesem Roman ein Weg des Scheiterns, der mit Selbstmord endet. Das Leben des Helden Taga wird jedoch in den Erzählrahmen eines jenseitigen Gerichtes gestellt, vor dem sein Leben gleichsam wie ein

Film noch einmal abläuft. Am Ende schickt ihn das Gericht zu einem zweiten Leben mit der Erfahrung des ersten noch einmal in die Welt.

Das erste Leben ist zeitlich und räumlich ziemlich genau zu bestimmen: Es reicht von der Geburt Tagas bis Anfang der 90er Jahre, wobei die historischen Landmarken die Befreiungsbewegung in Kamerun vor der Unabhängigkeit zu Beginn der 60er Jahre auf der einen Seite und die deutsche Wiedervereinigung auf der anderen Seite sind. Das zweite Leben wird nicht genauer datiert, muß aber entsprechend in einer utopischen Zukunft liegen.

Der Schüler Taga gerät in seinem Dorf in die Konflikte und Spannungen, die der Unabhängigkeit des Landes vorausgehen. Es sind die Auseinandersetzungen zwischen den zwielichtigen Gestalten der Befreiungsbewegung der Puaguong und den Ordnungshütern, denen es um Aufrechterhaltung ihrer Machtstrukturen geht. Das Eindringen einer Truppe der Rebellen in die Schule und die Gefangennahme mehrerer Lehrer und Schüler bedeutet den letzten Schultag für Taga, und er spürt, daß in Zukunft nichts mehr sein wird wie zuvor. Die fest gefügte Ordnung des Dorfes gerät ins Wanken, die Ereignisse überstürzen sich. Die Rebellen gewinnen die Herrschaft im Dorf, der Chef des Dorfes flieht, sein Palast wird in Brand gesteckt, drei Einwohner werden niedergemetzelt, die Straßen zum Dorf werden blockiert. Das Chaos hat die traditionsgebundene Gemeinschaft heimgesucht. Panik verbreitet sich im Dorf, und die Fronten gehen durch die Familien. Taga schließt sich der Befreiungsbewegung an, wird aber dabei auch von Zweifeln geplagt. Er erhält aber durch ihre Vermittlung ein Stipendium zum Studium in der DDR, worin sein Vater trotz aller Bedenken in bezug auf die Trennung aber auch die Chance sieht, ihn aus der Krisensituation in Sicherheit zu bringen: Er befragt Orakel und erkundet Prophezeiungen, und die Ahnen werden als Beschützer beschworen:

„Am Abend vor dem Abschied wurde Taga von seinem Vater gerufen. Tafe stellte ihn seinen Ahnen vor und bat sie, den Schutz ihres Sohnes zu übernehmen. Alle, vom Gründer seines Stammes an. Die Reihe hinab. Die Schädelvasen waren seit Generationen in einer Linie an der Wand entlang begraben worden. Leise klang seine von Ehrfurcht erfüllte Stimme:

Meine Väter!
Hier ist euer Sohn.
Hier ist Taga.
Hört ihr mich?
Er möchte sich verabschieden.
Er reist weit von hier.
Beschirmt ihn gegen alle Übel.
Wie eine Henne ihre Kücklein.
Öffnet ihm die Augen,
Damit er über kein Hindernis stürze …
Hier ist Taga,
Vater Tafe Gang
Hier ist dein Sohn, Tafe Che.

Hörst du mich, Tafe Mo?
Schütze ihn, Tafe Sem.
Öffne ihm die Augen, Tafe Ze.
Meine Väter,
Wacht über euren Sohn …
Geh jetzt!
Der Weg ist frei.“

Unter dem Schutz der Ahnen bricht Taga, von Rebellen unter Lebensgefahr über die grüne Grenze geschmuggelt, auf in die ungewisse Zukunft in der DDR, wo in Berlin eine neue Lebensetappe für ihn beginnt. Nach einer Phase der Vorbereitung kann er sein Studium in der DDR aufnehmen, wenn auch nicht in Medizin, wie er gewünscht hatte, sondern in Volkswirtschaftslehre, wie ihm von oben zudiktiert worden war.

Ein neuer Zugang zur deutschen Wirklichkeit beginnt, als er Tanja kennenlernt, eine deutsche Studentin, die sich mit ihm im Afrikanischen Studentenverein engagiert. Ihre Eltern stellen sich heftig gegen diese Verbindung, ein Beamter der Staatssicherheit versucht sie jedoch im staatlichen Interesse auszunutzen: Tanja soll Taga dazu bewegen, für die Stasi Informationen über die afrikanischen Studenten zu liefern. Seine Ablehnung führt zur Streichung seines Stipendiums. Tanja vermittelt ihm eine Stelle in einer Bücherei, durch die er seinen Lebensunterhalt verdienen und weiter studieren kann. Seine Studien führt er zu erfolgreichem Abschluß, und die Heirat mit Tanja ermöglicht ihm, weiter in Berlin zu bleiben. Er findet eine Arbeitsstelle in einer Außenhandelsfirma und macht einen Fortbildungskurs für Übersetzer. Nach der Geburt eines Sohnes entschließt er sich zu einem Besuch in Kamerun, aber gleich am Flughafen wird er verhaftet und verhört, da er zu den Widerstandskämpfern gehört hatte. Als er nach vier Monaten aus der Haft entlassen wird, kann er nur die entsetzlichen Veränderungen in seinem Heimatdorf konstatieren: Zwangsumsiedlung der Dengkuops in die Wüste, Landflucht der Jugendlichen in die Stadt, Niederschlagung der Widerstandsbewegung der Puaguong, Zerstörung aller Häuser und Gebäude im Ort. Für Taga ist kein Platz mehr dort.

Aber auch seine Rückkehr nach Berlin, wo inzwischen sein zweites Kind geboren wurde, bietet ihm keine wirkliche Lebensperspektive. Die Schicksalsschläge häufen sich: Entlassung aus dem Dienst, Todesfälle in seiner und Tanjas Familie, Erkrankung des Sohnes und vor allem zunehmende Entfremdung von Tanja, die ihm schließlich ihren Scheidungsantrag überreicht. Aus seiner Verzweiflung sieht Taga keinen Ausweg mehr als den Strick.

Nachdem das jenseitige Gericht ihn als schuldig befindet und zu einem nochmaligen Leben verurteilt, wird er als Sileuh wiedergeboren, lebt seinen neuen Lebensversuch so, daß er vor dem Gericht besteht und diesmal in das Reich der Toten eingelassen wird.

Daniel Mepin hat mit diesem Roman versucht, die Umbruchphase in Kamerun mit all ihren Wirrnissen darzustellen und zugleich eine Orientierungssuche in der fremden Realität Deutschlands zu gestalten. Mir scheint die Darstellung der Wirklichkeit seines Heimatdorfes mit ihren Konflikten sehr viel realistischer und farbiger gelungen zu sein als die etwas blasse Darstellung der Realität in Deutschland, wo zum Beispiel die deutsche Wiedervereinigung nicht viel mehr als ein Bezugsdatum darstellt. Während die politische Realität das Leben in seiner Heimat einschneidend prägt, bleibt die deutsche Wirklichkeit, abgesehen von der Stasi-Episode, von den politischen Ereignissen wie unberührt. Eine zentrale Rolle kommt auch in diesem Roman, wie schon der Titel verdeutlicht, der Ahnenverehrung zu, ergänzt durch ein fiktives internationales jenseitiges Gericht, das Entscheidungen über das Weiterleben nach dem Tod fällt. Man darf gespannt sein auf den zweiten Roman von Daniel Mepin, der in Jahresfrist erscheinen soll.

Die weiteren fiktionalen Prosatexte können nun nur noch kurz angeführt werden: Der Roman „Schwarz auf weiß" von *Marius Mpaka Kapitao* (zusammen mit Heinrich Bernhard Wilmes) trägt den Untertitel: „Eine Sitten-, Kriminal- und Asylgeschichte aus dem gebirgigen Westfalen". Der Ort der Handlung liegt also diesmal allein in Deutschland, in einem kleinen Ort in Westfalen. Der Held ist jedoch wiederum ein Afrikaner, der als Asylbewerber hier lebt. Es geht auch hier um den Rassismus im Alltag, den der Held in besonders krasser Weise zu spüren bekommt: Als seine deutsche Freundin vermißt wird, steht für alle fest, daß nur „der Schwarze" sie ermordet haben kann, ein Vorurteil, das erst am Schluß eine Lösung findet, die ihn von dem diskriminierenden Verdacht befreit.

Belinga Belingas Erzählungen „Wenn die Palme die Blätter verliert" spielt dagegen ganz in Kamerun und bringt fünf Erzählungen über Konfliktsituationen in relativ traditionellem Rahmen. Menschen werden von Schicksalsschlägen getroffen und haben sich den Herausforderungen ihrer Umwelt zu stellen, sich damit auseinanderzusetzen und nach Lösungen zu suchen.

Mund'olongo gibt in seinem „Der Mythos der Kakerlaken" ein Beispiel für Weiterführung der von der Tradition geprägten oralen Literatur, die von starker Symbolik geprägt ist und sowohl vom mythologischen Inhalt als auch in der Form des Wechsels von Poesie und Prosa im Rahmen der Tradition steht. Bei den weiteren Prosatexten von Belinga Belinga („Wir drei gegen Onkel Chef"), Ndiaye („Ndumbelaan") und Kobna Anan handelt es sich um Kinderbücher, wobei Kobna Anans „Das Buch der bunten Vögel" wegen seiner besonders sinnenfreudigen Illustrationen von Omari Amonde hervorzuheben ist. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß diese Autoren wie auch der Lyriker Idrissa Keita die Vermittlung afrikanischer Kultur, vor allem an Kinder und Jugendliche, und die Sensibilisierung für interkulturelle Wahrnehmung zu ihrem besonderen Anliegen gemacht haben.

Gedichte

Nicht von ungefähr deckt die Lyrik das breiteste Spektrum an Texten von afrikanischen Autoren ab. Die Gedichtbände von Belinga Belinga, Chiazu, Dunu, Folivi, Keita, Kolyang (bei letzterem zusammen mit Prosatexten), El Loko, Ndosi, Nwachukwu und Onovoh geben eindrucksvolle Beispiele für die Vielfalt der ihnen eigenen Töne.

Die großen Themen der Romane und Erzählungen wie politische Bewußtwerdung und Aufbäumen gegen Weiterwirken der kolonialen Vergangenheit sind auch Grundthemen in den Gedichten, etwa in Ndosis „Echos der Erinnerung", wenn er in seinem Gedicht „Es fließen Tränen" Afrika in den Geburtswehen einer neuen Zeit sieht. Gefahren der Aufrüstung, Beherrschung durch das Kapital, Vergewaltigung der Natur werden beklagt. So sind viele der Gedichte von einem düsteren Grundton bestimmt, wenn sich auch bei einigen Autoren Zeichen der Hoffnung und der Zuversicht finden, am ausgeprägtesten vielleicht in den optimistisch auf Völkerverständigung und Überwindung von Vorurteilen ausgerichteteten Gedichten, manche in Gebetsform, von Idrissa Keita („Aus Afrika" und „Wenn der Wind bläst") und dem von christlich-religiösen Themen bestimmten Gedichtband „Fremdenlieder" von Eze Chi Chiazu.

Das Bewußtsein Belinga Belingas, „an der Kreuzung der Zeit" zu stehen, so der Titel eines seiner Gedichte, gibt auch den Grundtenor vieler dieser Gedichte wieder: das Gefühl der Zerrissenheit. Sein Gedichtband „Gesang der Trommel" bewegt sich zwischen Erinnerung der Vergangenheit und Visionen und Träumen der Zukunft, immer konfrontiert mit der Gegenwart. Diese Gegenwart ist oft verzerrt, verstellt, entfremdet. Sie wird durch Bilder von Erinnerungen und Visionen transparent gemacht. So etwa zeigt „Die Kalebasse" im Baum zwischen dem Ursprung und dem Ende die Spuren der Zukunft:

> Sie lud mich ein,
> und ich wollte einen Schluck.
> Sie gab mir mehr,
> denn mein Durst war groß.
> Und die Kalebasse
> unversiegbar.

Immer wieder zeigt Belinga Belinga Bilder aus der Natur, die Erinnerungen wecken. So erzählt etwa der Baobab vom vergessenen Regenlied („... die dumpfe Stimme, / die mich einst lehrte / Wolken von der Seele / zu vertreiben ..."). So vergegenwärtigt „Der Ruf des Kunduk" die Erinnerung an Zeiten, „in denen im Regen / der Gerüche und Gesänge / die Blüte der Erde aufging", dessen Echo ihm Verheißungsvolles zuruft. Bilder, Düfte und Klänge reflektieren menschliche Grundbefindlichkeiten, werden zum Spiegel von Seelenschwingungen wie im Bild des alten Trommlers, der mit seinem Trommeln gleichsam den Grundrhyth-

mus der Lyrik Belinga Belingas angibt (nicht umsonst trägt ja auch der Gedichtband als ganzer den Titel „Gesang der Trommel") und seine Botschaft transparent macht:

Der Ton-Spiegel
Dem alten Trommler

Ich höre sie:
Konturen einer
geschliffenen Welt.
Ich höre sie:
zerbrechliche Wahrheiten,
bleibende Wiedergaben
unerforschbarer Tiefe:
Transparenz,
die mich bewegt.
Ein Spiegel
deiner Seele:
jeder Ton
eine Botschaft.

Wie zentral diese Figur des Trommlers für afrikanische Lyriker ist, zeigt sich auch in einem Gedicht von *Ozioma Nwachukwu* mit dem Titel „Christus der Trommler", datiert „Ostern 1996", in seinem Gedichtband „7 und 70mal gelebt": Jesus kommt in den afrikanischen Kontext hinein und spielt „eine wunderschöne Melodie", nämlich die, daß der Tod nicht das letzte Wort ist:

Ostern feiern bedeutet daher für mich:
Seine Melodie zur Grundmelodie meines Herzens zu machen.
Denn dann wird dieser wunderbare Trommler
Mein Häuptling und der Weise,
Mein Medizinmann und der Zauberer.

Eine afrikanische Batik „Christus der Trommler" ist diesem Gedicht, dem Schlußgedicht des Bandes, zur Seite gestellt und unterstreicht die zentrale Stellung dieses Trommlers. Auch in *Urbain Ekué Folivis* Gedichtband „Du sprichst von Hoffnung" findet sich die Trommel in religiösem Kontext. Diesmal allerdings („Der geteilte Gott") wird sie den Naturreligionen zugeordnet, und es wird damit die Frage nach dem Sinn der Aufspaltung in verschiedene Religionen aufgeworfen. Die „weinenden Gitarren", die „gebrochenen Seelen", die „offenen und verschlossenen Türen" sind hier Metaphern für das religiöse Suchen.

Im Bild von den getriebenen Ameisen in *Elias Dunus* „Herznebel" vergegenwärtigt der Autor das Getriebensein, das nur in eine Sackgasse führen kann.

Wir sind fliehende Ameisen,
Die der Spur des blinden Anführers folgen
Forteilend in die Sackgasse hinein
Halten wir gelegentlich an, um uns zu küssen

Nur wenige Beispiele aus dem breiten Spektrum der Lyrik konnten hier angeführt werden. Sie sollen trotzdem die Vielfalt der Themen und des lyrischen Sprechens verdeutlichen, gleichzeitig aber auch etwas sichtbar machen von dem diesen Autoren in ihrer Verschiedenheit doch gemeinsamen afrikanischen Hintergrund, was zu der Frage nach einigen sich abzeichnenden Charakteristika der deutschsprachigen Literatur von Autoren aus Afrika führt.

Afrikanische Literatur in Deutschland – Deutsche Literatur von Afrikanern?

Korrekter müßte es heißen: Gibt es (eine) afrikanische (schwarzafrikanische) Literatur in den deutschsprachigen Ländern? Gemeint ist hier wiederum nur die *deutschsprachige* Literatur (neben den weiterhin in englischer oder französischer Sprache schreibenden afrikanischen Autoren, die im deutschen Sprachraum leben[3]). Ob man sie als deutsche (deutschsprachige) Literatur von Autoren aus Afrika oder als afrikanische Literatur in Deutschland (im deutschen Sprachraum) bezeichnet, scheint mir dabei weniger entscheidend als die Frage nach dem, was die Literatur dieser Autoren kennzeichnet.

In den vorgestellten Werken afrikanischer Autoren zeigen sich deutlich einige Tendenzen, die ihre Werke auch in ihren verschiedenen Ausprägungen charakterisieren. Schon von den Themen her sind sie als zwischen den Kulturen Afrikas und Europas stehend unverwechselbar. Auch in Wortschöpfungen wie „Afrobremensien" wird diese Tendenz deutlich. Dabei kann der thematische Schwerpunkt entweder in dem einen oder in dem anderen Kulturkreis liegen. Auffällig ist aber, daß der afrikanische Hintergrund nirgendwo ausgeklammert oder unwesentlich wird, wie das bei Autoren anderer Herkunft in bezug auf ihr Heimatland immer öfter der Fall ist. Es scheint dabei nicht allein die Hautfarbe zu sein, die sich nicht aufhellen läßt und die immer bewußter für die eigene Identität steht. Es ist auch die ganze Wirkung der kulturellen Tradition, die nicht aufgegeben werden kann und nun, in der oft harten Auseinandersetzung mit der neuen Umgebung, neu wahrgenommen wird. Das Gewicht der kolonialen Vergangenheit und die Konfrontation mit rassistischen Attacken in Deutschland dürften dabei ebenfalls identitätsstärkend wirken.

Eines der durchgehenden und immer wieder auftauchenden Merkmale ist die enge Einbettung in den Familienrahmen, wobei besonders die Bindung an die Ahnen und die Präsenz der Verstorbenen hervorgehoben wird. Schon die Titel wie „Die Weissagung der Ahnen" oder „Die Ahnen fliegen mit" (in dem poetisch so betitelten Buch von Andreas Ruben Khosa geht es inhaltlich dann allerdings um Predigten, die für unseren literarischen Kontext nicht weiter berücksichtigt werden) verweisen auf diese Beziehung, und auch inhaltlich wird in den Texten immer wieder Bezug darauf genommen, wenn die Ahnen angerufen, um Rat gefragt oder in Entscheidungen einbezogen werden.

Auch die Natur hat einen wichtigen Stellenwert in dieser Wirklichkeit, sie ist Gesprächspartnerin und Botin überirdischer Kräfte. Der Mensch ist eingebettet in diese umgebende Natur, nicht über ihr stehend, er versucht auf ihre Stimme zu hören. Aber auch die andere Seite, die Zerstörung und Vergewaltigung der Natur sowie fatale Entwicklungen in der sozialen Umwelt werden immer wieder thematisiert.

Das zentrale Thema scheint mir jedoch der politische Bewußtseinsprozeß zu sein, der viele Facetten hat. Viele Texte wollen aufrütteln im Kampf gegen jede Form von Unrecht, wobei die koloniale Vergangenheit auch heute weiterwirkt. Rassismus und Diskriminierung sind ihre Auswüchse in der Gegenwart, die in vielen dieser Texte zur Sprache kommen. Es sind jedoch keine Pamphlete, sondern literarische Auseinandersetzungen mit dem ganzen Spektrum der Wirklichkeit in vielfachen Brechungen, bei denen die literarische Sprache in ihrer Bildhaftigkeit und Sinnlichkeit und die stark rhythmische Gestaltung in Poesie und Prosa die Verbindung zur afrikanischen literarischen Tradition signalisieren.

Bei all diesen und den anderen in den Texten behandelten Themen ist der entscheidende Beitrag der deutsch schreibenden Autoren aus Afrika darin zu sehen, daß sie durch ihren Blick von außen neue Perspektiven öffnen. In „... dann ist das Herz verwundet" von Kolyang Dina Taiwé wird in mehreren Essays gerade die fehlende Begegnung, „das Ungespräch der Kulturen" beklagt, „wo Minderheiten in der Mehrheit der Marginalisierten keine Rechte haben". Und doch: „Die Innovation kommt von den Minderheiten". Nicht zufällig sind mehrere der Autoren als Kulturvermittler aktiv. Dabei geht es nicht in erster Linie um das Vorstellen anderer Länder, sondern vor allem um das Wahrnehmen mit anderem Blick, der auch die vertraute Wirklichkeit neu sehen läßt. Der wichtigste Aspekt dieser Literatur liegt also darin, daß sie einen wesentlichen Beitrag zu neuem Bewußtwerden und damit zum Abbauen von Vorurteilen leistet und dadurch die so oft versperrte Tür zum interkulturellen Miteinander eine Spalte öffnet.

Noch ist kein Nobelpreisträger unter diesen deutsch schreibenden afrikanischen Autoren in Sicht, und weltweite Wirkung wie bei den zahlreichen englisch und französisch schreibenden Afrikanern ist wohl auch gegenwärtig noch nicht zu erwarten. Es wäre jedoch zu wünschen, daß diese Literatur aus dem Schattendasein, aus den versteckten Publikationen heraustreten könnte, daß sie mehr Leser findet, denen der Abbau von Vorurteilen und das Wahrnehmen des fremden Blicks ein Anliegen ist oder wird.

ANMERKUNGEN

Gekürzte Fassung des Referats beim Internationalen Kongreß der Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes (FILLM) in Harare, Zimbabwe am 26. 7. 1999.

[1] Mir lag das Manuskript des noch unveröffentlichten Artikels von János Riesz „Die Literatur schwarzafrikanischer Autoren in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges" vor, in dem detailliert auch der literaturhistorische Hintergrund aufgearbeitet wird. Hinweise auf Vorläufer finden sich auch bei Pierrette Herzberger, Afrikanische Autorinnen in Deutschland bzw. in deutscher Sprache, in: Afrikanische Literatur als Baustein im interkulturellen Dialog? (A. 2).

[2] Eine Tagung zur (nicht nur deutschsprachigen) afrikanischen Literatur in Deutschland fand in Hamburg am 14./15. 11. 1997 statt und wurde dokumentiert unter dem Titel: „Afrikanische Literatur als Baustein im interkulturellen Dialog? Produktion und Rezeption afrikanischer Literatur in Deutschland", hg. v. von der Ausländerbeauftragten des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg u. a. (Hamburg 1998). Ein Symposium „Afrika, Diaspora, Literatur und Migration" wurde vom 12.–15. 4. 1999 von der Österreichischen Gesellschaft für Literatur in Zusammenarbeit mit dem Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien in Wien veranstaltet. Eine Dokumentation der Tagung ist in Vorbereitung.

[3] Der erwähnte Artikel von J. Riesz (A. 1) behandelt diese Autoren ausführlich.

Hinweise zu den Autoren:

Anan, Kobna (auch: David Longdon), geboren in Ghana. Nach seinem Studium Tätigkeit als Marketingleiter eines Ölkonzerns. Ab 1964 Auftritte als Schauspieler in Theater, Film und Fernsehen in Ghana sowie 1966–68 in London. Seit 1978 Tourneen in Deutschland und anderen Ländern Europas mit Kulturprogrammen über Afrika. Lebt in Horb in Baden-Württemberg als „Kulturbotschafter". Veröffentlichung: Das Lied der bunten Vögel (Münsingen-Bern [3]1993).

Belinga Belinga, Jean-Félix, geb. 1956 in Ndele/Kamerun. Studium der Theologie, Philosophie und Musikwissenschaft zunächst in Yaounde, ab 1980 in Erlangen und Heidelberg. Er lebt als freier Schriftsteller und Journalist in Brensbach im Odenwald. Veröffentlichungen: Wenn die Palme die Blätter verliert. Erzählungen aus Kamerun (Erlangen 1988); Ngono Mefane, das Mädchen der Wälder. Ein Märchen aus dem Regenwald (Erlangen 1990); Wir drei gegen Onkel Chef. Roman für Kinder (Weinheim 1998); Gesang der Trommel. Gedichte (Bad Honnef 1998).

Chiazu, Eze Chi, geb. 1962 in Orji-Amokwe/Nigeria. 1990–96 Studium der Komparatistik, Philosophie und Neueren Deutschen Literatur in Bayreuth. 1997 Rückkehr nach Nigeria. Veröffentlichung: Fremdenlieder. Gedichte (Bamberg 1996).

Dunu, Elias Onwuatudo, geb. 1961 in N'Djaména/Tschad, ursprünglich aus Nigeria, wohin er 1979 vor dem Bürgerkrieg im Tschad flieht und das Studium der Literaturwissenschaft (französisch und deutsch) aufnimmt. 1984 geht er zum weiteren Studium nach Deutschland. 1989–92 Dozent für deutsche Literatur an der Universität von Nigeria, Nsukka. Rückkehr nach Deutschland. 1992 Promotion in Vergleichender Literaturwissenschaft in Hannover 1998. Lebt als freier Schriftsteller und Lehrbeauftragter in Hannover. Veröffentlichung: Inner Slums/Herznebel. Gedichte, zweisprachig (Hannover 1995).

Folivi, Urbain Ekoué, geb. 1954 in Lomé/Togo. Studium der Politologie, Romanistik und Philosophie in Innsbruck. Er ist Mitarbeiter der Austria-Presse-Agentur und lebt in Wien. Veröffentlichung: Du sprichst von Hoffnung (Graz 1985).

Kapitao, Marius Mpaka, geb. 1960 in Dambal/Angola. Studium der Elektrotechnik in Luanda/Angola. Lebt seit 1983 in Westfalen. Veröffentlichung: Schwarz auf weiß. Eine Sitten-, Kriminal- und Asylgeschichte aus dem gebirgigen Westfalen (Kaufungen 1995).

Keita, Idrissa, geb. 1960 in Bamako/Mali. Studium der Medizin 1984/85 in der Sowjetunion, ab 1986 in Düsseldorf. Lebt in Meckenheim bei Bonn als Autor und „Kulturbotschafter". Veröffentlichungen: Aus Afrika. Gedichte (Bad Honnef 1992); Wenn der Wind bläst. Gedichte (Bad Honnef 1994).

Khosa, Andreas Ruben, geboren in Südafrika als Sohn eines Medizinmanns. Nach Ausbruch aus dem traditionellen Rahmen Studium der Theologie und Tätigkeit als evangelischer Pastor in Südafrika, 1980–86 in Niederweimar/Hessen. 1986 Rückkehr nach Südafrika. Veröffentlichungen: Deine Hand

lag schwer auf mir. Mein Weg zu und mit Christus (Erlangen 1986); Die Ahnen fliegen mit. Sechs Jahre im Lande Luthers (Erlangen 1989).

Loko, El (eigentlich Edoh Lucien Loko), geb. 1950 in Pédakondji/Togo. Ausbildung als Textildesigner in Ghana, 1971–76 Studium bei Joseph Beuys an der Kunstakademie Düsseldorf, Bildhauerei, Malerei, Grafik. 1978 Rückkehr nach Togo. Lebt seit 1980 als freischaffender Künstler abwechselnd in Duisburg und in seinem Heimatort in Togo. Veröffentlichungen: Mawuena. Gedichte und Holzschnitte (Eigenverlag: Erkrath 1983); Der Blues in mir. Eine autobiographische Erzählung (Oberhausen 1986).

Mazimpaka, Thomas, geb. 1959 in Ruanda. Betriebswirt. Kam 1991 als Asylbewerber in die Nähe von Dresden. Rückkehr nach Ruanda 1999. Veröffentlichung: Ein Tutsi in Deutschland. Das Schicksal eines Flüchtlings (Leipzig ^{2}1998).

Mepin, Daniel, geb. 1948 in Bandenkop/Kamerun. Studierte Englisch, Französisch und afrikanische Literatur in Jaunde, Pädagogik in Frankreich. Arbeit als Lehrer und als Beamter im Erziehungsministerium in Kamerun, 1983–98 Kulturreferent bei der Botschaft von Kamerun in Bonn. Für Ende 1999 zurückberufen nach Kamerun, wo er im Ministerium für Hochschulwesen arbeiten wird. Veröffentlichung: Die Weissagung der Ahnen. Roman aus Kamerun (Bad Honnef 1997).

Mund'olongo Pole Pole, Louis, geb 1959 in Kisangani/Zaire. Studium der Theologie und Philosophie in Kinshasa, Studienabschluß in Philosophie 1986, Lehrtätigkeit in Kamerun 1986–89. Weiteres Studium in Hamburg mit Promotion in Philosophie 1997. Derzeit Studium der Betriebswirtschaft an der Universität Lüneburg. Veröffentlichung: Le mythe des cancrelats – Der Mythos der Kakerlaken, zweisprachig (Saint-Gery/Belgien o. J.).

Ndiaye, Ibrahima Ndoffene, geb. 1963 in Thies/Senegal. Studium der Germanistik, Romanistik und Anglistik an der Universität Dakar, ab 1987 an der Universität des Saarlandes. Seit 1988 zahlreiche Projekte zur Vermittlung afrikanischer Kultur in Deutschland und Frankreich. Lebt in Saarbrücken. Veröffentlichung: Ndumbelaan, das Reich der Tiere und andere Märchen aus dem Senegal (St. Ingbert ^{2}1999).

Ndosi, Noah K., geb. 1945 in Tansania. Kam 1969 in die DDR und studierte in Halle Medizin mit Studienabschluß 1976. Nach dreijähriger praktischer Arbeit als Arzt in Tansania machte er 1979–1985 eine Facharztausbildung als Neurologe in Tübingen. 1985 Rückkehr nach Tansania, wo er seitdem am Psychiatrischen Institut und an der Universität in Daressalam tätig ist. Veröffentlichung: Echos der Erinnerung. Gedichte (Bad Honnef 1991).

Nwachukwu, Ozioma, geb. 1964 in Enugwu/Nigeria. Studium der Theologie und Philosophie zunächst in Nigeria, seit 1988 in Innsbruck. Priesterweihe 1992 in Rom. Weiterstudium zur Promotion in Theologie in Innsbruck, daneben Spezialisierung in Pädagogik und Psychotherapeutisches Propädeutikum. Veröffentlichung: 7 und 70mal gelebt. Erfahrungen eines Nigerianers in Europa. Gedichte (Klagenfurt 1997).

Oji, Chima, geb. 1947 in Nigeria. 1967–75 Studium der Medizin in Münster, 1975–81 Spezialisierung für Gesichts- und Zahnchirurgie in Münster, Düsseldorf und Hannover. Tätigkeit als Facharzt in Freiburg, seit 1989 wieder in Nigeria an der Universität Enugu. Veröffentlichung: Unter die Deutschen gefallen. Erfahrungen eines Afrikaners (Wuppertal 1992).

Onovoh, Paul Oyema, geboren 1962 in Abakaliki, Nigeria. Studium der Komparatistik an der Universität von Nigeria, Nsukka. 1991–93 unterrichtete er Deutsch an der Obafemi Awalowo Universität, Ile-Ife in Nigeria. 1993–98 Studium der Komparatistik an der Universität Bayreuth, wo er 1998 promovierte. Seitdem lebt er in den USA. Veröffentlichungen: Chibeze. Gedichte (Bayreuth 1996); Bayreuth am Roten Main (Wenn die Wolken den Himmel bedecken) (Bayreuth 1998).

Taiwé, Kolyang Dina, geb. 1965 in Kamerun. Kam 1989 zum Studium der Informatik nach Bremen, Promotion zum Dr. ing. 1997, als Dozent an der Universität Bremen tätig. Zahlreiche kulturelle Aktivitäten und Gründung der Reihe „Afrobremensien" im Atlantik-Verlag. Lebt in Bremen. Veröffentlichung: ... dann ist das Herz verwundet. Eine Begegnung der Kulturen (Bremen 1997).

Wolfgang Kasack

Christi Rückkehr in die russische Literatur

Entwicklungen in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts

Selbst in den sieben Jahrzehnten der totalen Unterdrückung des Christentums fanden in der Sowjetunion Menschen zu Christus und gab es Schriftsteller, die ihre Glaubenserfahrung gestalteten[1]. Das meiste blieb ungedruckt, einiges gelangte ins Ausland, weniges durchdrang – getarnt – die Zensur. Boris Pasternak beschrieb 1947 in seinem Gedicht „Morgendämmer" im Roman „Doktor Schiwago" sein Wiederfinden Christi[2]:

Du warst im Leben alles mir,
Dann kam der Krieg und das Zerstören,
Und lange, lange war von dir
Nichts mehr zu sehen und zu hören.

Nach Jahren, ohne dich verbracht,
Ließ neu mich deine Stimme beben:
Ich las dein Wort die ganze Nacht
Und wacht' aus Ohnmacht auf zum Leben.

Der Nichtnennung Christi können zensur-taktische Überlegungen zugrunde gelegen haben, denn Pasternak hatte 1954/55, ehe er den Roman 1956 nach Italien gab, begründete Hoffnung, ihn in der Sowjetunion veröffentlichen zu können.

Sinaida Mirkina, eine Moskauer Lyrikerin, die in der Sowjetzeit keine Zeile drucken konnte, charakterisierte im April 1998 die Situation der christlichen Literatur im Rußland der 90er Jahre:

„Geistliche Dichtung ... Jetzt reden viele über sie. Diese Wortverbindung bekam Anerkennung, obwohl sie noch vor ganz kurzem kein Wohnrecht in unserer sozrealistischen Literatur hatte. Jetzt besteht sogar eine andere Gefahr: Möge diese Richtung bloß nicht offiziell werden. Das kann durchaus passieren (und geschieht leider schon), wenn sich geistliche Dichtung von geistlicher Erfahrung löst. Ob die Erfahrung innerhalb oder außerhalb kirchlicher Mauern erlebt wurde, hat keine besondere Bedeutung. Wichtig ist das Echte der Erfahrung." [3]

Mit Michail Gorbatschow beginnt 1985 eine neue Epoche der russischen Literatur. Das Jahr signalisiert einen Einschnitt wie 1917 der bolschewistische Umsturz. Die gespaltene russische Literatur – 1. zensurgemäße „sowjetische", 2. ungedruckte, 3. im Ausland erschienene und 4. Literatur der Emigranten – begann zusammenzuwachsen. Schnell konnten mit Christus verbundene Werke erschei-

nen, so aus der Klassik Gogols „Gedanken über die Göttliche Liturgie", aus der Emigration Mereschkowskis „Christus der Unbekannte", manches Unveröffentlichte von erstaunlicher Glaubenstiefe.

Die neue russische Jesusliteratur verläuft nicht im Fahrwasser der westlichen, über die Karl-Josef Kuschel und Georg Langenhorst geschrieben haben. Sie steht in der Tradition der literarischen Vermittlung des Wissens über Jesus Christus, die in Rußland bei der Christianisierung vor tausend Jahren ihren Ursprung nimmt und neben der Lehre der Kirche stand.

Rückblick auf die Sowjetzeit

Die meisten Christusdarstellungen der russischen Literatur der Sowjetära stammen von Emigranten. Der bedeutendste aus der ersten Welle – 1917 bis 1922 – ist hierbei Wladimir Lindenberg (1902–1997). In vielen seiner 35 deutsch geschriebenen Bücher begegnet man dem Christusthema. Im Buch „Mysterium der Begegnung" (1959) schreibt er: „Das zentralste und beglückendste Erlebnis der Menschen ist die Begegnung mit Gott." Gern greift er zu dem traditionellen russischen Motiv der Begegnung mit Christus im Nächsten. Unter den Pariser Emigranten hat Iwan Schmeljow (1873–1950) in seinem Buch „Das Jahr des Herrn" das Leben mit dem Christentum in einer russischen Familie vor 1917 beschrieben, um der Heimat die Tradition zu bewahren. Mehrere Moskauer Auflagen ab 1988 dankten ihm.

Boris Schirjajew (1889–1959), der mit der zweiten Emigrationswelle im Krieg nach Deutschland floh, schildert in seiner „Unauslöschlichen Ikonenleuchte" (1954) seine im KZ-Lager auf den Solowki-Inseln, einem ehemaligen Klosterbezirk, erlebte Nähe zu Christus: „Darin liegt eine von uns nicht erkannte Offenbarung ... Man hat uns hergetrieben, um uns zu zeigen, da ist Er, ist Der, Den ihr vergessen habt." Lindenberg hat 1982 Ausschnitte aus Schirjajews Buch für seine „Geschichten und Legenden aus dem heiligen Rußland" übersetzt. Lew Druskin (1921–1990), ein Dichter der dritten Welle – 1972 bis 1985 –, wählte 1987 als Titel für einen deutsch-russischen Lyrikband „Ich werde weinen über meinen Unglauben". Dort blickt er auf das Christusgeschehen in bezug auf die sowjetische Gegenwart und betont dessen Allgemeingültigkeit.

Anna Achmatowa (1889–1966), wohl die größte russische Lyrikerin des 20. Jahrhunderts, nahm es als überzeugt christliche Dichterin auf sich, nicht zu emigrieren. Aus dem Leiden um ihren Sohn im Gulag und aus der Verantwortung für die vielen Frauen gleichen Schicksals schrieb sie ihre Jahrhundertdichtung „Requiem". 1963 erschien der Zyklus in München, 1987 in der Heimat. In einem eigenen Bild der „Kreuzigung" zeigt sie 1943 gleichnishaft die entsetzliche Einsamkeit der Frauen solchen Schicksals[4]:

Händeringend klagte Magdalene,
Schmerzerstarrt sah man den Jünger stehn.
Doch zur Mutter – schweigend, ohne Träne –
Wagte niemand auch nur hinzusehn.

Das bekannteste mit Christus verbundene Werk, das in der Sowjetunion erschien, ist der Roman von Michail Bulgakow (1891–1940) „Der Meister und Margarita" (1940). Kurzfristig günstige Umstände ermöglichten dort 1968/69 die Veröffentlichung. Die Christus-Pilatus-Kapitel sind zwar mehr politisch-zeitkritisch als christlich-religiös, bilden aber den Gipfel der „sowjetischen" Christusliteratur. Wirkliche Verbreitung fand der Roman in Rußland erst nach 1985.

Gelegentlich erschienen in der Sowjetunion solche Zeilen:

Gab es nun Christus oder nicht,
doch Barabas, den gab es.
Gab es nun Christus oder nicht,
doch Judas, den gab es.

Sie sind in eine 1970 in Moskau veröffentlichte Bildbeschreibung von Margarita Aliger (1915–1992) „Tintoretto" einbezogen und spielen auf das offizielle Leugnen nicht nur der Gottessohnschaft Christi, sondern auch des historischen Jesus an. Es wird durch ihr Bekenntnis zu Barabas und Judas als wirklichen Personen ad absurdum geführt. Jewgeni Jewtuschenko (geb. 1933) indessen wählte 1981 in „Mutter und die Neutronenbombe" provokativ ein Gemälde (in Perugia) des hl. Bartholomäus mit der dem Märtyrer abgezogenen Haut, um diese Haut als Christus – „Hülle ohne Inhalt", „ohne den Schimmer von Geist" – zu diffamieren.

Werke vor dem Zusammenbruch des Sowjetsystems und des Übergangs

Es waren die sowjetischen Tabuthemen „Christus" und „Drogen", die Tschingis Aitmatow (geb. 1928) zu Beginn des politischen Wandels für einen Roman wählte. Als Quelle für die Christusteile – Pilatusdialog und Kreuzigung – des 1986 veröffentlichten Romans „Der Richtplatz" ist neben der Sowjetideologie nur Bulgakows „Meister und Margarita" erkennbar. Aitmatows Jeschua ist „Sohn des Zimmermanns Josef" und vom biblischen Jesus weit entfernt. Er ist Pilatus dankbar, daß er sich aussprechen darf, kennt keine Demut, hat Angst vor dem Tod, leugnet seine Wiederkunft, ist nicht Christus. Es gelang Aitmatow (was man ihm auch vorwirft), auf sich aufmerksam zu machen, ohne auch nur annähernd genug vom Christentum zu verstehen. Doch die hohe Stellung Aitmatows als Schriftsteller und seine politische Anerkennung hatten Signalwirkung. Der Roman regte Menschen an, dem Christentum nachzugehen.

Zu den Verdiensten von Wladimir Solouchin (1924–1997) gehört es, daß er in der Sowjetzeit die Bedeutung der Ikonen herausgestellt hat. Er galt als dem Dorf

verbundener Prosaiker. Die Perestroika ließ ihn einen Roman mit dem Titel „Das Lachen hinter der linken Schulter" abschließen, in dem er sich zu Christus bekennt. Er gab ihn 1988 dem Emigrantenverlag Possev in Frankfurt am Main zur Veröffentlichung, doch ein Moskauer Verlag konnte unmittelbar folgen. Solouchin beginnt mit Worten seiner Mutter:

„Du denkst, wo mag denn Gott sein? Nur im Himmel? Aber es stellt sich heraus, er ist überall. Er verstellt sich als Bettler, als Mischka aus Selnikowo, bittet dich um eine milde Gabe, du gibst ihm ein Stückchen Brot, denkst, du hast das dem Selnikower Mischka gegeben, aber es zeigt sich, das war Christus selbst."

In diesen Worten schwingt Jesu Ausspruch mit: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Mit dem Motiv, im notleidenden Menschen vor uns Christus zu sehen, steht Solouchin in der Tradition Leskows und Lew Tolstois. Doch Leskows Geschichte „Christus zu Gast bei einem Bauern" durfte in der Sowjetunion nicht nachgedruckt werden. Solouchin verbindet die Mahnung, dem Nächsten helfend entgegenzukommen, mit dem Hinweis auf die Verantwortung für unser Tun über den Tod hinaus und läßt die Bedeutung einer religiösen Erziehung im Elternhaus anklingen.

Solouchin schildert auch, wie er mit anderen aus der Jugendorganisation der „kämpferischen Gottlosen" befehlsgemäß abends oft vor der Kirche saß. Nach fünf Jahrzehnten durfte er seine größte Erschütterung berichten:

„Es kam mir so vor, als ob mich jemand da drinnen sehr liebt und sehr erwartet. Wenn ich über Nacht in der Kirche bleiben würde, so schien es mir, würde es mir schön und gut ergehen, so gut, wie es hier draußen nicht sein konnte. Ja, daß man mich dort sehr liebt und auf mich wartet, ich aber kann nicht hineingehen, sondern bin hier mit den Jungen."

Zu denen, die sich erst von der Gorbatschowzeit an zu ihrem christlichen Glauben bekennen konnten, gehört auch Sergej Awerinzew (geb. 1937), Byzantinist, Slavist, orthodoxer Kulturhistoriker und auch Lyriker. 1980 hatte er Artikel über Christus und die „Christliche Mythologie" im sowjetischen Lexikon „Mythen der Völker der Welt" veröffentlicht. Sie erweiterten die Grenzen des von der Zensur Zugelassenen. Seine Gedichte blieben aber in der Schublade. 1995 übersiedelte er nach Wien, wo ihm der Lehrstuhl für Slavistik angeboten worden war. Was er 1989 und 1990 „Aus den geistlichen Gedichten" veröffentlichte, verbindet Glauben, Bildhaftigkeit und umfassende theologische Kenntnis.

Im „Gedicht vom Überzeugen des Thomas" von 1982 steht der Ungläubige, um den Glauben ringende Jünger gleichnishaft für den glaubensfernen, doch geistlichen Halt suchenden Menschen unserer Zeit: „Selig sind die glauben, ohne gesehen zu haben", „Selig sind die Zeugen der Wahrheit, doch mich mußt Du vorbereiten". Er läßt Thomas (nach Offb 1, 18) auch sagen: „Laß mich Dein Geheimnis spüren, öffne mir die Qual Deines Herzens, das Herz Deines Herzens.

Du warst tot, und nun lebst Du in Ewigkeit, in Deiner Hand sind die Schlüssel der Hölle und des Todes."

Zwei Gedichte hat Awerinzew der Verkündigung gewidmet. Ein wohl 1984 entstandenes stellt die Begegnung Marias mit dem Engel, der ihr den Sohn verheißt, in Parallelität zu der Ansprache Gideons durch den Engel im Alten Testament (Ri 8, 12). Das Besondere des zweiten, 1990 veröffentlichten ist die einleitende sprachlich-bildhafte Gestaltung der Reinheit der Maria, die sich, als sich ihr die göttliche Kraft – hier meidet Awerinzew das Wort Engel – näherte, so tief ins Gebet versenkt hatte, daß alles Materielle – „Fleisch und Blut" – für sie inexistent war.

Nikolai Pantschenko (geb. 1924), ein Lyriker, der sich in der Chruschtschowzeit 1961 als Initiator und Mitherausgeber der um Erweiterung des geistigen Freiraums ringenden „Blätter von Tarussa" einen Namen machte, konnte seine religiösen Gedichte erst nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion bekannt geben. Das Gedicht „Golgatha" von 1967 wendet sich an Christus. Es ist vom Leiden darunter bestimmt, daß die Zahl derer, die ihm geistig den Weg auf den Kalvarienberg nachziehen, in der Sowjetunion immer kleiner wird. Erst 1993 in der von der Sowjettyrannis befreiten Zeit konnte er das Schlüsselerlebnis seines Christseins niederschreiben und zum Druck geben: eine Vision in seiner Kindheit (etwa 1930), ein Gotteserlebnis. Hier der Anfang:

Am Abendhimmel
über der Oka
Da habe ich als Junge
Gott gesehen –
Nicht viel war das,
Doch alles das, was war,
War Gott.

Ursprung war es und Ergebnis,
Zog vorüber
und zog auch nicht vorüber.

Pantschenko wahrt das Geheimnis des Erlebens wie Dostojewskij bei Aljoscha Karamasows Erblicken Christi nach dem Tod des Starez Sossima. Darauf beruht die Kraft der dichterischen Aussage.

Während Solouchin, Awerinzew und Pantschenko in der Sowjetzeit bekannt waren, konnte der tief religiöse Dichter Weniamin Blashenny (geb. 1921) aus Minsk überhaupt erst ab 1988 publizieren. Jahrzehntelang schrieb er sein „gereimtes Gespräch mit Gott", ohne sich im geringsten dem Regime anzupassen. In einem mir handschriftlich vorliegenden Gedicht wählt Blashenny als Bild für Beglückung seines Lebens, seit seine „Seele in Christi Kreis getreten ist", das Erbauen einer Kirche: Er ist dankbar für den Segen, den der Herr ihm mit dem „Schweiß der Arbeit" gab, mit dem Blick über die Fertigstellung dieser geistigen

Kirche hinaus in die Zeit, in der er „in das Gewölbe der Himmel" eingetreten ist und andere Geplagte und Leidende in seiner Kirche beten.

Aus der Prosa nach dem Ende der Sowjetunion

Juri Nagibin (1920–1994) war in der Sowjetzeit als naturverbundener Erzähler bekannt, der nie politische Funktionen ausübte. Unbeachtet blieb eine 1981 veröffentlichte Stelle in der auch nicht übersetzten Erzählung „Drei und eine, und noch einer", die geschickt historisch und durch nichtrussische Figuren getarnt die Unkenntnis Christi in der Sowjetunion anprangert und die Kraft des Glaubens an Christus verkündet. Seinen autobiographischen Roman „Steh auf und wandle" über den jahrzehntelang verbannten Vater und sein Verhältnis zu ihm, dessen Titelbezug zur Auferweckung des Jünglings zu Nain Nagibin schon als Christen kennzeichnet, ließ er 30 Jahre liegen, bis die Zeit 1987 für den Druck reif war.

1991 aber trat Nagibin mit einer Christuserzählung hervor und wählte für die Veröffentlichung die damals weitverbreitete, politisch dem neuen Kurs verpflichtete Illustrierte „Ogonjok". In dieser Geschichte aus Jesu letzten Tagen verbindet er Information über den vielen seiner Leser unbekannten Inhalt des Neuen Testaments mit Ergänzungen, welche das menschliche Geschehen veranschaulichen und auch die weltgeschichtliche Bedeutung des Auftretens Jesu hervorheben. Es geht Nagibin wesentlich um eine Interpretation des Judas, und mit dem Titel „Der Lieblingsjünger" meint er die umstrittene Figur des Verräters. Nagibin ergänzt den Text des Neuen Testaments um Gedanken Jesu wie:

„Der Herr, der mich nach seinem Willen schuf, hat mir das Recht der Wahl verliehen. Ich konnte einer der Propheten bleiben, ein weiterer Vorläufer, aber ich habe die Last auf mich genommen und wurde der Menschensohn. ... Ich wählte das Kreuz, habe den Himmlischen Vater nicht betrogen."

Hinter der Textauslegung steht Kritik am verbreiteten Verhalten der Intelligenz in der Sowjetunion, ihr ethisch falsches Handeln mit gesellschaftlichem Zwang zu entschuldigen. Zum andern bereitet Nagibin Worte Jesu zu Judas vor, mit denen er dessen Verrat religiös einordnet: „Du wirst da eine besondere Stellung einnehmen, näher als alle anderen zu mir, denn du wirst mich mehr lieben als das Leben, die Ehre und die Rettung deiner Seele." Jeder von ihnen stehe vor der Entscheidung, eine wesentliche Rolle in Gottes Heilsplan zu übernehmen. Die Frage des Judas, ob seine Seele zugrunde gehen werde, beantwortet Jesus nicht, verschweigt, daß er ihn beim Jüngsten Gericht zum Stuhl des Vaters führen werde. Nagibin formuliert die gedankliche Erklärung Jesu:

„Wenn dem Sterblichen die Absichten Gottes eröffnet werden, bekommt sein Glaube etwas Geschäftliches. Alles muß nach dem Willen meines Vaters ablaufen, aber im freien Wollen, denn frei sieht er den Menschen, vom Glauben bewegt, und nicht mit Berechnung auf seine Gnade und in Angst vor Strafe."

Nagibins tiefe Einsicht ist ein Ergebnis des Leidens in einem Staat, der seine Macht der Unfreiheit der Menschen und ihrer „Angst vor Strafe" verdankt. Hier ordnet er seine Sicht auf Judas ein, denn westliche Literatur (Walter Jens, Mario Pomilio, Karl-Josef Kuschel, Georg Langenhorst) war ihm sicher nicht bekannt.

Anatoli Kim (geb. 1939) gehört wie Nagibin zu den führenden Autoren der Sowjetzeit. Kim ist auch Christ und verbindet mit seinem Schreiben ein umfassendes, seine koreanische Herkunft einbeziehendes geistiges Anliegen. Die Fortexistenz des Menschen nach dem Tod ist in sein Schaffen integriert, sie ist auch mit dem besonders guten Roman „Der Lotos" (1980, dt. 1986) verbunden. In den Roman „Waldvater" (1989), der als „Gleichnisroman" dem Selbstmord der Menschen im 20. Jahrhundert gewidmet ist, hat er auch Christus einbezogen.

Der Waldvater ist überzeitlich, hat eine Nähe zum Mythos und berichtet auch als Zeitzeuge Jesu: „Einmal haben sich zwei meiner Bäume, zwei der ganz üblichen ... von Jerusalem nach Emmaus begeben." Kim nennt die Männer Kleop und Lukas, und sie diskutieren die Mitteilung der Frauen: „Er ist auferstanden." Das Gespräch mit dem Unbekannten, mit Christus, wird im Geiste des Evangeliums ausgeschmückt, ebenso die Rast in Emmaus. Den Höhepunkt bildet das Mahl, das mit einer den Einsetzungsworten sehr nahen Rede eröffnet wird. Das Erkennen erfolgt wie im Evangelium bei der Gabe des Brotes: „Kaum hatte die Erkenntnis in unseren Herzen Fuß gefaßt, da war die Stelle, wo er sich befunden hatte, leer. Nur das von seinen Händen gebrochene Brot blieb in dem geflochtenen Korb zurück." Am Schluß des Romans läßt Kim Waldvater sagen, nun seien zweitausend Jahre vergangen, seit er den Gast beim Brotbrechen „in seinem wahren Licht" gesehen habe. Mit dieser Aktualisierung der Begegnung mit dem Auferstandenen läßt Kim in seinem Buch, das die Schrecken des Sowjetstaats und des Hitlerreichs veranschaulicht, abschließend einen Hoffnungsschimmer aufscheinen – eine Hoffnung auf die Wiederkunft Christi.

Das Bekenntnis Anatoli Kims zum Christentum geht, wie ich von ihm erfragen konnte, auf ein persönliches Christuserlebnis zurück, dessen Schilderung wie bei Pantschenko, Blashenny oder Solouchin im Überraschenden das Natürliche bewahrt. Er hat es im Roman als Erleben des jüngsten Mannes, Gleb, der in drei Generationen einbezogenen Familie in einer Bauernstube dargestellt, und sogar das Jahr – 1978 – genannt:

„Da offenbarte Er Sich für ihn, genauer, offenbarte Sich ein kleines bißchen, noch genauer, zeigte Sich einfach einmal, und das war nichts Verstandesmäßiges, Vernunftmäßiges, wie Gleb früher angenommen hatte, sondern ein Gefühl – ein einfaches, echtes und starkes. Eines Abends, als er am Ofen saß, legte er die Bibel auf die Bank und schaute auf die Milch, die im Topf gerade aufgekocht war ... Unvermutet packte ihn eine überstarke Erregung, er erstarb – und fühlte plötzlich Ihn. Das neue Empfinden des Schönen war durchaus nicht so, wie all diese schwüle, wortreiche, geschäftig-törichte niederdrückende Last der nur mit Worten vermittelten Religion. Nein, das neue Empfinden war fröhlicher Natur, doch zugleich so umwerfend wie das Vorgefühl des Todes, auch so dräuend wie jenes. Restlos überzeugend beim Vergleichen der Gefühle erwiesen sich die alles übertreffende Energie und

die Bedeutsamkeit des neuen Gefühls über alles übrige, was er in seinem Leben bisher empfunden hatte. Dieses unvermittelte Einführen der Seele in ein anderes Sein war fast unerträglich."

Bei dem aus dem Moldaugebiet stammenden Ion Druze (geb. 1928) hatte man auf seinen Glauben aus Dramentiteln wie „Das Allerheiligste" (1977) schließen können. 1988 konnte er sich offen zum Christentum bekennen, indem er wie Nagibin der Zeitschrift „Ogonjok" eine Erzählung gab: „Die Samariterin", eine Veranschaulichung des christlichen Handelns einer Frau in einem der nach 1945 verstaatlichten und herabgewürdigten Klöster der Moldaurepublik.

Druze hat 1995 eine kurz davor geschriebene Christuserzählung „Sabbat in Nazareth" in der 1974 von W. Maximow in Paris gegründeten und von I. Winogradow in Moskau fortgeführten Zeitschrift „Kontinent" veröffentlicht. Es handelt sich um eine seltene literarische Umsetzung des Besuchs Jesu in Nazaret (Lk 4, 16 ff.). Die Erzählung steht unter dem zum geflügelten Wort gewordenen Satz „Kein Prophet wird in seiner Heimat anerkannt". Den Kulminationspunkt bildet die Absicht der Nazarener, Jesus zu töten. Druze läßt seinen Jesus den Nazarenern im Tempel vor allem mangelnde Nächstenliebe vorwerfen. Zum Tod verurteilt wird er an einen Abhang geführt, wo man ihn steinigen will. Christus betet ähnlich wie in Getsemani. Ein Unwetter lenkt die Menschen ab, Christus entfernt sich. Bei Druze wirkt es wie Flucht, in der Bibel schreitet er durch die Menschen gleichsam körperfrei wie später als Auferstandener. Druze legt in seiner Erzählung Wert auf eine breite Wiedergabe der Lebensumstände der gläubigen Juden, ihres Lebens miteinander, ihrer Gesetzestreue. Er bemüht sich, mehr Verständnis für ihr Denken zu vermitteln als das Neue Testament. Jesus heilt in Nazaret, aber nur Gläubige. Druze betont das an einem negativen Beispiel: der Ablehnung der Heilung eines Nichtgläubigen. Es gelingt ihm, Christi Natur als wahrer Mensch unter den historischen Lebensumständen und als wahrer Gott zu veranschaulichen.

Unveröffentlicht ließ Druze eine 1988 geschriebene Erzählung „Das Gras der Jahrtausende", die vom Ruf „Kreuzige ihn" ausgeht. Er beschreibt das Denken des Pilatus, der dem Ruf der Masse nicht folgen will und kommentiert: „Die Hauptsache auf dem Platz lag nicht darin, was die Menge schrie, sondern in der grenzenlosen Demut dessen, über den das Gericht vollzogen wurde." Druze sieht den Schrei „Kreuzigt ihn" – mit anderen Schriftstellern – auch gleichnishaft. Er zeigt, wie er sich durch die Jahrhunderte zieht. Hieronymus fragt sich bei ihm: „Ist es wirklich so, daß alles wahrhaft Große und Ewige nur in Blut und Qual geboren wird?" Johann Sebastian Bach quält es, jenen Schrei der Masse innerlich zu hören und musikalisch gestalten zu müssen. Zu Gedanken des Pilatus macht Druze seine Verurteilung der Sowjetjustiz: „In Rom kann ein freier Bürger nicht zum Tod verurteilt werden, ohne das Wort zur Verteidigung zu erhalten, ohne daß irgend ein Redner eine Rede zu seiner Verteidigung hielt. Hier aber denkt der, den hinzurichten sie sich rüsten, nicht einmal daran, sich zu rechtfertigen."

Aus der Lyrik nach dem Ende der Sowjetunion

Das folgende Gedicht hat Juri Linnik (geb. 1944), ein russischer Dichter und Wissenschaftler, 1995 in Petrosawodsk geschrieben:

Die Kreuzigung, die wandle ich zum Miterleben!
Heut' geht es ohne Christus nicht.
Ich schließ' die ganze Welt in meine Arme
Und breite sie am Kreuze aus.

Auf Golgatha ist unsre Qual vorüber.
Hier ist die Grenze aller Zeit:
Es enden Trauer und Verwesung;
Unsterblichkeit in ihrer Schönheit naht.

Was steht bevor? Was wird sich zeigen?
Der Auferstehung Licht und Wunder!
Ein strahlend Blau statt Himmelsgrau.

Ist in mir Christ? Und ich im Worte Gottes?
Wir sind vereint. Wir werden wiederkehren.
Und wandeln die gefall'ne Welt.

Linnik hat in Petrosawodsk seit der Perestroika große Aktivität für die geistige Gesundung Rußlands entwickelt, sehr viel publiziert und unter anderem ein „Forschungszentrum für die geistige Kultur des Russischen Auslands" geschaffen. Es gibt in Rußland keinen zweiten Dichter, der in diesem Umfang und mit so viel eigener Sicht Gedichte über wesentliche Motive des Christusgeschehens geschrieben hat. Das zitierte Sonett bildet die 15. Strophe des Sonettenkranzes „Kreuzigungserleben", den „Magistral", die Vereinigung aller ersten (und letzten) Zeilen der vierzehn Strophen des Kranzes. Der Titel lautet wörtlich übersetzt „Mitkreuzigung", also das Erleben der Kreuzigung gemeinsam mit Jesus. Wir können das lyrische Ich mit dem Dichter gleichsetzen. Linnik erfährt sich wie der Erlöser als Gekreuzigter am Kreuz, erlebt aus dieser Sicht auch „das Wunder der Auferstehung" und bezieht zugleich jenes Geschehen auf die Gegenwart des nachsowjetischen Rußlands in dem Wunsch, an seiner Gesundung mitzuwirken.

1994 veröffentlichte Linnik einen siebenteiligen „Zyklus nach dem Evangelium", Gedichte, die aus der Sicht Christi retrospektiv wesentliche Situationen seines Lebens darstellen. Als erstes Thema hat Linnik, wohl als einziger Dichter der russischen Literatur, die „Verkörperung Gottes" gewählt, um die Bedeutung des vor Verkündigung und Geburt liegenden Entschlusses zur Menschwerdung, des eigentlichen Ursprungs, herauszustellen. In der Judas gewidmeten Strophe empfindet Christus aus Linniks Sicht eine Mitschuld an dessen Schicksal. 1996 schrieb er einen Sonettenkranz „Christi Geburt", in der er Nazaret, Bethlehem, den Berg Tabor, Golgota und orthodoxe Kirchen zeitenübergreifend verbunden erlebte. Er geht auf eine Vision zurück, und nur mit diesem Offensein zu über-

sinnlicher Wahrnehmung, wie sie schon Puschkin in seinem „Propheten" erfaßte, ist Linniks Schaffen erklärbar.

Eine russische Lyrikerin hat fast ihr gesamtes Schaffen dem Neuen Testament gewidmet: Regina Derijewa (geb. 1949). Sie lebt seit 1991 als Katholikin in Jerusalem und hat auch einen in die üblichen vierzehn Stationen gegliederten Zyklus „Der Kreuzweg" geschrieben. Wenn sie die erste Station der Verurteilung Christi widmet und das die Kreuzigung fordernde Volk anprangert, ist es typisch für sie, daß sie diese Forderung symbolisch und bleibend über die Jahrhunderte auffaßt. Dementsprechend verallgemeinert sie die zwölfte, auf das Kreuz und den Gekreuzigten konzentrierte Station auf alle Hingerichteten, nennt sie Brüder und Schwestern – die Opfer von Gewalt. „Der Kreuzweg" ist Derijewas längste Christusdichtung. Viele grundsätzliche Gedanken zu Christus und dem Christentum bringt sie zum Ausdruck. So sagt sie von Christus am Kreuz : „Er schaute weiter als die, welche richteten oder begnadigten, blickte über die Grenzen aller Möglichkeiten, Gewohnheiten, Kräfte hinaus. Weiter als der Tod, der die Welt beherrschte."

In einem Gedicht über den zwölfjährigen Jesus im Tempel fand sie eine besonders gute Verallgemeinerung:

Andere suchten den Christus,
Maria fand Ihn in ihrem Sohn.

In diesen zwei Zeilen ist die jahrhundertelange Erwartung des Messias ebenso enthalten wie die geistige Bedeutung des Satzes Jesu vom Verweilen im „Hause seines Vaters" und das erneute Erkennen Marias, daß sie es war, die den verkündigten Heiland geboren hat.

Ein großer Zyklus Regina Derijewas ist den einzelnen „Wundern des Herrn" gewidmet. Sie setzt die betreffende Stelle des Neuen Testaments als bekannt voraus und versucht, die geistige Realität des Wunders in ihrem Gewicht für das Weltgeschehen zu erfassen.

In vielerlei Hinsicht sind die Gedichte Regina Derijewas Zeichen einer neuen russischen Christusliteratur. Sie zeigen im Unterschied zu den meisten unter sowjetischen Bedingungen entstandenen (hier nicht erwähnten) Werken eine gute Kenntnis der Evangelien, haben ein geistiges, kein aktuell politisches Interesse. Doch auch die Kehrseite ist für das Ende des 20. Jahrhunderts typisch: Sie sind in kleiner Auflage außerhalb Rußlands erschienen, dort kaum bekannt, stammen von einer Lyrikerin, die zwischen russischer Orthodoxie und Katholizismus schwankte, zeugen von ihrer inneren Auseinandersetzung. Aber sie sind von einem sicheren Glauben an Christus getragen, bilden einen Mosaikstein in einer zukunftsweisenden neuen russischen Christusliteratur im 21. Jahrhundert.

Abschließend sei die eingangs erwähnte Moskauer Sinaida Mirkina (geb. 1926) als Dichterin einbezogen. Sie hatte während des Krieges studiert und war 1948

von einem schweren Schicksalsschlag getroffen worden: Fünf Jahre blieb sie ans Bett gefesselt. So nehmen in ihrer philosophisch-religiösen Lyrik Leiden und Tod Christi einen vordergründigen Platz ein und sind mit der Haltung des Menschen dazu verbunden. Sie stand immer außerhalb der in der Sowjetunion akzeptierten Literatur. Als sie 1995 eine Gedichtsammlung herausbringen konnte, eröffnet sie diese mit einem Abschnitt „Durch die Hölle" und stellt an den Anfang ein 14-zeiliges Getsemanigedicht. Die Dichterin äußert den Wunsch, „nur eine Stunde mit Ihm in der Tiefe der Tiefen zusammen zu sein, dahin zu schauen, wohin Seine Augen sehen" – in das Entsetzliche der Hölle:

In dieser Nacht erkannte Er
zum ersten Mal, wieviel an Kraft
man braucht, um aus dem Dunkel
als Sonne zu erstehn.

Mirkinas Sicht auf Jesus in Getsemani zeigt jene in der Dichtung häufige Verbindung von persönlich Durchlebtem mit dem gewählten Motiv. Daher liegt ihr bei dem oft literarisch gestalteten Getsemanimotiv daran, Ausmaß, Annahme und Überwinden des Leidens Jesu bewußt zu machen.

Ein am 20. Mai 1995 geschriebenes Christusgedicht, das mir im Manuskript vorliegt, ist vom gleichen Anliegen getragen:

Gekreuzigt war Er. Wirklich Er. Und hing am Kreuz.
Er war, wie wir, zerschlagen und entkräftet.
Wie viele hundert Jahre redet man davon,
Mir aber scheint, wir hätten es vergessen.

Mirkina führt dann die Linie auf das Licht als Symbol Christi, das aus dem Dunkel, dem Grab, aufsteigt:

Und es verkündet: Das ist nicht das Ende.
Tod ist nicht ewig. Traut nicht euren Augen.
In Seiner Schöpfung lebt der Schöpfer,
Im Kern des Todes wächst das Leben.

Am Schluß des vierstrophigen Gedichts beschwört Mirkina ihre Leser: „Glaubt nur dem, der mit dem Preise seines Lebens dieses Wissen bezahlt hat."

Sinaida Mirkinas Gedichte bezeugen wie das meiste hier Zitierte, daß bei einigen russischen Schriftstellern nach der Sowjetzeit ein oft jahrzehntelang angestautes christliches Erleben der sowjetischen Diktatur oder des persönlichen Schicksals nach einer Bewältigung in der Kunst des Wortes drängte und Gestalt fand. Diese Umsetzung in Dichtung erreicht Allgemeingültigkeit und sucht nach Menschen, die für sie offen und bereit sind, daraus für sich Gewinn zu ziehen.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag in der Katholischen Akademie in Freiburg am 25. 6. 1999 zurück.
[2] Nachdichtung von Rolf-Dietrich Keil.
[3] Literaturnyj evropeec 1/1998.
[4] Nachdichtung von Ludolf Müller.

Literatur: W. Kasack, Christus in der russischen Literatur. Ein Gang durch ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Wissenschaftliche Ausgabe mit Anthologie in russischer Sprache (München: Sagner 1999); dass. ohne Anthologie (Stuttgart: Urachhaus 2000); ders., Christus in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts. I. Christus oder der Antichrist? Alexander Block, Dmitri Mereshkowski, Volksdichtung, in: Novalis (11/1998) 49–52; II. Gleichnisse für die sowjetische Wirklichkeit. Anna Achmatowa, Sascha Sokolow, Margarita Aliger und Lew Druskin, in: ebd. (12/1998–1/1999) 58–60; III. Öffnung zum Christentum in der sowjetischen Zeit. Darstellungen russischer Schriftsteller. Boris Pasternak, Roman Redlich, Wassili Nikiforow-Wolgin, Konstantin Paustowski, in: ebd. (2/1999) 13–15; IV. Die Kreuzigung als geistige Erfahrung. Alexej Remisow, Maximilian Woloschin, Iwan Schmeljow, in: ebd. (3/1999) 11–13; V. Begegnungen mit Christus. Wladimir Lindenberg, Sergej Jessenin, Weniamin Blashenny, Nikolai Pantschenko, in: ebd. (4/1999) 16–18; ders., Die Gestalt Christi u. die Orthodoxe Kirche in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts, in: Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche (München 1988) 183–195; ders., Das Motiv der Kreuzigung Christi in der russischen Literatur, in: Ostkirchliche Studien 47 (1998) 297–328; ders., Juri Nagibin unter sowjetischer Zensur und danach. Zu seinen Christusdarstellungen, in: Novalis (10/1999) 17–21; ders., Schicksal u. Gestaltung. Leben u. Werk Wladimir Lindenbergs (München 1987) 133 f.; ders., Was soll ein Christ in der Gegenwart aus der russischen Literatur lesen?, in: Christ in der Gegenwart 50 (1998) 21 f. u. 29 f.; A. Kim, Der Lotos (Frankfurt 1986); K.-J. Kuschel, Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten u. Einführungen (Düsseldorf 1999); G. Langenhorst, Jesus geht nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur u. Film der Gegenwart (Düsseldorf 1998); W. Lindenberg, Gottes Boten unter uns (München ^{8}1999); ders., Mysterium der Begegnung (München ^{9}1999); ders., Der unversiegbare Strom (Freiburg 1982); L. Müller, Das Christliche in der russischen Literatur, in: Die Slawischen Sprachen 16 (1988) 129–142; ders., Die Gestalt Christi in der neueren russischen Literatur. III. Pasternak: „Hinaufwachsen zur Auferstehung", in: Zeitwende 63 (1992) 40–50; J. Nagibin „Steh auf und wandle" (Frankfurt 1989); Ogonjok. Die besten Erzählungen aus der russischen Perestroika-Zeitschrift, hg. v. W. Kasack (München 1990) (enthält I. Druze, Die Samariterin); B. Pasternak, Doktor Schiwago (Frankfurt 1958); Russische Weihnachten. Literarisches Lesebuch, hg. v. W. Kasack (Freiburg ^{2}1994).

Rainer Koltermann SJ

Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche

Als Charles Darwin 1859 sein Buch „Die Entstehung der Arten" veröffentlichte, galt das als eine Revolution im Bereich der Biologie. Noch 1737 hatte Carl von Linné in „Systema naturae" geschrieben: „Tot species quot ab initio infinitum ens produxit." („Es gibt so viele Arten, wieviele von Anfang an das unendliche Sein hervorgebracht hat.")[1] Allerdings hatte Linné in seiner „Philosophia botanica" 1751 schon versucht, „Fragmente eines natürlichen Systems darzustellen". Darin findet sich der bedeutende Satz: „Natura non facit saltus." („Die Natur macht keine Sprünge.")[2] Ist dadurch Evolution ausgeschlossen? Man kann durch die verschiedenen Auflagen des „Systema naturae" feststellen, daß Linné vorsichtig, aber immer häufiger und deutlicher sich der Überzeugung eines Artenwandels näherte. Sein Sohn mußte ihn sogar gegen einen Theologen verteidigen, der ihm vorwarf, er leugne die Erschaffung der Arten.

Problemstellung und Geschichte

An dieser Episode wird schon deutlich, wie erstens bereits vor Darwin, so zum Beispiel auch bei Jean-Baptiste Lamarck, Gedanken über die Evolution der Lebewesen geäußert wurden, und wie zweitens von Anfang an der Gedanke an die Evolution mit einem wissenschaftstheoretisch falschen Gegensatz zum Schöpfungsglauben verknüpft war. Darwin und seine Vorgänger sprachen nämlich in eine Gedankenwelt hinein, in der zwei Sachverhalte miteinander verknüpft wurden, die gedanklich zu trennen sind: die von damaligen Biologen weitgehend festgehaltene Konstanz der Arten einerseits und die Erschaffung der Arten andererseits. Wenn man annahm, daß Gott die Arten in ihrer heutigen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit von Anfang an so geschaffen hat, dann brauchte man natürlich keine andere, auch keine naturwissenschaftliche Begründung für ihre Verschiedenheit. Dann müßte aber schon in alten geologischen Schichten die Vielfalt der Lebewesen vorhanden sein. Das ist aber nicht der Fall. Die Auslegung des ersten Kapitels des Buchs Genesis im buchstäblichen Sinn schien die Erschaffung am Anfang in ihrer Vielfalt nahezulegen. Wenn aber die Verschiedenheit der Arten sich erst im Lauf der Zeit gebildet hatte, dann mußte man sowohl nach den naturwissenschaftlichen Mechanismen oder Ursachen der Artenbildung fragen, als auch philosophisch-theologisch den Schöpfungsbegriff neu überdenken und

ebenfalls die Interpretation der Schöpfungserzählung in Genesis 1 und 2 überprüfen.

Darwin schrieb also sein Buch in diese Situation hinein. Da Schöpfung gedanklich so eng für Theologen und Biologen mit der Konstanz der Arten verbunden war, mußte eine Leugnung der Konstanz der Arten auch notwendig zu einer Leugnung der Schöpfung führen. Heute sind wir natürlich durch die Fortschritte in der Erkenntnis- und der Wissenschaftstheorie in der Lage, leicht den Kategorienfehler in diesen Überlegungen zu entdecken. Heute können wir klar unterscheiden zwischen der *naturwissenschaftlichen* Frage, ob die Arten konstant oder nicht konstant (= veränderlich, gleichbedeutend mit Artenwandel oder Evolution) sind, und der *philosophisch-theologischen* Frage, ob sie erschaffen sind oder nicht. Nach Ludwig Wittgenstein ist es ja eine Grundregel, daß man zwei Sprachspiele (hier das theologisch-philosophische einerseits und das naturwissenschaftliche andererseits) nicht gegeneinander ausspielen darf.

Das sei an einem Beispiel anschaulich gemacht: Ein Fünfmarkstück kann von einem Physiker beschrieben werden als 11 Gramm schwer, von einer bestimmten physikalischen Härte und Größe. Der Chemiker wird feststellen, aus welchen Elementen (Kupfer, Silber) es besteht. Der Wirtschaftswissenschaftler wird sagen, dieses Geldstück hat eine Kaufkraft von eben 5 DM. Der Politiker kann sagen: Es ist nur noch für die nächsten paar Jahre ein gültiges Zahlungsmittel, danach gilt die DM nicht mehr, sondern nur noch der Euro. Der Künstler kann sagen, es ist ästhetisch schön gestaltet. Es ist nun sofort einsichtig, daß die Aussage des Physikers (es wiegt 11 Gramm) nicht zu der Aussage beispielsweise des Künstlers (es ist ästhetisch schön gestaltet) in Gegensatz treten kann. Ein behaupteter Gegensatz mit einem „aber" zwischen den beiden Sätzen wäre völlig sinnlos.

In ähnlicher Weise besteht auch kein Gegensatz zwischen den beiden Sätzen „Die Arten haben sich durch Evolution gebildet" und „Die Arten sind erschaffen". Logisch gesehen blieb noch eine Denkmöglichkeit, wie sie zum Beispiel von George Cuvier (1769–1832), dem Begründer der Paläontologie, vorgeschlagen wurde: Es gebe immer wieder Naturkatastrophen in der Erdgeschichte (Sintflut, Klimakatastrophen, Meteoriteneinschläge), wodurch die Arten vernichtet worden seien, und Gott habe dann jeweils neue Organismen geschaffen. Naturkatastrophen hat es im Laufe der Erdgeschichte tatsächlich gegeben, aber doch nicht von solchem Ausmaß, daß die gesamte Fauna und Flora vernichtet wurde. Zudem erscheint es eigenartig, daß Gott nach solchen Katastrophen Arten erschaffen haben sollte, die den vorhergehenden ähnlich waren und an diese angeschlossen haben.

Die Situation in Deutschland war zudem noch einmal dadurch zugespitzt, daß Ernst Haeckel (1834–1919) gegen den biblischen Schöpfungsbericht eine dreibändige „Natürliche Schöpfungsgeschichte" (1868) schrieb und sich gegen den Ultramontanismus der Katholiken zum Papst eines materialistischen Monistenbundes

proklamierte. In diesem Durcheinander von Meinungen und gegenseitigen Verketzerungen ist es erstaunlich, daß Erich Wasmann SJ (1859–1931) in seinem mehrfach aufgelegten Lehrbuch „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie" in einem nüchternen, differenzierenden Sprachstil zu dem Problemfeld Evolution und Schöpfung Stellung bezogen hat. Wasmann wurde gedrängt, zu den öffentlichen Vorträgen, die Ernst Haeckel 1905 in Berlin gehalten hatte, auch seinerseits vor einem größeren Publikum seine Auffassungen darzulegen[3]. Bei seinen Vorträgen in der Singakademie im Februar 1907 in Berlin waren jeweils 1000 Zuhörer zugegen, am vierten Abend, an dem 12 Opponenten gegen Wasmann auftraten, sogar 2000. Auf ein solches Interesse stieß der damalige Streit um Evolution und Schöpfung. Wasmann unterschied bei den Vorträgen in Berlin klar zwischen der naturwissenschaftlichen Frage der Evolution und der philosophisch-theologischen der Schöpfung.

Auch heute, 93 Jahre später, herrscht sowohl bei vielen Naturwissenschaftlern als auch bei vielen Christen, speziell bei den Kreatianisten, Verwirrung und Unklarheit über das gegenseitige Verhältnis von Evolution und Schöpfung[4]. Auch die Kirche brauchte recht lange, um in diesem Problem zu Klarheit zu kommen.

Die Kirche zum Verhältnis von Evolution und Schöpfung

1. *Antwort der Bibelkommission von 1909.* Eine der ersten Stellungnahmen zum Verhältnis von Evolution und Schöpfung findet sich in einer Antwort der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 auf die Frage, wie die Erschaffung des Menschen und die Bildung der ersten Frau aus dem Mann zu verstehen sei (DH 3514). Zu beiden Punkten wird gesagt, daß es Tatsachen seien, die „die Fundamente des christlichen Glaubens berühren" und daß sie deshalb zu glauben seien. Schon vor Erich Wasmann, der die leibliche Abstammung des Menschen von nichthumanen Primaten als Hypothese annahm, die aber nicht genügend belegt sei, hatten auch schon der englische Zoologe und Konvertit St. George Jackson Mivart (1827–1900) und die französischen Geistlichen Marie-Dominique Leroy und John Zahm die leibliche Herkunft des Menschen aus dem Tierreich vertreten. Leroys Bücher[5] wurden deshalb 1895 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt[6]. Diese Unterscheidung zwischen Abstammung des Leibes und Erschaffung der Seele wird sich allerdings in fast allen kirchlichen Dokumenten durchhalten. Anfang der 40er Jahre dieses Jahrhunderts wurde noch Felix Rüschkamp SJ, der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt Naturphilosophie dozierte, auf Wink von Rom durch den Bischof von Limburg abgesetzt, weil er die Abstammung des Menschen von nichthumanen Primaten vertrat.

Durch diese Antwort der Bibelkommission, besonders auch durch die Feststellung, daß man am „sensus litteralis historicus", am „wörtlichen historischen

Sinn" der ersten drei Kapitel der Genesis festhalten müsse (DH 3512), wurde die denkerisch-theologische Durchdringung des Problems Evolution und Schöpfung für Jahrzehnte unterbunden.

2. *Enzyklika „Humani generis" 1950.* Eine Wende trat erst durch die Enzyklika „Humani generis" von Pius XII. im Jahr 1950 ein. Darin sagte der Papst:

„Das Lehramt der Kirche verbietet nicht, daß die ‚Evolutionslehre', (insofern sie nämlich den Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierender und lebender Materie [vivente materia] erforscht – daß nämlich die Seelen unmittelbar von Gott geschaffen werden, heißt uns der katholische Glaube festzuhalten –) gemäß dem heutigen Stand der menschlichen Wissenschaften und der heiligen Theologie in Forschungen und Erörterungen von Gelehrten in beiden Feldern behandelt werde" (DH 3896).

Trotz sehr vorsichtiger und ziemlich verklausulierter Formulierungen wurde die Evolutionslehre als „ernstzunehmende Hypothese" zugelassen und, falls sie Gottes Schöpfertätigkeit nicht tangiere, für die philosophische und theologische Forschung praktisch freigegeben. Deshalb konnte unter den Theologen eine Auseinandersetzung darüber beginnen, wie denn eigentlich die Schöpfertätigkeit Gottes in dem Phänomen der Evolution zu verstehen sei. Dabei war von vornherein klar, daß es sich bei den Aussagen der Naturwissenschaften um kategoriale, innerweltliche Ursachen handelt, daß aber Schöpfung, Erschaffung der Lebewesen und des Menschen durch Gott niemals vollinhaltlich kategorial erfaßbar sind. Ist aber die Unterscheidung, der Leib entstand durch Evolution, die Seele wurde durch Gott erschaffen, sehr sinnvoll? Schließt denn Evolution Schöpfung aus – oder umgekehrt gefragt: ist nicht der ganze Mensch (auch sein Leib) von Gott erschaffen? Gibt es eventuell verschiedene Aspekte am Schöpfungsbegriff, die neu herausgearbeitet werden müssen?

3. *Kommission der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften 1982.* Vom 24. bis 27. Mai 1982 tagte im Vatikan eine Kommission der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften unter Vorsitz ihres damaligen Präsidenten Carlos Chagas. Diskutiert wurde über den Wissenschaftsstreit, der zwischen Paläontologen einerseits und Molekularbiologen andererseits über den Zeitpunkt der Abzweigung der menschlichen Linie aus derjenigen der nichthumanen Primaten im Lauf der Evolution herrschte. Nach den meisten Paläontologen der damaligen Zeit ist diese Trennung vor rund 20 Millionen Jahren erfolgt, während molekulare Ergebnisse (Vergleich der Sequenzen in Proteinen und DNA) für nur 5 bis 7 Millionen Jahre sprechen. In der abschließenden Erklärung der Kommission der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften heißt es, bezogen auf unseren Zusammenhang:

„Wir geben freimütig zu, daß Raum für Meinungsdifferenzen besteht in Fragen wie der Neubildung von Arten und der Mechanismen evolutionärer Veränderung. Dennoch sind wir überzeugt, daß eine Fülle von Beweismaterial die Anwendung des Evolutionskonzepts auf den Menschen und andere Primaten gegen jeden ernsten Zweifel absichert."[7]

Hier wird also die Tatsache der Evolution auch der höheren Primaten und des Menschen als bewiesen zugegeben, wenn auch über die Ursachen der Evolution

und einzelne Punkte der speziellen Evolutionstheorie noch offene Fragen bestehen. Inzwischen herrscht übrigens unter den Naturwissenschaftlern die übereinstimmende Meinung, daß die Abzweigung der menschlichen Linie, die über den Australopithecus, den Homo rudolfensis zum Homo erectus und Homo sapiens führte, von Vorfahren der heutigen Schimpansen vor 7 bis 8 Millionen Jahren erfolgte. Auch die jüngsten Funde von „Little foot" (Australopithecus spec.) bei Sterkfontein (Südafrika) und von Australopithecus garhi (2,5 Millionen Jahre, Äthiopien) bestätigen das.

4. *Ansprachen von Johannes Paul II. bei Generalaudienzen.* Am 29. Januar 1986 sagte Papst Johannes Paul II. bei einer Generalaudienz in deutscher Sprache:

„Zu den bekanntesten Seiten der Heiligen Schrift gehört sicher die Darstellung von der Erschaffung der Welt. Ihr erinnert euch: Dort wird das schöpferische Werk Gottes in strenger, feierlicher Form auf die sieben Tage einer Woche aufgeteilt. ‚Gott sprach: Es werde ... und so geschah es.' (Gen 1, 3 ff.). So schuf er Himmel und Erde, den ganzen Kosmos, und am sechsten Tage schließlich auch den Menschen. Am siebten Tage ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. Die meisten kennen diese Texte: aber nicht alle verstehen, daß hier tiefe, geistige, religiöse Aussagen in einer für uns Menschen zugänglichen Form gemacht werden. Diese Aussagen widersprechen darum in keiner Weise der Theorie einer allgemeinen *Weltevolution* (Hervorhebung durch den Verf.), wenn diese sich auf naturwissenschaftlich beweisbare Ergebnisse beschränkt. Der christliche Glaubenssatz von der Erschaffung der Dinge durch Gott reicht tiefer, ist grundsätzlicher Art, spricht vom Sein der Dinge, nicht von ihrer sichtbaren Oberfläche. Wir dürfen im Glauben bekennen, daß alle Dinge ihre Existenz letztlich Gott selber verdanken, der unendlichen Fülle des Seins. So tragen die Dinge an ihrer Wurzel das Zeichen der Abhängigkeit; alle sind sie im Kern auf Gott *zugeordnet* (Hervorhebung durch den Verf.). Zugleich aber dürfen wir im Schöpfungsglauben bekennen, daß alle Dinge von Gott her ‚gut' sind, ja sogar ‚sehr gut', wie der Genesistext am Ende (bei der Erschaffung des Menschen) betont. Die Verunstaltung der geschaffenen Dinge zum Bösen und Üblen stammt nicht aus der guten Schöpferhand Gottes." [8]

Dieser Text ist sehr bedeutungsvoll. Denn es wird von der Schöpfung gesagt, daß das Tun Gottes „in einer für uns Menschen zugänglichen Form" niedergeschrieben sei, d. h. in einer bildhaften Form, nicht als wortwörtlich zu nehmender Bericht. Zweitens wird gesagt, daß der Sinn ein „tief geistiger, religiöser" sei, von „grundsätzlicher Art". Es handelt sich um Aussagen über das Sein (also philosophisch-theologische Aussagen) und nicht um Aussagen über die sichtbare Oberfläche, d. h. nicht um naturwissenschaftliche Aussagen. Mit Ludwig Wittgenstein können wir also in diesen Worten des Papstes zwei Sprachspiele entdecken: einerseits die sichtbare Oberfläche, die die Theorie einer allgemeinen Weltevolution enthält und damit naturwissenschaftlich zu beobachtende Feststellung ist, und andererseits die tiefere Schicht des Seins der Dinge dieser Welt und der Welt als ganzer, die an ihrer Wurzel das Zeichen der Abhängigkeit und Hingeordnetheit auf den Schöpfer trägt.

Wie ist aber nun die Schöpfertätigkeit Gottes in Beziehung zu setzen zu der allgemeinen Weltevolution und damit auch zur Evolution der Lebewesen? Wir hat-

ten ja schon gesehen, daß der Schöpfungsbegriff neu zu überdenken ist. Es kann also nicht nur eine einzige Erschaffung am Anfang der Welt geschehen sein. Das Nacheinander des in großen Zeiträumen von 15 Milliarden Jahren sich erstreckenden Weltgeschehens, die Kosmogenese, sowie die vor etwa vier Milliarden Jahren sich abspielende Entstehung des Lebens, die Biogenese, und die Entfaltung der Vielfalt der Organismen, Phylogenese genannt, braucht eine zeitliche Komponente im Schöpfungsgeschehen. Dazu hat Johannes Paul II. in einer anderen Ansprache am 26. April 1985 Stellung bezogen:

„Gemäß diesen Ausführungen meines Vorgängers (gemeint ist Pius XII. in seiner Enzyklika ‚Humani generis', der Verf.) stehen sich recht verstandener Schöpfungsglaube und recht verstandene Evolutionslehre nicht im Wege. Evolution setzt Schöpfung voraus; Schöpfung stellt sich im Licht der Evolution als ein *zeitlich erstrecktes Geschehen* (Hervorhebung durch den Verf.) – als *‚creatio continua'* (Hervorhebung durch den Verf.) – dar, in dem Gott als der ‚Schöpfer des Himmels und der Erde' den Augen des Glaubens sichtbar wird."[9]

Aus diesem Stichwort der „creatio continua" ergibt sich in philosophischer Hinsicht, daß die Lebewesen kontingent und deshalb labil in ihrer Existenz sind. Ihr Rückfall ins Nichts wird daher durch die „creatio continua", die dauernde, kontinuierliche Erhaltung der Lebewesen im Sein durch Gott verhindert. Das trifft selbstverständlich auch für die Handlungen der Lebewesen und insbesondere für die Fortpflanzung der Lebewesen und die Mutationen und Selektionen zu, die von der Evolutionstheorie als naturwissenschaftliche Ursachen angegeben werden. Sie sind in sich kontingent und bedürfen als solche des „concursus divinus", des göttlichen Mitwirkens unter der Rücksicht des Seins. Wir haben damit den Schöpfungsbegriff erweitert von dem aus dem Nichts „Erschaffen der Welt zu Beginn der Zeit" zu dem im „Sein Erhalten und Bewahren der geschaffenen Dinge durch die Zeit hindurch". Dadurch wird Deismus zu Theismus: Im Deismus wird Gott wie ein Uhrmacher verstanden, der die Welt wie eine Uhr aufzieht und sich selber überläßt, im Theismus hingegen kümmert er sich weiter um sie als sorgender Vater, oder ohne Metapher: ist er Möglichkeitsbedingung ihres Seins.

Tragen wir dadurch aber einen Zeitbegriff in das zeitlose Schaffen Gottes hinein? Keineswegs! Der zu Ende gedachte Schöpfungsbegriff schließt eben notwendig das Erhalten im Sein mit ein. Der zeitlose, vom Wesen Gottes nicht zu trennende Akt der Schöpfung hat seine Auswirkungen in der Zeit. Indem wir von der sichtbaren Oberfläche der Organismen, nämlich dem Evolutionsgeschehen ausgehen, kommen wir zur Veränderlichkeit und damit zur Kontingenz der Lebewesen. Das Ernstnehmen der Evolution und das Nachdenken bis an die Wurzeln des Seins dieses Geschehens führt uns folgerichtig zu der (wie Pierre Teilhard de Chardin es genannt hat) Innenseite der Evolution, der Erschaffung der Lebewesen.

Unter dem Datum vom 22. Oktober 1996 wurde eine Botschaft des Papstes an die Vollversammlung der Päpstlichen Akademie anläßlich ihres 60jährigen Be-

stehens (nach der Neugründung 1936) herausgegeben[10]. Dieser Text wurde in zahlreichen deutschen Zeitungen so kommentiert: „Papst rehabilitiert Darwin", „Papst anerkennt die Evolutionstheorie" u. ä. Wer aber den Text genauer studiert, wird feststellen, daß er viel differenzierter argumentiert. Von der Päpstlichen Akademie wurde als Thema „Der Ursprung des Lebens und die Evolution" (2) gewählt. Das sei auch für die Kirche ein wichtiges Thema, da die Offenbarung auch Erklärungen über die Natur und den Ursprung des Menschen enthalte. Die Kernfrage wird folgendermaßen formuliert:

„Wie kann man die Ergebnisse, zu denen die verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft kommen, in Einklang bringen mit dem, was in der Botschaft der Offenbarung enthalten ist? Und wenn es auf den ersten Blick scheinen mag, daß Widersprüche auftreten, in welcher Richtung soll man nach einer Lösung suchen?" (2)

Damit ist das Thema dieses Schreibens deutlich umrissen. Als ersten Lösungsansatz zitiert Johannes Paul II. aus der Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus" (18. 11. 1893), daß Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen kann. (Allerdings muß man ja mindestens mit den Grenzen der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit rechnen.) Der Papst beruft sich auf eine Audienz der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 31. Oktober 1992, in der es um den Fall Galilei ging. Dann folgt ein wichtiger Satz für die Theologen: „Um den Bereich ihrer Zuständigkeit klar abzugrenzen, müssen Exegeten und Theologen sich über die Ergebnisse, zu denen die Naturwissenschaften gelangen, auf dem laufenden halten." [11]

Während Pius XII. in seiner schon genannten Enzyklika „Humani generis" von 1950 die Lehre vom Evolutionismus als „ernstzunehmende Hypothese" ansah, die genauer zu untersuchen sei, geben heute, 50 Jahre später, „neue Erkenntnisse dazu Anlaß, in der Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese zu sehen. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß diese Theorie nach einer Reihe von Entdeckungen in unterschiedlichen Wissensgebieten immer mehr von der Forschung akzeptiert wurde" (4). Erleichtert liest ein Biologe diesen Text; so klar wurde noch nie von einem Papst über die Evolutionstheorie gesprochen. Dann aber kommt ein Abschnitt, dessen Formulierung ich als Naturphilosoph nicht so recht zustimmen kann, obwohl der gemeinte Sinn korrekt ist:

„Genau genommen muß man eher von Evolutionstheorien sprechen als von der Theorie der Evolution. Diese Vielfalt entspricht einerseits den unterschiedlichen Ansätzen, die vorgeschlagen wurden, um den Mechanismus der Evolution zu erklären."

Bei diesen Worten würde ein Biologe an den Gradualismus Darwins, an den Punktualismus von Niles Eldredge und Stephen Jay Gould, an die Neutralitätstheorie von Motoo Kimura[12] oder an die Kritische Evolutionstheorie der Frankfurter Forscher Wolfgang Friedrich Gutmann und Klaus Bonik[13] denken. Doch das scheint Johannes Paul II. nicht im Blick zu haben. Denn er fährt fort:

„Andererseits entspricht sie (sc. die Vielfalt der Evolutionstheorien, der Verf.) der Unterschiedlichkeit der Weltanschauungen, auf die man sich bezieht. So gibt es materialistisch-reduktionistische Lesarten und auch spiritualistische Lesarten der Evolutionstheorie. Das Urteil darüber gehört in die Kompetenz der Philosophie und darüber hinaus der Theologie" (4).

Was der Papst hier vermutlich sagen will, ist, daß es Evolutionstheorien gibt, die einen reduktionistisch-materialistischen Überbau haben, und solche Evolutionstheorien, die den Bezug zur Schöpfung offen lassen. Ich finde diese Formulierungen, milde gesagt, sehr unglücklich. Wissenschaftstheoretisch sind sie falsch. Die Evolutionstheorie ist eine naturwissenschaftliche Theorie und von daher weder atheistisch noch theistisch. Es ist ja das Methodenideal und die Methodenbeschränkung der Naturwissenschaften, nur das zu sagen, was mit ihrer Methode belegbar ist. Die naturwissenschaftliche Methode besteht gerade darin, sich aller Aussagen ideologischer oder auch philosophisch-theologischer Art zu enthalten. Aufgrund ihrer Methode des Experiments und der Erforschung nur dessen, was prinzipiell meßbar ist, abstrahiert die Naturwissenschaft von der Existenz aller nicht in ihren Forschungsbereich fallenden Dinge (Seiende). Sie ist also notwendig reduktionistisch. Falsch wird dieser Ansatz erst dann, wenn er in positivistischer Manier behauptet, es gäbe gar nichts anderes, als was man messen kann. Es wäre also besser gewesen, zu formulieren: Manche Evolutionstheoretiker verbinden wissenschaftstheoretisch zu Unrecht Materialimus und Atheismus mit dieser Theorie, andere hingegen lassen korrekterweise den Bezug zur Philosophie und Theologie und ihre Aussagen über Schöpfung offen. Bisher habe ich nirgends etwas von einer „spiritualistischen Lesart der Evolutionstheorie" gefunden.

Der zweite wichtige Punkt dieser Botschaft an die Päpstliche Akademie betrifft die Frage von Evolution und Menschenbild. Nach der Offenbarung ist „der Mensch nach Gottes Ebenbild" (vgl. Gen 1, 27) geschaffen[14]. In diesem Zusammenhang erinnert der Papst wieder an Pius XII., der in seiner Enzyklika „Humani generis" betont: „Der menschliche Körper hat seinen Ursprung in der belebten Materie, die vor ihm existierte. Die Geistseele hingegen ist unmittelbar von Gott geschaffen: ‚animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet'" (5).

„Folglich sind diejenigen Evolutionstheorien nicht mit der Wahrheit über den Menschen vereinbar, die – angeleitet von der dahinterstehenden Weltanschauung – den Geist für eine Ausformung der Kräfte der belebten Materie oder für ein bloßes Epiphänomen dieser Materie halten. Diese Theorien sind im übrigen nicht imstande, die personale Würde des Menschen zu begründen" (5).

Bei der Entstehung des Menschen handelt es sich um einen „ontologischen Sprung" oder eine „ontologische Diskontinuität":

„Die Berücksichtigung der in den verschiedenen Wissenschaften verwendeten Methoden erlaubt uns, zwei Standpunkte, die unvereinbar scheinen, miteinander in Einklang zu bringen. Die empirischen Wissenschaften beschreiben und messen mit immer größerer Genauigkeit die vielfältigen Ausdrucksformen des Lebens und schreiben sie auf der Zeitachse fest. Der Moment des Übergangs ins

Geistige ist nicht Gegenstand einer solchen Beobachtung, die aber dennoch auf experimenteller Ebene eine Reihe wertvoller Hinweise über das Besondere im Wesen des Menschen zutage fördern kann" (6).

Als solche Hinweise kann man die Herstellung von typisch menschlichen Werkzeugen und die Feuerherstellung und den Feuergebrauch schon in der Frühgeschichte des Menschen (die ältesten vor ca. 1,4 Millionen Jahren) ansehen. Der Text fährt fort:

„Aber die Erfahrung des metaphysischen Wissens, des Bewußtseins seiner selbst und der eigenen Fähigkeit zur Reflexion, die Erfahrung des sittlichen Gewissens und der Freiheit oder auch die ästhetische und religiöse Erfahrung gehören in den Bereich der philosophischen Überlegungen, während die Theologie deren letztendlichen Sinn nach dem Plan des Schöpfers herausstellt" (6).

Zusammenfassend können wir sagen: Inhaltlich geht diese Botschaft, die sich ausdrücklich mit der Evolutionstheorie befaßt, nicht über die Aussagen von Pius XII. in „Humani generis" hinaus, wenn man einmal von den beiden Ausdrücken „eine ernstzunehmende Hypothese" (Pius XII.) und „mehr als eine Hypothese" (Johannes Paul II.) absieht. Es bleibt aber weiterhin die dualistische Aussage: Der Leib ist durch die Evolution, die Geistseele durch die Schöpferhand Gottes entstanden. Selbstverständlich ist auch der Leib, so müssen wir anmerken, auch wenn er durch Evolution entstanden ist, gleichzeitig als kontingentes Wesen von Gott erschaffen.

Abschließend sei unter den kirchlichen Dokumenten nur noch auf die Enzyklika Johannes Pauls II. „Glaube und Vernunft" von 1998 hingewiesen. Darin wird allerdings nicht speziell zu unserer Frage Stellung bezogen, sondern nur prinzipiell zum Verhältnis von Naturwissenschaft, Philosophie und Glaube etwas gesagt. Für uns ist in diesem Zusammenhang wichtig, daß die Autonomie der Naturwissenschaften und der Philosophie im Verhältnis zum Glauben betont wird.

Weiterführende philosophische Überlegungen

Was die Entstehung der geistigen Fähigkeiten der Geistseele, des Personkerns betrifft, so hat es nicht geringe Anstrengungen gegeben, sie evolutionär abzuleiten. Einer der Versuche bezieht sich auf die geistige Fähigkeit des menschlichen Verstandes und wird als „Evolutionäre Erkenntnistheorie" bezeichnet. Dieser Ausdruck, so gibt Gerhard Vollmer[15] zu, ist eigentlich falsch und müßte „Evolution der menschlichen Erkenntnisfähigkeit" heißen. Aber er sei so schön griffig und habe sich eingebürgert. Ein anderer Versuch einer evolutionären Ableitung der zweiten, grundlegenden geistigen Fähigkeit, nämlich der Entscheidungsfreiheit des Menschen, nennt sich „Evolutionäre Ethik". Beide Versuche sind ungenügend, geben allerdings gute Einblicke in die Grenzen unserer Erkenntnisfähigkeit und unserer Entscheidungsfreiheit[16].

Wir wollen in einem letzten Schritt die Überlegungen zur Entstehung des menschlichen Geistes noch einmal aufnehmen, indem wir uns auf Karl Rahners klassische Ausführungen stützen, sie aber dann kritisch korrigieren. Nach Rahner ist die Behauptung des klassischen Ansatzes, wie sie auch Thomas von Aquin vorgetragen hat und wie sie den Ausführungen von Pius XII. zugrunde liegt, daß nämlich die individuelle Geistseele des Menschen unmittelbar von Gott eingeschaffen sei, dichotomistisch und insgesamt zu mirakulös. Rahner hat einen neuen Ansatz, ausgehend von einer allgemeinen Analyse des Werdebegriffs und Werdevorgangs, vorgelegt. Demnach ist Werden immer Selbstüberbietung – von Rahner weniger glücklich Selbsttranszendenz genannt – auf etwas Neues hin, nicht nur Selbstreplikation.

Ausgangspunkt von Rahners Überlegungen ist der in der Enzyklika „Humani generis" (1950) noch geforderte unmittelbare Schöpfungseingriff Gottes bei der erstmaligen Entstehung der menschlichen Seele im Evolutionsgeschehen, aber auch bei der Zeugung des einzelnen Kindes heute. Die Anschauung, der Mensch stamme dem Leibe nach aus dem Tierreich durch Evolution, seinem Geist nach aber unmittelbar von Gott, ist nach Rahner als dualistische und platonische Dichotomie nicht zu halten. Gott ist der transzendente Grund aller Wirklichkeit in ihrem Sein und Wirken, nie jedoch ein innerweltliches Teilmoment der Wirklichkeit. Gottes Tätigkeit ist „immer nur durchs Endliche vermittelt anwesend" [17]. Nach Rahner muß man also fragen: „Ist die Erschaffung der Seele des Menschen ... ein exzeptionelles, außergewöhnliches Vorkommnis, dessen ontologische Eigenart allem, was man sonst über das Verhältnis der ersten Ursache zu den Zweitursachen begreift, widerspricht" [18], oder geschieht darin nur ein Werden, wie es sonst auch im Werden des Geschöpflichen sich vollzieht? Dieses Werden ist nach Rahner nicht nur ein Anderswerden, sondern auch ein Neuwerden.

Das absolute Sein, Gott, ist insofern Ursache der Selbstbewegung, der Selbstüberbietung, weil diese Selbstüberbietung als inneres Moment diesen Urgrund des Seins in sich hat. Somit handelt es sich beim Werden um eine Selbstüberbietung und nicht bloß um ein passives Überbotenwerden. Rahner wendet den aus dieser Analyse gewonnenen Werdebegriff auf die Entstehung der menschlichen Geistseele an und schreibt:

„Unter der Voraussetzung eines solchen allgemeinen Werde- und Wirkungsbegriffs (kann) unbefangen gesagt werden, daß die Eltern die Ursache eines ganzen Menschen sind, also auch seiner Seele, weil ... damit nicht nur ausgeschlossen, sondern positiv eingeschlossen ist, daß die Eltern die Ursache des Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihrem Wirken innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören." [19]

So kann nach Rahner die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott durchaus als ein Fall des Werdens durch Selbstüberbietung aufgefaßt werden. Durch diese These wird nach Rahner das unmittelbare Wirken Gottes nicht ge-

leugnet. Dabei ist es wichtig, darauf zu achten, daß man sich das göttliche Wirken nicht so vorstellt, als würde es etwas hervorbringen, was das Geschöpf nicht auch selber aufgrund eben dieses ihm innerlichen und ihm Selbständigkeit gebenden göttlichen Wirkens hervorbringt.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Durch die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre (Evolutionstheorie) angestoßen, mußten sich die Theologen genauer mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes in der Welt befassen. Zunächst wurde die buchstäbliche Interpretation der Genesistexte aufgegeben, als die Bibelwissenschaften ihre Fortschritte machten, die verschiedenen literarischen Gattungen entdeckten, Form und Inhalt deutlicher unterschieden und die Aussageabsichten der ersten Genesiskapitel näher bestimmten. Hinzu kam die von Béla Weissmahr formulierte Einsicht, „daß die besondere Erschaffung des innerhalb der Welt neu Entstehenden ein Vorkommnis ist, das auf der Ebene der Erscheinungen nicht erfaßt werden kann, sondern nur der metaphysischen Betrachtungsweise zugänglich ist. Die Meinung, Gott wirkt zumindest im natürlichen Bereich stets durch Zweitursachen, dürfte allgemein verbreitet sein. Vielleicht kann sie sogar schon als ‚allgemeine Lehre' im theologischen Sinn (als ‚sententia communis') bezeichnet werden." [20]

Die Arbeit von Karl Rahner brachte die zusätzliche Erkenntnis, daß das neuerschaffende Wirken Gottes in Einheit mit seinem durch Zweitursachen zu vollziehenden Wirken zu verstehen ist. Diese Sicht des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung hat sich im theologischen Bereich fast überall durchgesetzt und gilt allgemein als beste denkerische Lösung.

Gott schafft also eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht. Gott ist der innere Kern der geschöpflichen Eigentätigkeit, das „dedans" nach Teilhard de Chardin, und auch in meiner eigenen Tätigkeit ist Gott mir innerlicher, als ich mir selbst bin. Gott als Schöpfer ist „nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt, sondern der lebendig dauernde transzendentale Grund der Eigenbewegung der Welt" [21]. Diese neue Sicht des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung wird am besten dem Phänomen des irdischen Lebens, das ja ein Abbild göttlichen Lebens ist, gerecht als einer inneren Dynamik und nicht einer äußerlichen Mechanik.

In einer kritischen Überprüfung des Rahnerschen Ansatzes ist positiv zu dem Gedanken vom Selbstüberstieg im Werden zu sagen: In der Selbstüberbietung innerweltlicher Kausalität kraft göttlichen Mitwirkens wird das Außergewöhnliche der Entstehung der menschlichen Seele in der Formulierung vermieden.

Negativ sind zwei Dinge zu bemerken: 1. Viele Naturwissenschaftler scheinen, insofern sie überhaupt von diesem Rahnerschen Ansatz Kenntnis haben, nur die Selbstüberbietung im Werden anzunehmen, ohne Gottes notwendigen Einfluß dabei einzuschließen. Es ist natürlich nicht ohne weiteres der Fehler von Rahner, daß er nicht richtig verstanden und wiedergegeben wird. Durch ein so verkürztes

Sprechen der Naturwissenschaftler wird aber nicht einsichtig, wie denn das Mehr an Sein in der Evolution, speziell auch bei der Überbietung des materiellen Substrats auf die geistige Seele, geschehen kann. 2. Mit der Rahnerschen Formulierung, daß die Eltern sich auf die geistige Seele des Kindes hin überbieten, ergeben sich Schwierigkeiten, weil Rahner dabei nicht strikt bei seinem Ansatz der Analyse des Werdebegriffs bleibt. Eigentlich müßte er sagen: Das Werdende, das ist der Embryo des Menschen, übersteigt seine Materialität auf seine Geistseele hin „durch die (seine) Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes“ [22], die seinem (d. i. des Embryos) Wirken innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven seines Wesens zu gehören.

Wir müssen also sagen: Eine menschliche Mutter ist Mutter ihres Kindes, das Person ist, aber nicht Mutter ihres Kindes als Person. Das Personsein der Mutter ist nicht teilbar, um dem Kind mitgeteilt werden zu können. Das Personsein des Kindes kann nur entstehen durch den Selbstüberstieg des werdenden Kindes selber auf seine geistige Seele, und zwar durch die diesen Überstieg ermöglichende Kraft Gottes.

An den vorgelegten Texten ist exemplarisch gezeigt worden, wie naturphilosophisches Arbeiten im Grenzbereich zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie vor sich geht. Dabei ist zu achten auf klare Unterscheidung der Fragestellung in den einzelnen Disziplinen, auf klare Begrifflichkeit und Beachtung der unterschiedlichen Sprachspiele, und es braucht Mut zur metaphysischen Synthese.

Damit der Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen besser gelingen kann, ist es notwendig, daß mehr Theologen Naturwissenschaften studieren und mehr Naturwissenschaftler Theologie. Für beide ist das oft sehr mühsam. Aber es lohnt sich, um die oft geschichtlich entstandenen vermeintlichen Widersprüche abzubauen und zu erkennen, daß die Wirklichkeit verschiedene Dimensionen hat, die in ihrer Komplexität nicht von einer Wissenschaft allein erfaßt werden können.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach K. H. Erben, Die Entwicklung der Lebewesen. Spielregeln der Evolution (München ^{2}1976) 164.

[2] Zit. nach B. Flad-Schnorenberg, Die Entdeckung des Lebendigen (Weinheim 1978) 117.

[3] R. Koltermann, Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen E. Wasmann SJ und E. Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube, in: Ignatianisch. Hg. v. M. Sievernich u. G. Switek (Freiburg 1990) 444–461.

[4] Z. B. E. Mayr, ... und Darwin hatte doch recht: Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionsbiologie (München 1994), der von „Darwins Kampf gegen den Schöpfungsglauben“ spricht.

[5] L'Evolution des espèces organiques (Paris 1887) u. L'Evolution restreint aux espèces organiques (Lyon 1891).

[6] Vgl. H. W. Paul, Religion and Darwinism. Varieties of Catholic Reaction, in: The Comparative Reception of Darwinism, hg. v. T. F. Glick (Chicago [2]1988) 403–436.
[7] Zit. nach C. Bresch, Bedeutendes Ereignis in Rom, in: Agemus 4/1982, 16.
[8] OR (D) 7. 2. 1986.
[9] OR 24. 5. 1985.
[10] Originaltext französisch in OR (franz.) v. 24. 10. 1996; deutsch: OR v. 1. 11. 1996. Die Zahlen in Klammern im Text geben die Nummern dieses Schreibens an.
[11] Ansprache an die Bibelkommission am 23. 4. 1993 in: AAS 85 (1993) 764–772; deutsch: in OR v. 14. 5. 1993, 10ff.
[12] Molecular Evolution. Protein Polymorphism and the Neutral Theory, hg. v. M. Kimura (Berlin 1982).
[13] W. F. Gutmann u. K. Bonik, Kritische Evolutionstheorie (Hildesheim 1981).
[14] Vgl. zur Formulierung „nach dem Bild Gottes" und „als Bild Gottes" W. Groß, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: Universum, Mensch, Gott, hg. v. R. Koltermann (Graz 1997) 157–164 u. N. Lohfink, „Als Statue Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie". Ringvorlesung WS 1997/98: Philos.-Theol. Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt 1998) 6–15.
[15] G. Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie (Stuttgart [5]1990).
[16] Vgl. R. Koltermann, Grundzüge der modernen Naturphilosophie (Frankfurt 1994); H. Schöndorf, Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von Evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend, in: Universum, Mensch, Gott (A. 14) 117–136.
[17] K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: ders. u. P. Overhage, Das Problem der Hominisation (Freiburg 1961) 58.
[18] Ebd. 60.
[19] Ebd. 82.
[20] B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt (Frankfurt 1973) 39.
[21] K. Rahner, Herders Theologisches Lexikon in 8 Bänden, Bd. 6 (Freiburg 1973) 350.
[22] Rahner (A. 17) 82.

UMSCHAU

Ein Ostdeutscher im Westberliner Exil

Jürgen Fuchs zum Gedenken

Der Literaturbetrieb schwieg weitgehend nach seinem Tod am 9. Mai 1999. Sein Verlag plante keine Neuauflage der Taschenbuchausgaben. Vom P.E.N. oder Schriftstellerverband kein Kranz am Grab oder eine Drei-Zeilen-Erklärung für die Nachrichtenagentur. Dafür wirkten die tschechische und polnische Botschaft bei der Festveranstaltung in der Akademie der Künste mit, zu der über 500 Menschen kamen. An einem Sonntagmittag. Danach wurden weitere Veranstaltungen zu Jürgen Fuchs vorbereitet, eine Bibliothek bekommt seinen Namen, am Geburtshaus soll eine Tafel angebracht werden, zwei Initiativen fordern einen nach ihm benannten Preis.

Jürgen Fuchs, 1950 in Reichenbach/Vogtland geboren, ist einer der unbekanntesten und am meisten verehrten Autoren dieser Republik. Wo anfangen, um die singuläre Bedeutung dieses Dichters, Schriftstellers, Psychologen und politisch engagierten Menschen zu erklären? Bei den Büchern und Texten, die zu oft nur beiläufig genannt werden. Ein Autor verweigerte sich mit Konsequenz den Erwartungen der Literaturgesellschaft DDR und versuchte dies auch dem Literaturbetrieb West gegenüber. Da waren die ersten, äußerst talentierten Gedichte in ihrer furchtnehmenden Striktheit. Sie beeindruckten und fallen noch heute auf, wenn man die Anthologien der Schülerlyrik „Offene Fenster" zur Hand nimmt. Es war eben doch nie nur Schülerlyrik, was Edwin Kratschmer damals an die Öffentlichkeit brachte. In hohen Auflagen übrigens. Auch später, nach der unfreiwilligen Ausreise aus der DDR-Haft nach Westberlin, schrieb Jürgen Fuchs zwei Gedichtbände. Zusammen mit den „Gedächtnisprotokollen", den „Vernehmungsprotokollen" und einem leider nie gespielten Stück über den Ost-West-Menschenhandel, vielleicht die Bücher, in denen er sich am nächsten war.

Die Gedichte zwischen lyrischer Prosa und prosaischer Lyrik bestechen in ihrer sensiblen Kargheit. Sie wollen Spannungen aushalten. Ein Ostdeutscher im Westberliner Exil. Ein Vogtländer in Berlin. Jena in Kreuzberg, aber das gilt mehr für andere. Fremdheit und die Möglichkeiten, sie zu überwinden. Das Bekenntnis zur Differenz, zur Distanz, zur anderen Wahrnehmung, die den Unterschied zur Mehrheit aushält. Gedankenlyrik, die sich nah an den Realitäten bewegen wollte und diese gerade dadurch geschickt künstlerisch verfremdete. Da gab es jene vier Zeilen über die Insel Westberlin: „diese Stadt aus Stein, die könnte die Rettung sein, wenn ringsum das Meer wäre".

Gültiger kann man das Dasein eines aus der DDR-Haft ausgebürgerten Dissidenten in der Frontstadt Westberlin nicht beschreiben. Und der Kalte Krieg hörte für Jürgen Fuchs nicht auf, nicht nur, weil einmal vor seiner Haustür eine Bombe explodierte. Viele interessierten sich für Jürgen Fuchs: zu Zeiten der DDR, da er für das Einschmuggeln verbotener Bücher in großer Zahl sorgte. Und auch später: Er blieb Orientierungsanreger und Maßstab für Menschen, zu deren Aufgaben es oft nicht gehört, Nachrufe zu schreiben. Seine „Gedächtnisprotokolle" (1977) und „Vernehmungsprotokolle" (1978) sind ein Stück politischer und literarischer Geschichte der DDR und der DDR-Literatur. Die Machtausübung wurde transparent gemacht und ins Wort gebracht – ein Reim, den Jürgen Fuchs eher vermieden hätte. Er setzte damit einen Maßstab für Wahrnehmungs- und Auseinandersetzungsmöglichkeiten.

Mit ihm begann die literarische und politische Auseinandersetzung mit der Staatssicherheit zu Zeiten der DDR. Wer das gelesen hatte, der mußte sein DDR-Leben ein wenig ändern oder das Gelesene rasch wieder vergessen und lieber

für „Quatsch" halten. Durch diese Lektüre und seine späteren Essays waren politische Drucksituationen für andere besser zu verstehen und zu bestehen. Und alles fing immer mit literarischen Texten an. Nur durch die Qualität seiner Kurzprosa nötigte er dem Staat jene Aktivitäten ab, die seine politischen Methoden entblößten. Und die Jürgen Fuchs dann wiederum in seiner Prosa festhielt. Ein Text hieß „Das Fußballspiel":

„Aber ich habe es doch erlebt: das will noch nichts besagen, andere haben ganz anderes erlebt, und nur unter uns, junger Freund, vergessen Sie die militärischen Geheimnisse nicht, wenn Sie sowas schreiben.

Nein, ich werde nicht vergessen, was uns dieser Unterfeldwebel oder Unterwachtmeister, wie er sich gern nannte, am zweiten Tag im Vorbeigehen sagte: Damit wir uns gleich richtig verstehen, wer hier durchdreht und Faxen machen will, der muß sich schon was Besonderes einfallen lassen, hier gab's schon alles: Aufhängen, Fenstersturz, Tabletten, auf Wache abknallen, alles schon dagewesen.

Gar nichts Besonderes, nur ein Sonnabendnachmittag im Juni, die Kaserne ruht, ein angeketteter Schäferhund bellt, einige Soldaten spielen Fußball. Die drei Schüsse waren kaum zu hören, etwas dämpfte den Schall.

Na und, der Posten am Tor ist tot, das kommt vor, seine Herzteile hängen oben im Postenpilz, der ist grün, ganz grün wie Bäume und Sträucher.

Dann wird er abgedeckt, dann wird er abgeholt, dann wird Sand gestreut, weil dort doch jemand lag, in seinem eigenen Blut an einem Sonnabendnachmittag, und ich spielte Fußball, zwanzig Meter entfernt.

Und offiziell? Kein Grund zu Panik, Genossen, er war etwas schwermütig veranlagt, das kommt vor, nahm sich alles sehr zu Herzen, zu Hause stimmte etwas nicht, und überhaupt, was weiß denn ich, was sich so einer dabei denkt.

Dann wurden die Lautsprecher eingeschaltet. Musik, Schlager und Märsche.

Als wir am Abend zur Essensbaracke marschierten, überholten uns lachend zwei Unteroffiziere und rissen Witze über diese Schwächlinge, denen man eben keine scharfe Munition geben kann.

Das ist ein Einzelfall, werden Sie sagen, weil es um einen einzelnen Menschen geht, aber um mich geht es auch, ich spielte zufällig mit vier anderen ein wenig Fußball in irgendeiner Kaserne."

Wenige Worte, die um 1974 sehr viel Wirkung entfalteten in der DDR. Am Anfang war das Wort, am Ende das Verhör – über jene Sätze, die die Welt beschreiben und verändern wollten. Mit dem „Fußballspiel" und anderen kurzen Prosatexten schrieb sich Jürgen Fuchs damals von der subversiven Lyrik in die direktere subversivere Prosa und in die deutsche Literaturgeschichte hinein. Ein Wolfgang Borchert mit Weltveränderungswillen war auferstanden. Eine Fassungslosigkeit jenseits von Wut und Staunen springt den Leser und mehr noch den Hörer an. Dieser Blick auf die DDR-Realitäten schien den Machtverwaltern sofort unerträglich. Sie hatten da den richtigen Instinkt. Ins alltägliche übersetzt scheinen diese Texte unaufhörlich „Darf das wirklich wahr sein?!" zu fragen. Warum eigentlich? Werden so schlimme Dinge geschildert? Einer bringt sich um in einer Armee. Die anderen dürfen das nicht so wichtig nehmen, damit das System weiter funktioniert. Gar nicht so leicht, die Wirkung dieser Zeilen exakt zu begründen. Sie kappen die inneren Bindungen zur DDR-Macht und kündigen die durchschnittliche Disziplin eines Menschen auf, der keinen Ärger haben will.

Formal suchte Jürgen Fuchs nach Formen, die rascher als das traditionelle Erzählen auf den Punkt kommen, der sich zum Raum öffnet und den Leser sofort in diesen Spannungsraum zwingt. Jeder dieser kurzen Texte ist ein kleines Stück. Und die Lesung durch den Autor geriet zur Inszenierung. Eine der ersten öffentlichen, am 7. Februar 1975 in Bad Köstritz (mit Bettina Wegner und Gerulf Pannach), führte gleich zum Verbot der Texte, der Akteure und zur zeitweiligen Schließung der Galerie. „Das Fußballspiel" wirkt durch den inneren Dialog, schon im ersten Satz streiten zwei Stimmen, und seinen Kontrast zu den Momenten nüchterner Beschreibung. Fuchs erarbeitete sich damit ein Modell, das er in seinen späteren Romanen ebenso ausschreibt wie in seinen dramatischen Versuchen und seinen Hörspielen. Dieses „Fußballspiel" ist der „Klartext" als Kunsttext.

Nach dem Tod des Autors hörte ich öfter den Begriff „Betroffenheitsliteratur" auf sein Werk

bezogen. Welch ein Unsinn. Findet hier nicht ein Aufheben durchschnittlicher DDR-Betroffenheit durch das Bewußtwerden dieser statt? Dieser Text handelt in einem Staat und läßt ihn hinter sich. Was in und an dem Staat totalitär sein will, löst diese Prosa in Sätze auf, die die Mitmacher erschrecken lassen. Der Text über das Verdrängen muß selbst aus der Öffentlichkeit verdrängt werden.

Kein anderes literarisches Stück bekam ich in Aussprachen so oft zitiert oder als schlecht lesbaren Durchschlag vorgelegt wie dieses. Im Zentralrat der Freien Deutschen Jugend, in der Bezirksleitung der FDJ, ihrer Kreisleitung ... Der Mensch von der FDJ-Universitätsleitung sagte, daß er ja ganz anderes bei der Armee erlebt habe. Auf den Hinweis, auch dieser Einwand sei im Text schon vorgebracht, schimpfte er verwirrt. Auf den nächsten Hinweis, auch er könne alles aufschreiben, dachte er wohl eine Sekunde über diese Möglichkeit nach und verstummte erschrocken.

Jürgen Fuchs ließ einen erleben, wie hilflos die Genossen von der Universitätsparteileitung, der Kreisleitung der SED, der Bezirksleitung, dem Kreis- und Bezirkskabinett für Kulturarbeit sein konnten. Wegen einer Seite beschriebenem Papier. Es war herrlich. Es machte Angst. Und die im ZK der SED oder im Ministerium für Kultur oder im MfS redeten scheinbar noch gar nicht mit – obwohl sie längst Zersetzungsmaßnahmen planten. Der Referent für Literatur bei der Bezirksleitung Gera kam abends bei mir rein zufällig vorbei, um ganz ehrlich zu sagen, wie schlecht er dieses „Fußballspiel" finde. Was wolle dieser Fuchs? Andere Verhältnisse, dachte ich und sagte es lieber noch nicht. Die DDR-Literatur war für mich ausgelaugt, leergeschrieben und irgendwie an einem Endpunkt angelangt. Etwas für Akademien und Ruhesüchtige. Alles künftig Geschriebene würde vielleicht interessant, aber letztlich langweilig sein. Mit dem „Fußballspiel" und anderen Arbeiten (auch anderer, zum Beispiel Thomas Brasch) begann etwas erfrischend Neues: die DDR-Beendigungsliteratur.

Und heute liest sich so ein „Fußballspiel" als Vorspiel für eine mögliche künftige Barbarei. Vorahnung der Diktaturen des 21. Jahrhunderts? Die permanente Beschäftigung des einzelnen, der in der Demokratie ja oft gar nicht gebraucht zu werden scheint, könnte der gefährliche Punkt sein, an dem Mehrheiten das Interesse an der pluralistischen Gesellschaft verlieren. Die Armee liefert da immer noch das Grundmodell für jede Diktatur. Und die Beschäftigung mit dem Text „Das Fußballspiel" wäre dann leider weniger Vergangenheitserhellung als Zukunftsvergewisserung.

Das gilt auch für die Erinnerungen an die Stasi-Untersuchungshaft zwischen innerem Monolog und der Wiedergabe von Vernehmungsfetzen. All diese Arbeiten haben schon ein Thema, das dem späteren literarischen Werk überall eingebrannt zu sein scheint: der Beschäftigung mit der Angst, die ein Staat und die von ihm disziplinierte Gesellschaft produzieren. Und der Einsamkeit durch diese Angst. Und dem Versuch, diese Angst zu überwinden. Und auf ein Leben hinzuschreiben, das den Menschen weder Ideologien noch einen Zeitbegriff der permanenten Beschleunigung aufzwingt.

Unvergessen die beiden Romane über die DDR-Armee („Fasonschnitt", „Ende der Feigheit"), die lesen sollte, wer nicht kapiert, wie die politische und seelische Disziplinierung von Menschen funktionieren kann. Fuchs beschrieb den Druck und setzte sich selbst unter Druck, etwas gegen diese beschriebenen Umstände zu tun und die immer neu drohende Sprach- und Ratlosigkeit zu überwinden. Und dann kam 1998 der Roman „Magdalena" [1], der einige Kritiker vor allem zu der Beschäftigung anregt, zu beweisen, daß dies ja gar kein richtiger Roman sei. Das kann sein. Vielleicht sind eher die unrichtigen Romane die nötigen. Hier schreibt einer gegen den Tod an und reflektiert gleichzeitig dieses Aufbäumen. Dieser furchtlose Ernst und die ihm innewohnende unduldsame Menschenfreundlichkeit wird über den Tod hinaus provozieren. Einer der klügeren Kritiker schrieb, dieses Buch entfalte vielleicht erst aus zeitlicher Distanz seine Bedeutung.

Als Dissident ist er bekannt geworden; begriffen worden ist es noch nicht, was sich da um Jürgen Fuchs herum als Energiezentrum der DDR-Opposition in den späten 70er und vor allem in den 80er Jahren gebildet hatte. Zu DDR-Zeiten im Gartenhaus von Robert Havemann und mehr

noch in Westberlin. Auch hier unterlief Fuchs alle Klischees – zum Beispiel das, daß man nur in der DDR die Veränderung der DDR bewirken kann. Was er von Berlin/West aus tat, um die Menschen zu unterstützen, unterdrückte Nachrichten zu verbreiten, Kontakte zur Welt herzustellen und dann wieder ganz einfach persönlich zu helfen, geht an die Grenze der Vorstellungskraft. Eine Ahnung davon vermittelt das gerade erschienene Buch „Vision und Wirklichkeit" von Udo Scheer, das die widerständige Szenerie in Jena, Berlin/Ost und Berlin/West zu beschreiben versucht.

Hier müßte ich jetzt sehr persönlich werden. Wir nahmen irgendwie die deutsche Vereinigung partiell vorweg – und wer diese Solidarität aus Westberlin (nicht nur von ehemaligen DDR-Bürgern) erfuhr, kann den Ost/West-Klischees heute nicht viel abgewinnen. Einige Menschen sind von dem Verschwinden der DDR schlichtweg überfordert. Andere – wie Jürgen Fuchs – haben an diesem Ablösungsprozeß eines Staates (der von der Herrschaft über „seine" Menschen getrennt wird) fleißig mitgewirkt. Jürgen Fuchs lebte eine neue, bis dato für unmöglich gehaltene subversive Qualität der Opposition vor. Wäre Petra Kelly ohne ihn zu Bärbel Bohley gekommen? Ich hätte keine Zeilen als Grußadresse der DDR-Friedensbewegung verfassen dürfen, die dann Heinrich Böll auf einer Kundgebung in Bonn vortrug. Am Schluß etwas vom Anfang, eines seiner ersten Gedichte:

„Diese Angst / Auf halber Zeile: / Daß mein Stift / Zerbricht / Bevor alles gesagt / Und / Wer hört mich / Wenn ich schweige"

Hinter dem letzten Wort steht kein Punkt. Und wir machen keinen. Wieso schafft es große Literatur, den Eindruck zu erzeugen, als ob sie schon immer alles gewußt habe?

Lutz Rathenow

[1] Fuchs, Jürgen: Magdalena. MfS. Memfisblues. Stasi. Die Firma. VEB Horch & Gauck – ein Roman. Berlin: Rowohlt 1998. 512 S. Lw. 45,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

POTTMEYER, Hermann J.: *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend.* Freiburg: Herder 1999. 155 S. (Quaestiones Disputatae. 179.) Kart. 36,–.

In seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" vom 25. Mai 1995 forderte Johannes Paul II. zu einem Dialog über sein Amt auf: Man müsse eine Form der Primatsausübung finden, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (Nr. 95). Pottmeyer sieht darin den möglichen Beginn einer Entwicklung des Papsttums aus der heutigen „zentralistischen Verwaltungsinstanz" (13) in ein „evangeliumsgemäß ausgeübtes ökumenisches Petrusamt" (11), wie es „dem wesentlichen Gemeinschaftscharakter der Kirche wie der neuen Situation ihrer größeren katholischen Vielfalt entspricht" (14). Damit stellt sich zuallererst die Frage, ob die beiden Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870 über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes die heutige Zentralisierung im Sinn eines monarchischen Absolutismus zwingend fordern, oder ob sie offen sind für eine „stärkere Communio-Praxis" (12). Dieser Frage widmet Pottmeyer sein Buch.

Nach einem kurzen Blick auf die heutige Situation skizziert er die beiden Realisationsformen des päpstlichen Primats und der Kirchenverfassung in der bisherigen Geschichte: Im ersten Jahrtausend die synodal-kollegiale Leitungsform, im zweiten Jahrtausend der monarchische Primat, der immer stärker zu einer „Zentralisierung und Monopolisierung der Leitungsgewalt beim Papst" (48) führte, was sich aber nicht zwingend aus dem Wesen der Kirche ergab, sondern „die Folge bestimmter historischer, besonders politischer Umstände" (18) war.

Den breitesten Raum des Buchs nimmt die Untersuchung der Definitionen des Ersten Vatikanums ein (31–94). Pottmeyer macht deutlich, daß das Konzil den Primat nicht als „absolute monarchische Souveränität" (53) und die Unfehlbarkeit nicht als eine Art Inspiration definiert hat, wie es die extremen Ultramontanisten wollten. Trotzdem setzte sich diese „maximalistische Interpretation" (53 u. ö.) durch, „die bis heute verbreitet ist" (53). Der Grund: Das Konzil wollte keine umfassende Theologie des Papstamts und seiner Lehrautorität formulieren, sondern hatte nur die durch den Gallikanismus und die damaligen Zeitumstände aufgeworfenen Probleme vor Augen. Die Frage nach den Kriterien für eine angemessene Ausübung des Primats, die die Rechte der Bischöfe und der Ortskirchen achtet, nahm es gar nicht in den Blick. So konnte sich die Meinung durchsetzen, alles, was nicht ausdrücklich in der Definition steht, existiere nicht oder sei „theologisch nicht bedeutsam" (91). Der Papst galt daher als Monarch mit absoluter Machtfülle, die Bischöfe nur als „Hörende und Gehorchende" (90), und bei der Unfehlbarkeit entwickelte sich ein „doktrinaler Zentralismus", eine Art „schleichende Unfehlbarkeit" (91), nämlich die Tendenz, „mit den Lehräußerungen des Papstes oder der römischen Kurie einen ungewöhnlich hohen Anspruch auf Autorität und Gehorsam zu verbinden" (67).

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte das Erste Vatikanum „durch eine umfassende Lehre von der Kirche und vom Bischofskollegium ergänzen" (95 f.) und so „den römischen Zentralismus beenden" (97). Dieses Ziel hat es jedoch – trotz grundlegender Neuansätze – nicht erreicht, weil die Minorität nicht ohne Erfolg die maximalistische Interpretation des Ersten Vatikanums als dessen dogmatisch definierte Lehre bezeichnete. So wurden weder der jurisdiktionelle noch der doktrinale Zentralismus überwunden, ja, durch seine Lehre vom ordentlichen Lehramt hat das Konzil „entgegen seiner Absicht" diesen Zentralismus „sogar noch verstärkt und zu neuen Formen der ‚schleichenden Unfehlbarkeit' beigetragen" (118).

Dennoch betont Pottmeyer, daß beide Konzilien offen sind für eine Reform des Petrusdienstes im Sinn eines Communio-Primats: Nicht die Dogmen des Ersten Vatikanums verstellen den Weg dorthin, sondern die „maximalistische Interpretation" und deren „falsch gedeutete Einseitigkeit" (119), die in einer gegenreformatorischen Ekklesiologie gründet. Deswegen sieht Pottmeyer vor allem drei Aufgaben: Die Erarbeitung einer ökumenischen Communio-Ekklesiologie, die Klärung des Auftrags des biblischen Petrus und seiner Bedeutung für eine Gemeinschaft der Kirchen, und daß die katholische Kirche auf dem Weg zu einer Communio-Ekklesiologie und zu einem Communio-Primat „konkretere Schritte zu ihrer Neugestaltung wagt als bisher" (123). Pottmeyer nennt eine ganze Reihe von Gründen für die Sinnhaftigkeit, ja Notwendigkeit eines Petrusamts als Zentrum der Gemeinschaft der Kirchen; alle Gründe sprechen, wie er betont, gegen eine zentralistische Ausübung; diese würde im übrigen von den anderen christlichen Kirchen niemals akzeptiert, und auch in der eigenen Kirche findet sie immer weniger Zustimmung. Das Buch schließt mit konkreten Hinweisen, welche Reformen in Angriff genommen und welche Strukturen geschaffen werden müßten, damit aus dem derzeitigen monarchischen Absolutismus ein Primat wird, der mit seiner Einbindung in die Kirche und damit in die Kollegialität der Bischöfe ernst macht (140–146).

Unter den erstaunlich wenigen Reaktionen auf die Dialogbitte des Papstes nimmt die Arbeit Pottmeyers eine Spitzenposition ein. Selten trifft man eine so souveräne Kenntnis der beiden Vatikanischen Konzilien sowie ihrer Vor- und Nachgeschichte und eine theologische Argumentation von solcher Überzeugungskraft. Die Frage bleibt nur, ob die Reformvorschläge bei den Verantwortlichen auch Gehör finden.

Wolfgang Seibel SJ

Accattoli, Luigi: *Wenn der Papst um Vergebung bittet.* Alle „mea culpa" Johannes Pauls II. an der Wende zum dritten Jahrtausend. Innsbruck: Tyrolia 1999. 219 S. Kart. 36,80.

In einem Promemoria für das Treffen der Kardinäle im Frühjahr 1994 formulierte Papst Johannes Paul II. erstmals sein Vorhaben, am Ende des zweiten Jahrtausends die „Irrtümer" und das „schuldhafte Versagen" in der Geschichte der Kirche zu bekennen. Die „dunklen Seiten", die ihm vor Augen schwebten, hatte er schon in den Jahren vorher genannt und wiederholt sie seitdem mit wachsender Eindringlichkeit: die Kirchenspaltungen etwa, die Kreuzzüge, die Inquisition, der Fall Galilei, die Religionskriege, der Antisemitismus, die Benachteiligung der Frauen, und in all dem die „Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit". Bei den Kardinälen stieß dieser Plan nicht auf einhellige Zustimmung. Einige, am ausführlichsten der Erzbischof von Bologna Giacomo Biffi in einem Hirtenbrief, äußerten ihre Einwände nachher auch in der Öffentlichkeit: Eine Anerkennung der Verfehlungen und Verirrungen der Christen würde die Kontinuität und die geschichtliche Identität der katholischen Kirche kompromittieren. Johannes Paul II. ließ sich jedoch nicht beirren und führte das Projekt so weiter, wie es von Anfang angelegt war. Inzwischen ist auch schon ein Termin festgelegt: Am Aschermittwoch, den 8. März 2000, soll ein Bußgottesdienst stattfinden, dessen Reuebekenntnis und Vergebungsbitte die Kirche von „Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen reinigen" soll (Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente").

Luigi Accattoli, Vatikankorrespondent der italienischen Tageszeitung „Corriere della Sera", gibt im ersten Teil seines Buchs einen Überblick über Schuldbekenntnisse und Vergebungsbitten früherer Päpste, kann aber vor Johannes XXIII. (1958–1963) nur Hadrian VI. aus dem 16. Jahrhundert nennen. Für Johannes Paul II. sind jedoch die Bekenntnisse seiner Vorgänger und auch des Zweiten Vatikanischen Konzils noch zu vorsichtig, zu zurückhaltend formuliert, zumal er sieht, daß die reformatorischen Kirchen „oft zu einer größeren Freimütigkeit der Worte fähig sind" (191). Umfassend informiert Accattoli auch über die Hintergründe und die Ergebnisse der Kardinalsversammlung von 1994 und gibt ausführlich die Einwände Kardinal Biffis in seinem Hirtenbrief wieder.

Im zweiten, umfangreicheren Teil des Buchs sammelt und kommentiert Accattoli sämtliche Äußerungen Johannes Pauls II., in denen er Ver-

urteilungen korrigiert, Irrtümer und schuldhaftes Verhalten eingesteht und um Vergebung bittet. Es ist eine eindrucksvolle Reihe von fast 100 Texten, deren Deutlichkeit und Präzision im Lauf der Jahre gewachsen ist. Sie haben vor allem deswegen grundsätzliche Bedeutung, weil sie – hoffentlich definitiv – Abschied nehmen von der lange Jahrhunderte herrschenden Tendenz, das Verhalten der Kirche stets als gerechtfertigt zu verteidigen und Fehler nur außerhalb zu suchen.

Accattoli weist mehrmals darauf hin, daß der Papst den Einwänden seiner Kritiker insofern entgegenkommt, als er schuldhaftes Verhalten nur den „Söhnen und Töchtern" der Kirche zuschreibt und nicht der Kirche selbst, auch dort nicht, wo es sich um offizielle Vertreter oder Organe der Kirche handelt – „die allerdings im Einzelfall durchaus als solche namhaft gemacht werden" (37). Nun wurden (und werden) allerdings die Lehren und Verhaltensregeln in ihrer Zeit jeweils als Lehren und Normen „der Kirche" bezeichnet und von den kirchlichen Autoritäten auch als solche eingefordert. Mit welchem Grund schreibt man sie in dem Augenblick nur noch den „Söhnen und Töchtern" der Kirche zu, wenn es sich herausstellt, daß es sich um Irrtümer oder schuldhaftes Verhalten handelte? Hier geben die in diesem Buch gesammelten Texte Anlaß zu Fragen, die noch keine überzeugende Antwort gefunden haben. Ähnliches gilt auch für das Verhalten gegenüber den Frauen: Auf der einen Seite stehen die starken Worte des Bedauerns, der Bitte um Vergebung und des Willens zur Wiedergutmachung, auf der anderen Seite wurde aber „bis heute keinerlei Reform auf den Weg gebracht ..., die den Frauen neue Verantwortungsbereiche in der Kirche eröffnen würde" (154).

Wolfgang Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Eugen Biser, Leiter des Seniorenstudiums an der Universität München, sucht nach einer Überwindung der aktuellen Glaubenskrise in einem neuen Umgang mit den biblischen Texten. Er schlägt dafür eine reduktionstheoretische Lesart der biblischen Zeugnisse vor, die dem immer neuen Kommen Jesu Christi in der Geschichte den Weg öffnet.

Die Transplantationsmedizin ist mit einem schwerwiegenden Mangel an benötigten verpflanzbaren Organen konfrontiert. Fuat Oduncu, Arzt am Klinikum Innenstadt München, analysiert Vergabekriterien unter medizinischer und ethischer Rücksicht.

Deutschsprachige Literatur von Autoren aus Afrika ist erst seit kurzem ins Bewußtsein der literarischen Öffentlichkeit getreten. Irmgard Ackermann, Literaturwissenschaftlerin, sichtet diese Literaturbeiträge und greift einige markante Beispiele aus Prosa und Lyrik heraus.

Trotz der Unterdrückung des Christentums in der Sowjetunion gestalteten Schriftsteller ihre Glaubenserfahrung. Wolfgang Kasack, Professor für slawische Philologie an der Universität Köln, gibt einen literaturgeschichtlichen Überblick und schenkt dabei den letzten beiden Jahrzehnten besondere Aufmerksamkeit.

Evolution und Schöpfungsglauben wurden in der katholischen Kirche lange als unvereinbare Gegensätze gesehen. Rainer Koltermann, Professor für Naturphilosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, sucht mit Hilfe der Unterscheidung zwischen der naturwissenschaftlichen und der philosophisch-theologischen Ebene sowie unter Berücksichtigung neuer kirchlicher Verlautbarungen diesen Widerspruch abzubauen.

Päpstliche Bekenntnisse

An der Schwelle zur Neuzeit nahm das „Narrenschiff", eine Moralsatire des Baseler Humanisten Sebastian Brant, die zeitgenössischen Torheiten aufs Korn, darunter die Narretei, die eigene Schuld zu leugnen: „Ein Narr ist, wer es wagt und spricht, / Er sei befleckt von Sünde nicht: / Doch jedem Narren das gebricht, / Daß er nicht sein will, was er ist." Daß solche Narretei sich auch in der Kirche breitgemacht hatte, erkannte wenige Jahrzehnte später der Utrechter Humanist Adrian, Erzieher Karls V. und Inquisitor Spaniens, als er 1522 überraschend zum Papst gewählt wurde und bald darauf als Hadrian VI. seinen Nuntius anwies, beim Nürnberger Reichstag nicht nur die Kirchenspaltung zu verurteilen, sondern auch die Schuld der Kurie zu bekennen: „Wir wissen wohl, daß auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges (abominanda) vorgekommen, wie Mißbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, und daß alles sich zum Schlimmeren gewandelt hat." Daher solle bei der Kurie, von der die Korruption ausgegangen sei, auch die Reform beginnen, auch wenn die Mißbräuche nicht mit einem Schlag zu beseitigen seien.

Das Schuldbekenntnis des Papstes war nicht sehr wirkungsvoll, weshalb wenige Jahre später Kaiser Karl V. die Sünden des päpstlichen Hofes zum Vorwand nehmen konnte, Rom von seinen Söldnerheeren verwüsten und plündern zu lassen (Sacco di Roma). Diese Methode, die Sünde martialisch auszumerzen und unter dem hochmoralischen Deckmantel Machtansprüche durchzusetzen, hatte der Kaiser nicht neu erfunden, sondern nur übernommen. Über Jahrhunderte wurde sie von Päpsten und Fürsten angewandt. Ob Feindschaft gegenüber Juden oder Eroberung der Neuen Welt, ob Tortur bei Hexenprozessen oder Inquisitionsgerichten, immer sollte die unterstellte Sünde gewaltförmig bekämpft sowie Glaube und Moral erzwungen werden. Nicht selten geschah dies – ein augustinisches Erbe – mit Hinweis auf das lukanische Gleichnis vom Festmahl und die dortige „Nötigung" der Leute von der Straße einzutreten (Lk 14, 23).

Die prophetischen Stimmen in der Kirche haben die unheilige Verknüpfung von Religion und Gewalt immer wieder kritisiert und sich auf das Evangelium der Toleranz berufen. Umstrittene Gestalten ihrer Zeit wie Bartolomé de Las Casas und Friedrich Spee bezogen sich bei ihrem Einspruch auf das biblische Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, wonach man das Unkraut nicht ausreißen darf, weil man sonst Gefahr liefe, mit dem Unkraut auch den Weizen auszureißen: „Laßt beides wachsen bis zur Ernte" (Mt 13, 30).

Da dieses Evangelium der Toleranz und seine prophetischen Befürworter überhört wurden, konnten die vielfältigen Versuche, die Sünde mit Gewalt auszumerzen und die Wahrheit mit Zwang durchzusetzen, zum Sündenregister der Kirche werden. Hans Urs von Balthasar hat es anschaulich zusammengestellt: „Zwangs-

taufen, Ketzergerichte und Autodafés, Bartholomäusnächte, Eroberungen fremder Kontinente mit Feuer und Schwert, um anläßlich brutaler Ausbeutung auch die Religion des Kreuzes und der Liebe dorthin zu bringen, unerwünschte und ganz törichte Einmischungen in Probleme der vorrückenden Naturwissenschaften, Ächtungen und Bannungen durch eine geistliche Autorität, die als politische handelt und anerkannt sein will: der Peinlichkeiten ist kein Ende. Es ist nicht lustig zu einem solchen Erbe stehen zu sollen, dessen eklatante Fehler man eindeutig sieht."

Die historische Kontinuität der katholischen Kirche und ihr Traditionsprinzip verbieten es, dieses Erbe auszublenden oder zu beschweigen. Papst Johannes Paul II. tut mithin gut daran, wie sein nichtitalienischer Vorgänger auf dem Stuhl Petri, an der Schwelle zum neuen Jahrtausend die Kirche und all ihre Mitglieder zu einer ernsthaften Gewissensprüfung anzuhalten. Wenn der Papst in der Fastenzeit des Jahres 2000 im Rahmen eines Bußgottesdienstes ein Schuldbekenntnis und eine Vergebungsbitte ausspricht, dann dürfte der Höhepunkt einer Reihe von Bekenntnissen der letzten Jahre erreicht sein, in denen der Papst Irrungen, schuldhaftes Versagen, Treulosigkeiten und Verspätungen bei Mitgliedern der Kirche eingestanden und um Vergebung gebeten hatte. Die päpstlichen Bekenntnisse brachten vor allem die dunklen Kapitel der Kirchenspaltungen, der Kreuzzüge und der Religionskriege, den Antijudaismus und den Sklavenhandel, die Inquisition und den Fall Galileo Galilei zur Sprache.

Bei einer solchen „Reinigung des Gedächtnisses" wird es auf der einen Seite um sorgfältige historische Aufarbeitung gehen, bei der, wie im Fall der römischen Inquisition, auch Positives zutage treten kann: Verhinderte diese doch in ihrem Bereich wegen mangelnder Rechtsförmigkeit Hexenverfolgungen wie in Deutschland. Andererseits geht es um die moralische Bewertung, die historisches Handeln aus heutiger Sicht als Irrtum, Unrecht und Schuld qualifiziert, ohne indes zu einem letzten, nur Gott zustehenden Urteil kommen zu können. Denn „der ist ein Narr, der *tragen* will, / Was ihm zu *heben* ist zuviel", so nochmals Brant.

Im Apostolischen Schreiben „Tertio millenio adveniente", mit dem der Papst 1994 das Große Jubiläum des Jahres 2000 ankündigte, nennt er als ein besonders schmerzliches Kapitel die „Methoden der Intoleranz oder sogar der Gewalt im Dienst an der Wahrheit". Demgegenüber bringt er als Lektion für die Zukunft das goldene Prinzip des Konzils ins Spiel, wonach „die Wahrheit nicht anders Anspruch erhebt als kraft der Wahrheit selbst". Dieses Prinzip des Wahrheitsanspruchs erfordert eine völlig neue Methode, die das Zweite Vatikanum als „Dialog" beschrieben hat und die als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute gelten kann. Wenn der Dialog, der auch eine dialogische Ausübung der Autorität beinhaltet, in allen Bereichen des kirchlichen Lebens gebührend zum Zug kommt, dann wird man im neuen Millennium die Hoffnung haben dürfen, daß sich die Kirche Gottes als „die Säule und das Fundament der Wahrheit" (1 Tim 3, 15) erweist. *Michael Sievernich SJ*

Johann Baptist Metz

Gott und Zeit

Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne

Bei der Vorbereitung dieses Textes[1] wurde ich durch eine Umfrage unterbrochen, die sich nach den historischen Herausforderungen erkundigte, welche die heutige Theologie nach meiner Auffassung nicht einfach hinter sich, sondern immer noch vor sich habe. Ich erwähnte (natürlich) die Katastrophengeschichte unseres Jahrhunderts, die in der Katastrophe von Auschwitz ihren singulären Höhepunkt fand. Ist, so habe ich gefragt, die Theologie davon tatsächlich geprägt? Hat sie bei ihrer Gottesrede jenen „Kontingenzschock" erlitten, der ihr – zumindest nach Auschwitz – jeden theologischen Idealismus und jedes Verständnis von Theologie als situationsfreier und gedächtnisloser Heilsmetaphysik verbietet? Ist inzwischen die schwierigste und schmerzlichste aller Gottesfragen, nämlich die ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche Theodizeefrage, in die Mitte der Theologie, ins Zentrum ihrer Gottesrede eingerückt?

Ein zweiter Nominalismus?

Ich konnte bei dieser knappen Reaktion nicht auf ein Hintergrundproblem eingehen. Vor mehr als zwei Jahrzehnten hatte ich nämlich meinen Studenten einmal ein Kriterium des Theologietreibens genannt, das nicht wenige meiner Kollegen – vermutlich bis heute – für unverständlich oder gar für fahrlässig-provokant halten. Es lief darauf hinaus, „keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte"[2]. Der Logos der Theologie, Repräsentant und zuständig für das Allgemeine und Universelle, sollte berührbar, ja überprüfbar sein vom Singulär-Kontingenten einer geschichtlichen Katastrophe. Stellte das nicht alles auf den Kopf? Wurde hier nicht jede Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der Geschichte der Theologie und der Metaphysik vertraut ist, aufgekündigt?

Ich gestatte mir zu einer ersten Erläuterung einen historischen Verweis, den Verweis auf eine weit zurückliegende Phase der Denk- und Glaubensgeschichte, auf den sogenannten Nominalismus. In diesem Nominalismus zerfiel bekanntlich die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus den großen scholastischen Systemen des Mittelalters und den darin rezipierten Ele-

menten griechischer, vorweg aristotelischer Metaphysik vertraut war. Wir haben diesen Nominalismus und seine vergleichsweise „schwache" Begriffswelt in der Theologie faktisch nur negativ bewertet, als Abfall und Zerfall – und dabei vielleicht zu wenig darauf geachtet, daß sich in diesem „schwachen" Nominalismus ein Weltbildumbruch ankündigte, daß sich ein ganz neues Verständnis von Singularität, von geschichtlicher Besonderheit durchzusetzen begann, das im klassischen Konzept von Allgemeinem und Besonderem nicht mehr auszudrücken war. Nach meiner bescheidenen Meinung befinden wir uns gegenwärtig in einer Situation des „sekundären Nominalismus", in der das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht.

Es ist mir nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags ausführlich auf die jüngere Nominalismusforschung einzugehen. In zunehmendem Maß sieht sie den Nominalismus nicht als End- und Verfallsgeschichte des „großen" mittelalterlichen Systems, sondern als Frühgeschichte der Moderne, als eine Art Schwellenphänomen zum Durchbruch neuzeitlicher Subjektivität. Jürgen Goldstein hat jüngst in einer eindrucksvollen Studie „Nominalismus und Moderne"[3] gegenüber Hans Blumenberg nachgewiesen, daß der theologische Nominalismus des Wilhelm von Ockham nicht etwa eine radikale „Infragestellung der humanen Rationalität durch die Zersetzung aller rationalen Konstanten unter dem Druck einer willkürlichen göttlichen Allmacht (ist), sondern ihre Neudefinition"[4], nämlich als Experiment, die humane Rationalität nicht mehr vom abstrakt Allgemeinen, sondern durchaus vom Singulären her zu bestimmen.

Nun hatte ich selbst in einer frühen Arbeit diese „nominalistische Option" in ersten Spuren bereits bei Thomas von Aquin nachzuweisen versucht[5]. Eine nominalistische Tiefenschicht bereits bei Thomas von Aquin[6]? Wie immer, entscheidend ist der Zusammenhang zwischen den denkerischen Prämissen der spezifisch christlichen Gottesrede und der nominalistischen Brechung der tradierten Theologie und Metaphysik. Dazu schreibt Goldstein:

> Ockham „sperrt sich ... auf Grund seiner Gotteslehre gegen jede idealistische Subordination des konkreten, singulären, kontingenten und somit individuellen Seienden unter metaphysisch-explizierte Allgemeinheit. Er ist entschieden metaphysikkritisch, ohne aber die Möglichkeit von Metaphysik gänzlich bestreiten zu wollen."[7]

Es ist also gerade der theologische Charakter des Nominalismus, der – wenn auch nicht ohne begriffliche Turbulenzen und kategoriale Verzerrungen – den denkgeschichtlichen Umschlag ausdrückt. Wer nämlich die Rede vom biblischen Gott zu bedenken sucht – nicht also die Rede vom unbewegten Beweger des Aristoteles, sondern vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, also vom Gott der Schöpfung und der Eschatologie –, der muß diese „nominalistische Brechung" der klassischen Metaphysik in Kauf nehmen; er muß die Revision vorgefaßter metaphysischer Gewißheiten, wie sie sich etwa in der gedanklichen Suprematie

des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen zum Ausdruck bringen, riskieren; er muß eine neue denkerische Einschätzung der Singularität betreiben; er muß eine kontingenzempfindliche Rationalität entfalten – gegenüber einem kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik, die keinen Anfang der Welt kennt und kein Ende der Zeit und die gleichwohl, wie wir wissen, seit dem mittleren Platonismus, seit den Einflüssen Plotins die christliche Religionsphilosophie bis zum Deutschen Idealismus geprägt hat.

Ich habe unsere gegenwärtige Problemlage versuchsweise als die eines „sekundären Nominalismus" gekennzeichnet. Für die Philosophie könnte ich ihn mit Theodor W. Adornos Worten beschreiben:

„Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stand, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundet: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. ... Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist." [8]

An den Grenzen der Moderne sind es vor allem zwei Fragestellungen, zwei Herausforderungen, die der Theologie und der Metaphysik die Situation eines sekundären Nominalismus bewußt machen können. Zum einen: Hat die christliche Theologie durch die Katastrophengeschichte dieses Jahrhunderts, durch Auschwitz, jenen Kontingenzschock erlitten, der es ihr verwehrt, von Gott in abstrakter Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden? Und zum anderen: Wie kann die Theologie den Wahrheitsanspruch ihrer Gottesrede formulieren und durchhalten angesichts jenes konstitutionellen, unauflösbaren Pluralismus von Kultur- und Religionswelten, die sich in ihrer singulären Würde einer abstrakten Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, wie sie uns aus der metaphysischen Tradition vertraut ist, widersetzen?

Diese „nominalistische" Verpflichtung auf das Kontingente und Singuläre, auf das über die begriffliche Klärung Hinausreichende bedeutet keineswegs Denkverzicht. Sie ist keine Ermunterung für die Theologie, die berühmte Unterscheidung in Pascals Memorial – „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten" – so zu lesen, als handle es sich beim biblischen Gott um einen Gott der Geist- und Denkverneinungen und der strikten Antimetaphysik [9]. Das Stichwort vom „sekundären Nominalismus" zielt nicht auf eine plane Ablehnung von Metaphysik, sondern auf einen Wandel im Metaphysikverständnis: auf die Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz bei der Begründung der Gottesrede selbst Rechnung getragen werde.

Nur im Sinn dieser Intention trägt die Analogie zum historischen Nominalismus! Sie will dabei die zeitgenössische Theologie erneut mit der Frage konfrontieren, wie weit sie in ihrem Logos jenes Geist- und Denkangebot berücksichtigt, das in den biblischen Traditionen selbst verwurzelt ist und inwieweit dieses

Geist- und Denkangebot womöglich hilfreich ist bei dem Versuch der Theologie, die Herausforderungen an den Grenzen der Moderne produktiv zu bewältigen. Ich riskiere eine vorausgreifende Bestimmung dieses Geist- und Denkangebots: Es handelt sich um das biblische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori, und das Organon dieses Denkens, das der Temporalisierung aller Begründungsweisen Rechnung zu tragen sucht, läßt sich abgekürzt kennzeichnen als „memoria", als „memoria passionis".

Gottesbotschaft als Zeitbotschaft

Die Gottesbotschaft der biblischen Traditionen will selbst als Zeitbotschaft gehört werden, näherhin als Botschaft von der befristeten Zeit, von der Zeit mit Finale. Alle ihre Aussagen zu Gott tragen einen Zeitvermerk, einen Endzeitvermerk. Dabei fußt diese Gottesbotschaft auf der elementaren Strukturierung der Zeit durch das Gedächtnis, durch jenes Leidensgedächtnis, in dem der Name Gottes als rettender Name, als anstehendes Ende der Zeit erzählt und bezeugt wird. Diese Zeit mit Finale, diese gezielte Zeit, die weder dem griechisch-mediterranen noch dem vorderasiatischen Kulturraum vertraut war [10], wird zur Wurzel des Verständnisses der Welt als Geschichte und zum Auftakt geschichtlichen Bewußtseins, wie es dann nachhaltig den Geist der europäischen Moderne durchprägt – und zwar auch dort, wo diese Moderne sich längst säkularisierend und religionskritisch gegen die theologischen und metaphysischen Gehalte dieses Zeitdenkens wendet.

Gegenwärtig freilich, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche", gibt es keine Zeit mit Finale mehr, nicht einmal, wie Nietzsche ausdrücklich betont, ein „Finale ins Nichts" [11]. Der frühgriechische Mythos von der Ewigkeit der Zeit kehrt zurück, mit unterschiedlichen Prämissen bei den Neognostikern, bei Michel Foucault, beim postmodernen Comeback Martin Heideggers – nicht etwa mit seiner in der Tat epochalen Frage nach „Sein und Zeit", sondern mit seinem Antwortversuch in Richtung einer neuheidnischen, vermeintlich den Vorsokratikern abgelauschten menschenleeren Ontologie und eines daraus abgeleiteten Antihumanismus, den er bekanntlich nach Auschwitz – 1946 – verkündete, ohne auch nur mit einem Wort an diese Katastrophe zu erinnern. „Zeit ohne Finale": Spärlich sind die Vorbehalte und Gegenstimmen, so wie etwa die im letzten, posthum erschienenen Werk Jean-François Lyotards, in dem von der „Melancholie" dieses neuen Zeitdenkens die Rede ist. In seinen „Postmodernen Moralitäten" [12] heißt es: „Das Leiden am Fehlen der Finalität ist der postmoderne Zustand des Denkens, also das, was man heute gemeinhin seine Krise, sein Unbehagen oder seine Melancholie nennt."

Wer sich weigert, das „Fehlen von Finalität" melancholisch zu quittieren, um

vor der Passionsgeschichte der Menschheit schließlich doch in die Ästhetik auszuweichen; wer bei Nietzsches Vorschlag zögert, in die unschuldige Heiterkeit, in die ziellos bei sich selbst verweilende mittägliche Existenz mediterraner Lebensfreude heimzukehren nach so viel Unglück und akkumuliertem Leid, der mag vielleicht an den Grenzen der Moderne noch einmal empfänglich werden für den Vorschlag des biblischen Zeitdenkens. Dieser Vorschlag erfordert die erneute Annäherung an ein biblisches Erbe, das heute nicht selten verdrängt oder verharmlost wird und das in der Art, wie es öffentlich zur Geltung kommt, ganz und gar mißverstanden ist: das Erbe der Apokalyptik.

Zunächst – und im engeren Sinn – bezeichnet Apokalyptik bekanntlich eine Literaturgattung der frühjüdischen Zeit, die in der verschärften Leidenssituation der jüdischen Gemeinden ihren „Sitz im Leben" hat. Daraus lassen sich zwei wichtige Kennzeichnungen dieser Apokalyptik gewinnen, die sich wie ein roter Faden durch alle biblischen Traditionen ziehen.

Zum einen handelt es sich bei dieser Apokalyptik nicht primär um ein Katastrophendenken, sondern um ein Zeitdenken, um eine Art Temporalisierungsprogramm, um den Ansatz zur Verzeitlichung der Welt im Horizont befristeter Zeit. Wenn man bei den Texten und Bildern der biblischen Apokalyptik etwas länger verweilt, als es der moderne Konsens zu erlauben scheint, kann man erkennen, daß es sich bei dieser Apokalyptik nicht um eine geschichtsferne Spekulation, nicht um zelotisch angeschärfte Untergangsphantasien, nicht um eine katastrophensüchtige Vermutung über den Zeitpunkt des Finales der Welt handelt, sondern um die bildhaft-dramatische Kommentierung des finalen Wesens dieser Weltzeit selbst. Gott ist in dieser apokalyptischen Sprache das noch nicht herausgebrachte, noch ausstehende Geheimnis der Zeit. „Hüter, wie spät ist es in der Nacht? ... Der Hüter aber sprach: Wenn der Morgen schon kommt, so wird es doch Nacht sein, wenn ihr schon fragt, so werdet ihr doch wiederkommen und wieder fragen" (Jes 21, 11 f.).

Zum anderen ist Apokalypse – und nun im Wortsinn (der Septuaginta) genommen – ein „Aufdecken", ein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger. Sie ist eine „Enthüllung", eine Enthüllung dessen, was „ist": gegen die mythischen Verschleierungen der menschlichen Leidensgeschichte oder auch gegen die metaphysischen Verdunkelungen des Unglücks in der Welt, in der die Opfer unsichtbar werden und die Schreie unhörbar. Und so begegnet uns im biblischen Israel ein Volk, das unfähig scheint, sich mit der Kraft von Mythen oder von Idealisierungen über die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte zu erheben. Der Trost des Mythos scheint ihm gleich fern zu sein wie der Trost der klassischen Metaphysik. Dieses biblische Israel wandelte sich immer wieder in eine „Landschaft aus Schreien" [13].

Dieses apokalyptische Zeitdenken mit seinem Leidensapriori durchzieht übrigens – mehr oder minder ausdrücklich – die ganze biblische Botschaft [14] – es sei

denn, man habe sie längst an eine dualistische Gnosis mit ihrem Axiom von der Heillosigkeit der Zeit und der Zeitlosigkeit des Heils verraten, um so die christliche Heilsbotschaft gegen die Abgründe der menschlichen Leidensgeschichte abzuschirmen und ihr die apokalyptische Unruhe der Rückfrage an Gott zu ersparen. Das theodizeesensible Zeitdenken, das lieber metaphysisch stumm bleibt als daß es sich auf eine Metaphysik oberhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte stützte; dieses kontingenzgeschärfte Zeitdenken, das kein in Leidvergessenheit und Mythenträumen gebettetes Seinsvertrauen kennt, wäre im Logos der Theologie an den Grenzen der Moderne zu beheimaten, sozusagen in einem zweiten Anlauf, eben in einer Art von sekundärem Nominalismus.

Metaphysische Vernunft und menschliches Leid

In diesem Sinn bleibt die Konfrontation ihrer Metaphysiktradition mit dem metaphysisch weithin stummen Zeitdenken der biblischen Traditionen eine der wichtigsten Aufgaben zeitgenössischer Theologie[15]. Diese Konfrontation würde es verbieten, daß sich die Theologie in vermeintlich zeitlosen (Erst- oder Letzt-) Begründungsversuchen über das geschichtliche Eingedenken und den Einspruch der menschlichen Leidensgeschichte erhebt[16] – auch wenn dieses Verbot noch so sehr nach einem neuen Nominalismus klingen mag, der diesmal nicht auf der sinnfälligen Singularität der Gegenstandswelt, sondern auf der unhintergehbaren Kontingenz der Geschichtswelt beharrt. Schließlich fußt – wie gesagt – die christliche Rede von Gott und seinem Christus nicht auf einer situationsblinden und gedächtnislosen Heilsmetaphysik. Ihr Wahrheitsanspruch (und ihr damit verbundener Universalismus) ist nur durch erinnerungsbegabte Vernunft mit ihrem Leidensapriori einzulösen. Seit Jahren kennzeichne ich sie – abgekürzt und nicht unmißverständlich – als anamnetische Vernunft.

Nun gibt es heute nicht wenige philosophische und soziologische Positionen, die erinnerungsgeleitete Vernunft von vornherein für aufklärungswidrig und modernitätsunverträglich halten. Die Aufklärung hat in der von ihr entwickelten und heute dominierenden Vernunftgestalt ein tiefsitzendes Vorurteil nicht überwinden können: das Vorurteil gegenüber der Erinnerung. Sie förderte Diskurs und Konsens und unterschätzte die intelligible Macht der Erinnerung, also die anamnetische Rationalität. Wie aber, wenn Vernunft durch Erinnerung bestimmt bleibt? Kann solche Vernunft überhaupt noch das Organon von Verständigung und Frieden sein? Wird mit einer solchen Auszeichnung der Vernunft nicht eine Haupterrungenschaft der politischen Aufklärung radikal verletzt bzw. fahrlässig widerrufen? Sind es nämlich nicht die geschichtlich-kulturell verwurzelten Erinnerungen, die immer wieder die gegenseitige Verständigung behindern, immer neu zu schmerzlichen Konflikten und dramatischen Verfeindungen führen und

aus denen sich – am Ende dieses Jahrhunderts – alle offenen oder latenten Bürgerkriege nähren?

Ihren aufgeklärten Charakter und ihre legitime Universalität gewinnt die hier gesuchte anamnetische Vernunft dadurch, daß sie sich von einer bestimmten Erinnerung geleitet weiß, eben von der Leidenserinnerung – und zwar nicht in der Gestalt einer selbstbezüglichen Leidenserinnerung (der Wurzel aller Konflikte!), sondern in der Gestalt der Erinnerung des Leidens der Anderen, in der Gestalt des Eingedenkens fremden Leids. Dieses Leidensapriori mit seinem negativen Universalismus leitet den Universalitäts- und Wahrheitsanspruch der Vernunft in Zeiten des sekundären Nominalismus. Schließlich kann sich die Vernunft, die wahrheitsfähige Kriterien für ihre Verständigungsprozesse angeben will, nicht nur am Verständigungssinn der Sprache selbst orientieren. Das Verständigungsapriori einer kommunikativen Vernunft bleibt deshalb auf das Leidensapriori der anamnetischen Vernunft verwiesen. „Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit" formulierte Th. W. Adorno in seiner „Negativen Dialektik" [17], und ich stimme ihm darin auch heute noch zu. In diesem Satz ist ein universeller Vernunftanspruch formuliert, der einerseits über einen verfahrensrationalen Verzicht auf Geltungsansprüche, also über einen rein prozeduralen Universalismus hinausgeht, der andererseits alle allgemeinen Geltungsansprüche, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte ansetzen, als wahrheitsunfähig erklärt – und dies gewissermaßen als quasi-nominalistische Provokation auch aller zünftiger Theologie und der ihr immanenten Metaphysik, aber auch als Kritik all jener modernen Vernunftkonzepte, die sich – idealistisch, transzendental, kommunikationstheoretisch usw. – von dieser Leidensgeschichte gelöst und die Vernunft der Grundspannung zwischen Erinnern und Vergessen entzogen haben.

Nun hat Jürgen Habermas in einem Text „Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft?" [18] mir gegenüber betont, daß der von mir angemahnte anamnetische Geist des biblischen Zeitdenkens längst in das Vernunftdenken der europäischen Philosophie eingedrungen sei. Ist das wirklich so? Man höre und lese dazu zum Beispiel einmal Emmanuel Levinas! Ich bleibe jedenfalls zunächst einmal bei meiner skeptischen Frage an meinen Freund Jürgen Habermas. Der hat zwar wie kaum ein anderer deutscher Intellektueller sensibel auf die Katastrophe von Auschwitz reagiert, und kaum einer war dabei so dezidiert und so einflußreich wie er. Das alles ist in seinen „Kleinen Politischen Schriften" nachzulesen. Um so verwunderlicher ist es für mich, daß Auschwitz in seinen Fundamentalschriften zur kommunikativen Vernunft nicht vorkommt, und zwar mit keinem Wort. Hat er sich da nicht zu früh von Adorno verabschiedet? Und spiegelt sich in der Zweiteilung seiner Schriften, hier das Partikular-Historische der politischen Schriften, dort das Allgemein-Verbindliche der philosophischen: Spiegelt sich darin nicht die heimliche Nominalismusangst des Postmetaphysikers Habermas?

In diesen „Kleinen Politischen Schriften" kann man die eindrucksvolle Bemerkung lesen, Auschwitz habe das Band der Kommunikation zwischen allem, was Menschenantlitz trägt, zutiefst verletzt[19]. Hat eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch auch alle Wunden? Wie aber wäre dann verallgemeinerungsfähig von dem zu sprechen, was Unheil blieb, was nicht verschwinden darf hinter dem Schild der kulturellen Amnesie und sich nicht in fugendichte Normalität einschließen läßt? Man wird vielleicht (mit Habermas) von solchen Fragen sagen, daß sie nicht mehr in die Zuständigkeit der Vernunft fallen, daß sie allenfalls Ausdruck einer rigiden, einer skrupulösen Vernunft seien, die sich an zuviel erinnern will und deshalb in der Gefahr steht, sich an nichts zu erinnern, was vernünftig vertreten werden kann.

Nun gehört es sehr wohl zur Zuständigkeit der Vernunft daran zu erinnern, daß es nicht nur eine Oberflächengeschichte der Gattung Mensch gibt, sondern auch eine Tiefengeschichte, die durchaus verletzbar ist. Hat nicht etwa Auschwitz die metaphysische und moralische Schamgrenzen zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt? Und gewinnen die Gewalt- und Vergewaltigungsorgien der Gegenwart – vorgestern Auschwitz, gestern Ruanda und Bosnien, heute der Kosovo und Ost-Timor – für uns nicht unbewußt etwas von der resignativ-verführerischen Kraft des Faktischen, zersetzen sie nicht hinter dem Schild des Vergessens das zivilisatorische Grundvertrauen, jene moralischen und kulturellen Reserven, in denen die Menschlichkeit des Menschen gründet? Ist es deshalb nicht eine der vornehmsten Aufgaben der Vernunft, das humane Gedächtnis zu schärfen und einem Denken zu widerstehen, das sich zur Sicherung seiner Allgemeinverbindlichkeit oberhalb oder außerhalb der menschlichen Katastrophengeschichte festmacht? Dieser Widerstand liegt nicht jenseits der Kompetenz der Vernunft, er bringt sie in ihren humansten und aufgeklärtesten Möglichkeiten zur Geltung, er zwingt sie in die Erinnerung und wappnet sie gegen das Vergessen.

Schließlich ein zweites Beispiel für die Zuständigkeit der leidgeschärften anamnetischen Vernunft: der Umgang mit der Theodizeefrage. Wenn man diese Frage für ebenso unbeantwortbar wie unvergeßlich charakterisiert, sieht sie sich einem klassischen Grundsatz menschlicher Vernunft ausgesetzt, wie er etwa in Ockhams bekanntem Sparsamkeitsprinzip („razor") ausgedrückt ist: „Entia sine ratione non sunt multiplicanda" („Die Seienden sind nicht ohne Grund zu vermehren"). Oder anders ausgedrückt: Es ist aus Gründen der Vernunft geboten, eine Frage, auf die es zugestandenermaßen keine Antwort gibt, endlich fallen zu lassen und zu vergessen.

Doch was ist, wenn sich die Menschen eines Tages nur noch mit der Waffe des Vergessens gegen das Unglück in der Welt wehren können, wenn sie ihr Glück nur noch auf das mitleidlose Vergessen der Opfer bauen können, auf eine Kultur der Amnesie, wenn nur noch die Zeit alle Wunden heilt (und eines Tages auch die

Wunde, die den Namen Auschwitz trägt)? Woraus nährt sich dann noch der Aufstand gegen die Sinnlosigkeit des Leidens in der Welt, was inspiriert dann noch zur Aufmerksamkeit für das fremde Leid und zur Vision einer neuen größeren Gerechtigkeit? Was bleibt denn, wenn sich diese kulturelle Amnesie vollendet hat? Was bleibt? Der Mensch. Welcher Mensch? Eine Berufung auf die Selbsterhaltung des Humanen scheint mir in diesem Fall höchst abstrakt zu sein. Sie entspringt nicht selten einer Anthropologie, der die Frage nach dem Bösen und der Theodizeeblick in die Geschichte der Menschheit längst abhanden gekommen sind und die vergißt, daß nicht nur der einzelne Mensch, sondern auch die „Idee" des Menschen verletzbar, ja zerstörbar ist.

Konsequenzen

Es ist an der Zeit, von den Konsequenzen zu sprechen, die sich aus der Einbeziehung der leidgeschärften anamnetischen Vernunft für das Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt, zur Gesellschaft, zu den Religions- und Kulturwelten und zur Kirche ergeben. Ich nenne – in aller Kürze und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit – die folgenden Gesichtspunkte.

1. Im Verhältnis der Theologie zur Wissenschaftswelt unserer Tage: Die für die Theologie unverzichtbare anamnetische Rationalität mit ihrem Leidensapriori zielt auf die Wissensform des Vermissens. Wo im modernen Wissenschaftswissen (über den Menschen) nichts mehr vermißt wird, wird die Rede von „dem Menschen" selbst zum Anthropomorphismus; es ist nämlich dann nicht mehr „der Mensch" gewußt und gemeint, sondern nur noch die Natur, d.h. der Mensch als erinnerungs- und subjektlose Natur, als das – biotechnisch oder wie es nun heißt „anthropotechnisch" – noch nicht zu Ende experimentierte Stück Natur.

Deshalb stützt die erinnerungsbegabte Wissensform der Theologie den elementaren Eigensinn des Geistes in den sogenannten Geisteswissenschaften und gehört an ihre Seite, solange diese sich nicht in einer zunehmend subjektloser, technomorpher werdenden Systemsprache selber aufgeben und auch ihrerseits den Menschen nur noch als Experiment und nicht mehr als Gedächtnis seiner selbst begreifen. Mag sein, daß diese Sicht künftig im Ensemble der Wissenschaften nicht ohne eine Portion metaphysischer Zivilcourage zu vertreten ist. Die wird die Theologie dann eben brauchen. Nicht um ihrer Selbstbehauptung willen, sondern um der sich abzeichnenden szientifisch-technischen Überdetermination unserer künftigen Lebenswelt mit ihrer technologiebedingten Zeit- und Wissensstruktur zu wehren. Und wenn mich nicht alles täuscht, dann muß sich die Theologie die geistigen Ressourcen für diesen Widerstand etwas weniger aus der Ideenwelt Athens und etwas mehr aus der anamnetischen Kultur Jerusalems holen.

2. Mit ihrem Leidensapriori der anamnetischen Vernunft wendet sich die Theologie auch an die „profanen" Leitbilder und Theorien des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Sie fragt zum Beispiel kritisch, ob unsere posttraditionalen Diskursgesellschaften, die sich vom Apriori des Leidensgedächtnisses losgesagt haben, über eine Marktlogik wirklich hinauskommen, ob sie also noch von einer Vision der Verantwortung der Einen für die Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis geleitet sind und ob sie in der Politik noch asymmetrische Anerkennungsverhältnisse – als Zuwendung der Einen zu den bedrohten und geopferten Anderen – vertreten können. Mit solchen Fragen beteiligt sich die (von anamnetischer Vernunft informierte) Theologie am öffentlichen Streit über die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens.

3. Die Situation an den Grenzen der Moderne ist augenfällig geprägt durch den konstitutionellen Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Die Theologie stellt sich mit ihrer leidgeschärften Rationalität der Frage, ob es in der unwiderruflich anerkannten Vielfalt der Kulturen und Religionen noch ein universales, ein alle verpflichtendes und in diesem Sinn wahrheitsfähiges Kriterium der Verständigung geben kann, das über den geltungsfreien Universalismus der reinen Verfahrensrationalität hinausgeht. Nun ist der im Leidensapriori der anamnetischen Vernunft enthaltene Universalismus, als Leidensuniversalismus, offensichtlich ein negativer Universalismus. Als solcher kann er mit seinen spezifischen Geltungsansprüchen auch unter Pluralitätsbedingungen ideologiefrei vertreten werden. Dieses Leidensapriori führt nämlich die Vernunft vor eine Autorität, die weder religiös noch kulturell hintergehbar ist: die Autorität der Leidenden. Die Anerkennung dieser Autorität läßt sich als jenes Kriterium formulieren, das den Menschen aller Religionen und Kulturen zumutbar ist, und das deshalb den Religions- und Kulturdiskurs in globalisierten Verhältnissen orientieren kann. (In diesem Sinne spreche ich von einer möglichen „Ökumene der Compassion"[20].)

4. Offensichtlich steht die Theologie mit ihrer leidgeschärften Rationalität nicht – sozusagen in teilnahmsloser Beobachterposition – außer oder über dem Gedächtnis der Kirche. Sie ist ja nicht von der Vorstellung geleitet, als könne sie auf die religiöse Basis ihrer Gottesrede verzichten bzw. sie einfach spekulativ ersetzen. Ihre unverzichtbare kritische Freiheit in der Gedächtnisgemeinschaft der Kirche gewinnt die Theologie dadurch, daß sie das von der Kirche repräsentierte Gottesgedächtnis immer wieder daraufhin befragt, ob und inwieweit es zur gemeinschaftlichen „memoria passionis", zum Eingedenken fremden Leids wird, ob und inwieweit sich das dogmatische Gedächtnis der Kirche nicht längst vom Leidensgedächtnis der Menschen entfernt hat.

Theologie und Theodizee

Welche Konsequenz, dies sei die abschließende Frage, hat die Einbeziehung der anamnetischen Vernunft mit ihrem Leidensapriori für die Theologie selbst?

Zum einen: Sie stellt die Gottesrede in die fundamentale, spekulativ unhintergehbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen und erzwingt so die Temporalisierung der theologischen Begründungslogik. Gottdenken ist im Gottgedenken, der Gottesbegriff im Gottesgedächtnis verwurzelt – und nicht umgekehrt! Der Gottesgedanke kann nun nicht mehr als transzendentale Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens erläutert werden; schließlich ist er, der Gottesgedanke, durch seine Verzeitlichung selbst bedroht, bedroht vom Dunkel der menschlichen Leidensgeschichte. Im übrigen wäre zu zeigen, daß in dieser Verzeitlichung der theologischen Logik die Dichotomie zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie unterlaufen ist.

Zum anderen: Die anamnetische Vernunft mit ihrem Leidensapriori setzt alle jene metaphysischen Gründungen und Sicherungen der Gottesrede außer Kraft, die außerhalb oder oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte operieren und damit der Konfrontation der Gottesrede mit der Theodizeefrage auszuweichen suchen. Den Nominalismusvorwurf, den sie sich durch ihre Weigerung, eine „höhere Allgemeinheit" zwischen Gott und Mensch anzunehmen, zuzieht, trägt sie mit Gelassenheit und Zuversicht.

Schließlich: Die Theodizeefrage wird nun zu „der" theologischen Frage. Die Rede von Gott angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, „seiner" Welt, rückt ins Zentrum der Gottesrede überhaupt. Wenn die Theologie die durch die Theodizeefrage erzwungene Nichtidentität ihrer Gottesrede ein für allemal hinter sich zu bringen suchte, wenn sie sich über ihr, über dieser Art von „Gotteskrise" systematisch zu beruhigen suchte, würde sie eine alles entscheidende Differenz mißachten: die eschatologische Differenz zwischen dem theologischen Begriff von Gott und Gott selbst.

Schließlich kann ja die Theologie die Theodizeefrage nicht „lösen". Sie führt sie mit sich als zeitlich gespannte Rückfrage an Gott, daß, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte „rechtfertige". Hier kann die (vom Leidensapriori anamnetischer Vernunft informierte) Theologie keine Letztbegründungen beanspruchen, allenfalls von Zuletztbegründungen sprechen – im Rahmen einer theologischen Logik befristeter Zeit.

Diese eschatologische Theodizee durchzieht in gleitender Funktion alle theologischen Aussagebereiche, so zum Beispiel auch die Christologie. Gerät nicht eine Christologie, die sich außerhalb oder oberhalb dieser eschatologischen Theodizee zu formulieren sucht, zwangsläufig zu einem Siegermythos? Auch die Christologie hebt die fundamentale Art des Gottvermissens (wie es im biblischen Zeitdenken mit seinem Leidensapriori ausgedrückt ist: Wo bleibt Gott?[21]) nicht auf,

sondern verschärft es. Nicht nur die Biographie des biblischen Israel, sondern auch die Biographie des ersten Christentums endet mit einem apokalyptischen Schrei, mit einem nun christologisch angeschärften Schrei.

Hier, das deutet diese Schlußüberlegung an, hier rührt Theologie, der es in allem um Gott geht, unvermeidlich an substantielle Religion. Hier weiß Theologie am deutlichsten, daß sie selbst immer „actus secundus", zweiter Akt bleibt, daß sie selbst diese Religion niemals ersetzen kann, daß sie die Hoffnung, den Schrei, das Gott-um-Gott-Bitten niemals überflüssig machen, sondern nur argumentativ ausleuchten kann[22] – auch heute, an den Grenzen der Moderne, inmitten der Zeit der Gotteskrise[23].

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag geht zurück auf den Eröffnungsvortrag beim Bochumer Kongreß „Religion – Metaphysik – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne", 4. – 7. 10. 1999. Ein Kongreßband ist in Vorbereitung.

[2] Gott nach Auschwitz, hg. v. E. Kogon u. J. B. Metz (Freiburg 1979) 138; vgl. auch J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (Mainz 1980) 42: „Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!"

[3] Freiburg 1998.

[4] J. Goldstein, Bemerkungen zur nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie, in: Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2 (Münster 1997) 173–186, hier: 179.

[5] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (München 1962).

[6] J. Goldstein, der meine „nominalismusfreundliche" Interpretation der Denkform des Thomas von Aquin mit meinem oben (A. 2) erwähnten Kriterium des Theologietreibens in Verbindung bringt, spricht ausdrücklich von einer „nominalistischen Tiefenschicht der neuen Politischen Theologie".

[7] Goldstein, Nominalismus und Moderne (A. 3) 178f.

[8] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1968) 18.

[9] Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn ein jüdischer Denker wie E. Levinas das übliche Verständnis des Pascal-Wortes ablehnt: „Sich fragen – wie wir es hier versuchen –, ob Gott nicht in einer vernünftigen Rede, die weder Ontologie noch Glaube wäre, ausgesagt werden kann, heißt implizit, an dem von Jehuda Halevi aufgestellten und von Pascal wieder aufgegriffenen formalen Gegensatz zwischen dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der ohne Philosophie im Glauben angerufen wird, einerseits, und dem Gott der Philosophen andererseits zweifeln; heißt zweifeln, daß dieser Gegensatz eine Alternative darstellt." In: Gott nennen, hg. v. B. Casper (Freiburg 1981) 85f.

[10] Selbst bei N. Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse (Frankfurt 1997) wird die qualitative Zäsur in den jüdischen Apokalypsen gegenüber den Ansätzen im Alten Orient betont: bes. 216ff.

[11] F. Nietzsche, Werke in 3 Bänden, hg. v. K. Schlechta (München 1958) , hier: Bd. III, 853 (Nachlaß).

[12] Wien 1998.

[13] Formulierung N. Sachs.

[14] Vgl. dazu J. B. Metz, Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, in: Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung in Ahaus, hg. v. T. R. Peters u. C. Urban (Mainz 1999) 32–49.

[15] Dazu, daß und warum die Theologie sich mit diesem Zeitdenken immer schon schwer getan bzw. sich ihm gesperrt hat, vgl. meine einschlägigen Überlegungen in: J. B. Metz, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: O. Marquard (Hg.), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie – Gießen, 21.–26. 9. 1987, hg. v. O. Marquard (Hamburg 1990) 170–186. Ausführlich und eindringlich zum „zeitlichen Sinn der Gottesrede" äußert sich J. Reikerstorfer in seinem Beitrag „Politische Theologie als ‚negative Theologie'", in: Vom Wagnis der Nichtidentität, hg. v. dems. (Münster 1998) 11–49.

[16] Vgl. J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (Mainz 1997) § 8-Exkurs: Verzeitlichung von Ontologie und Metaphysik.

[17] Negative Dialektik (A. 8) 29 – Zu dem in diesem Kontext angeführten Universalitätsparadigma, das nicht von allen Geltungsansprüchen gelöst ist, vgl. auch die Überlegungen von J. Reikerstorfer, Chancen u. Verpflichtungen in der Wissenschaftswelt. Eine Ortsbestimmung der Theologie, in: Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie, hg. v. dems. (Münster 1999) 103–125. Im gleichen Band (142–151) weist G. Luf aus rechtsphilosophischer Sicht die Bedeutung des „negativen Universalismus" der Leidenserinnerung für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion nach.

[18] In: J. B. Metz u. a., Diagnosen zur Zeit (Düsseldorf 1994) 51 ff.; dann auch in: J. Habermas, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (Frankfurt 1997) 98–111; vgl. dazu auch die Interpretation von L. Nagl, Gibt es ein Interesse zeitgenössischer Philosophie an der Theologie?, in: Chancen u. Verpflichtungen (A. 17) 39–48.

[19] J. Habermas, Eine Art Schadensabwicklung (= Kleine Politische Schriften VI) (Frankfurt 1987) 163.

[20] Vgl. dazu J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie (A. 16) § 11.

[21] Zum Primat der Frage „Wo bleibt Gott?" bei einer an der Theodizeefrage orientierten Gottesrede vgl. ausführlich auch meinen Text unter A. 15.

[22] In den berühmten „Quinque viae" der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin wird immer das religiöse Referenzsubjekt der theologischen Argumentation angegeben: „id quod omnes dicunt esse Deum".

[23] Meine Überlegungen zur „Zeit der Gotteskrise" (vgl. schon meinen Text in „Diagnosen zur Zeit": A. 18) setzen bei der Beobachtung ein, daß es heute nicht nur eine Trivialisierung des Atheismus gibt, sondern auch eine ungeheure Diffusion im Religionsverständnis, so daß man gegenwärtig, in dieser Zeit des „atmosphärischen Nietzsche", die sich gern „postmodern" nennt, von einer religionsfreundlichen Gottlosigkeit, von einem religionsförmigen Atheismus sprechen kann: „Religion, ja – Gott, nein".

Sabine Demel

Was ist glaubwürdig?

Zur innerkirchlichen Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung

Mit oder ohne Beratungsschein? Gehorsams- oder Gewissensentscheidung? Schade, daß sich die innerkirchliche Diskussion in den letzten Jahren derartig auf diese zwei Fragen verengt und polarisiert hat. Auslöser dieser Streitfragen ist die Neuregelung des § 218 des deutschen Strafgesetzbuches vom 21. August 1995, näherhin die Bestimmung, daß die für einen Schwangerschaftsabbruch angedrohte Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren, an deren Stelle auch eine Geldstrafe treten kann, dann nicht greift, wenn 1. vorher eine Schwangerschaftskonfliktberatung zugunsten des ungeborenen Lebens stattgefunden hat, 2. der Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen und 3. durch einen Arzt erfolgt ist[1].

Was bedeutet Straffreiheit mit Hilfe des Beratungsscheines?

Nach dem weltlichen Strafrecht der Bundesrepublik Deutschland stellt die erfolgte Schwangerschaftskonfliktberatung, die durch das Ausstellen eines Beratungsscheines bestätigt wird, eine von drei Bedingungen dafür dar, daß ein verübter Schwangerschaftsabbruch straffrei bleibt. Diese gewährte Straffreiheit hebt aber keineswegs den Unrechtscharakter der Abtreibungstat auf, sondern dient gleichsam als Anreiz, die Beratungspflicht nicht zu unterlaufen. Folglich bleibt die Abtreibung auch nach einer erfolgten Beratung weiterhin eine Straftat; um der Effizienz der Beratung willen wird allerdings auf eine Bestrafung verzichtet. Mit dem Beratungsschein wird also keineswegs eine Berechtigung zur Abtreibung oder gar ein Recht auf Abtreibung gegeben, wie vielfach in der Öffentlichkeit gemutmaßt wird. Vielmehr gewährt der Beratungsschein zusammen mit den zwei anderen gesetzlich festgelegten Bedingungen lediglich so etwas wie mildernde Umstände, gleichsam nach dem Motto: Unter diesen Umständen wird bei der Straftat der Abtreibung auf eine Bestrafung verzichtet.

Dieser gesetzlich geregelte Strafverzicht ist vor allem aus zwei Gründen eingeführt worden. Zum einen hat die Erfahrung der vorherigen strafrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs gezeigt, daß Strafdrohungen allein kaum Abtreibungen verhindert, sondern lediglich illegal gemacht haben. Zum anderen hat

sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß ein Schwangerschaftsabbruch in der Regel nicht aus leichtfertigen oder niederen Motiven heraus verübt wird, sondern weil sich die Frau gesundheitlichen, psychischen, sozialen und materiellen Konflikten ausgesetzt sieht. Beide Faktoren zusammengenommen haben dazu geführt, die Strafnorm um eine Beratung zu ergänzen und unter bestimmten Umständen auf eine Bestrafung zu verzichten. Damit dieser Strafverzicht rechtens ist, muß die Beratung das gleiche Ziel verfolgen wie die Strafdrohung: den Schutz des ungeborenen Lebens.

Um das zu leisten, ist die Beratung erstens verpflichtend vorgeschrieben und zweitens inhaltlich klar auf das Lebensrecht des ungeborenen Kindes ausgerichtet. Sinn der Schwangerschaftskonfliktberatung ist es, der schwangeren, aber abtreibungswilligen Frau Wege aufzuzeigen und Hilfen zu geben, den entstandenen Konflikt nicht gegen, sondern zusammen mit dem Kind zu bewältigen. Und genau diese Beratung zugunsten des Lebensrechtes des ungeborenen Kindes wird auf dem Beratungsschein bestätigt, nicht etwa eine getroffene Entscheidung oder gar Zustimmung zur Abtreibung. Die Entscheidung für oder gegen die Abtreibung trifft nämlich erstens die schwangere Frau ganz allein und zweitens nicht in, sondern nach der Beratung. Denn diese zentrale Entscheidung über Leben und Tod des ungeborenen Kindes ist höchst persönlich und kann an keine andere Person übertragen werden; die schwangere Frau muß diese Entscheidung selbst treffen und dafür die volle Verantwortung tragen. Deshalb muß sie sich auch nach dem Willen des Gesetzgebers vorher in der Schwangerschaftskonfliktberatung mit dem unbedingten Lebensrecht des ungeborenen Kindes und allen zur Verfügung stehenden Hilfsmöglichkeiten für die Fortsetzung der Schwangerschaft auseinandergesetzt haben.

Auf diesem rechtlichen Hintergrund ist innerhalb der katholischen Kirche die Diskussion entbrannt, wie aus christlicher Sicht glaubwürdig für den Lebensschutz des ungeborenen Kindes eingetreten werden kann.

Was heißt glaubwürdiger Einsatz der Kirche für das Leben?

Die einen sagen: Glaubwürdig ist die Kirche nur dann, wenn sie dafür eintritt, daß die Abtreibungstat nach einer Beratung genauso bestraft wird wie die Abtreibungstat ohne vorherige Beratung. Deshalb dürfen kirchliche Beratungsstellen keine Beratungsscheine mehr ausstellen, mit deren Hilfe eine Abtreibungstat verübt werden kann, die unbestraft bleibt. Andernfalls wird der Eindruck erweckt, die Kirche beteilige sich an der Straftat der Abtreibung. Unterstützt wird diese Auffassung durch die Tatsache, daß die als Strafverzicht gewährte Straffreiheit vielfach so mißverstanden wird, als sei die Abtreibungstat deswegen nicht mehr als Unrecht und Straftat zu bewerten, sondern könne als legal und rechtmäßig oder sogar als ein Rechtsanspruch auf Abtreibung betrachtet werden.

Die andere Seite sagt dagegen: Wenn die Abtreibungstat mit Beratung genauso bestraft wird wie ohne Beratung, kommen viele Frauen erst gar nicht in die Beratung, sondern treiben gleich ab. Wird aber den Frauen Straffreiheit als Anreiz und Anerkennung dafür zugesagt, daß sie sich in der Schwangerschaftskonfliktberatung mit dem unbedingten Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes auseinandergesetzt haben, dann kommen auch noch viele der bereits abtreibungswilligen oder gar abtreibungsentschlossenen Frauen in die Beratung. Und gerade mit diesen Frauen persönlich in Kontakt zu kommen, sich mit ihnen zusammen um eine bessere Lösung als die Abtreibung zu bemühen – das ist ein glaubwürdiger Einsatz der Kirche für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes. Deshalb müssen die kirchlichen Beratungsstellen auch weiterhin den Beratungsschein ausstellen.

Andernfalls beraubt sich die Kirche der großen Chance, gerade bei den Frauen ganz persönlich für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes einzutreten, die aufgrund ihrer Konfliktlage keinen anderen Ausweg als die Abtreibung sehen. Da diese Frauen in der Regel bereits stark zu einer Abtreibungstat tendieren, werden sie – wenn überhaupt noch – nur zu einer solchen Beratungsstelle gehen, in der sie den für den Strafverzicht notwendigen Beratungsschein erhalten. Die Gelegenheit der Kirche, durch ihre Beraterinnen mit diesen Frauen persönlich in Kontakt treten zu können, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn jeder und jede weiß aus eigener Erfahrung, welche unbeschreiblichen Kräfte von einer gelungenen Gesprächsinteraktion ausgehen können. In der Regel löst ein offener, ehrlicher und zugleich einfühlsamer Gesprächspartner oder eine solche Gesprächspartnerin zumindest ein Nachdenken über die eigene Einstellung aus.

Was ist mit der Einheit im Grundsätzlichen und der Vielfalt im Vorgehen?

Seit mehreren Jahren wird heftig darum gestritten, welche der beiden Grundpositionen recht hat. Bis heute hat dieser Streit aber noch nicht zu einem positiven Ergebnis geführt, sondern im Gegenteil dazu, daß die bestehende Einigkeit im Grundsätzlichen vielfach aus dem Blick geraten ist. Zumindest innerhalb der Kirche ist man sich doch im Grundsätzlichen einig, nämlich daß gegen die Abtreibung vorgegangen werden muß, weil Abtreibung Tötung eines ungeborenen Kindes und deshalb eine Straftat ist. Und einig ist man sich auch darin, daß eine Strafdrohung allein nicht das Allheilmittel gegen Abtreibung ist, sondern daß eine schwangere Frau auch positive Hilfen braucht, um einen Schwangerschaftskonflikt anders zu bewältigen als durch Abtreibung. Aus dieser Erkenntnis heraus ist ja überhaupt erst eine Beratungspflicht für den Fall eines Schwangerschaftskonfliktes eingeführt worden.

Worum geht es dann bei dem Streit und den Diskussionen, die sich so zugespitzt haben? Es geht ganz allein um die Frage, wie die Einigkeit im Grundsätz-

lichen glaubwürdig umgesetzt wird. Normalerweise gilt bei solchen Fragen nach der passenden Methode das Prinzip: Einigkeit im Grundsätzlichen und gegenseitiger Respekt gegenüber den unterschiedlichen Wegen. Warum gerade bei dem komplexen Phänomen der Abtreibung und der Schwangerschaftskonfliktberatung so selten gesehen wird, daß beide Seiten gute Gründe für ihre Position haben, und statt dessen so oft behauptet wird, es könne nur einen einzigen richtigen Weg geben, ist nicht nachvollziehbar.

Was will der Verein Donum Vitae?

Der Papst hat die deutschen Bischöfe gebeten, daß die Beratungsstellen, die in der Trägerschaft der kirchlichen Autorität der Bischöfe stehen und daher in deren Auftrag handeln, künftig keine Beratungsscheine mehr ausstellen sollen. Denn der Papst vertritt die Auffassung, daß die Kirche dadurch ein glaubwürdigeres Zeugnis für den Schutz des ungeborenen Kindes gibt. Gleichzeitig setzen sich einzelne Katholikinnen und Katholiken gemeinsam dafür ein, daß es dennoch weiterhin ein konfessionell katholisch geprägtes und organisiertes Beratungsangebot mit der entsprechenden schriftlichen Bestätigung der erfolgten Beratung gibt. Dieses Beratungsangebot steht aber nicht (mehr) in der Trägerschaft der bischöflichen Autorität und handelt demzufolge auch nicht (mehr) in deren Namen oder Auftrag, sondern wird von den einzelnen Katholikinnen und Katholiken getragen, die kraft ihrer in der Taufe verliehenen Sendung tätig sind.

Zur wirksameren Umsetzung ihrer gemeinsamen Bemühung haben diese Katholikinnen und Katholiken einen Verein namens „Donum Vitae" gegründet. Zivilrechtlich ist dieser Verein als ein „eingetragener Verein" (e.V.) organisiert, kirchenrechtlich als ein freier Zusammenschluß von Katholikinnen und Katholiken. Die innerkirchliche Rechtsgrundlage hierfür ist zum einen c. 216 des kirchlichen Gesetzbuches (= CIC), der festlegt: „Da alle Gläubigen an der Sendung der Kirche teilhaben, haben sie das Recht, auch durch eigene Unternehmungen je nach ihrem Stand und ihrer Stellung eine apostolische Tätigkeit in Gang zu setzen oder zu unterhalten." Zum anderen ist c. 215 geltend zu machen, wonach es Gläubigen unbenommen ist, für kirchliche Zwecke Vereinigungen zu gründen. Insofern ist Donum Vitae als ein freier Zusammenschluß von Katholikinnen und Katholiken gemäß c. 215 des kirchlichen Gesetzbuches zu betrachten, der das kirchliche Ziel des unbedingten Lebensschutzes ungeborener Kinder verfolgt, aber keineswegs beansprucht, im Namen oder Auftrag der kirchlichen Autorität tätig zu sein.

Gerade weil ein Verein gemäß c. 215 nicht im Namen der kirchlichen Autorität tätig ist, sondern „nur" kraft des in Taufe und Firmung gründenden gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, ist er von der kirchlichen Autorität unabhängig und

besitzt so lange Gestaltungsfreiheit, wie er nicht antikirchliche Ziele verfolgt und/oder in Widerspruch zu einer kirchlichen Lehre gerät. Denn das kirchliche Gesetzbuch kennt nicht umsonst vier verschiedene Vereinstypen von dem freien Zusammenschluß gemäß c. 215 über den privaten kanonischen Verein ohne und mit Rechtsfähigkeit bis hin zum öffentlich kanonischen Verein (cc. 298–329); markantes Unterscheidungsmerkmal ist hier der jeweilige Grad der Autonomie des Vereins im Hinblick auf die kirchliche Autorität. So steht ein öffentlich kanonischer Verein ganz klar unter der Aufsicht und Weisungsbefugnis der kirchlichen Autorität, ein freier Zusammenschluß aber eben nicht. Daher kann auch ein freier Zusammenschluß von Katholikinnen und Katholiken in der Frage, wie das gemeinsame Ziel der katholischen Kirche, eben der unbedingte Lebensschutz ungeborener Kinder, am wirkungsvollsten erreicht wird, eine andere Auffassung vertreten als die kirchliche Autorität.

Was ist zu den Einwänden gegen Donum Vitae zu sagen?

Es gibt allerdings auch eine Gegenposition, die dem Verein Donum Vitae das kirchliche Vereinigungsrecht gemäß c. 215 abspricht und ihm vorwirft, nicht die „Gemeinschaft mit der katholischen Kirche zu wahren" (c. 209 CIC) und/oder nicht den „geistlichen Hirten ... in christlichem Gehorsam zu folgen" (c. 212 § 1 CIC), weshalb die Strafdrohung des c. 1371 Nr. 2 CIC gelte, wonach „mit einer gerechten Strafe belegt werden (soll) ..., wer ... dem Apostolischen Stuhl, dem Ordinarius oder dem Oberen, der rechtmäßig gebietet oder verbietet, nicht gehorcht und nach Verwarnung im Ungehorsam verharrt"[2]. Diese Argumentation ist aber nicht haltbar[3]. Denn warum wahrt ein Verein von katholischen Christen, der sich wie der Papst und die Bischöfe für das unbedingte Lebensrecht des ungeborenen Kindes einsetzt, nicht die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche gemäß c. 209? Nur weil er in der Frage des pastoral-praktischen Vorgehens zur Umsetzung dieses Zieles eine andere Auffassung vertritt als die kirchliche Autorität, und zwar eine andere Auffassung, die innerkirchlich und innertheologisch keineswegs mehr umstritten ist als die der kirchlichen Autorität? Wo bleibt hier die Lehre vom Glaubenssinn aller Gläubigen und von der Vielfalt in der Einheit?

Darüber hinaus stellt sich die zentrale Frage, wieso die Gehorsamspflicht des einzelnen Gläubigen gemäß c. 212 § 1 geltend gemacht wird. Das widerspricht dem Rechtsgrundsatz des c. 18, wonach Gesetze, die eine Strafe festsetzen oder die freie Ausübung von Rechten einschränken, eng auszulegen sind. Diese Pflicht der engen Auslegung gilt auch und gerade bei der Weisung des Papstes in der Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung, die erstens eben nicht an alle Gläubigen gerichtet ist, sondern an die Bischöfe, und zweitens nicht von einer Lehre, sondern von einem einheitlichen Vorgehen der deutschen Bischöfe spricht. Wenn

somit die einzelnen Katholikinnen und Katholiken gar nicht Adressaten der päpstlichen Weisung sind, kann von ihnen auch nicht ein Gehorsam gemäß c. 212 § 1 eingefordert werden, geschweige denn ihnen für angeblichen Ungehorsam mit der Strafnorm des c. 1371 Nr. 2 gedroht werden.

Was gehört zur Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche?

Kirchliches Recht, seine Interpretation und Anwendung hängen maßgeblich davon ab, welches Kirchenbild zugrunde gelegt wird. Geht man vom kirchlichen Selbstverständnis aus, wie es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Ausdruck gebracht worden ist, dann ist die Hierarchie in der katholischen Kirche als ein Miteinander von kirchlicher Autorität und Gläubigen in gestufter Verantwortung für die kirchliche Sendung zu charakterisieren. Aufgrund dieses Miteinanders in gestufter Verantwortung muß stets die je eigene Stellung beachtet werden, mit der ein Gläubiger oder eine Gläubige in der Kirche tätig ist. Diese Differenzierung wird auch immer wieder im kirchlichen Gesetzbuch betont (vgl. cc. 204; 208; 212; 216 usw.). Demnach ist es ein Unterschied, ob jemand „nur" kraft Taufe und Firmung handelt oder im Namen und Auftrag der Kirche oder schließlich im Namen der Kirche und in Stellvertretung Jesu Christi. Dieser gestuften Teilhabe aller Gläubigen an der Sendung der Kirche entspricht nämlich auch eine Stufung in den ihnen zukommenden Rechten, aber auch Pflichten.

Nach diesem kirchlichen und kirchenrechtlichen Grundverständnis wird es höchste Zeit aufzuhören zu polarisieren und engzuführen. Entweder Einheit und Gehorsam einzufordern oder für Vielfalt und Freiheit zu plädieren ist nicht katholisch. Einheit und Vielfalt, Gehorsam und Freiheit gehören nach katholischer Glaubensauffassung wie zwei Seiten einer Medaille zusammen. Diese durchaus spannungsgeladenen Beziehungsverhältnisse sind nämlich die Konsequenz aus den theologiegeschichtlich entwickelten und auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil lehramtlich bestätigten Grundsätzen vom gemeinsamen und besonderen Priestertum (LG 10), vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes (LG 12) und von der Hierarchie der Wahrheiten (UR 18).

Bilden diese kirchlichen Grunddaten den Bezugsrahmen für die Interpretation des kirchlichen Rechts, ist auch die Vollmacht des Papstes und sein Jurisdiktionsprimat nicht unbegrenzt. Denn wenn der Papst seine höchste kirchliche Autorität nicht nur rechtswirksam, sondern auch rechtmäßig ausübt, ist er an die Grundlagen des kirchlichen Selbstverständnisses gebunden. Und das Selbstverständnis der katholischen Kirche beinhaltet eben keineswegs eine simple Über- und Unterordnung von kirchlicher Autorität als Befehlshaber hier und Glaubensgemeinschaft als Befehlsempfänger dort, sondern ein vielschichtiges Miteinander von kirchlicher Autorität und Glaubensgemeinschaft, von Einheit und Vielfalt, von

Gehorsam und Freiheit. Diese Vielschichtigkeit kann man auch im kirchlichen Gesetzbuch entdecken, wenn man nur will; denn hierin wird nicht nur die Pflicht zur Gemeinschaft und zu Gehorsam normiert (cc. 209; 212), sondern zugleich auch das Recht, die in der Taufe gründende Sendung gemäß der je eigenen Stellung in der Kirche auszuüben, dazu auch eigene Unternehmungen in Gang zu setzen und Vereinigungen zu gründen (cc. 208; 215; 216; 225).

Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt somit nicht nur von ihrem klaren Zeugnis für das unbedingte Lebensrecht des ungeborenen Kindes ab, sondern auch davon, daß und wie in der Kirche Gemeinschaft und Freiheit, Einheit und Vielfalt sich nicht ausschließen, sondern unlösbar zusammengehören. Daher darf es um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen nicht geschehen, daß das klare Zeugnis für das Leben zur Verdunkelung des Zeugnisses für die legitime Freiheit und Vielfalt in der Gemeinschaft und Einheit führt. Natürlich darf auch in umgekehrter Richtung keine Verdunkelung erfolgen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. hierzu: S. Demel, Beratungspflicht und Strafverzicht – eine Alternative zum strafrechtlichen Schutz des ungeborenen Kindes in den ersten drei Schwangerschaftsmonaten?, in dieser Zs. 211 (1993) 700–710; dies., Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten? Die Schwangerschaftskonfliktberatung im Kreuzfeuer der Kritik, in dieser Zs. 215 (1997) 87–103.

[2] Vgl. Gründung von Donum Vitae ist illegitim und gehorsamswidrig, in: KNA-ADI 225, 23. 11. 1999; H. Pree, Die Gemeinschaft mit der Kirche wahren, in: Rheinischer Merkur 17. 12. 1999, 27; Kirchenrechtler warnt vor übereiltem Handeln, in: KNA-ADI 238, 10. 12. 1999; N. Lüdecke, Der schönste Pluralismus deckt keinen Ungehorsam, in: FAZ 30. 12. 1999, 42.

[3] Vgl. dazu: Kirchenrechtlerin beruhigt Donum-Vitae-Förderer, in: KNA-ADI 232, 2. 12. 1999; Kirchenrechtler: Fragen zu Donum Vitae noch nicht ausdiskutiert, in: KNA-ADI 243, 17. 12. 1999; K. Lüdicke, Offene Entscheidung. Rechtliche Fragen zum Engagement von Katholiken in der Konfliktberatung, in: Rheinischer Merkur 7. 1. 2000, 25.

Christoph Böttigheimer

Jubiläumsablaß – ein ökumenisches Ärgernis?

In der katholischen Kirche hat die Vorbereitung auf das Jahr 2000 schon vor mehreren Jahren begonnen: 1994 stellte Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente" (TMA) „die Vorbereitungsjahre auf das Große Jubiläum ... unter das Zeichen der Heiligsten Dreifaltigkeit". Demzufolge feierte die Kirche in den vorausgegangenen drei Jahren das Jahr des Sohnes, das Jahr des Heiligen Geistes und das Jahr des Vaters. Das Jahr 2000 ist gemäß der Jubiläumsbulle „Incarnationis mysterium" [1] (IM) vom 29. November 1998 der Trinität gewidmet, weil „das Geheimnis der Dreifaltigkeit ... der Ursprung des Glaubensweges und sein letztes Ziel (ist), wenn unsere Augen endlich auf ewig das Antlitz Gottes schauen werden" (IM 3). Damit ist die inhaltliche Ausrichtung des „Jubeljahres", das von der Öffnung der Heiligen Pforte der Petersbasilika in der Weihnachtsnacht 1999 bis zum Fest der Erscheinung des Herrn (6. Januar 2001) gefeiert wird, angezeigt: die Beziehung des Menschen zum dreifaltigen Gott, genauer „durch Christus – im Heiligen Geist – zu Gott Vater" (IM 3).

Wenn die Kirche zu Beginn des dritten Millenniums das Fest des Geheimnisses der Menschwerdung des Gottessohnes begeht, muß auch ihre spannungsvolle Geschichte mit in den Blick kommen:

> „Es ist gut, daß die Kirche diesen Weg im klaren Bewußtsein dessen einschlägt, was sie im Laufe der letzten zehn Jahrhunderte erlebt hat. Mehr noch als im ersten Jahrtausend hat die kirchliche Gemeinschaft im Verlauf des nun zu Ende gehenden Jahrtausends ‚oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten' (UR 3) schmerzliche Trennungen erlebt, die offenkundig dem Willen Christi widersprechen und der Welt ein Ärgernis sind" (TMA 33 f.).

Im neuen Jahrtausend soll aus diesem Grunde der Ökumene besonders Rechnung getragen werden. „Um den besonderen ökumenischen Charakter zu unterstreichen, der dieses Jubiläum kennzeichnet" (IM 6), wurde die Heilige Pforte der Basilika St. Paul vor den Mauern erst am 18. Januar 2000 geöffnet, wodurch einer der vier römischen Gottesdienste zu Beginn des „Heiligen Jahres" in die Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen fiel.

Ungeachtet dieses ökumenischen Charakters des Jubiläumsjahres sorgt indes ein anderes, mit dem Jubeljahr eng verbundenes Ereignis für Furore: In seiner Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000 ordnete Papst Johannes Paul II. nicht nur die Millenniumsfeiern in Rom, Jerusalem und „in allen über die Welt verstreuten Teilkirchen" an, sondern kündigte darüber hinaus „den Gläubigen (ein) wohlbekanntes besonderes Zeichen" an: den Ablaß. „Alle Gläu-

bigen (können), sofern sie angemessen vorbereitet sind, während des ganzen Jubiläumsjahres in den reichlichen Genuß des Ablaßgeschenkes kommen" (IM 10). Dieses Zeichen zum Heiligen Jahr folgt einer jahrhundertealten Tradition und darf nicht isoliert betrachtet werden, sondern ist im Zusammenhang damit zu sehen, daß die Kirche, die stets der Reinigung und Erneuerung bedarf (LG 8), im Jahr 2000 mit Nachdruck die Erlösung durch Jesus Christus verkündet und öffentlich um die Vergebung der Verfehlungen der Christen in Vergangenheit und Gegenwart bittet:

„Als Nachfolger Petri fordere ich, daß die Kirche, gestärkt durch die Heiligkeit, die sie vom Herrn empfängt, in diesem Jahr der Barmherzigkeit vor Gott niederkniet und von ihm die Vergebung für die Sünden ihrer Kinder aus der Vergangenheit und Gegenwart erfleht" (IM 11).

Dennoch aber stößt die Anordnung des Jubiläumsablasses, der als „eines der wesentlichen Elemente des Jubiläumsjahres" (IM 9) bezeichnet wird, ökumenisch wie innerkatholisch auf heftige Kritik; wird doch der Ablaß von Lutheranern und Katholiken gleichermaßen als nicht mehr zeitgemäß erachtet, ja sogar als anstößig empfunden. Der reformierte Weltbund verließ wegen theologischer Differenzen über die Ablaßfrage gar das ökumenische Komitee zum Jubiläumsjahr 2000. Damit stellt sich die Frage nach der ökumenischen Vermittelbarkeit der Ablaßlehre und nach ihrer Offenheit für neue theologisch-anthropologische Zugänge. Ausgangspunkt nachfolgender Überlegungen wird die theologische Intention des Ablasses sein, wie sie vor allem anhand der geschichtlichen Entwicklung des Bußverfahrens deutlich wird.

Ablaß als Nachlaß kanonischer Bußwerke

Der Ablaß (indulgentia) gründet ganz allgemein im intercessorischen (bittenden) Gebet der Kirche, wie dieses zu allen Zeiten geübt wurde. In der alten Kirche kam vor allem der Fürbitte der Bekenner eine große Bedeutung zu, aber auch den Fürbitten der gesamten Gemeinde bzw. der kirchlichen Amtsträger wurde eine sündentilgende Wirkung zugeschrieben. Sonach wurde die Buße der umkehrwilligen Sünder durch die Gebete und Bitten der Gemeinde sowie durch das Fürbittgebet ihrer Märtyrer und Bekenner verkürzt. Aus der Tradition dieser Fürbitte-Absolution heraus erwuchs die Lehre vom Ablaß, die trotz der besagten Wurzeln in der altkirchlichen Bußpraxis und Bußtheologie dennoch ein dogmengeschichtliches Novum darstellt, zusammen mit der Lehre vom Purgatorium (Fegefeuer)[2]. Die Ablaßtheologie versucht, nachträglich eine Frömmigkeitsform zu legitimieren, die ausschließlich in der abendländischen Kirche hat Fuß fassen können.

Den theologiegeschichtlichen Kontext für die schöpferische Neubildung des Ablaßwesens bildet der Übergang von der in der alten Kirche einmalig praktizier-

ten öffentlichen Rekonziliationsbuße hin zur mehrmals wiederholbaren sakramentalen Privatbeichte (6. bis 10. Jahrhundert), die durch das iro-schottische Bußsystem eingeführt wurde[3]. In der frühen Kirche mußten schwere Sünden vor der Aussöhnung mit Gott und seiner Kirche durch Heilmittel der Buße (Reue, Schuldbekenntnis und Genugtuung), die Ausdruck der inneren Umkehr und Bußgesinnung waren, abgebüßt werden. Dieses kanonische, öffentliche und einmalige Bußverfahren fand mit der sakramentalen Rekonziliation seinen Abschluß. Die alleinige Vergebung von Sünde und Strafe durch Gott war durch die Bußwerke nicht in Frage gestellt.

Mit dem Aufkommen der sakramentalen Ohrenbeichte und der damit verbundenen Individualisierung des Bußgeschehens traten Genugtuung und Bußsakrament zeitlich und damit auch inhaltlich auseinander. Die sündentilgende Kraft wurde nun nicht mehr der Buße samt Fürbitte-Absolution zugeschrieben, sondern der sakramentalen Lossprechung. Ihr folgte jetzt die Umsetzung der kanonischen Bußauflagen, die als integraler Bestandteil des Bußsakraments angesehen wurden. Im Lauf der Zeit verloren die Tatbußen allerdings zunehmend an Bedeutung, da durch den Stellvertretergedanken, die Gebetsbuße und schließlich Geldbuße der innere Zusammenhang zwischen Versöhnung und erneuertem Lebenswandel mehr und mehr verwischt wurde.

Seit der Frühscholastik setzte sich in der westlichen Kirche eine weitere Differenzierung innerhalb des Bußsystems durch: die Unterscheidung zwischen Sündenschuld und Sündenstrafen. Nach dem Empfang des Bußsakramentes sind zwar Schuld und ewige Sündenstrafen getilgt, nicht aber die zeitlichen. Die „Überreste der Sünden" (reliquae peccatorum), „die durch einen schlechten Lebenswandel erworbenen fehlerhaften Gewohnheiten" (DH 1690) müssen entweder in diesem Leben durch nachsakramentale, subjektive Buße getilgt oder aber nach dem besonderen Gericht im Fegefeuer durch das Erleiden der „poenae purgatoriae" geläutert werden (DH 856 ff.; 1448).

Verstand sich nach Einführung der Privatbeichte das Fürbittgebet der Kirche zunächst nur als Unterstützung des Büßers, so wurde ab dem 11./12. Jahrhundert die sündentilgende Wirkung der Fürbitte-Absolution auch auf den Nachlaß der als Strafe angesehenen Bußauflagen bezogen, die durch die Normen der kirchlichen Bußbücher für jede Sündenart genau taxiert waren:

„Der Ablaß ist nun eine Kombination von Fürbitte-Absolutionen und jurisdiktionell bewilligten milden Redemptionen. Ein Ablaß liegt vor, wenn die die präsumierten Sündenstrafen erlassende Wirkung der besonderen päpstlichen und bischöflichen Fürbitte-Absolutionen bei Gott auf die Verkürzung oder den völligen Nachlaß der für die einzelnen Sünden taxierten kanonischen Bußwerke angerechnet wird."[4]

Im 11. Jahrhundert wurde gar der Nachlaß aller zeitlichen Sündenstrafen durch einen sogenannten vollkommenen Ablaß bewilligt, und seit dem 13. Jahrhundert können Lebende, die sich selbst im Stand der Gnade befinden, auch für die in der

Rechtfertigungsgnade Verstorbenen einen Ablaß gewinnen. Dieser kommt dem Läuterungsprozeß im Fegefeuer zugute (DH 1405ff.). Der Ablaß, der nur vom Papst oder in Abhängigkeit von ihm in rechter Weise gewährt werden kann, wird den Lebenden „per modum absolutionis" (durch den Akt der Lossprechung) und den Seelen im Fegefeuer „per modum suffragii" (durch den Akt der Fürbitte) (DH 1448) zuteil, indem der gewonnene Ablaß im Sinn einer stellvertretenden Sühneleistung für die Verstorbenen vor Gott gebracht wird.

Daß die Kirche auf die Bußstrafen wie auch auf die zeitlichen Sündenstrafen, die letztlich doch nur von Gott vergeben werden können, einen jurisdiktionellen Einfluß hat, wurde im 13. Jahrhundert erstmals durch Papst Clemens VI. mit Hilfe des Bildes vom Kirchenschatz (thesaurus ecclesiae) begründet: Jesus Christus hat durch sein stellvertretendes Erlösungsleiden für sämtliche Sündenschuld und Sündenstrafen der göttlichen Strafgerechtigkeit in vergebender Barmherzigkeit ein für allemal vollkommene Genugtuung geleistet, und dieser unendliche Schatz ist zusammen mit den in ihm wurzelnden Verdiensten der Heiligen der päpstlichen Schlüsselgewalt übergeben worden (DH 1025ff.). Hieraus teilt die Kirche zu und hierin finden die geschenkten Bußstrafen ausreichenden Ersatz.

Die Theorie vom Kirchenschatz stellt zwar keinen unfehlbaren Glaubenssatz dar, doch ist sie Allgemeingut kirchlicher Lehrmeinung geworden und hat als solches Eingang in das kirchliche Gesetzbuch gefunden: Die Kirche verwaltet „im Dienst an der Erlösung den Schatz der Sühneleistung Christi und der Heiligen" und wendet ihn „autoritativ" zu, indem Papst und Bischöfe bußfertigen Sündern einen wirksamen Erlaß zeitlicher Strafen vor Gott für solche Sünden zukommen lassen, die ihrer Schuld nach im Bußsakrament bereits vergeben worden sind (c. 992 CIC). Dieser autoritativ-amtliche Straferlaß ist seit dem frühen Mittelalter mit Frömmigkeitswerken (Wallfahrten, bestimmte Gebete, gute Werke etc.) verbunden, welche die Kirche als Bedingungen für eine Ablaßgewährung einfordert.

Auf dem Hintergrund einer dinglichen, mechanischen Gnadenvorstellung wurde der Kirche ein jurisdiktioneller Anspruch auf den „Schatz der Verdienste" zugeschrieben. Damit setzte eine zunehmende Ablösung der Ablaßinstitution vom Bußsakrament ein, womit eine vertiefte Bußgesinnung bzw. die Einsicht in die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit der guten Werke mehr und mehr verloren ging. Der Genugtuungsakt büßte, vom Bußverfahren isoliert, seinen einstigen gnadenhaften Charakter ein und wurde zum Bestandteil eines formalistischen, juridischen Systems.

Reformatorische Kritik

Der Ablaß steht innerhalb der Hierarchie der Glaubenswahrheiten (UR 11) keineswegs an oberster Stelle. Im Gegensatz zur sakramentalen Versöhnung wird er

vom kirchlichen Lehramt immer nur als „nützlich" und „äußerst heilsam", also als nicht heilsnotwendig bezeichnet und damit der Freiheit des einzelnen Christen überlassen (DH 1835; ID 11) – übrigens ähnlich wie die Praxis der Heiligenverehrung[5]. Trotzdem aber hat die Anordnung eines besonderen Ablasses anläßlich des Heiligen Jahres auf lutherische Theologen wie eine Provokation gewirkt und verständlicherweise heftige Kritik ausgelöst. Wenn Papst Johannes Paul II. am 5. Oktober 1999 bei seiner Generalaudienz auf dem Petersplatz in Rom für ein richtiges Verständnis des Ablaßwesens auch in ökumenischer Hinsicht plädierte, so ist aus diesem Aufruf die Irritation herauszuhören, welche die Anordnung des Jubiläumsablasses auf reformatorischer Seite ausgelöst hat[6].

Der Grund ist ein zweifacher: Zum einen war ja gerade der kirchliche Ablaßhandel Anlaß für die reformatorischen Auseinandersetzungen, und zum andern überlagerte sich die Anordnung des Jubiläumsablasses ausgerechnet mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", was um so fataler war, als im Vorfeld der Unterzeichnung immer wieder der Vorwurf laut wurde, katholischerseits würden nicht die erforderlichen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre gezogen[7].

Dem Vorbehalt lutherischer Theologen wurde durch die Anordnung des Jubiläumsablasses unweigerlich Vorschub geleistet und die reformatorische Kritik an der katholischen Ablaßlehre und -praxis neu in Erinnerung gerufen: Die Reformatoren, die schon in der intercessorischen Anrufung der Heiligen einen Verstoß gegen die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Mittlertums Jesu Christi erkannten[8], verurteilten die Lehre von den Verdiensten bzw. dem Schatz Christi und der Heiligen als Verletzung der Alleinursächlichkeit göttlicher Gnade (sola gratia). Außerdem bezweifelten sie die biblische Vereinbarkeit der Ablaßlehre sowie die Existenz des Kirchenschatzes.

In der spätmittelalterlichen, durch den römischen Fiskalismus zudem vollkommen desavouierten Ablaßpraxis glaubten sie eine quantitativ-gegenständliche Gnadenauffassung und damit verbunden eine Mechanisierung der Heilsvermittlung ausmachen zu können, was sie ebenso ablehnten wie die scheinbar eigenmächtige, verrechnende Verfügungsgewalt des Papstes über das göttliche Heil. Außerdem verurteilten sie die kirchlicherseits auferlegten Bußübungen, welche den Eindruck erweckten, der Ablaß sei im Sinn von Selbstgerechtigkeit und -erlösung als ein magisches Ritual für persönliche Verdienste, eine Auflistung guter, heilbringender Werke zu verstehen. Mit ihrem Widerspruch griffen die Reformatoren eine Problematik auf, welche bereits in der Frühscholastik im Rahmen der Ablaßthematik diskutiert wurde: die jurisdiktionelle Wirkung der kirchlichen Suffragie (Fürbitte) bei Gott und der mit dem Straferlaß bei Gott verbundene, teilweise sogar vollständige Ersatz von Sündenstrafen.

Statt des geschäftigen Erwerbs von Ablässen, die sich allenfalls auf Kirchenstrafen richten könnten, rief Luther, der mit seinem Thesenanschlag (1517) anfänglich

noch für die theologische „Wahrheit des apostolischen Ablasses" kämpfte (71. These), die Gläubigen zum Verlangen nach dem Evangelium und zu aktiver Liebe, d.h. zu einem Leben aus dem Geist der Vergebung und Versöhnung auf. Denn wer an die Liebe und Barmherzigkeit Gottes glaubt und sich dadurch mit Gott versöhnen läßt, der empfängt von Gott die Gnade zur Vergebung der Sünden und zur Umkehr und Erneuerung. Die Reformatoren stimmten zwar zu, daß die Kirche die „ecclesia perpetua mansura" (andauernd bleibende Kirche) ist und die „congregatio sanctorum" (Gemeinschaft der Heiligen) über den Tod hinausreicht[9]; infolge der Umgestaltung des Bußsakramentes zu einer lebenslangen Rückkehr zur Taufe verlor der Ablaß jedoch seinen theologischen Ort. „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße etc., will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine (stete) Buße sei" (1. These).

Trotz der Verurteilung des mittelalterlichen Ablaßwesens ist auch innerhalb der reformatorischen Bußtheologie eine Unterscheidung zwischen gottgeschenkter Rechtfertigung und der anschließend noch notwendigen Heiligung auszumachen. Luther selbst brachte die Spannung zwischen der Einmaligkeit der Rechtfertigung und dem Aneignungsprozeß der göttlichen Gnade, der ständigen Mühe um die Heiligkeit des Lebens auf die Formel „iustus et peccator". Er war überzeugt, daß das Geschenk der Rechtfertigung nach einer Erneuerung des Lebens im Sinn des Evangeliums verlange und sich diese innere Umkehr, diese Glaubenshingabe des hilflosen und reumütigen Sünders an Christus in „guten Werken" als „Früchte der Buße" zu erweisen habe. Die menschlichen Bußwerke dürften aber weder getrennt vom Bußgeschehen und damit im Sinn einer Werkfrömmigkeit verstanden werden, noch sei die Kirche befähigt, von der Erneuerung des Lebens zu dispensieren bzw. Teile der Sündenstrafen zu erlassen, gleichwohl aber könne sie bei deren Bewältigung helfen.

Lehrmäßige Grundlagen der Ablaßpraxis

Das Trienter Konzil bekämpfte die Mißbräuche in der Ablaßpraxis und bekräftigte die von Christus erteilte Vollmacht zur Ablaßgewährung, machte darüber hinaus aber keine näheren Angaben zur theologischen Intention des Ablasses (DH 1835; 1448). Erst Papst Paul VI. nahm sich in seiner Apostolischen Konstitution „Indulgentarium Doctrina" (1967) der Reformierung des Ablaßwesens an, verbunden mit praktischen Erneuerungen[10]. Unter einem Ablaß, der weniger biblisch begründet als vielmehr traditionsgemäß von der Binde- und Lösegewalt der Kirche abgeleitet wird, versteht er den „Erlaß einer zeitlichen Strafe vor Gott für Sünden, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind" (ID N. 1). Der Pönitent muß dafür entsprechend disponiert sein, d.h. er darf nicht exkommuniziert, sondern muß im Stand der Gnade sein und die notwendige Bußgesinnung mitbringen.

Ein juridisch-dingliches Verständnis der „überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen" wird bewußt abgelehnt: „Der Kirchenschatz ist Christus, der Erlöser, selbst, insofern in ihm die Genugtuung und Verdienste seines Erlösungswerkes Bestand und Geltung haben" (ID 5). Innerhalb dieses mystischen Christusleibes besitzen auch die Verdienste der Heiligen „einen wahrhaft unermeßlichen, unerschöpflichen und stets neuen Wert", weshalb sie zum „Schatz der Genugtuung Christi" gehören (ID 5). Der Ablaß ist als ein der Kirche im Rahmen ihres Heiligungsdienstes aufgetragenes Fürbittgebet zu verstehen, wobei sie nicht nur betet, sondern „von ihrer Gewalt als Dienerin am Erlösungswerk Christi, des Herrn, Gebrauch macht" und so „dem recht bereiteten Christgläubigen autoritativ den Schatz der Genugtuung Christi und der Heiligen zum Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen" zuteilt (ID 8). Durch den Ablaß werden die Sündenstrafen getilgt, die nicht von außen, d.h. von Gott dem Sünder zudiktiert werden, sondern immanente Folgen der Sünde sind und als solche selbstzerstörerisch in das zeitliche, geistliche Leben eingreifen (ID 2). Der Büßende wird zu einem in Christus erneuerten Leben ermutigt und wieder in die Gesamtordnung der Liebesgemeinschaft von Gott und Menschen einbezogen. „Die überragende Bedeutung der Liebe im christlichen Leben wird auch durch die Ablässe bestätigt" (ID 11).

Papst Johannes Paul II. hat sich gleichfalls in seiner Jubiläumsbulle um eine Neuinterpretation der Ablaßtradition bemüht, im Wissen darum, daß diese durch Mißverständnisse und Mißbräuche stark belastet ist und heute bei vielen Gläubigen auf Unverständnis stößt bzw. in manchen Ortskirchen gar in Vergessenheit geraten ist. Der Papst betont, daß durch die Gewährung eines Ablasses nicht Sünden nachgelassen, sondern zeitliche Sündenstrafen getilgt werden und im Ablaßwerk die Bußgesinnung, die sündentilgende Kraft hat, äußerlich zum Ausdruck kommt. Neu ist, daß die Strafen, „von denen man geläutert werden muß" (IM 9), deutlich als immanente Folgen der Sünde interpretiert werden, deren Überwindung sowohl den persönlichen Einsatz des einzelnen als auch das sakramentale Handeln der Kirche voraussetzt. Denn im Bußsakrament werde der Mensch zwar von seinen Sünden freigesprochen, allerdings blieben von seinem Vergehen Wunden zurück, die nur langsam heilten. „Die Ablässe bezeichnen Schritte auf diesem Weg der Heilung." [11]

Den Mißverständnissen des mittelalterlichen Ablaßwesens (Vergesetzlichung und Vergegenständlichung des Heilswerkes Christi; Verrechenbarkeit der Buße bzw. Bevormundung des christlichen Heilsweges) wehrt der Papst vor allem dadurch, daß er die zeitlichen Sündenstrafen zuallererst personal-existentiell versteht und den Ablaß als Hilfe für die „innere Bekehrung" (UR 7), Umkehr und Erneuerung des Menschen deutet. Der Ablaß ist damit kein quantitativ meßbarer Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen, sondern ein existentieller Prozeß, in welchem sich der Pönitent über die Beichte hinaus um eine Vervollkommnung der inneren Reinigung bemüht, indem er sich der (Straf-)Folge der Sünde, seiner krankhaften

Bindung an das Irdische bzw. seiner inneren Verhärtung gegenüber Gott, die auch nach der Schuldvergebung noch existent ist, annimmt und sie aufarbeitet. Eine solch betont spirituelle Ablaßtheologie verunmöglicht jegliche Zeit- und Maßangaben, während die mittelalterliche Ablaßpraxis noch von zeitlich meßbaren, quasi bezahlbaren Teilablässen für eine bestimmte Zahl von Jahren im Fegefeuer ausging.

Der „Schatz der Kirche" (Gebet, Fürbitten der Gemeinde, Buße, Versöhnung, Wallfahrten, Verdienste Jesu Christi, alle heilbringenden Kräfte in der Gemeinschaft mit Gott etc.) bietet sich bei der „Sühne, durch die getilgt wird, was der vollen Gemeinschaft mit Gott und mit den Brüdern und Schwestern im Wege steht" (IM 10), d.h. der Suche nach einer geistlichen Lebenserneuerung und Bereinigung der gestörten Lebensbeziehungen untereinander und mit der Welt, als Hilfe und Zuspruch an. Der Kirche als ganzer ist ja der „Dienst der Versöhnung aufgetragen" (2 Kor 5, 18), hierfür ist sie als „Zeichen und Werkzeug" (LG 1) bestellt.

Während die mittelalterliche Lehre vom „Kirchenschatz" allerdings recht mißverständlich war, betont Papst Johannes Paul II., daß der Kirchenschatz nichts anders meint, als daß alle in der übernatürlichen Einheit des mystischen Leibes miteinander verbunden sind und es darum „zu einem wunderbaren Austausch geistlicher Güter (kommt), kraft dessen die Heiligkeit des einen den andern zugute kommt" (IM 10). Dieser Austausch gilt besonders im Blick auf jene Christen, die „geradezu ein Übermaß an Liebe, an ertragenem Leid, an Reinheit und Wahrheit zurücklassen, das die anderen einbezieht und aufrichtet" (IM 10). Der Kirchenschatz ist also keine sachhafte, beliebig verfügbare Wirklichkeit, sondern meint die dank der göttlichen Gnade in der Kirche lebendige „personale Liebe Christi und der Heiligen" [12]. Ausdrücklich betont der Papst, daß es sich bei jener Liebe, die den Menschen zur aktiven Mitwirkung am Erlösungswerk befähigt, um die überschwengliche Liebe Christi handelt und jedem Ablaß die Erlösungstat Jesu Christi zugrunde liegt:

> „Jesus Christus selbst ist gleichsam der große Sündennachlaß, den der Vater der Menschheit gewährt hat. Dieses göttliche Geschenk wartet darauf, daß der Mensch es dankbar annimmt." [13]

Versöhnung geschieht letztlich also allein durch Gott in Form ungeschuldeter Vergebung. Wie das Bußsakrament die Reue des Büßers voraussetzt, so fordert auch der Ablaß die innere Bereitschaft, ihn empfangen, sich also von der Kirche auf dem Weg der Heiligung helfen lassen zu wollen, wofür die individuellen Bußwerke (Kirchenbesuch, Sakramentenempfang, Gebet etc.) ein sinnfälliges Zeichen sind. Auch bei den kirchlichen Ablaßforderungen führt der Papst insofern eine Neuerung ein, als jetzt nicht nur spirituelle Bußwerke als „gültige Wege" für die Vervollkommnung der inneren Reinigung nach der Beichte gelten, sondern auch durch verschiedene „Formen persönlichen Opfers", wie etwa materielle oder

ehrenamtliche Unterstützung von Werken mit religiösem bzw. diakonischem Charakter sowie Verzicht auf Konsumgenüsse, ein Ablaß erworben werden kann.

In seiner Jubiläumsbulle hält Papst Johannes Paul II. außerdem an der Zuwendung von Ablässen durch Lebende an die Verstorbenen, die im Purgatorium ja nach wie vor zur „communio sanctorum", zur Gemeinschaft der Heiligen gehören, fest und knüpft mit der Gewährung eines „vollkommenen Jubiläumsablasses" an Papst Bonifaz VIII. an, der im Ablaß anläßlich des ersten Jubeljahres 1300 „nicht nur volle und reichliche, sondern sogar vollste Vergebung aller ... Sünden" (DH 868) gewährte. Da der Papst in seinem Bemühen um eine Erneuerung der Ablaßtheologie auf traditionelle Formeln nicht verzichtet, werden wichtige Differenzierungen oftmals verwischt und die theologischen Neuordnungen der Ablaßinstitution teilweise nur schwer erkennbar.

Ökumenische Zugänge

Das Bußsakrament zeichnet sich wie kein anderes Sakrament durch einen äußerst komplizierten geschichtlichen Verlauf und eine Vielfalt tiefgreifender Veränderungen aus. Dieser Anpassungsprozeß dauert an ohne je abgeschlossen zu sein. Theologische Überlegungen zum Bußsakrament im Allgemeinen und zur Ablaßlehre im Besonderen müssen diese bewegte Geschichte ebenso im Blick haben wie die jeweilige konkrete religiöse und pastorale Situation. Zu ihr gehören auch die ökumenischen Fortschritte, wie etwa die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31. Oktober 1999. Schleswigs Bischof Hans Christian Knuth, Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), bezeichnet aus eben diesem Grunde die Erklärungen Papst Johannes Pauls II. anläßlich des Ablasses zum Jubeljahr 2000 „als ausgesprochen problematisch":

„Solche Ausführungen haben nun überhaupt nichts mit der Rechtfertigungslehre zu tun, die in der GE zum Ausdruck kommt. Sie sind ärgerlich – eine Konstruktion, die der Rechtfertigungsbotschaft Gewalt antut." [14]

Ähnlich äußerten sich die lutherischen Theologen Thomas Kaufmann und Martin Ohst: Der Jubiläumsablaß sei „mit keiner denkbaren reformatorisch orientierten Rechtfertigungslehre vereinbar" [15]. Dem hält Bischof Lehmann allerdings entgegen, daß es keine grundsätzliche Unvereinbarkeit zwischen den Äußerungen des römischen Pontifex und der „Gemeinsamen Erklärung" gebe: „Wer Ablaß sage, ... dürfe nicht nur an Ablaßhandel denken" [16]. Ist die Lehre vom Ablaß mit dem mühsam erreichten „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" (Nr. 5; 13; 40) vereinbar?

Im Einklang mit der reformatorischen Theologie muß zunächst festgehalten werden, daß jede Sünde ihre Strafe in sich selber hat, insofern jede Tatsünde eine gottwidrige Wirklichkeit hervorruft, die als solche unwiderruflich nachwirkt und, weil lebenshemmend, sich gleich einer Strafe negativ auswirkt. Schon das Alte Testament bezeugt in der Theorie vom „Tun-Ergehens-Zusammenhang" die Erfahrung, daß menschliches Handeln bzw. Nicht-Handeln nicht folgenlos bleibt und Menschen stets in die Konsequenzen eigener oder aber fremder Sünden leidvoll involviert sind. Diese Sündenverhaftung ist mit der Vergebung nicht einfach bereinigt, die krankhafte Bindung an das Kreatürliche nicht einfach ausgeheilt. Die Folgen der Sünde zeitigen sich nach außen weiterhin negativ aus und wirken nach innen als Selbstgericht der Sünde fort.

Diese Spätfolgen sind um der gottgeschenkten Rechtfertigung willen aufzuarbeiten bzw. abzuleiden. So verlangt Vergebung nach Buße im Sinn der existentiellen Besserung, nicht der Bestrafung. Daß der Sünder der Buße und Heiligung bedarf, ist, sofern das Bußwerk religiös-geistlich und nicht juridisch interpretiert wird, ökumenisch unbestritten. Die menschliche Buße wird dabei immer schon von der Genugtuung Christi umschlossen, weshalb die Sühne des Menschen nicht dessen Werk ist, sondern ein Gnadenakt Gottes, der zur Ausreifung und Aufarbeitung der Sündenfolgen, zur Erneuerung des gerechtfertigten Lebens und zum Mitleiden mit Christus befähigt. Freilich erschöpft sich die subjektive Buße weder in der Übernahme kanonischer Bußauflagen noch darf sie als Voraussetzung zur Erlangung der göttlichen Vergebungsbereitschaft gedeutet werden. Vielmehr drückt sich in der subjektiven Übernahme kanonischer Bußwerke die grundsätzliche innere Umkehrbereitschaft des Büßenden aus, sein bereitwilliges Mittun bei der Überwindung der Nachwirkungen der Sünden und seine Bereitwilligkeit, in die Leidensnachfolge Jesu Christi einzutreten.

Es ist ein Fortschritt, wenn Papst Johannes Pauls II. nicht mehr den juridischen, sondern den therapeutisch-medizinalen Aspekt der Sündenstrafen und damit des Ablaßgeschehens in den Vordergrund stellt: „Die Ablässe bezeichnen Schritte auf ... (dem) Weg der Heilung. Sie sind eine Art Medizin je nach dem Maß, in der sich der Mensch auf eine tiefe und ehrliche Umkehr einläßt." [17] Damit wird deutlich, daß die menschliche „satisfactio" Sühne und Therapie gleichermaßen umfaßt. „Wie ein Arzt einen gebrochenen Knochen wieder zusammenfügt und schient, damit er zusammenwachse, so bringt die Kirche gleichsam den Sünder und Gott zusammen, damit wieder Gemeinschaft werde." [18] Zwar tut sich die lutherische Theologie in der Regel mit dem Sühnegedanken schwer, dennoch ist bei einzelnen Theologen ein positiver Zugang zum Sühneakt und Strafleiden des Menschen zu beobachten [19]. Katholischerseits wäre in diesem Zusammenhang einzuräumen, daß die Bußübungen, sofern es bei ihnen um eine Wiedergutmachung geht, nicht auf spirituelle Vollzüge beschränkt bleiben dürfen, „vielmehr werden die ‚Sündenstrafen' an dem Ort zu ‚erleiden' sein, wo sie durch unsere

Sünde als deren Folgen tatsächlich entstehen. ... Die Ablaßforderungen werden sich ... den realen Vorgängen stellen müssen, wo einzelne, Gruppen und Völker sich und andere in Unheil verstricken." [20]

Lutherische Theologen stimmen zu, daß dem Rechtfertigungsgeschehen ein lebenslanger Heiligungsprozess zu folgen hat, mit dem Ziel, die Taufgnade entgegen den Folgewirkungen der Sünde zur Entfaltung zu bringen. Das Ablaßgeschehen versucht im Grund nichts anderes als den heilenden und heiligenden Einfluß der Kirche als solidarische Stellvertretungsgemeinschaft für die Ausheilung des innersten Kerns des rekonzilierten Sünders fruchtbar zu machen. Denn alle Gläubigen sind in der übernatürlichen Einheit des mystischen Leibes Christi miteinander verbunden (1 Kor 12, 26). Diese lebendige Verbundenheit wie auch die grundsätzliche strukturelle Vernetzung menschlicher Handlungen verbieten es, Sünde und Vergebung individualistisch verengt zu deuten anstatt sozial bzw. ekklesial: Jeder einzelne Glaubensvollzug ist eingebettet in den Mitvollzug der ganzen Kirche. Wegen dieser ekklesialen Dimension, der Korrelation zwischen Sünde bzw. Vergebung und Kirche, haben sich Christen von Anfang an auf dem Weg der Heiligung gegenseitig zu helfen versucht. In dieser heilenden und heiligenden Tradition steht das Fürbittgebet der Kirche und der damit verbundene Ablaßgedanke.

Weil die Funktion und Rolle der Kirche, d. h. ihr Umgang mit ihren umkehrwilligen Büßenden den entscheidenden kontroverstheologischen Streitpunkt darstellt, lautet die zentrale ökumenische Frage:

„Wie (können) die biblisch begründeten und im geschichtlichen Wandel profilierten Momente des kirchlichen Dienstes an der Heiligung und der Versöhnung der Gläubigen über die sakramentale Buße im engeren Sinn hinaus im subjektiven Bußetun unter den kulturellen Bedingungen und mentalen Prägungen der modernen Welt angeboten werden?" [21]

Nach reformatorischem Verständnis ist es Gott allein, der den Gottlosen rechtfertigt, ohne daß Menschen in das Erlösungswerk aktiv miteinbezogen würden. Genau davon aber geht die Lehre vom Ablaß und vom Kirchenschatz, „der aus den guten Werken der Heiligen besteht", aus: Die Liebe Christi beläßt „uns nicht im Zustand passiver Empfänger ..., sondern (bezieht) uns in sein heilbringendes Wirken und insbesondere in sein Leiden" ein (IM 10). Hier liegt nach Thomas Kaufmann und Martin Ohst „exakt ... der letztlich entscheidende Grund für den unausweichlichen Widerspruch dieser ganzen Anordnung mit einem jeden reformatorischen Verständnis des Christlichen" [22].

Für die Ablaßtheologie gilt dasselbe Grundaxiom wie in bezug auf die Sakramentalität der Kirche [23]. Ihr Heiligungsdienst entspringt einer Heilsmächtigkeit, die sie nicht aus sich heraus hat, sondern die ihr von Gott im Wirken seines Geistes immer wieder neu verliehen wird um „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" sein zu können

(LG 1). Die Selbstoffenbarung Gottes im Versöhnungshandeln seines Sohnes bedarf einer geschichtlichen Vermittlung durch die Kirche. Zu ihrem Heilsdienst gehört unter anderem das Fürbittgebet. Dieses hat, da es einer mit ihrem Haupt vereinten Solidaritätsgemeinschaft entspringt, größeres Gewicht als das private Gebet und übt insofern auf den bußfertigen Sünder einen wirksamen, heilenden und heiligenden Einfluß aus.

Der Ablaß, verstanden als amtliches kirchliches Fürbittgebet, ist somit eine heilende und heiligende Stütze – kein Ersatz! – der Kirche für die innere Umkehr des büßenden Gläubigen, der gegen die leidvollen und leidschaffenden inneren Folgen der Sünde ankämpft, sie getragen von der göttlichen Gnade in der Gemeinschaft der Gläubigen aufarbeitet und dadurch die im Bußsakrament geschenkte Versöhnung mit Gott und seiner Kirche inmitten der Komplexität, der geistigen, geistlichen, psychischen, leiblichen etc. Vielschichtigkeit seines Lebens personal-existentiell zur Entfaltung bringt.

Der Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen ist schon allein deshalb, weil er außersakramental erfolgt, nicht juridisch, sondern ausschließlich religiös-geistlich aufzufassen, auf dem Hintergrund des amtlich-autoritativen Fürbittgebets jener Kirche, deren Haupt Christus selbst ist und die er selbst zur Applikation seines Heils ermächtigt hat (Joh 20, 23; Mt 16, 19). Weil sich die Kirche dank ihrer Autorität und der ihr verliehenen Heilsmächtigkeit der wirksamen Erhörung ihres Fürbittgebets gewiß sein darf, ist sie zur amtlichen Mithilfe bei der subjektiven Buße befähigt, ohne über das Gottesverhältnis des Menschen verfügen bzw. die Gottunmittelbarkeit jedes Büßenden antasten zu wollen. Der Ablaß befreit ja gerade nicht von einer wahren Bußgesinnung, wie er ja auch keiner rechnerischen Haltung gegenüber Gott Vorschub leistet, vielmehr trägt er zur Ausheilung der in der Zeit nachwirkenden Sündenfolgen bei, zu einer noch größeren Bußfertigkeit und zur Entfaltung des neuen Lebens. Als Bußhilfe der Gemeinschaft der Gläubigen muß die Ablaßinstitution also nicht notwendigerweise der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre widersprechen.

Ökumenisch umstritten sind jene Fragen, die sich auf die Heilsfunktion der Kirche, vor allem auf die Rede vom Kirchenschatz bzw. auf die kirchliche Vollmacht, zeitliche Sündenstrafen nachzulassen, richten, da sie mit der Lehre der Rechtfertigung des Gottlosen „allein aus Gnade", „allein aus Glauben", „allein durch Jesus Christus" zusammenhängen. Hier wäre katholischerseits eine eindeutigere intercessorische Interpretation der Ablaßinstitution hilfreich, im Sinn eines stellvertretenden Einstehens der Kirche vor Gott (Kol 1, 24) auf der Basis jener vor Gott gültigen Verdienste, die in der Bekämpfung der Sündenfolgen von Jesus Christus und aller mit ihm solidarisch handelnden Opfer errungen wurden. Wird der Ablaß nicht als jurisdiktioneller Akt, sondern als ein „in sich" wirksames, weil in autoritativer Vollmacht vollzogenes Gebet verstanden[24], sind ökumenische Annäherungen um so eher möglich als auch manche lutherischen Theologen

dem Gebet der Kirche für ihre Glieder eine vollmächtige Wirkung einzuräumen beginnen[25].

In Anknüpfung an die altkirchliche Tradition der Fürbitte-Absolution ist der Ablaß nicht als richterlicher Akt über die Sündenstrafen zu verstehen, sondern als eine autoritative Zusage, die sich auf die Einsicht stützt, daß die Kirche der Erhörung ihres in Gemeinschaft mit ihrem Haupt gesprochenen Gebetes gewiß sein darf. Davon abgesehen wäre auf die Unterscheidung zwischen Teilablässen und vollkommenem Ablaß zu verzichten, zumal letzterer selbst für die katholische Theologie ein besonderes Problem darstellt, setzt er doch eine vollkommene Disposition, die Überwindung „jeder Anhänglichkeit an irgendeine, auch läßliche Sünde" voraus (ID N. 7). Nicht zuletzt müßte künftig die Verknüpfung von Ablaß und Bußsakrament bzw. Bußverfahren intensiviert sowie auf einen möglichst konkreten Bezug der Ablaßforderungen zum jeweiligen gesellschaftlichen Kontext bzw. zur augenblicklichen strukturellen Sündenverhaftung geachtet werden.

Die theologische Intention des Ablasses ist seitens des römischen Lehramtes im Zusammenhang mit dem Bußverfahren als ganzem noch eindeutiger herauszuarbeiten. Dabei sind juridische Vorstellungen zu verabschieden, zugunsten eines therapeutisch-medizinalen Verständnisses der Buße bzw. einer pneumatisch-pädagogischen Interpretation des kirchlichen Bußverfahrens einschließlich der Ablaßinstitution. Ökumenisch ebenso bedeutsam wie all die offenen Fragen aber ist, daß der Ablaß als Mittel der Läuterung und Heiligung keineswegs empfangen werden muß, sondern als kirchliches Hilfsangebot für den inneren Umkehrprozeß des Büßenden frei angenommen werden darf. Weil der Ablaß als eine historisch bedingte Gestalt kirchlicher Bußpraxis in heilstheologischer Hinsicht nichts Grundsätzliches zum Christsein beizutragen vermag, darf diese spezifisch katholische Frömmigkeitsübung im ökumenischen Gespräch auch zu keinem kirchentrennenden Hindernis hochstilisiert werden.

ANMERKUNGEN

[1] Johannes Paul II., „Incarnationis mysterium". Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000, in: Kirchl. Amtsblatt für d. Diözese Rottenburg-Stuttgart 45 (2/1999).

[2] Ch. Böttigheimer, Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung?, in dieser Zs. 215 (1997) 487–498.

[3] G. L. Müller, Katholische Dogmatik für Studium u. Praxis der Theologie (Freiburg 1995) 727–734; Art. Ablaß: LThK^3 I, 51–55.

[4] Ebd. 52.

[5] Ch. Böttigheimer, Anrufung der Heiligen – ein ökumenisches Problem?, in: Anz. f. d. Seelsorge 107 (1998) 282–288.

[6] KNA/ÖKI/41–12720.

[7] Ch. Böttigheimer, Einigung in der Rechtfertigungslehre, in: Anz. f. d. Seelsorge 108 (1999) 466–472.

[8] CA XXI: BSLK 83b, c.

[9] CA VII: BSLK 61.

[10] Paul VI., Apost. Konst. Über die Neuordnung des Ablaßwesens „Indulgentiarum doctrina", lat.-dt.: NKD 2 (Trier 1967) 72–127.
[11] KNA/ÖKI/41–12720.
[12] W. Beinert, Vom Sinn des Ablasses, in: PrKat 122 (1983) 742.
[13] KNA/ÖKI/41–12720.
[14] H. Ch. Knuth, Stationen auf dem Weg zur Gemeinschaft. Lutheraner u. Katholiken stehen in Augsburg vor bedeutsamen Ereignissen, in: KNA Nr. 44 (26. 10. 1999) 15.
[15] Th. Kaufmann u. M. Ohst, Unvereinbar oder inhaltsleer. Der päpstliche Ablaß widerlegt die Rede vom Rechtfertigungs-Konsens, in: epd-Dokumentation Nr. 39 (1999) 2.
[16] KNA Nr. 46 (9. 11. 1999) 11. (KNA/ÖKI/46–14424).
[17] KNA/ÖKI/41–12720.
[18] W. Beinert, Vom Sinn des Ablasses, in: PrKat 122 (1983) 742.
[19] M. Lackmann, Überlegungen zur Lehre vom „Schatz der Kirche", in: Gespräch über den Ablaß, hg. v. theol. Ausschuß des Bundes für ev.-kath. Wiedervereinigung (Graz 1965) 139ff.
[20] O. Fuchs, Christlicher Umgang mit den „Folgen der Sünde" im Horizont von Geschichte u. Gesellschaft, in: Kommunikation u. Solidarität, hg. v. H.-U. v. Brachel u. N. Mette (Fribourg 1985) 190.
[21] Müller, Katholische Dogmatik (A. 3) 734.
[22] Th. Kaufmann u. M. Ohst, (A. 15) 2.
[23] Ch. Böttigheimer, Sakramentalität der Kirche im ökumenischen Kontext. Vom Wesen der Kirche als einem ökumenischen Grundproblem, in: Anz. f. d. Seelsorge 108 (2000) (im Druck).
[24] K. Rahner, Kleiner theologischer Traktat über den Ablaß, in: Schriften VIII (Einsiedeln 1967) 493f.
[25] Lackmann (A. 19) 145f.

Matthias Lutz-Bachmann

Plädoyer für eine europäische Verfassung

„Es gibt heute, was immer man auch sagen mag, keine Franzosen, keine Deutschen, keine Spanier, selbst keine Engländer mehr, es gibt nur noch Europäer. Alle haben den gleichen Geschmack, die gleichen Vorlieben, die gleichen Verhaltensweisen." – Was sich wie eine Beschreibung der Modetendenzen und des Lebensstils von uns Europäern am Beginn des 21. Jahrhunderts anhört, das gibt eine Beobachtung wieder, die bereits der französische Philosoph und Aufklärer Jean-Jacques Rousseau vor 250 Jahren niederschrieb. In seiner Notiz stellt er aber nicht nur eine Annäherung von Lebensformen im Europa des 18. Jahrhunderts fest; er verbindet mit dieser Beobachtung zugleich die Hoffnung, daß der Angleichung der Lebensstile und gesellschaftlichen Verhaltensmuster auch eine wachsende politische Gemeinsamkeit in Europa folgt.

Mit dieser politischen Erwartung steht Rousseau in der Zeit der Aufklärung nicht allein. Bereits 1638, also zehn Jahre vor dem Westfälischen Friedensschluß in Münster, hatte der Herzog von Sully die Bildung einer Staatenkonföderation in Europa zur Überwindung der durch die Konfessionsspaltung nicht ausgelösten, aber erheblich begünstigten Kriegsbereitschaft zwischen den Regenten der neuzeitlichen Territorialstaaten vorgeschlagen. Auch der Plan des Abbé de Saint-Pierre, den dieser 1713 in seinem „Traktat vom ewigen Frieden" vorlegte, sah für die allernächste Zukunft die Bildung eines europäischen Staatenkongresses zur Überwindung der Kriegsgefahr vor, die von der politischen Spaltung Europas in Territorialstaaten ausging.

Doch bekanntlich wurden die Erwartungen, die Jean-Jacques Rousseau und seine Vorläufer in die Tragfähigkeit einer Angleichung von Lebensstilen für die Herstellung einer politischen Gemeinschaft in Europa setzten, nicht erfüllt. Im Gegenteil: Mit der Durchsetzung des Prinzips der Volkssouveränität setzte schließlich im Gefolge der Französischen Revolution eine Entwicklung in Europa ein, die über die Identifikation der Bevölkerung als Staatsnation hinaus zu einer nationalistisch begründeten, feindlichen Abgrenzung der Staaten gegeneinander und schließlich zu den Katastrophen des 20. Jahrhunderts führen sollte.

Wer in der Mitte unseres Jahrhunderts nach dem offensichtlichen Scheitern der nationalistischen Abgrenzung der europäischen Staaten gegeneinander wieder an die bereits früher formulierte Idee einer Einheit Europas anknüpfen wollte, der mußte tiefer und weiter ausgreifen, als dies ein Herzog von Sully, ein Abbé de Saint-Pierre oder ein Jean-Jacques Rousseau in ihrer Zeit taten. Auch mußte an

die Stelle einer vagen Hoffnung auf ein automatisches Zusammenwachsen Europas durch eine allmähliche Angleichung von Lebensformen oder Konsumstandards, durch ein gemeinsames Schicksal wie das einer äußeren Bedrohung oder durch die Imperative ökonomischer Klugheit anderes treten: der unbedingte Wille zum friedlichen Zusammenleben, die moralische Einsicht in die Unhintergehbarkeit der Freiheit und der sittlichen Würde jedes einzelnen Menschen und die politische Anerkennung des demokratischen und sozialen Rechtsstaats als des allein normativ verbindlichen Organisationsprinzips der Politik. Es waren in der Tat diese Prinzipien der Friedenspflicht, der politischen Freiheit und Würde des Individuums sowie der demokratischen Rechtsstaatlichkeit, die die politische Ordnung des Nachkriegseuropa bestimmen sollten und die im Jahr 1949 auch zur Gründung des Europarats und der anderen europäischen Organisationen führten.

Wie ein genauerer Blick auf die Geschichte zeigt, die zur Errichtung der neuen europäischen Institutionen führte, wäre die Neuausrichtung der Politik in Europa nach dem Ende der totalitären Schreckensherrschaft und der Schrecken des Krieges an dem Grundsatz des Friedens, der Freiheit und Menschenwürde sowie der demokratischen Rechtsstaatlichkeit nicht möglich gewesen ohne eine aktualisierende Aneignung der geistigen Quellen dieses Kontinents: Gemeint sind damit insbesondere das Erbe der klassischen Antike Griechenlands und Roms, zu dem die Ideen der Wissenschaft, der Philosophie und eines normativ verstandenen Rechts zählen, aber auch die Traditionen, die sich bis heute wie im Judentum und Christentum auf den lebendigen Gehalt der Bücher des Alten und Neuen Testaments beziehen. Aus einer Vermittlung dieser beiden Traditionslinien sind im lateinischsprachigen Mittelalter, in Humanismus, Renaissance und neuzeitlicher Aufklärung die geistigen Grundlagen eines in seiner kulturellen Identität unverwechselbar geprägten Europa hervorgegangen.

Aus einer Rückbesinnung auf diese lange vor der Bildung der Nationalstaaten bereits formulierten Identität Europas konnte trotz der späteren Geschichte der geistig-moralischen Verwerfungen, der nationalistisch motivierten Feindschaften, des rassistisch begründeten Terrors und der totalitären Vernichtung „der Anderen" nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auch eine neue politische Ordnung in Europa errichtet werden. Dieser Zusammenhang wird nicht nur, aber in besonders prägnanter Weise, an der fundamentalen Rolle sichtbar, die der Europarat den Menschenrechten von seinen Anfängen an bis heute für eine Neuausrichtung der europäischen Staatenordnung zuerkannt hat. Daher will ich mich zunächst mit der Stellung der Menschenrechte, mit ihrer völkerrechtlichen Grundlegung und der Frage beschäftigen, weshalb wir in Zukunft ein europäisches Verfassungsrecht brauchen, bevor ich abschließend noch kurz auf Fragen der Kultur- und Hochschulpolitik in Europa und damit auf Fragen, die unmittelbar auch die Landespolitik betreffen, eingehe.

Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte

Die Gründungsmitglieder des Europarats legten am 5. Mai 1949 in Art. 1a der Satzung des Europarats als dessen Aufgabe fest, „eine engere Verbindung zwischen seinen Mitgliedern zum Schutze und zur Förderung der Ideale und Grundsätze, die ihr gemeinsames Erbe bilden, herzustellen". Dabei zielten sie, wie Art. 1b zeigt, insbesondere auf „den Schutz und die Fortentwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten". Diese Absicht wurde in der bereits am 4. November 1950 im Rahmen des Europarats unterzeichneten „Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten" (EMRK) konkretisiert. Hierbei lehnte sich die Europäische Menschenrechtskonvention inhaltlich an die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 an, die jedoch nur deklamatorischen Charakter besitzt und der im Unterschied zur Europäischen Konvention das Instrument einer Überwachung und lediglich schwachen Durchsetzung der Einhaltung der Menschenrechte fehlt.

In die Europäische Konvention wurden jedoch – anders als in der UN-Erklärung – nur die sogenannten klassischen, „negativen Menschenrechte" zum Schutz des einzelnen vor Übergriffen der Staatsgewalt aufgenommen – wohl deshalb, weil nur bei ihnen ein geeignetes System zur Kontrolle der Durchsetzung zur Verfügung stand; die „sozialen Grundrechte" deklarierte der Europarat später in seiner „Sozialcharta", ohne ihnen jedoch denselben Durchsetzungsmechanismus zur Seite zu stellen wie den Menschenrechten der „ersten Generation".

Nachdem die Konvention von zehn Vertragspartnern ratifiziert worden war, trat sie am 3. September 1953 in Kraft. Die Konvention errichtete zwei die Menschenrechte in den Unterzeichnerstaaten schützende Organe, nämlich die „Europäische Kommission für Menschenrechte" und den „Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte", die beide Sitz beim Europarat in Straßburg nahmen. Die „Kommission" sowie der „Gerichtshof" waren somit nicht als Organe *des* Europarats eingeführt worden (wie das aus den Außenministern der Europaratsmitglieder bestehende „Ministerkomitee", die „Parlamentarische Versammlung" oder das „Generalsekretariat"), sondern als Organe der besonderen Staatengemeinschaft, nämlich der durch Unterschrift unter die „Konvention" und Ratifikation entstandenen Gemeinschaft von Staaten aus der Gruppe der Europaratsmitglieder.

Der Europarat und die von ihm durch die Europäische Menschenrechtskonvention geschaffene Staatengemeinschaft zum Schutz der Menschenrechte bildet seither eine internationale Organisation, die gemäß der klassischen Völkerrechtslehre auf einem Vertrag zwischen Staaten beruht und die nach dem Grundsatz der gleichberechtigten Nebenordnung organisiert ist. Ihr selbst kommt infolgedessen auch keinerlei supranationale Stellung zu. In der Vergangenheit zeigte sich

der völkerrechtliche Charakter des europäischen Systems für den Menschenrechtsschutz vor allem an zwei Regelungen: zum einen daran, daß es – in Übereinstimmung mit dem traditionellen Völkerrecht – natürlichen Einzelpersonen verwehrt war, sich nach Ausschöpfen aller innerstaatlichen Rechtsmittel in eigener Sache direkt an den Europäischen Gerichtshof zu wenden (vgl. bisherige Art. 26 und 48 EMRK).

Dies hatte zur Folge, daß Einzelpersonen, nichtstaatlichen Organisationen oder Vereinigungen von Personen nur der Weg einer Beschwerde bei der Menschenrechtskommission verblieb. Diese konnte dann den Fall vor den Gerichtshof bringen. Zum anderen aber wurde die Zulässigkeit einer solchen Menschenrechtsbeschwerde gegen einen Unterzeichnerstaat noch einmal von der ausdrücklich erklärten Bereitschaft eines beschuldigten Staats abhängig gemacht, die Zuständigkeit der Kommission auch rechtlich anzuerkennen (vgl. bisherigen Art. 25 EMRK).

Aus guten Gründen ist die Europäische Konvention für den Schutz der Menschenrechte, wie sie sich in den ersten 50 Jahren des Europarats praktisch entwikkelt hatte, von Politikern, Juristen und der Öffentlichkeit als das weltweit beste und am meisten entwickelte System der Menschenrechtsüberwachung bezeichnet worden. Dieser grundsätzlichen Anerkennung widersprachen auch die Kritiker dieses Systems nicht, die seine zu langen Verhandlungszeiten, seine zu geringe Effizienz, aber auch seine rechtlichen Mängel herausgestellt hatten. Eine grundlegende politische Schwäche zeigte sich nämlich stets bei massiven Menschenrechtsverletzungen, wenn sie durch geplantes Regierungshandeln begangen wurden.

Dies belegen in der Vergangenheit die Fälle von Griechenland, Zypern und Nordirland oder heute das Beispiel der Türkei. Hierzu stellte der aus Österreich stammende Jurist und in Fragen des Schutzes der Menschenrechte durch den Europarat und die Vereinten Nationen international ausgewiesene Experte Felix Ermacora bereits 1993 fest:

„Die Europäische Konvention ist für den menschenrechtlichen Alltag in einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung geschaffen. Sie versagt (aber) im Falle systematischer und massiver kontinuierlicher Menschenrechtsverletzungen, bei denen nur eine Systemänderung Abhilfe schaffen könnte" (86).

Der von Ermacora angesprochene Mangel der Europäischen Konvention ist die Folge ihres völkerrechtlichen Charakters. Aus ihm folgt, daß die europäische Sicherung der Menschenrechte eine entschieden souveränitätsschonende Struktur besitzt und darauf verzichtet, dem Europäischen Gerichtshof supranationale Zuständigkeiten oder Zwangsbefugnisse zu gestatten. Die auf der Ebene der Vereinten Nationen geführte Diskussion über die Einführung einer internationalen Strafgerichtsbarkeit im Fall schwerster Menschenrechtsverletzungen durch Re-

gierungen wird möglicherweise auch im Blick auf das europäische Gericht Änderungen nach sich ziehen. Auch die Anti-Folter-Konvention zeigt erfreuliche Folgen für eine gestiegene Effizienz des europäischen Systems der Sicherung der Menschenrechte.

Schließlich ist noch auf eine zentrale Neuerung im System der Menschenrechtssicherung selbst hinzuweisen: So haben die Mitglieder der Europäischen Menschenrechtskonvention in einer wichtigen Hinsicht das europäische System verändert, ohne daß dadurch jedoch der grundsätzliche Mangel des europäischen Menschenrechtsschutzes, von dem Ermacora spricht, aufgehoben wäre. Mit der Annahme des 11. Zusatzprotokolls, das erst am 1. November 1998 in Kraft getreten ist, wurde zur Straffung der Verfahren in Straßburg nicht nur die Einrichtung der „Menschenrechtskommission" gestrichen, wobei deren Aufgaben dem „Gerichtshof" übertragen sind, sondern es ist jetzt auch eine Klage von Einzelpersonen beim Gericht zulässig. Mit dieser jüngsten Reform des europäischen Systems zum Schutz der Menschenrechte ist ein entscheidender Schritt innerhalb des Rahmens des Völkerrechts in die Richtung einer Anerkennung der Einzelpersonen als Völkerrechtssubjekte getan.

Ein gesamteuropäisches Verfassungsrecht

Diese Reformmaßnahme wirft jedoch weitere Fragen auf. Sie ist zu verstehen als Ausdruck einer Rechtsentwicklung, die wir heute auf vielen Gebieten feststellen können. Sie läuft darauf hinaus, die vom klassischen Völkerrecht seit Jean Bodin und Hugo Grotius unbefragt vorausgesetzte und anerkannte Souveränität der Staaten als der Völkerrechtssubjekte zu relativieren und Schritt für Schritt einzuschränken.

Diese aus vorwiegend pragmatischen Gründen eingetretene Entwicklung im internationalen Recht provoziert jedoch die Frage, ob es nicht längst an der Zeit ist, ein europäisches Verfassungsrecht zu beschließen, das, um es mit den Worten der Rechtsphilosophie von Immanuel Kant zu sagen, „aus dem vereinigten Willen" aller Bürgerinnen und Bürger der am Europarat bzw. an der Menschenrechtskonvention beteiligten demokratischen Staaten hervorgeht und dessen Kern sich auf die Sicherung der individuellen und politischen Grundrechte beziehen sollte. Ein solcher Schritt würde die Sicherung der Menschenrechte in Europa von den Ambivalenzen befreien, die wir an der Europäischen Menschenrechtskonvention trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste aufgrund ihrer völkerrechtlichen Konstruktion und das heißt aufgrund des im Völkerrecht vorgesehenen Schutzes der Einzelstaaten feststellen müssen.

Ein gesamteuropäisches Verfassungsrecht hätte dagegen den unschätzbaren Vorteil, eine supranationale Rechtssicherheit zu gewährleisten; diese könnte im

Zweifel auch im Fall der von Ermacora und anderen festgestellten systematischen Menschenrechtsverletzungen durch die offizielle Politik in einem der Mitgliedsstaaten eher zur Geltung gebracht werden, als dies ein völkerrechtliches Statut leisten kann, das sich an die Idee der Staatssouveränität bindet. In einer zukünftigen europäischen Verfassung müßten – so lautet mein Vorschlag – auch die geeigneten rechtlichen und politischen Instrumente zur Durchsetzung der Menschenrechte im Fall ihrer Verletzung durch eines der Mitgliedsstaaten verankert werden.

Die Implementierung der Menschenrechte in die politischen Verfassungen und ihre Anerkennung als Grundrechte markiert in der Geschichte der Staaten den Übergang zum demokratischen Rechtsstaat. Mit der verfassungsmäßigen Garantie der Menschenrechte kam in der politischen Geschichte – zuerst Nordamerikas, später auch Europas und schließlich auch aller anderen Kontinente – eine Entwicklung zu einem wichtigen, aber, wie sich heute zeigt, nur vorläufigen Abschluß.

Die Anfänge dieser Entwicklung liegen in der Moralphilosophie bei Platon und Aristoteles, in den Rechtslehren der stoischen Philosophie und in der biblischen Rede von der Gleichheit und Einzigartigkeit der Menschen als Geschöpfe und Partner Gottes. Die aus diesen geistig-moralischen Quellen fließenden Ideen der Würde und des nicht zur Disposition stehenden Rechts eines jeden Menschen auf seine körperliche und geistige Unversehrtheit und Freiheit wurden in den modernen Verfassungen zur Grundlage auch des Rechts der Staaten. Doch dieser Vorgang der Implementierung der Menschenrechte ins moderne Verfassungsrecht bleibt rechtsphilosophisch, und das heißt genauer: rechtsnormativ betrachtet ein bislang unvollendetes Projekt. Denn entsprechend der von den Menschenrechten selbst reklamierten universalen Geltung muß gefordert werden, daß ihnen nicht nur eine Implementierung in einzelne Staatsverfassungen, sondern auch eine weltweite Anerkennung als Kernbestand eines überstaatlichen Verfassungsrechts zukommen muß, begleitet von den entsprechenden Strukturen der Rechtsdurchsetzung. Aus dem philosophisch-ethisch, religiös wie rechtsnormativ gleichermaßen begründbaren allgemeinen und uneingeschränkten Geltungsanspruch der Menschenrechte ist daher das rechtsphilosophische Postulat ableitbar, daß die Menschenrechtssicherung grundlegender Teil eines „Weltbürgerrechts" werden muß.

Absicherung der Menschenrechte durch ein Weltbürgerrecht

Kant gebraucht in seiner Rechtsphilosophie erstmals diesen Terminus eines Weltbürgerrechts, um auf die Notwendigkeit einer Ergänzung des überlieferten Völkerrechts und des Staatsrechts hinzuweisen. Allerdings schränkt er den Geltungsbereich unnötigerweise auf ein allgemeines Recht auf Gastfreundschaft (Hospitalität) zwischen Menschen verschiedener Nationalität ein. Doch gerade nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts muß die Warnung der politischen Philosophin

Hannah Arendt beachtet werden. Sie hatte im Blick auf die Verletzung der Menschenrechte durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft und als Folge von Krieg und Vertreibung darauf hingewiesen, daß die nur proklamierten Menschenrechte ebenso wie die nur vom Recht der Einzelstaaten ratifizierten Menschenrechte immer in der Gefahr stehen, aufgrund der staatlich verfaßten Politik einzelner Regierungen mit Füßen getreten zu werden. Daher ist die Forderung rechtsphilosophisch wohlbegründet, die Menschenrechte weltbürgerrechtlich und nicht nur völkerrechtlich oder staatsrechtlich abzusichern.

Der Vorschlag eines gegenüber Kants Rechtsphilosophie in seiner Zuständigkeit erweiterten Weltbürgerrechts hätte somit die Aufgabe zu erfüllen, die bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen und der Europäischen Menschenrechtskonvention reklamierten Grundrechte als grundlegenden Teil eines supranationalen Rechts gegenüber der Politik der Einzelstaaten effektiv durchzusetzen. In diese Richtung weisen auch die Überlegungen auf der Ebene der Vereinten Nationen zur Bildung einer Weltstrafgerichtsbarkeit für schwerste Menschenrechtsverletzungen.

Soweit ich diese Diskussion jedoch überschauen kann, sind die hier bislang vorgesehenen Verfahren deutlich geprägt von der konstitutionellen Schwäche der Vereinten Nationen. Sie besteht darin, an die von der „Charta der Vereinten Nationen" festgeschriebene Souveränität der Staaten und das heißt an die Konstruktion des Völkerrechts gebunden zu sein. Mein Vorschlag eines global geltenden Weltbürgerrechts weist über die völkerrechtliche Konstruktion der Vereinten Nationen, wie sie in der „Charta" vorgesehen ist, hinaus. Die Errichtung eines Weltbürgerrechts, das mit Argumenten aus Kants Rechtsphilosophie zu fordern ist, hätte beispielsweise in Fällen wie den gegenwärtig die internationale Politik stark beschäftigenden schweren Menschenrechtsverletzungen im Kosovo (wie Genozid, „ethnic cleansing" genannte Massenvertreibungen der eigenen Staatsbürger, Vergewaltigungen und Morde im Namen eines Staatswesens) einen politisch wie rechtlich unschätzbaren Vorteil.

Erst ein Weltbürgerrecht und die durch es errichteten globalen Rechtsinstitutionen wären in der Lage, zu einem relativ frühen Zeitpunkt und mit der nötigen Rechtssicherheit ausgestattet, geordnete Überprüfungs-, Prozeß- und, falls nötig, auch international implementierte Interventionsverfahren in Gang zu setzen. Diese wären effektiver, weil schneller, aber auch unabhängiger von nationalstaatlichen Einzelinteressen als die gegenwärtige internationale Interventionspolitik, die entweder durch einen langsam arbeitenden Sicherheitsrat der UN auf den Weg gebracht oder aber nach Maßgabe der partikularen Interessen der dort vertretenen Regierungen überhaupt nicht auf den Weg gebracht wird. Hierfür gibt es unzählige Beispiele.

Doch ist rechtlich betrachtet die hier entscheidende Frage nicht die der Effizienz, obwohl ihr aus der Sicht der von Menschenrechtsverletzungen Betroffenen

oder Bedrohten höchste Priorität zukommt. Rechtssystematisch ist vielmehr entscheidend, daß ein globales Weltbürger- oder Weltverfassungsrecht nicht den Charakter einer Ad-hoc-Maßnahme, einer Einzelaktion also, besitzt. Es wäre somit frei von jedem Verdacht, das Instrument einer einseitigen Parteinahme oder Interessenspolitik der beteiligten Staaten zu sein, die wir, wie die Erfahrung zeigt, schwer zwingen können, ohne Eigeninteresse tätig zu werden.

Ein solches Weltbürger- oder Weltverfassungsrecht, das als suprastaatliches Recht in Fällen von Menschenrechtsfragen eine effektive Sicherungsfunktion zu erfüllen hat, ist heute jedoch nicht anders vorstellbar als in Form von regionalen oder kontinentalen Menschenrechtskonventionen, die weltweit abgestimmt werden müssen. In dieser Richtung sollte sich daher auch die Europäische Menschenrechtskonvention des Europarats weiterentwickeln: nämlich zu einer Verfassung der europäischen Länder, die in ihrem Kern die rechtliche Anerkennung und institutionell geregelte Sicherung der Menschenrechte in diesem Kontinent enthält.

Sie könnte im Blick auf die von mir erinnerte Thematik einer aus unterschiedlichen Gründen (philosophisch-ethischen, religiösen und rechtsnormativen Gründen) zu fordernden weltweiten Geltung und rechtlichen Implementierung der Menschenrechte als Grundrechte der politischen Rechtsordnungen eine besondere und unverzichtbare Aufgabe übernehmen. Sie gründet darin, daß die allgemeinen Grundsätze der Menschenrechte stets vor dem Hintergrund einer besonderen kulturellen Tradition gelesen und ausgelegt werden müssen. Diese Aufgabe könnte eine Europäische Menschenrechtskonvention als Teil eines supranationalen, letztlich nicht anders als global zu denkenden Weltbürgerrechts für den geopolitischen Raum Europa übernehmen. Bei einer Prüfung der politischen Realisierungsbedingungen für diesen Plan könnte es sich aber erweisen, daß der Europarat mit seinem völkerrechtlichen Instrumentarium für diese Aufgabe derzeit noch nicht gewappnet ist. In diesem Fall – und ich meine, genau diese Situation liegt derzeit vor – sollte die Europäische Union aktiv werden und die Aufgabe übernehmen, eine europäische Verfassung auszuarbeiten.

Eine europäische Verfassung hätte somit die Aufgabe, die grundlegenden Freiheitsrechte der Menschen in Europa rechtswirksam zu sichern. Als Bestandteile einer europäischen Verfassung kann den Menschenrechten und Grundfreiheiten ein weit wirksamerer Schutz zuteil werden, als dies bisher durch die Europäische Menschenrechtskonvention und durch den Vertrag über die Europäische Union geschieht. In diesen Dokumenten ist der Gehalt der Rechtsgewährleistung nämlich nur sehr allgemein umrissen. Es kommt hinzu, daß in dem Umfang, in dem die Europäische Union staatliche Aufgaben übernimmt, die Menschenrechte als primäre Schutzrechte auch gegenüber der Europäischen Union zu sichern sind und der rechtsstaatliche Gedanke einer wirksamen Machtbegrenzung der Staatsgewalt auch auf dieser Ebene institutionalisiert werden muß. Weitere Aufgaben einer europäischen Verfassungsordnung sehe ich in der konstitutionellen Zuord-

nung und Begrenzung der Zuständigkeiten der Organe der Europäischen Union gegeneinander wie gegenüber den einzelstaatlichen Institutionen und Gewalten. Dem Europarat kommt unter diesen Umständen die wichtige Aufgabe zu, auch diejenigen Länder für einen Beitritt zu einer europäischen Verfassung vorzubereiten, die nicht (oder bislang noch nicht) Mitglied der Europäischen Union sind. Dies gilt insbesondere für die Staaten Mittel- und Osteuropas.

Kultur- und Hochschulpolitik in Europa

Eine zukünftige politische Struktur Europas, die, wie aufgezeigt, auf einer die Menschenrechte sichernden europäischen Verfassung aufbauen sollte, wird ohne Zweifel die vom traditionellen Völkerrecht vorausgesetzte und gestützte internationale Ordnung von in ihrer Souveränität nicht oder nur unwesentlich eingeschränkten Nationalstaaten nachhaltig verändern. Aus souveränen Einzelstaaten, die sich in einer aus völkerrechtlich bindenden Verträgen hervorgegangenen internationalen Staatengemeinschaft verbünden, werden im Zug der geforderten Veränderungen Bundesstaaten eines europäischen Verfassungsstaats. Bereits heute ist die Rede von einer ungeteilten Souveränität der europäischen Staaten innerhalb der Europäischen Union fiktional. Europa als ganzes, zumindest aber die Staaten der Union, befindet sich „im Übergang": zwischen dem alten Politik-Modell des 19. Jahrhunderts, den überlieferten Nationalstaaten einerseits und einer neuen Form von „Kontinentalstaatlichkeit" andererseits. Die für den Übergang typische Situation von pragmatischen Zwischenlösungen ist aus rechtsnormativen wie demokratietheoretischen Gründen jedoch durch einen entschiedenen Schritt hin zu einer europäischen Verfassung weiterzuentwickeln.

Für die Dauerhaftigkeit des Gelingens einer europäischen Verfassungskonstitution ist es allerdings notwendig, daß die Bevölkerungen in Europa die sie untereinander verbindende Idee der Menschen- und Bürgerrechte im Licht einer gemeinsamen Überlieferung und einer gewiß nicht in allen Aspekten, aber in wesentlichen Grundzügen geteilten Kultur zu lesen imstande sind. Genau hier sind aber die Einrichtungen der schulischen- und außerschulischen Bildung, die Hochschulen und Universitäten gefragt: Ohne sie wird die Aneignung der kulturellen Überlieferung, die Erschließung der gemeinsamen geistigen Grundlagen und die für eine demokratische Gesellschaft notwendige Toleranz im Umgang mit den unterschiedlichen Traditionen nicht gelingen. Seit der Zeit der griechischen Stadtstaaten in der Antike sieht sich aber Europa mit der Herausforderung konfrontiert, die Einheit seiner Kultur aus der überzeugenden Integration der Vielheit von Sprachen, kulturellen Traditionen und geistigen Strömungen stets neu herzustellen.

Dies stellt auch die Politik der Bundesländer in der Bundesrepublik Deutsch-

land vor eine entscheidende europäische Herausforderung. Ich sehe die Herausforderung unter anderem darin, im Rahmen der verfassungsrechtlichen Zuständigkeit der Länder für die Fragen der Bildungspolitik, der Kultur und der Universitäten entschieden eigene europapolitische Akzente zu setzen und hier nicht auf Brüssel zu warten. Die Bundesländer sollten die Handlungsmöglichkeiten sowohl innerhalb des Europarats als auch der Europäischen Union nutzen, um die Erschließung der kulturellen Überlieferung und der Weitergabe von Bildung und Wissen an die nächsten Generationen aus einer entschieden postnationalen, genauer: einer europäischen Perspektive heraus zugänglich zu machen. Dieser Absicht würde beispielsweise die flächendeckende Einführung von Europaschulen dienen.

Gleiches verspreche ich mir von einer europäischen Initiative, die von den Bundesländern ausgehen müßte mit dem Ziel, an zahlreichen, ausgewählten Orten dieses Kontinents Europa-Universitäten zu gründen, bzw. bestehende Universitäten im Blick auf ein europaweit abgestimmtes Curriculum zu reformieren. Erst dies wird ein „europäisches Studium" und eine aus allen europäischen Ländern kommende Studenten- und Professorenschaft gestatten. Eine solche politische Maßnahme würde recht betrachtet nur das wiederherstellen, was bereits im 13. Jahrhundert Realität war. Die ersten Universitäten in Bologna, Paris und Oxford sowie der selbstverständliche Austausch von Personen und Meinungen zwischen ihnen belegen, daß die Universität eine allgemein geteilte europäische Kultur repräsentiert. Die Universität war bereits zu dieser Zeit ein Ort von freier Rede und Wettstreit der Ideen, von Forschung und Ausbildung und trug in ihren Anfängen dazu bei, ein Bewußtsein der kulturellen Gemeinsamkeit in Europa zu entfalten, gerade nicht durch eine von oben verordnete Konformität, sondern im Wettstreit um die besseren Argumente. Nur eine entschiedene, europäisch ausgerichtete Reform der Hochschulen wird die Universitäten im Europa nach dem Ende der Nationalstaaten in diese Aufgabe wieder einsetzen können.

Literaturauswahl: H. Arendt, „The Rights of Men": What are They, in: Modern Review 3/1 (1949); Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie u. internationale Politik, hg. v. M. Lutz-Bachmann u. a. (Frankfurt 1999); K. Carstens, Das Recht des Europarats (Berlin 1956); Conseil De L'Europe, L'Assemblée parlementaire. Procéder et pratique (Strasbourg 1984); Conseil De L'Europe, Legal co-operation in Europe in the fields of civil, commercial, public and international law (Strasbourg 1983); Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, hg. v. M. Delgado u. M. Lutz-Bachmann (München 1995); Dremczewski/Meyer-Ladewig, Grundzüge des neuen EMRK-Kontrollmechanismus nach dem am 11. 5. 94 unterzeichneten Reform-Modell (Nr. 11), EuGRZ 1994; F. Ermacora, Stärken u. Schwächen des Durchsetzungsmechanismus der EMRK, in: Europarat u. Menschenrechte, hg. v. M. Nowak (Wien 1994) 83–89; J. Habermas, Die postnationale Konstellation (Frankfurt 1987); O. Höffe, Politische Gerechtigkeit (Frankfurt 1987); I. Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, § 43–62 (Darmstadt 1956) 429–477; ders., Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (Darmstadt 1971) 195–251; J. Kruse, Europäische Kulturpolitik am Beispiel des Europarats (Münster 1993); Frieden durch Recht. Kants Friedensidee u. das Problem einer neuen Weltordnung, hg. v. M. Lutz-Bachmann u. J. Bohmann (Frankfurt 1996); Entwicklung der Menschenrechte innerhalb der Staaten des Europarechts, hg. v. E. G. Mahrenholz u. a. (Heidelberg 1987); Europarat u. Menschenrechte, hg. v. M. Nowak (Wien 1994); J.-J. Rousseau, Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur la réformation projetée, in: Œuvres complètes (Paris 1971) 530ff.; K.-P. Sommermann, Der Schutz der Menschenrechte im Rahmen des Europarats (Speyer 1990).

Albert-Peter Rethmann

Ausländerintegration in Deutschland

Der Zwang zur Anpassung und das Recht auf Differenz

Wenn man in Deutschland über die Integration von Ausländern diskutiert, wird in letzter Zeit wieder häufiger auf die Gefahr potentieller Konflikte nebeneinander lebender Kulturen hingewiesen. Es scheint mir deshalb notwendig zu sein, die Frage der Begegnung von Kulturen und ihre Folgen für Zuwanderer und Aufnahmegesellschaft genauer anzusehen. In der Auseinandersetzung um die Ausländer- und Einwanderungspolitik geht es um die Leitvorstellungen, die hinter einer gelingenden und ethisch verantworteten Integrationspolitik stehen sollen. Wieviel an Anpassungsleistung kann und soll von den Zuwanderern erwartet werden? Wieviel Differenz kann und soll von der Einwanderungsgesellschaft zugelassen werden? Im Rahmen dieser Leitbilddiskussion ist in den letzten Monaten die Forderung erhoben worden, in der Integrationspolitik davon auszugehen, daß es in Deutschland eine Leitkultur gebe, an der sich die zugewanderten Menschen orientieren müßten. Insbesondere der bayerische Innenminister Günther Beckstein und der brandenburgische Innenminister Jörg Schönbohm stehen dafür.

Im folgenden soll auf die Diskussion um das Leitbild von Integrationspolitik eingegangen werden: auf das Spannungsfeld von Zuwandereridentität und Identität der Einwanderungsgesellschaft, von Identifikation mit Gemeinsamem und Multikulturalität, von Anpassung und Differenz. Dabei geht es hier nicht um die Formulierung eines Gesamtkonzepts von Einwanderungspolitik, sondern aus einem spezifischen Blickwinkel heraus um einige Fragen der Integration der bereits in Deutschland lebenden zugewanderten ausländischen Mitbürger.

Der Integrationsstatus der ausländischen Migranten in Deutschland

Ende 1998 lebten laut Angaben im Ausländerzentralregister 7,32 Millionen nichtdeutsche Migrantinnen und Migranten in Deutschland, was neun Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Im europäischen Vergleich liegt diese Quote im oberen mittleren Bereich. Jeder vierte Migrant in Deutschland stammt aus einem Mitgliedsland der Europäischen Union. 1998 waren es 25,3 Prozent. Die weitaus größte Gruppe bilden die Türken mit 2,11 Millionen Menschen, was einem Anteil von 28,8 Prozent entspricht. Von den insgesamt 7,32 Millionen registrierten Aus-

ländern sind 1,59 Millionen bereits in Deutschland geboren. Von der Altersgruppe der Jugendlichen unter 18 Jahren sind es 1,11 Millionen oder 65,4 Prozent, von den Kindern unter sechs Jahren sogar 87,5 Prozent. Einige ausgewählte Integrationsindikatoren zeichnen ein Bild von der Lage in Deutschland.

1. *Aufenthaltsdauer und Aufenthaltsstatus*: 1997 lebten 30 Prozent aller Migranten schon 20 Jahre und länger in Deutschland, 40 Prozent mehr als fünfzehn Jahre und die Hälfte aller Ausländer mehr als zehn Jahre. Schaut man auf die Aufenthaltsdauer der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen aus den ehemaligen Anwerbestaaten, ist eine noch längere durchschnittliche Aufenthaltsdauer zu verzeichnen. Fast zwei Drittel aller Türken und Griechen, 71 Prozent aller Italiener und 80 Prozent der Spanier leben schon zehn Jahre und länger in der Bundesrepublik Deutschland.

Angesichts der Tatsache, daß insbesondere die ausländischen Arbeitnehmer und ihre Familien Deutschland als ihren Lebensmittelpunkt ansehen, ist man verwundert über den Aufenthaltsstatus vieler Betroffener, der noch immer zu wünschen übrigläßt. Ende 1998 hatten zum Beispiel von den insgesamt 2,11 Millionen Türken 765 000 eine befristete, 610 000 eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis und nur 500 000 (23,7 Prozent) eine Aufenthaltsberechtigung und damit den sichersten Status.

2. *Schulbildung:* Bis in die 90er Jahre hinein war ein Trend zu höherer Bildungsbeteiligung bei ausländischen Schülern zu beobachten. Trotz dieses Trends sind Schülerinnen und Schüler mit nichtdeutscher Nationalität nach wie vor an den Haupt- und Sonderschulen überrepräsentiert und dementsprechend an den Realschulen und Gymnasien schwächer vertreten als ihre deutschen Altersgenossen. Die Entwicklung zu höherer Bildungsbeteiligung setzt sich allerdings seit 1992 nicht mehr fort. Das bedeutet, daß von einem Rückschritt in der Bildungspartizipation von Schülern ausländischer Herkunft auszugehen ist.

3. *Beschäftigungsgrad:* Seit 1995 ist die Zahl der erwerbstätigen Ausländerinnen und Ausländer ständig gesunken. Der weitaus größte Teil ist als Arbeiter und Angestellte abhängig beschäftigt. Die Differenz der Arbeitslosenquote von Deutschen und Ausländern war noch nie so hoch wie in den Jahren 1997 und 1998, in denen die Arbeitslosenrate von Ausländern um 9,4 bzw. 9,8 Prozent höher lag als die von Deutschen. 1991 war dieser Abstand noch um mehr als die Hälfte niedriger gewesen. Insbesondere türkische Zuwanderer sind von den negativen Entwicklungen betroffen.

Die ökonomische und soziologische Beschreibung des Integrationsstandes in Deutschland weist Defizite bei der Integration der ausländischen Mitbürger aus, zumindest wenn man den Anspruch hat, daß prinzipiell gleiche Lebensverhältnisse für alle dauerhaft in Deutschland lebenden Menschen anzustreben sind. Aber was meint der Begriff „Integration" im einzelnen? Welches Leitbild steht hinter dem Integrationsbegriff – über eine rein ökonomische Eingliederung hinaus?

Multikulti – ein Versuch

Erste Überlegungen zum Leitbild von Zuwanderungsgesellschaft und Zuwandererintegration wurden in den 70er und 80er Jahren angestellt, als man schon lange wußte, daß die ursprünglichen Pläne der Ausländerbeschäftigung im Rahmen der sogenannten Gastarbeiteranwerbung unrealistisch waren. Die Firmen lehnten es bereits frühzeitig ab, Ausländer nur im Rahmen einer Zwei-Jahres-Rotation, wie sie ursprünglich gesetzlich festgelegt war, zu beschäftigen. Die Einarbeitungskosten waren viel zu hoch. So blieben die angeworbenen Ausländer länger und entschieden sich schließlich, ganz in Deutschland zu bleiben – viele anfangs mit der Option, nach Erreichen der Rente in das Heimatland zurückzukehren. Auch nach dem Anwerbestopp von 1973 reisten aber weitere ausländische Zuwanderer ins Land: vor allem im Rahmen der Familienzusammenführung, in den 80er und 90er Jahren dann in erster Linie auf der Basis des Asylrechts.

Es bedurfte trotz Tabuisierung dieser Frage auf politischer Seite – „Deutschland ist kein Einwanderungsland" war der häufig wiederholte Satz der Regierenden – einer neuen Leitvorstellung von Staat und Gesellschaft. Die Vorstellung vom ethnisch und sprachlich homogenen Nationalstaat, die sich vor allem seit dem 19. Jahrhundert durchgesetzt hat, sollte abgelöst werden von einer neuen, positive Gefühle und Gedanken weckenden Vorstellung einer Gesellschaft, die durch Pluralität, Mobilität und Zuwanderung geprägt ist. In diesem Kontext entstand in den 70er Jahren der Begriff von der multikulturellen, bunten Gesellschaft, der als positive Vorstellung die angstbesetzten Erwartungen ablösen sollte.

Er wurde im Rahmen der Arbeit des Ausländerreferats der Evangelischen Kirche in Deutschland entwickelt, zumindest aber von dort entscheidend in die Diskussion eingeführt. Die Verbindung der Ausländer mit dem Begriff der gleichzeitig als fremd, anziehend und bereichernd konnotierten Kultur wurde dann als Motto des „Tages des ausländischen Mitbürgers" im Jahr 1980 erstmals in dieser Form programmatisch in die Öffentlichkeit gebracht

Schon in dieser kurzen Begriffsgeschichte wird deutlich, daß der Begriff „multikulturelle Gesellschaft" nicht nur deskriptiv, sondern auch normativ gebraucht wird und beide Bedeutungselemente häufig unentwirrbar miteinander vermischt sind. Die Rede von der multikulturellen Gesellschaft wirkte sich leicht emotionalisierend und polarisierend aus, ohne daß man auf dem Weg zu einem Konsens in der Ausländer-, Einwanderungs- und Integrationspolitik weiterkam. Die Frage „Wie *ist* die Situation?" muß getrennt werden von der Frage „Wie *soll* die (Einwanderungs-)Gesellschaft gestaltet werden?" Die erste Frage betrifft die beschreibenden empirischen Sozialwissenschaften, die zweite die Sozialethik und die Politik.

Der Bielefelder Sozialwissenschaftler Frank Olaf Radtke weist, Niklas Luhmann rezipierend, darauf hin, daß die soziale „Wirklichkeit" soziologischer Beschreibung nicht „objektiv" zur Verfügung steht, sondern Konstruktion ist:

„Soziale Akteure unterscheiden mit Hilfe von Begriffen und Kategorien, indem sie aus der unendlichen Komplexität des Wahrgenommenen durch Bezeichnung Relevantes hervorheben und anderes in den Hintergrund treten lassen." [1]

So entstehen Beschreibungen von Wirklichkeit, die wiederum die Voraussetzung für menschliches Handeln bilden; denn Menschen und Organisationen handeln in der Welt so, wie sie diese verstehen. Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen: Menschen behandeln die Welt so, wie sie es tun, *weil* sie diese so konstruiert haben. „Wirklichkeit" sind die sozialen Konstruktionen nun in dem Maß, wie sie von den sozialen Akteuren (einzelnen und Gruppen sowie Organisationen) geteilt und zum Ausgangspunkt ihrer Handlungen gemacht werden. Unter soziologischem Aspekt ist deshalb sinnvollerweise nach den Problemen und Chancen der *Rede von* der multikulturellen Gesellschaft zu fragen. Ist sie geeignet, zu einer ethisch verantworteten Lösung der offenliegenden Probleme der Integration und Chancengleichheit zugewanderter Minderheiten beizutragen?

Wenn es stimmt, daß die Konstruktionen soziologischer Deskription die beschriebenen Prozesse tatsächlich erst erzeugen und verstärken, dann „konstituieren (sie), sobald sie von den Handelnden akzeptiert werden, soziale Tatbestände" [2]. Die multikulturelle Gesellschaft beginnt in diesem Sinn „Wirklichkeit" zu werden, wenn zunehmend mit ethnischen Unterscheidungen gearbeitet wird. Und in der Tat ist unter dem Dach des „Multikulturalismus", der viele Spielarten kennt, in Politik, Sozialarbeit und Pädagogik eine (Re-)Ethnisierung der Migranten und Selbst-Ethnisierung sozialer Gruppen zu beobachten; denn zunehmend neigen letztere ihrerseits dazu, die Schwierigkeiten im Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft auf ethnische Probleme zurückzuführen, was der Intention der Förderer der Rede von multikultureller Gesellschaft allerdings genau widerspricht.

Hilfreich für die Klärung dessen, was mit der Rede von der multikulturellen Gesellschaft ursprünglich beabsichtigt war, ist die Unterscheidung von privater und öffentlicher Sphäre. Dem der bundesdeutschen Verfassung zugrundeliegenden Pluralismusmodell und dem Marktprinzip der freien Konkurrenz der in der Gesellschaft wirkenden Gruppen und Institutionen wird nur entsprochen, wenn das Ziel der Integrationspolitik weniger die kulturelle Vielfalt im privaten Bereich ist, als vielmehr die Gleichberechtigung in der öffentlichen Sphäre. Die Maßstäbe für eine so verstandene multikulturelle Gesellschaft sind in der bundesdeutschen Verfassung bereits vorgegeben. Art. 3 Abs. 3 GG formuliert:

„Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauung benachteiligt oder bevorzugt werden."

Ein konfliktfreier Prozeß der gegenseitigen Integration von Zuwanderern und Einheimischen ist wohl nicht zu erwarten. Aber statt soziale Gruppen durch ethnische Attribuierung zu fixieren und ihnen damit festgelegte (im Fall der Zuwanderer in der Regel randständige) Positionen zuzuschreiben, müssen die sozialen

Probleme und Spannungen wahrgenommen werden, die durch solche Positionsfixierungen ausgelöst werden, um ihnen politisch vorzubeugen.

Ob die Vision einer „Gesellschaft ohne kulturelles Zentrum und ohne hegemoniale Mehrheit“ [3] überhaupt ein auch unter sozialethischem Aspekt wünschenswertes Konzept darstellt, ist zudem nicht so eindeutig, wie gelegentlich behauptet wird. Wenn dahinter die Konzeption einer „Weltgesellschaft“ ohne dominante kulturelle Muster steht, wird jeder *legitime* partikuläre Charakter einer Gesellschaft verdächtigt werden [4]. Die kommunitaristische Gesellschaftskritik hat demgegenüber gezeigt, daß es auch in modernen liberalen Einwanderungsgesellschaften sehr wohl kulturell geprägte, dominierende Verhaltensmuster gibt und geben darf, die nicht einfachhin universalisierbar sind und ohne die eine Gesellschaft ihre spezifische Identität und nicht zuletzt auch ihre Integrationskraft und gruppenübergreifende Solidarität verlieren würde. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß sich diese Identität nicht verändern kann. Identität ist keine statische Größe, sondern ein Gleichgewicht, das in der Begegnung mit gesellschaftlichen Veränderungen immer neu ausbalanciert werden muß.

Es bleibt, zusammenfassend formuliert, fragwürdig, inwieweit die Rede von der multikulturellen Gesellschaft dazu beiträgt, die Integration innerhalb der bundesdeutschen Einwanderungsgesellschaft konstruktiv zu gestalten. Ihre Stärke liegt darin, daß sie für viele eine Vision geworden ist, die für die gegenseitige Akzeptanz der unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen wirbt. Die Emotionalisierung der Debatte läßt aber anfragen, ob es nicht für dasselbe Ziel eines gleichberechtigten Miteinanders und der gegenseitigen Integration aller in der bundesdeutschen Gesellschaft lebenden sozialen Gruppen andere, angemessenere Formulierungen gibt. Ein Formulierungsversuch ersetzt das Wort „Multikulturalität“ deshalb durch das Wort „Interkulturalität“, das stärker die Verbindungen zwischen den Menschen unterschiedlicher Provenienz in der einen Gesellschaft betont [5]. Aber auch das scheint mir ein Kunstwort zu sein. Auf jeden Fall ist es nicht sinnvoll, mit der Rede von der Multikulturalität die Illusion einer konfliktfrei harmonischen Gesellschaft zu pflegen. Vielmehr geht es darum, die Interessengegensätze der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen nüchtern wahrzunehmen und die Verteilung gesellschaftlicher Chancen und ökonomischen Güter gerade nicht nach ethnischen Kriterien zu organisieren.

Ethische Anforderungen an die Integration von Zuwanderern

Die Tatsache, daß Integration sein soll, ist weitgehend unumstritten. Die Frage des Leitbildes scheint allerdings noch unentschieden zu sein. Was interessiert nun speziell einen Ethiker an der Frage der Integrationspolitik? Ethik erinnert an die berechtigten Interessen aller Beteiligten und Betroffenen im politischen Prozeß;

sie macht sich zum Advokaten derer, deren Stimme überhört zu werden droht. Der christliche Ethiker erinnert zudem an die für heutiges Handeln relevanten, kritisch-stimulativen Erfahrungen gelungenen Lebens, die er in der Tradition der eigenen Glaubensgemeinschaft findet.

Mit den folgenden biblischen Orientierungen kann ich keine umfassende biblische Migrationsethik vorlegen[6]. Vielmehr will ich mich auf einige Grundlinien des Integrationsverhaltens in der jüdisch-christlichen Tradition beschränken. Sie sollen als Heuristik für den Umgang mit heutigen Fragen der Zuwandererintegration und in diesem Sinn als Anregungen für eine Leitbilddiskussion dienen.

Im hebräischen Text des Alten Testaments finden sich die drei unterschiedlichen Worte „ger", „nokri" und „zar", die in der Einheitsübersetzung der Bibel wie in vielen anderen Übersetzungen unterschiedslos mit „Fremder" übersetzt werden. Unterschiedliche Worte lassen aber auf unterschiedliche Identitäten der dahinterstehenden Menschen schließen.

Der Fremde (ger) war es, der in Israel besondere Rechte genoß. In der ältesten Schicht des Pentateuch, der J-Quelle, ist mit diesem Wort allgemein ein Israelit gemeint, der als Fremdling in einem fremden Land ansässig war. Später wurde der Ausdruck für einen Fremden gebraucht, der auf israelitischem Boden lebte und dessen Rechte verteidigt wurden, auch wenn er nicht im vollen Sinn Mitglied der Gemeinschaft war[7].

Die Privilegien des Fremden (ger) sind zu unterscheiden von der gesellschaftlichen Stellung des Ausländers (nokri)[8], bei dem es sich im allgemeinen um den wirtschaftlich selbständigen und kapitalkräftigen Händler handelte, der im Unterschied zum Fremden (ger) nicht in einem sozialen Abhängigkeitsverhältnis stand und auch nicht der Hilfe von außen bedurfte. Die Spannungen zwischen diesen Ausländern und der einheimischen jüdischen Bevölkerung, die im Lauf der Geschichte Israels eine zunehmende Distanz beider Gruppen bedingten, beruhten auf der Auseinandersetzung Israels mit der Religion und den Göttern der Völker, von denen es sich bedroht erfuhr. Vertreter fremder Kulturen, Anhänger anderer Götter hielt man auf Distanz, um sich selbst zu schützen.

Wenn aus dem Aufenthalt des Fremden (ger) als Gast ein dauerhaftes Bleiben wurde, mußte Israel realistischerweise über die Gewährung von Gastfreundschaft hinaus weiterreichende – rechtliche – Regelungen finden. Das Gastrecht voraussetzend, wurde deshalb die Stellung des Fremden über verschiedene Schutzrechte geregelt, die über paränetische Hinweise zur Offenheit und Aufgeschlossenheit gegenüber Fremden hinausgingen[9].

In den alttestamentlichen Gesetzen ist das grundsätzliche Anliegen zu erkennen, die Fremden zu integrieren – und zwar, was zunächst überraschen mag, über das Leben und Feiern der Familie[10]. Diejenigen, die miteinander religiöse Feste und Familienfeste feiern, so die Erfahrung, wachsen auch menschlich zusammen. Die Menschen im alten Israel wußten, daß erst durch ein solches menschlich-all-

tägliches Miteinander die rechtlichen Regelungen, die nur einen Rahmen für die Integration bieten, auch inhaltlich gefüllt werden konnten.

Daß mit der rechtlichen Gleichbehandlung des Fremden und dessen sozialer Absicherung in Israel nicht die Aufgabe der eigenen mit der Jahweerfahrung verbundenen Identität verbunden ist, drückt das im Grundbestand spätexilische Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 aus. Trotz des Liebesgebotes dem Fremden gegenüber[11] hielt Israel mit der authentischen Verehrung Jahwes am innersten Kern seiner Identität fest. Das Verbot, fremde Kultbräuche zu praktizieren und sich damit vom Befreiergott Jahwe abzuwenden, wird erneut eingeschärft[12].

Nach der Rückkehr aus dem Exil hatte sich die Stellung der Fremden in Israel weitgehend gefestigt. Das Verhalten den Zuwanderern gegenüber reichte vom Schutz der wirtschaftlichen Ausbeutung in den ältesten Texten des Bundesbuches über wirtschaftliche und soziale Integrationsmaßnahmen der Zeit des Deuteronomium im 8. und 7. Jahrhundert bis „zur völligen Gleichberechtigung in der exilisch-nachexilischen Gemeinde“[13].

Im Neuen Testament steht die Haltung gegenüber dem zugewanderten Fremden, insofern er Not leidet und gesellschaftlich marginalisiert ist, im Handeln Jesu und seiner Jünger in der Tradition Israels und ist von der Maxime universaler Nächstenliebe geprägt. Bleibt im Alten Testament noch eine eigenartige Spannung zwischen dem universalistischen Ideal der Öffnung Israels für Fremde und einem „De-facto-Partikularismus“[14] in dem Sinn, daß die Haltung zum Migranten als Verhältnis von Bruder (= Volksgenosse) und Fremder bestimmt wurde, entfällt im Neuen Testament der volksgebundene Partikularismus. Die Verheißung des Neuen Testaments weckt die Erwartung, daß „in der Fülle der Zeiten“ (Eph 1, 10) eine neue Gesellschaft entsteht, die von universaler Geschwisterlichkeit geprägt ist[15]. Man kann sagen, daß für die frühen christlichen Gemeinden das Ethnische kein Definitions- oder Identitätselement mehr ist und, bedingt durch das Bewußtsein gemeinsamer Bruderschaft, jede nationalkulturelle Komponente fehlt[16]. Das Neue Testament entgrenzt die Liebe zum Nächsten grundsätzlich[17].

Zusammenfassend kann zum biblischen Befund gesagt werden: Insbesondere der „ger“ wurde in erster Linie in seiner Schutzbedürftigkeit wahrgenommen, nicht als Gefährdungspotential für die Aufnahmegesellschaft; der alttestamentliche Drang, als richtig Erkanntes auch rechtlich zu fixieren, führte dazu, daß der Zuwanderer rechtlich dem Einheimischen zunehmend gleichgestellt wurde. Darüber hinaus wurde ihm insbesondere durch die Integration in das Leben und Feiern der Familie die Partizipation an der Alltagskultur ermöglicht. Im Neuen Testament werden ethnische und kulturelle Klassifizierungen bewußt durchbrochen. Die Herkunft soll innerhalb der christlichen Gemeinde gerade kein Kriterium für das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mehr bilden. Insofern versteht sich die christliche Gemeinde als Avantgarde für eine insgesamt neue Sicht der Welt und ihrer Völker.

Partizipation als Bedingung für Integration

Die biblisch beschriebene Inkulturation von Zuwanderern ist neuzeitlich nicht nur eine pragmatische Forderung, die aus der Erkenntnis erwächst, daß Menschen in einem Gemeinwesen nur dann friedlich miteinander leben, wenn Kommunikation von Zuwanderern und angestammter Bevölkerungsmehrheit ebenso ermöglicht werden, wie die darüber hinausgehende Partizipation der Zuwanderer an den gesellschaftlichen Institutionen der Zuwanderungsgesellschaft. Vielmehr erwächst die Forderung der Ermöglichung von Partizipation aus ethischer Sicht aus einem Menschenbild, das davon ausgeht, daß die prinzipiell gleichen Ausgangsbedingungen für den Erwerb gesellschaftlicher Positionen und für gesellschaftliche Mitwirkung ein unverzichtbares Element gerechter Gesellschaftsstrukturen sind. Wenn wir akzeptieren, und dazu gibt es keine Alternative, daß ein großer Teil der Zuwanderer zu bleibenden Mitgliedern unserer Gesellschaft geworden ist, müssen die Gerechtigkeitskriterien, die wir für die einheimische Bevölkerung beanspruchen, auch für die Zuwanderer gelten.

Insbesondere im Zusammenhang der Ausländerintegration obliegt es dem Ethiker, an die Notwendigkeit von Beteiligungsgerechtigkeit zu erinnern, die ein zentrales Element des Gerechtigkeitsdiskurses darstellt. Dabei ist zu unterstreichen, daß sich die Partizipation am gesellschaftlichen und politischen Leben und in diesem Sinn die Integration als Aufgabe und Forderung nicht allein an die Zuwanderer richten darf. Es handelt sich nicht um eine rein individuelle Frage des Verhaltens einzelner Zuwanderer, das allein mit Hilfe paränetischer Appelle oder durch Druck von außen motiviert werden kann. Vielmehr geht es hierbei um eine strukturelle Frage.

Beteiligungsgerechtigkeit ist „ein unverzichtbares Element im Gesamtkonzept der Gerechtigkeit“ [18] und umfaßt die politischen Mitwirkungsrechte ebenso wie die wirtschaftlichen Mitbestimmungsrechte und nicht zuletzt den Zugang zu Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, differenzierte Bildungszugänge und eine soziale Mindestsicherung [19]. In diesem Sinn ist dann Partizipation die Voraussetzung für Integration. Insbesondere die Partizipation an politischen Entscheidungsprozessen ist die Basis für die Erreichung von Chancengleichheit; denn zum einen identifiziert sich erst der, der in einem Gemeinwesen mitbestimmen kann, auch mit diesem; und zum anderen nehmen die politischen Entscheidungsträger in erster Linie Rücksicht auf die, von deren Stimmen sie bei der nächsten Wahl abhängig sind. Partizipation allein ermöglicht den Prozeß der Inkulturation, der als ein differenzierter Prozeß der Angleichung und Unterscheidung zu verstehen ist.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich vor allem vier Forderungen: 1. Für Zuwanderer soll Rechtssicherheit geschaffen werden, die eine Integrationsperspektive enthält; 2. Integration soll auch die Einbeziehung des Zuwanderers in die

Alltagskultur umfassen; 3. die Herkunft soll nicht mehr als Verteilungskriterium für Güter gelten; 4. Partizipation an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen soll ermöglicht werden.

Bis hierhin ist damit deutlich geworden, daß die Diskussion über die Frage, wie stark sich Zuwanderer anpassen sollen und wie stark sie sich von der Mehrheitskultur unterscheiden dürfen, nicht von den strukturellen Fragen nach ökonomischer Gleichstellung und politischer Partizipation abgekoppelt werden dürfen. Schon gar nicht darf die Frage der Inkulturation die Gerechtigkeitslücken verschleiern, die sich bei einer unbefangenen Betrachtung des Status von ausländischen Zuwanderern in Deutschland auftun.

Integration als kulturelle Leistung

Dennoch soll noch ein Blick geworfen werden auf den explizit *kulturellen* Aspekt des Integrationsprozesses. Dazu bedarf es nun aber einer genaueren Betrachtung dessen, was unter „Kultur" zu verstehen ist. Mit „Kultur" ist gemeinhin die Summe all dessen angesprochen, worin sich der Mensch als Mensch ausdrückt, als Individuum (individuelle Lebenskultur) und in Gemeinschaft (Kultur eines Volkes, einer Glaubensgemeinschaft usw.). Kultur hat des weiteren sowohl einen geschichtlichen Aspekt (Kulturerbe) und ist gleichzeitig ein Gegenwartsbegriff. Kultur meint subjektiv das Vermögen, Kultur zu schaffen, und seine Ausübung; objektiv ist Kultur verwirklicht in Kulturgütern. Kultur in diesem umfassenden Sinn umfaßt die Sprache, Werte, Religion, Kunst usw. Sie schlägt sich nieder in Standards des Denkens, Fühlens und Verhaltens[20].

Der Kulturbegriff bezeichnet somit auf der einen Seite eine dauerhafte Konditionierung, eine zweite Wirklichkeit für den Menschen. Auf der anderen Seite wird aber auch deutlich, daß Kultur eben nicht einfach ein Schicksal ist, in das der Mensch hineingeboren wird, sondern ihm sowohl vorgegeben als auch zur weiteren Gestaltung aufgegeben ist. Mensch und Kultur sind in diesem Sinn dialektisch aufeinander bezogen.

Ein so gefaßter Kulturbegriff erinnert daran, daß menschliches Handeln nicht geschichtslos ist, sondern auf die Wirkungen vorhergegangener Handlungen anderer stößt. Die kulturelle Tradition umfaßt Konkretes, darüber hinaus aber auch Noetisches, d.h. gedankliche Grundsätze, Kodierungen und Normen. Der Kulturschatz ist eine unabgeschlossene Summe. Für das Überleben kultureller Traditionen bedarf es der Sammlungen und Enzyklopädien, Museen und Bücher, Speicher und Gedächtnisse aller Art. Das wichtigste Medium dieses Speicherns ist die Sprache, ohne die Kultur nicht denkbar ist. Der Sprache kommt eine zentrale Rolle zu für das kulturelle Selbstbewußtsein und für die Auseinandersetzung mit den kulturellen Vorgegebenheiten, ihren Normierungen und Kodierungen.

Wieviel soll der Zuwanderer nun aber davon aufnehmen, um als Mitglied der deutschen Gesellschaft zu gelten? Muß er den gesamten deutschen Kulturschatz kennen oder wenigstens Goethes Faust gelesen haben? In der Theorie heißt es, daß Kultur die Summe dessen ist, „was der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft oder eines Volkes an Fähigkeiten und Verhaltensweisen erworben hat“ [21]. Eine solche Definition kann die irrige Vorstellung wecken, daß in allen Mitgliedern einer konkreten Gesellschaft bzw. eines Volkes das Vermögen der Kultur ganz und jeweils auf dieselbe Weise präsent ist. Das Ganze des kulturellen Reichtums eines Volkes ist jedoch nur in abgestufter Weise und, was die kulturellen Teilbereiche angeht, in unterschiedlich zusammengesetzter Auswahl bei den einzelnen Mitgliedern präsent. Abhängig ist die Repräsentation des kulturellen Erbes von sozialer Schicht und Beruf, von Geschlecht und Alter, von Schulbildung, persönlichen Begabungen, Eigenheit und besonderen partikulären Erfahrungen.

In bezug auf unsere Frage der kulturellen Integration von Zuwanderern bedeutet das nun zum einen, daß auch einheimische Deutsche das Gesamt der eigenen Kultur nicht einfach besitzen. Vielmehr gibt es schon unter Deutschen eine Pluralität, was zum Beispiel die schichtenspezifische oder regional geprägte Repräsentation des deutschen Kulturerbes angeht. Schon innerhalb der bundesdeutschen einheimischen Bevölkerung gibt es in diesem Sinn eine Multikulturalität. Sie ist sogar gerade das Kennzeichen der Modernität einer Gesellschaft.

Kulturen sind, wie schon angedeutet, keine statischen Größen, sondern dauernd endogenem oder von außen angestoßenem Wandel unterzogen. Zwar zeichnen sie sich meist durch eine relative Konstanz aus, doch sind sie keineswegs unwandelbar. Sie haben eine Entstehungsgeschichte, eine Gegenwartserscheinung und unterliegen vielfältigem Wandel. Kulturelle Integration ist dann erstens eine *Anpassungsleistung des Zuwanderers*. Er muß die Sprache lernen, um in Kommunikation mit der Aufnahmegesellschaft treten zu können, um auf diese Weise ihre kulturelle Prägung verstehen und sich auf sie einstellen zu können und um so in der Lage zu sein, sich den Werten der Aufnahmegesellschaft zu nähern. Für die kulturelle Identität des Zuwanderers bedeutet diese Begegnung in der Regel ein krisenhaftes Ereignis. Wenn wir Identität als mehr oder weniger stabiles Gleichgewicht von Selbstkonzept und Fremdwahrnehmung definieren, ist sie dynamisch und verändert sich, wenn sich die Selbstwahrnehmung in der Fremde und die Außenwahrnehmung verschieben. Die Selbstdefinition des Zuwanderers kommt durch die Auseinandersetzung mit zunächst fremden kulturellen Codes und Normen in Bewegung. Prozeßhaft sucht der Zuwanderer nach einem neuen Gleichgewicht in der Zuwanderungsgesellschaft.

Ein ergänzender Hinweis aus der soziologischen Migrationsforschung scheint mir in diesem Zusammenhang notwendig zu sein: Integration ist ein generationenübergreifender Prozeß. Insbesondere Einwanderer der ersten Generation orientieren sich primär an der eigenen ethnischen Gruppe und schaffen sich eine

vorwiegend ethnisch geprägte Infrastruktur und Alltagskultur. Eine zunehmende Auflösung der Grenzen dieses als „Einwandererkolonie" bezeichneten Verhaltens geschieht in der Regel bereits in der zweiten, zunehmend dann in der dritten Generation, wenn die Kinder in die Kindergärten und Schulen kommen, wenn über die Berufsarbeit interkulturelle Kontakte entstehen usw.

So läßt sich in den klassischen Einwanderungsländern, aber auch in Einwanderungsländern neueren Zuschnitts insbesondere in der ersten und zweiten Generation eine mehr oder weniger starke Ausbildung von Einwandereridentitäten feststellen. Vielleicht läßt sich der Prozeß der zunehmenden Integration bei den türkischen Zuwanderern mit Benennungen beschreiben wie „Türken in Deutschland", „Deutsch-Türken", „Deutsche türkischer Herkunft". Biographien wie die des Grünen-Politikers Cem Özdemir spiegeln diesen Prozeß. Am – vorläufigen – Ende steht die Identifikation mit der bundesdeutschen Gesellschaft, bei möglicherweise bleibender Differenz zum Beispiel bezüglich der Religionsbindung.

Diese Entwicklung muß aber nicht linear verlaufen. Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre haben wir, bedingt unter anderem durch verstärktes ausländerfeindliches Verhalten von Teilen der deutschen Bevölkerung, eine „Reethnisierung" festgestellt, eine Rückorientierung von bereits recht weitgehend integrierten Ausländern in die ethnischen Infrastrukturen, die sie schon weitgehend verlassen hatten.

Integration ist zweitens aber auch eine *Leistung der Aufnahmegesellschaft*, wenn sie sich bemüht, die Pluralisierung der Lebenswelten konstruktiv zu gestalten. Die Leistung der Aufnahmegesellschaft besteht im Idealfall darin, daß sie den Prozeß der Neudefinition der Identität auf seiten des Migranten ermöglicht; daß sie den Zuwanderer in die Lage versetzt, sich schöpferisch mit der neuen Umwelt auseinanderzusetzen. Angstfreiheit auf seiten des Zuwanderers spielt dabei eine wichtige Rolle für die Bereitschaft zu einer solchen Auseinandersetzung – Angstfreiheit bezogen auf die sozialen Beziehungen zu den Einheimischen wie auch in bezug auf die soziale und wirtschaftliche Sicherheit (Arbeitsplatz, Teilhabe an der sozialen Sicherung, Verläßlichkeit des Aufenthaltsstatus). So berühren wir auch im Kontext der Überlegungen zur kulturellen Integration die Frage der *sozialen Gerechtigkeit*.

Der anfangs zitierte Begriff der „Leitkultur" würde keine Schwierigkeiten machen, wären damit nur die Loyalitätspflichten aller Bürger gegenüber der politischen Mehrheitskultur gemeint. Selbstverständlich ist die Verfassung von jedem unabhängig von seiner Herkunft, seiner Religion, von seinen moralischen Werten und kulturellen Leidenschaften anzuerkennen; selbstverständlich ist Deutsch die für alle verbindliche Sprache der Mehrheitskultur, insbesondere an den Schulen, und zweifelsohne ist es schwierig, wenn Zuwanderer Sprachinseln und abgeschlossene Kulturenklaven bilden und sich letztlich so selbst um ihre Chancen in der Gesellschaft bringen[22].

Schwierig erscheint der Begriff der Leitkultur jedoch von daher, daß insinuiert wird, daß die Lösung von partikulären Konflikten und die Alltagsurteile über das, was richtig und falsch ist, streng an den Maßstäben der Mehrheit orientiert sind und eine gruppenübergreifende Verantwortung und Solidarität gerade nicht greift. Insbesondere droht die Gefahr, daß eigentlich ökonomische und politische Interessen der einheimischen deutschen Bevölkerung mit dem Verweis auf die „Leitkultur" verschleiert werden und die unter Umständen berechtigten Interessen und Partizipationsansprüche der nichtdeutschen Bevölkerung marginalisiert werden. Gerade von ethischer Seite ist auf diese Gefahr hinzuweisen, da sich die ökonomische Integration auch der auf Dauer hier lebenden Ausländer noch höchst unbefriedigend darstellt, wie anhand der Indikatoren „Aufenthaltsstatus", „Bildung" und „Beschäftigungsgrad" gezeigt wurde. Die politische Herausforderung, vor die sich eine Einwanderungsgesellschaft wie die Bundesrepublik gestellt sieht, liegt darin, daß die einzelnen Einwanderungskommunitäten nicht dauerhafte Parallelkulturen ausbilden, sondern sich als integrierte Mitglieder der Gesellschaft verstehen und betätigen können.

Konsequenzen für Integrationspolitik

Integrationspolitik muß die *Auseinandersetzung mit den kulturellen Normierungen der Aufnahmegesellschaft* und so die Identifizierung mit dem Aufnahmestaat ermöglichen. Das meint auch die Auseinandersetzung mit dem, was die Aufnahmegesellschaft als verbindliche Elemente ihrer kulturellen Identität definiert. In Deutschland gehört dazu zweifelsohne der Verfassungskonsens. Zur Auseinandersetzung mit der Kultur des Aufnahmelandes gehört die *Integration in alle zentralen Bereiche des Lebens*, insbesondere die Vermeidung der Ghettoisierung bei der Stadtplanung, die Integration in die Arbeitswelt und die Freizeitkultur.

Für die Auseinandersetzung mit der Mehrheitskultur ist der *Spracherwerb* unerläßlich. Er läßt sich aber nicht erzwingen, womit ich mich ausdrücklich gegen Vorschläge wende, gewisse soziale Unterstützungen an den Erwerb und die Beherrschung der deutschen Sprache zu koppeln. Nicht Zwang, sondern Motivation zum Spracherwerb und die Ermöglichung desselben sind der richtige Weg. (Ein spezielles Problem betrifft einen Teil der ausländischen muslimischen Frauen, die von ihren Männern bewußt am Erwerb der deutschen Sprache und an Kontakten mit nicht-muslimischen Frauen gehindert werden. Dieses Problem soll an dieser Stelle wenigstens benannt werden, wenn es auch nicht erschöpfend behandelt werden kann. Zwang und der Teilentzug von sozialer Unterstützung sind jedenfalls der phantasieloseste und schlechteste Weg.)

Bildung, d. h. Schulbildung, aber auch religiöse Bildung, muß in ihrer Bedeutung für die Integration anerkannt und gefördert werden. Dabei kommt nicht zu-

letzt der religiösen Bildung eine besondere Bedeutung zu; denn *Religion* ist ein wesentliches Element menschlicher Kultur. Auch heute kann die Abschaffung aller religiösen Bindungen kein sinnvolles Ziel der Politik sein. Vielmehr ist es staatlicherseits zu ermöglichen und zu fördern, daß in den religiösen Gemeinschaften ein Ethos gepflegt wird, das den demokratischen Rechtsstaat trägt.

Auf dieser Linie ist auch die Bedeutung der islamischen Gemeinden in Deutschland zu verstehen. Die weit überwiegende Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime gehört gemäßigten, nicht fundamentalistischen islamischen Gemeinden an. Der islamische Religionsunterricht und die dort zu leistende Wertevermittlung wird in Zukunft eine wichtige Rolle spielen müssen. Das Wort der christlichen Kirchen in Deutschland zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht widmet dieser Frage einen ganzen Abschnitt und mißt „dem Angebot eines muslimischen religiösen Unterrichts an öffentlichen Schulen eine wesentliche integrationspolitische Bedeutung zu“ [23].

Das Thema *Staatsangehörigkeit* ist zum symbolischen Diskussionspunkt in der bundesdeutschen Ausländerdebatte geworden. Aus Sicht der Migrationsforschung ist es erfreulich, daß die Staatsangehörigkeit nicht nur als Ergebnis eines vollzogenen Integrationsprozesses verstanden, sondern auch als Mittel der Integration gesehen wird. Die durch die Verleihung der Staatsangehörigkeit vermittelten Partizipations- und Mitwirkungsmöglichkeiten stärken die Identifikation mit dem Gemeinwesen.

Prägnant ist die Botschaft Papst Johannes Pauls II. zum Welttag der Migranten im Jahr 1999. In den Augen des Papstes kommt der christlichen Pfarrgemeinde eine wesentliche Rolle für die Aufnahme und Integration von Fremden zu: „Für die Pfarrgemeinde ist das keine freigestellte Aushilfstätigkeit, sondern eine auf ihrer institutionellen Aufgabe begründete Verpflichtung.“ Die Sendung der Kirche und ihr Integrationsauftrag beziehe sich dabei nicht ausschließlich auf den Binnenkreis der Getauften: „Katholizität kommt nicht nur in der brüderlichen Gemeinschaft der Getauften zum Ausdruck, sondern zeigt sich auch in der gastfreundlichen Aufnahme von Fremden, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit, in der Ablehnung jeder rassebedingten Ausschließung oder Diskriminierung, und in der Anerkennung der persönlichen Würde jedes einzelnen sowie dem sich daraus ergebenden Einsatz zur Förderung der unveräußerlichen Rechte.“ Das betrifft die Pfarrgemeinden, selbstverständlich aber auch andere – informelle und institutionalisierte – Erscheinungsformen von Kirche.

Inkulturation ist somit, zusammenfassend formuliert, kein einseitiger Vorgang, der nur die Anpassungsleistung der zugewanderten Menschen umfaßt. Inkulturation bedeutet vielmehr auch eine Fortentwicklung der Gegenwartskultur der Einwanderungsgesellschaft selbst. Dieser Prozeß wird dann eine zukunftsgerichtete Dynamik haben, wenn er grundlegenden Gerechtigkeitskriterien entspricht und die gerechte Partizipation der zugewanderten Bevölkerung an den ökonomischen

und ideellen Gütern, Mitbestimmungsmöglichkeiten bei der Gestaltung von Politik und Gesellschaft sowie Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Bereichen einschließt.

ANMERKUNGEN

[1] F. O. Radtke, Multikulturell. Das Gesellschaftsdesign der 90er Jahre?, in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 4/90, 27. [2] Ebd. 32.

[3] C. Leggewie, Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik (Berlin [3]1993) XIII.

[4] Vgl. Ch. Taylor u. a., Multikulturalismus u. die Politik der Anerkennung (Frankfurt 1993) 43–71.

[5] Vgl. z. B. W. Lesch, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in dieser Zs. 211 (1993) 255–269; J. Micksch, Interkulturelle Politik statt Abgrenzung gegen Fremde (Frankfurt 1992); M. Delgado, Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie, in: Diakonia 22 (1991) 250–255.

[6] Ausführlicher: A.-P. Rethmann, Asyl u. Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland (Münster 1996) 237–254.

[7] St. Pisano, Die Migration u. die Religion im Alten Testament, in: Pastorale Horizonte heute. Interdisziplinäre Studien über die Menschen unterwegs, hg. von der Kongregation für das katholische Bildungswesen (Rom [3]1987) 129; vgl. Ch. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ger und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (Göttingen 1992) 18f., 22; G. Steins, „Fremde sind wir …". Zur Wahrnehmung des Fremdseins u. zur Sorge für die Fremden in alttestamentlicher Perspektive, in: JCSW, 35. Bd. (1994) 137–139.

[8] E. Wiesel, Der Fremde in der Bibel, in: ders., Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen (Freiburg [4]1987) 72, 84.

[9] Vgl. Steins (A. 7) 141; E. Otto, Theologische Ethik des Alten Testaments (Stuttgart 1994) 169–171.

[10] Vgl. Dtn 16, 11 sowie Dtn 14, 28f. [11] Lev 19,34. [12] Lev 19,26–31.

[13] L. Schwienhorst-Schönberger, „ … denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten". Zur sozialen u. rechtlichen Stellung von Fremden u. Ausländern im alten Israel, in: Bibel u. Liturgie 63 (1990) 114.

[14] G. Danesi, Theology of Migration, zit. in: K.-W. Merks, Migration als ethische Aufgabe, in: Migration u. Menschenwürde, hg. v. K.-H. Kleber (Passau 1988) 50.

[15] Eine solche brauchte in paulinischer Sicht zur Verwirklichung den Christus, in dem alle Menschen „Kinder Abrahams" (Röm 4; Gal 3, 7.28f.; 4, 21–31) bzw. „Glieder des gleichen Leibes" (Röm 12, 4–6; 1 Kor 12, 4f. 12–27) werden können.

[16] Merks (A. 14) 52.

[17] Vgl. das Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10, 30–37).

[18] M. Heimbach-Steins, Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Anmerkungen zu einer aktuellen Diskussion, in dieser Zs. 217 (1999) 149. [19] Ebd. 151f.

[20] H.-J. Türk, Art. Kultur, in: LThK[3], Bd. 6, 515.

[21] M. Rassem, Art. Kultur (I.), in: StLex 3, 749.

[22] Vgl. Th. Assheuer, Was heißt hier Deutsch, in: Die Zeit Nr. 30/1998.

[23] „ … und der Fremde, der in deinen Toren ist." Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration u. Flucht (Bonn 1997) Nr. 209. Allerdings ist es ausgesprochen kontraproduktiv, daß in Berlin durch Gerichtsbeschluß gerade der extremistischen Organisation „Mili Görös" das Recht auf die Erteilung von Religionsunterricht zugesprochen worden ist.

UMSCHAU

Pius XII. – Hitlers Papst?

Karl Marx hat gemeint, daß alle großen Ereignisse sich wiederholen; die ursprüngliche Tragödie kehre als Farce wieder. Wer die vor fast 40 Jahren ausgebrochene Debatte um Rolf Hochhuths Bühnenstück „Der Stellvertreter" erlebt hat, mag sich an diesen Satz erinnert fühlen, wenn er John Cornwells Buch über Papst Pius XII. gelesen hat. Hochhuth hat, allein gestützt auf Auskünfte Dritter und seine eigene Phantasie, ein mäßiges Drama geschrieben, das allen handwerklichen und historischen Fehlern zum Trotz ein moralisches Problem formulierte, das die Öffentlichkeit in aller Welt bewegte wie keine andere Frage, welche die Greuel der nationalsozialistischen Herrschaft an das Gewissen der Welt gerichtet hatten.

Anders als Hochhuth beansprucht Cornwell, als Historiker betrachtet zu werden, der die erste wissenschaftliche Biographie über Pius XII. verfaßt hat[1]. In seinem Vorwort und noch mehr bei der Werbung für dieses Buch in der Presse wird hervorgehoben, daß hier auf Grund bislang unzugänglicher Quellen ein Gesamtbild von der Persönlichkeit und dem Wirken dieses Papstes vorgelegt wird. Diesem Anspruch wird das Werk von Cornwell allerdings kaum gerecht. Schwerpunkt dieser „Biographie" ist die Haltung des Kardinalstaatssekretärs Pacelli und späteren Papstes Pius XII. zum Nationalsozialismus, wie es der Titel der englischen Originalausgabe deutlich macht: „Hitler's pope". Auch wenn man in diesem Komplex ein zentrales Problem seines Pontifikats erkennen muß, geht es doch nicht an, wichtige Elemente des Lebens und der Leistung Pacellis auszublenden oder in unangemessener Verkürzung darzustellen, wie es hier geschieht.

So erfährt der Leser nichts von der Förderung des jungen Pacelli durch Kardinal Vincenzo Vanutelli, nichts von seinen Begegnungen mit dem liberalen deutschen Kirchenhistoriker Franz X. Kraus; die knapp skizzierte Friedenspolitik Benedikts XV. wird in ihrer prägenden Bedeutung für die Haltung Pacellis nicht dargestellt. Die Darlegungen über die persönliche Frömmigkeit und die theologischen Lehren des Papstes dürften dem Urteil eines Theologen kaum genügen, und die Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre durch Pius XII. tritt überhaupt nicht in den Blick. Dafür erfährt der Leser etwa Details über die mißglückte Einbalsamierung des toten Papstes, die vielleicht journalistische Neugier befriedigen können, aber historisch völlig belanglos sind. Anstatt die Vielfalt der Aufgaben in ihrer oft schwer zu lösenden Verflechtung darzustellen, vor die sich der Statssekretär und Papst gestellt sah, reduziert Cornwell sein Bild auf einige wenige Grundlinien. Sie lassen sich etwa in folgender Weise zusammenfassen:

1. Pius war Antisemit. Er hat in der Grundschule einen antisemitischen Lehrer gehabt, als Nuntius in München Bedenken getragen, für jüdische Zeremonien benötigte Palmwedel über diplomatische Kanäle von der Beschlagnahme durch den italienischen Zoll befreien zu lassen; er sah in der von ihm verabscheuten Münchner Räterepublik Juden am Werk. Seine Abneigung gegen die Juden hat ihn dazu geführt, sich ihrer Vernichtung nicht zu widersetzen.

2. Sein ganzes Leben hindurch hat Pius sein hauptsächliches Ziel darin gesehen, die Normen des Kirchenrechts gegen die in manchen Ländern bestehenden Sonderregelungen durchzusetzen. Um dies zu erreichen, nahm er Nachteile für die Betroffenen bedenkenlos in Kauf. So hat der spätere Papst gegen die Meinung des Wiener Nuntius (aber mit Zustimmung fast aller zuständigen Kardinäle) das am 24. Juli 1914 geschlossene Konkordat mit Serbien vorbereitet und befürwortet, obwohl Österreich-Ungarn dadurch wegen des Verlusts seiner alten Schutzrechte über die katholische Kirche verärgert und in seiner Abneigung gegen Serbien noch bestärkt wurde, die zum Ausbruch des ersten Weltkriegs führte. Auch die Konkordate mit Bayern, Preußen und Baden hat-

ten nach Cornwell ebenso wie das Reichskonkordat aus vatikanischer Sicht ihren eigentlichen Sinn in der Durchsetzung des kanonischen Rechts.

3. Zutiefst autoritär gesinnt, sah Pius in den autoritären Regimen der Kirche wohlgeneigte Regierungen. Die Zentrumspartei und das breit gelagerte katholische Verbandswesen Deutschlands hat er darum planmäßig, zuletzt durch das Reichskonkordat, bis zur Preisgabe geschwächt, um die Machtergreifung der Nationalsozialisten zu fördern. Die von ihm betriebene Schwächung des Zentrums und der katholischen Verbände war besonders verhängnisvoll, weil die letzteren „vielleicht imstande gewesen wären, Hitlers Regime herauszufordern und die ‚Endlösung' zu vereiteln" (11).

Trotz mancher Entlehnungen aus der bisherigen Literatur, etwa aus Klaus Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich", das er reichlich vergröbernd und gelegentlich falsch ausschreibt, ohne die durch dieses Buch ausgelösten Kontroversen zu beachten, weicht das von Cornwell gezeichnete Bild zu sehr vom bisher Bekannten ab, um ungeprüft übernommen zu werden. Zunächst wird daher an diese Arbeit die Frage nach den neuen Quellen zu richten sein, auf die sie sich angeblich gründet. Hier stellt sich bereits eine erste Enttäuschung ein, wenn man die nicht sehr zahlreichen Anmerkungen durchblättert. (Eine sonst übliche Angabe der benutzten Quellen und gedruckten Literatur fehlt.) Es zeigt sich nämlich, daß Cornwell seine Ausführungen in den weitaus meisten Fällen auf die Arbeiten anderer und nicht auf archivalische Quellen stützt.

Tatsächlich hat er sich lediglich einen einzigen größeren Quellenfundus erschlossen, der bislang noch nicht bearbeitet war, nämlich die Aussagen, die bei der Vorbereitung des Seligsprechungsprozesses für Pius XII. von Zeitgenossen gesammelt wurden. Sie betreffen naturgemäß stärker die persönliche Lebensweise des Papstes als seine Amtsführung. Die Akten des päpstlichen Staatssekretariats sind Cornwell hingegen nur in dem Umfang zugänglich gewesen, wie sie allen Gelehrten für ihre Forschungen zur Verfügung stehen. Die Akten, die er über die Münchner Nuntiatur Pacellis eingesehen hat, sind bereits vor Jahren von Emma Fattorini zur Grundlage ihrer Untersuchung „Germania e la Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande Guerra e la Repubblica di Weimar" (Bologna 1992) genommen worden. Cornwell hat diese Arbeit nicht berücksichtigt.

In seiner Begeisterung für neue oder für neu gehaltene Quellen hat Cornwell es offenbar nicht für erforderlich gehalten, bereits vorhandene große Editionen wie die „Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale" (11 Bde., Città del Vaticano 1965–1981) oder die von Burkhart Schneider herausgegebenen „Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939 bis 1944" (Mainz 1966) intensiv auszuwerten. Aber auch ohne neue Quellen kann man zu neuen Einsichten gelangen; sie müssen allerdings die Gegebenheiten besser erklären und in sich stimmig sein. Dies kann Cornwell freilich nicht für sich in Anspruch nehmen. Die Überprüfung seiner Thesen an dem von ihm vorgelegten Material erweist dies nur zu schnell.

1. Wird man schon dadurch Antisemit, daß man einen antisemitischen Lehrer hat? Als Nuntius hat Pacelli in der Tat nichts getan, um einer jüdischen Gemeinde zu den benötigten Palmwedeln zu verhelfen. Überraschend wäre das Gegenteil gewesen; denn noch war der tiefe Graben nicht überwunden, der Juden und Christen trennte. Geradezu grotesk ist der Bericht, den Cornwell vom Verhalten des Papstes bei der Razzia auf die römischen Juden vom 16. Oktober 1943 gibt. Seit der Arbeit von Owen Chadwick (einem anglikanischen Engländer) ist klar, daß diese Razzia wegen der Androhung eines päpstlichen Protestes abgebrochen worden ist.

2. Zweifellos hat die Überführung des neuen Kirchenrechts in die Praxis für die vatikanische Kurie und auch für Pacelli hohen Stellenwert besessen; was aber Cornwell darüber schreibt, ist, gelinde gesagt, reichlich übertrieben. Das Konkordat mit Serbien, das er als Frucht dieses gegen alle politische Vernunft verstoßenden Realisierungswillens betrachtet, war keineswegs eine astreine Verwirklichung des Grundsatzes von der freien Besetzung der Bischofsstühle durch den Papst (in der Cornwell das zentrale Element des neuen Codex sieht); denn Art. 4 dieses Vertrags enthielt eine ziemlich weit gefaßte „politische Klausel", die dem serbischen König die Möglichkeit einräumte, seine Bedenken gegen die päpstlichen Kandidaten anzumelden und damit die

kanonisch fixierte Freiheit der päpstlichen Ernennung also erheblich zu beschränken. Auch kann man nicht annehmen, daß das treibende Motiv für die deutschen Länderkonkordate und das Reichskonkordat die staatliche Anerkennung des kanonischen Rechts gewesen sei. Tatsächlich waren die Länderkonkordate deshalb notwendig geworden, weil die bisherigen Regelungen durch die innerstaatlichen Veränderungen außer Kraft getreten waren.

3. Völlig absurd sind die Meinungen Cornwells über die Haltung Pius' XII. zur Zentrumspartei und zum katholischen Verbandswesen in Deutschland. Er übernimmt die Darstellungen des gekränkten ehemaligen Reichskanzlers Brüning ungeprüft, obwohl deren Quellenwert in verschiedenen Untersuchungen der Vergangenheit kritisch – und mit negativem Ergebnis – untersucht worden ist. Cornwell scheint sie nicht zu kennen. Er kennt aber auch anderes nicht; er weiß nichts davon, daß Pacelli überlegt hat, anstelle eines Konkordats mit Preußen eine parlamentarische Regelung anzustreben, und zwar ausgerechnet mit Hilfe der von ihm angeblich abgelehnten Zentrumspartei! (Es waren die deutschen Kardinäle, die davon abrieten.)

Cornwell weiß anscheinend auch nichts davon, daß Pacelli in einem Urlaubsbrief an seinen Stellvertreter deutlich klargemacht hat, das Zentrum sei „die einzige Partei, auf die man in kirchlichen Angelegenheiten mit Sicherheit zählen" könne. Er denkt auch nicht daran, daß die Kurie in den Verhandlungen über das Reichskonkordat Hitlers „Hauptgegenforderung", den Rückzug des Klerus aus der Politik und damit die Schwächung der Zentrumspartei, erst dann endgültig erfüllt hat, als diese Vorschrift ihren ursprünglichen Sinn verloren hatte und zu einer Schutzwehr für den Klerus gegen die Aufforderung zum Beitritt in die NSDAP geworden war. Er hat auch keinen Funken Phantasie darauf verschwendet, sich auszumalen, wie denn die Zukunft der durch päpstliche Verweigerung von Hitlers „Hauptgegenforderung" angeblich zu erhaltenden Zentrumspartei – und zwar als einzige neben der NSDAP noch existierende politische Partei – unter der Herrschaft der Nationalsozialisten aussehen würde; dazu reicht in der Tat auch die blühendste Phantasie nicht aus.

Nicht weniger haltbar ist, was Cornwell über das Verhältnis Pacellis zu den katholischen Verbänden schreibt. Wenn sie nicht in sein kirchenpolitisches Konzept paßten, warum ging er dann regelmäßig und zu allgemeiner Begeisterung auf die Katholikentage, die von einem Laiengremium organisiert wurden, in der Vorkriegszeit als „Herbstparaden der Zentrumspartei" ihr politisches Profil entwickelt hatten und zu einem guten Teil von den katholischen Verbänden frequentiert wurden, die kirchenrechtlich betrachtet nichts anderes als Wildwuchs freier Initiativen waren? Warum hat er nicht versucht, sie dem Modell der Katholischen Aktion anzugleichen, über das er einmal auf einem Katholikentag gesprochen hat? Warum hat Pacelli den Artikel ins Reichskonkordat lanciert, der den katholischen Verbänden unter gewissen Bedingungen auch im nationalsozialistischen Staat Existenz und Aktionsmöglichkeiten sichern sollte, und – wie der wegen dieses scheinbaren Entgegenkommens angegriffene staatliche Unterhändler, der Ministerialdirektor Buttmann, zu seiner Entlastung sagte – den Abschluß des Konkordats von diesem Schutz der Verbände abhängig gemacht? Alles das ist von Cornwell nicht zu erfahren. Es paßt nicht in das Bild, das er sich von Pius XII. gemacht hat; er hätte sich darum fragen müssen, ob dieses Bild vielleicht falsch ist. Aber diese Frage hat er sich nicht gestellt.

So bleibt nicht viel übrig von dem, was Cornwell uns als neues Bild von Pius XII. vorlegt. Seine Ausführungen verlieren noch weiter an Überzeugungskraft, wenn man der zahlreichen Fehler inne wird, die, wie ein Kritiker gesagt haben soll, fast auf jeder Seite stehen. Sie hier im einzelnen aufzuführen, würde jedes vertretbare Maß sprengen. Doch sei zur Erhärtung dieses Urteils wenigstens auf folgendes verwiesen: Die „offizielle Reaktion" der deutschen Regierung auf den durch Pacelli überbrachten Friedensappell Papst Benedikts XV. ist nicht „niemals veröffentlicht" (94) worden (wie kann Cornwell dann aus ihr wörtlich zitieren?). Wolfgang Steglich hat ihn in „Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte" (Wiesbaden 1970, 193–207) mit allen Entwürfen ediert.

Die nach dem Versailler Vertrag besetzten Gebiete im Westen Deutschlands wurden nicht

durch Hitler „befreit" (124), sondern bis 1930 vor Ablauf der vertraglich fixierten Frist durch die Politik der Weimarer Regierungen. „Der beispiellose Aufschwung des katholischen Lebens in Deutschland" unter der Weimarer Republik (137) beruhte keineswegs auf der innenpolitischen Stellung der Zentrumspartei, deren „Schicksalskurve" in diesen Jahren nach einem bekannten Wort konsequent nach unten verlief. Es zeigte sich nämlich eine gewisse Entfremdung zwischen dieser Partei und jungen Kräften im deutschen Katholizismus, dessen Entwicklung in den Weimarer Jahren ein durchaus zwiespältiges Bild abgab.

Aus dem badischen Zentrumsprälaten Ernst Föhr wird ein Peter Fohr (159). S. 290f. heißt es lapidar, Pius XII. habe sich geweigert, „für den Schutz anderer Orte (als Rom) von religiöser und künstlerischer Bedeutung einzutreten". Ein Blick in den Bd. 10 der „Actes et documents du Saint-Siège" hätte Cornwell belehrt, daß an solchen Aktionen kein Mangel war. Von Florenz und Siena bis nach Tschenstochau und Krakau reicht der Raum der Orte, für die der Papst Schonung vor feindlicher Waffengewalt zu erwirken suchte.

S. 329 wird der ungarische Reichsverweser Horthy unter einer Reihe katholischer Diktatoren genannt, obwohl er wie ein guter Teil seiner Landsleute Protestant war. Weizsäcker war vor seiner Botschafterzeit in Rom nicht „Leiter der Politischen Abteilung im Auswärtigen Amt" gewesen (353), sondern dessen Staatssekretär. Einiges mag nicht von Cornwell persönlich zu verantworten sein, wenn etwa aus dem Elstertor das „Lestertor zu Wittenberg" wird (110). S. 146 ist von einer Enzyklika über die mexikanische Kirchenverfolgung mit dem Titel „Iniques afflictusque" die Rede. Man fragt sich, in welcher Sprache sie wohl geschrieben ist, denn lateinisch kann dies wohl nicht sein. Sie ist aber doch auf Latein, nur lauten ihre Eingangsworte „Iniquis afflictisque". Neben vielen Irrtümern trifft man also auch auf Schlamperei.

Dies führt zu einer letzten Überlegung: Ein Dilettant mag sich ein Thema wählen, dessen Bewältigung seine Kräfte übersteigt. Aber wie kommt ein Verlag wie C. H. Beck dazu, ein solches Buch zu verlegen? C. H. Beck hat als wissenschaftlicher Verlag einen Ruf, und den setzt er mit einem Buch wie diesem, das man nur aus Gründen der Höflichkeit nicht deutlicher qualifizieren mag, gründlich aufs Spiel. *Heinz Hürten*

[1] Cornwell, John: Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat. Aus dem Englischen von Klaus Kochmann. München: C.H. Beck 1999. 484 S. Lw. 58,–.

Gefährliche Erinnerung an Oscar Romero

Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga teilt die jüngere Kirchengeschichte Lateinamerikas in eine Zeit vor und in eine Zeit nach Erzbischof Oscar Arnulfo Romero ein. In der Tat verdichtet sich in der Biographie Romeros wie in einem Brennglas der Standortwechsel zugunsten der Armen, den die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer historischen Versammlung im kolumbianischen Medellín 1968 beschlossen haben, und der dann seinen Ausdruck in der „Option für die Armen" fand. Die katholische Kirche kündigte damit das Bündnis mit den Mächtigen und Reichen auf, in dem sie – von wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen – in den Jahrhunderten seit der gewaltsamen Eroberung Lateinamerikas gestanden hatte. Damit war ein Konflikt programmiert. Der Teil der Kirche, der Ernst machte mit der Option für die Armen und sich für soziopolitische Veränderungen einsetzte, begann den Status quo zu stören. Dies galt sowohl aus der Sicht der herrschenden Oligarchien als auch der USA. Seit Medellín hat in Lateinamerika eine der blutigsten Christenverfolgungen der Kirchengeschichte stattgefunden.

Ihr bekanntestes Opfer ist Erzbischof Oscar Romero, der am 24. März 1980 bei der Feier einer heiligen Messe mit einem gezielten Schuß ins Herz ermordet wurde. Romero gilt heute weltweit als Symbol für eine von der Theologie der Befreiung inspirierte und für die Verteidigung der Armen engagierte Kirche. Angehörige anderer Konfessionen und selbst Nichtgläubige sehen in ihm ein Vorbild. Im Juli 1998 wurde über einem Portal der Westminster Abbey in London eine Statue Romeros enthüllt, wo er zusammen mit neun anderen Märtyrern des 20. Jahrhunderts dar-

gestellt ist, unter ihnen Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King und Maximilian Kolbe.

Bis zu seiner Ernennung zum Erzbischof von San Salvador war Romero ein eher konservativer und ängstlicher Kirchenmann, der sich zwar für viele karitative Projekte einsetzte, die Kirche aber aus den sozialen und politischen Konflikten heraushalten wollte. So wurde die Ernennung von all jenen mit Enttäuschung aufgenommen, die sich von der Kirche einen Beitrag für strukturelle Veränderungen erhofften. Vor allem unter dem Eindruck der Ermordung des Jesuitenpaters Rutilio Grande am 12. März 1977 im Auftrag der Großgrundbesitzer ereignete sich, was einige „das Wunder Romero" nannten: Für alle überraschend wurde er zum prophetischen Verteidiger der Armen und ihrer Rechte auf ein menschenwürdiges Leben.

Nach 20 Jahren hat die jüngere Generation in El Salvador keine direkten Erinnerungen mehr an Romero. Im öffentlichen Leben versucht man ihn bis heute totzuschweigen. Ein Beispiel dafür ist, daß der Kinofilm „Romero" (1989), der weltweit Beachtung fand, bis heute nicht öffentlich in El Salvador gezeigt werden durfte. Zur Vorbereitung der Feiern des 20. Todestags von Romero am 24. März 2000 wurde eine Stiftung unter seinem Namen gegründet, die mit vielfältigen Veranstaltungen und Veröffentlichungen das Gedächtnis Romeros lebendig zu halten und zu fördern sucht. Getragen wird diese Stiftung von allen acht Bischöfen El Salvadors. Ihr Präsident ist Monseñor Ricardo Urioste, der frühere Generalvikar Romeros. Die Feierlichkeiten haben ihren Schwerpunkt in der Woche vom 19. bis zum 26. März. Am 19. März wird abends im Fernsehkanal 33 zum ersten Mal der erwähnte Film ausgestrahlt.

Zur Bewahrung und Weitergabe des Vermächtnisses Romeros sind in den letzten Jahren auch eine Reihe von Büchern erschienen. An erster Stelle ist hier eine neunbändige Werkausgabe[1] zu nennen. Ihr Herzstück sind in sieben Bänden auf über 2400 Seiten die Predigten Romeros als Erzbischof, die den Zeitraum vom 14. März 1977, dem Tag der Beerdigung von Rutilio Grande, bis zum 24. März 1980, dem Tag der Ermordung Romeros, umfassen. Als Druckvorlage wurde die Ausgabe der Predigten verwendet, die von 1980 bis 1989 erschienen ist. Allerdings ergeben sich in der neuen Ausgabe umbruchsbedingt einige Verschiebungen in den Seitenzahlen.

In den Predigten schloß sich an die Auslegung der Schriftlesungen ein Kommentar zu den aktuellen Ereignissen der vergangenen Woche an. Bei der systematischen Desinformation durch die von Regierung und Armee kontrollierten Medien wurden diese im Rundfunk übertragenen Predigten zur wichtigsten Informationsquelle im Land. Vor allem nannte Romero die Namen von Ermordeten, Verschwundenen und Mißhandelten. In seiner Verkündigung praktizierte er, was zum Schlüssel für den kirchlichen Neuaufbruch in den Basisgemeinden geworden war: das Wort Gottes mit der Wirklichkeit in Verbindung zu bringen und nach praktischen Konsequenzen zu suchen.

Bereits in seiner Predigt am 8. Mai 1977 wird die Verfolgung der Kirche zum Thema: Auf die kirchliche Druckerei war ein Bombenanschlag verübt worden. Hatte er früher nie die Dokumente der Bischofsversammlung von Medellín zitiert, so wurden diese jetzt zu einer der wichtigsten Quellen seiner Verkündigung. Immer wiederkehrende Themen sind: der Gegensatz zwischen dem Gott des Lebens und den „Götzen des Todes", der Zusammenhang zwischen Erlösung und Befreiung, der Aufbau des Reiches Gottes in dieser Welt, die Zeichen der Zeit als Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes heute, die Option für die Armen, die Kirche als in der Geschichte fortlebender Leib Christi, schließlich die Identifikation der Elenden und Verfolgten mit dem leidenden Gottesknecht und Jesus Christus selbst, was Romero zur Rede vom „gekreuzigten Volk" führte. Diese Predigten sind ein herausragendes Zeugnis eines bis zur letzten Konsequenz gelebten christlichen Glaubens. Ihre theologische Erschließung wäre eine vielversprechende Aufgabe.

Der achte Band der Werkausgabe enthält das Tagebuch Romeros vom 31. März 1978 bis zum 20. März 1980. Romero hat dieses Tagebuch nicht schriftlich geführt, sondern er hat jeden Abend einen Tagesrückblick auf ein Tonbandgerät diktiert. Diese Aufnahmen wurden nach seinem Tod niedergeschrieben. In einer ersten Auflage wurde dieses Tagebuch bereits 1990 veröffentlicht. Für die Werkausgabe wurden wiederum die alten Druckvorlagen verwendet, doch umbruchsbe-

dingt ergeben sich auch hier neue Seitenzahlen. Die Seitenangaben des sehr nützlichen Namenregisters am Ende der Neuauflage beziehen sich leider auf die erste Ausgabe. So kann es nur dann sinnvoll benützt werden, wenn die Erstausgabe verfügbar ist. Von Romeros Tagebuch ist auch eine gekürzte Fassung in deutscher Übersetzung erschienen (vgl. diese Zs. 212, 1994, 70).

Der neunte Band enthält schließlich 365 kurze Texte Romeros aus seinen Predigten zur Meditation für jeden Tag. Es wäre gut gewesen, in diese Ausgabe auch einen Band mit den vier Hirtenbriefen Romeros aufzunehmen. Vielleicht kann sie später auch durch Briefe Romeros ergänzt werden, von denen noch über 5000 in den Archiven liegen. Eine Sammlung von privaten Briefen wurde zum 15. Todestag Romeros von Jesús Delgado veröffentlicht[2]. Einige weitere Briefe hat Mario Bernal, der erste, im Januar 1977 aus El Salvador ausgewiesene Priester, publiziert[3]. Abgerundet wird die Ausgabe durch ein in höherer Auflage erschienenes, bebildertes Heft mit einem kurzen Porträt.

Trotz der erwähnten Mängel wird diese Werkausgabe Grundlage aller weiteren zeitgeschichtlichen und theologischen Forschungen über Romero sein. Durch die Unterstützung eines kirchlichen Hilfswerks aus England konnten die Kosten sehr niedrig gehalten werden. Dadurch war die erste Auflage in Höhe von 1500 Exemplaren aber sehr schnell vergriffen. Eine Neuauflage ist geplant.

Die mit El Salvador seit langem solidarisch verbundene Journalistin María López Vigil aus Nicaragua hat mit ihrem im spanischen Original 1993 erschienenen Buch „Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern“[4] aus rund 200 Gesprächen ein Lebensbild aus kollektiven Erinnerungen erstellt. Die Zeugnisse fügen sich in der Tat wie ein Mosaik zu einem Gesamtbild, wobei es aber hilfreich gewesen wäre, die spezielle Beziehung der jeweiligen Gesprächspartner zu Romero deutlich zu machen. Auch gemessen an den nach wie vor maßgeblichen Biographien des kürzlich verstorbenen James R. Brockman (Oscar Romero. Eine Biographie, Fribourg 1990) und von Jesús Delgado (Oscar A. Romero. Biografía, San Salvador 1990) erfährt man hier Neues über den Lebensweg des Märtyrerbischofs.

Im Zusammenhang mit der Frage nach seiner erstaunlichen Veränderung weist er auf seine Wurzeln hin: „Ich bin in einer sehr armen Familie geboren. Ich habe Hunger gelitten, ich weiß, was es heißt, von klein auf zu arbeiten.“ Durch sein Studium habe er sich aber eine andere Welt geschaffen. „Danach bin ich nach El Salvador zurückgekommen, und man hat mich zum Sekretär des Bischofs von San Miguel gemacht. ... Und als ich dann Weihbischof von San Salvador wurde, fiel ich dem Opus Dei in die Hände!“ Als Bischof von Santiago de María sei er dann wieder auf das Elend gestoßen. Und die Ermordung von Rutilio Grande wurde für ihn zu einem Wendepunkt. Vor seinem Leichnam sagte er sich: „Wenn sie ihn für das umgebracht haben, was er getan hat, dann muß ich denselben Weg gehen wie er ... Ich habe mich geändert, ja, aber ich bin auch zurückgekehrt“ (124 f.).

Eindrücklich sind die Zeugnisse von Marisa D'Aubuisson, der Schwester des Mörders von Romero, die aber nichts mit der Ideologie und den Verbrechen ihres 1990 gestorbenen Bruders verbindet. Sie spricht von ihm als „jener Mensch, der mein Bruder war“. Bezeichnend ist, daß Major Roberto D'Aubuisson versuchte, einen Widerspruch zu behaupten zwischen dem, was er „Volkskirche“ und „Kirche des Vatikans“ nannte (131). Seine Schwester macht ihn voll und ganz verantwortlich für die Ermordung Romeros, was auch durch den Bericht der von den Vereinten Nationen eingesetzten Wahrheitskommission für El Salvador von 1993 bestätigt wurde.

Von besonderem Interesse sind die Zeugnisse, die sich auf Romeros Verhältnis zu Papst Johannes Paul II. beziehen. Bei dessen Wahl im Oktober 1978 äußerte Romero die Befürchtung, daß der neue Papst aufgrund seiner polnischen Herkunft die Realität der lateinamerikanischen Länder nicht verstehen würde (184). Dies bestätigte sich für ihn in einer schmerzlichen Weise bei der ersten Begegnung mit Johannes Paul II. im Mai 1979. Offensichtlich war der Papst einseitig und negativ über Romero vorinformiert worden. Sein wichtigster Auftrag an ihn lautete, er solle sich um ein besseres Verhältnis zur Regierung seines Landes bemühen. Romero vermerkte in seinem Tagebuch vorsichtig von der Begegnung, sein erster Eindruck sei „nicht rundum zufriedenstellend“. María López Vigil ist Romero auf seinem

Rückflug von Rom nach El Salvador bei einer Zwischenlandung in Madrid begegnet und berichtet, wie Romero ihr, den Tränen nahe, von dem schwierigen Gespräch mit dem Papst erzählte (238ff.). Ermutigender für Romero verlief die zweite und letzte Begegnung im Januar 1980, zwei Monate vor seiner Ermordung.

Bemerkenswert ist, daß Papst Johannes Paul II. offensichtlich selber seine Meinung über Romero geändert hat. So bestand er bei seinem ersten Besuch in El Salvador 1983 entgegen den offiziellen Planungen darauf, am Grab Romeros zu beten. Öffentlich lobte er ihn als eifrigen Hirten, der sein Leben aus Liebe zu Gott und im Dienst an seinen Brüdern hingegeben habe. Auch bei einem weiteren Besuch in El Salvador 1996 besuchte er sein Grab.

Von Salvador Carranza Oña erschien 1992 ein Bändchen über die Beziehung von Oscar Romero und Rutilio Grande[5]. Carranza ist Jesuit und gehörte zum Pastoralteam um Grande. So kann er aus erster Hand berichten. Im Anschluß an die Ermordung Grandes wurde er von den staatlichen Sicherheitskräften ins Ausland zwangsdeportiert und konnte erst Anfang der 90er Jahre wieder nach El Salvador zurückkehren.

Eine wichtige Lücke in den bisherigen Biographien Romeros füllt ein Buch der beiden Passionistenpatres Zacarías Diez und Juan Macho über die Jahre 1975 und 1976 Romeros als Bischof der Diözese Santiago de María[6]. Das Buch belegt, daß die Veränderungen Romeros schon in Santiago de María begonnen hatten. Hier wurde er auf die strukturelle Dimension der Probleme des Landes aufmerksam. Die beiden Autoren waren in diesen Jahren Priester in der Diözese und können so auch ihrerseits aus eigenen Erfahrungen und Erinnerungen schreiben.

Über seinen Tod hinaus blieb Romero ein Stein des Anstoßes und ein Zeichen des Widerspruchs. So war es Anfang der 80er Jahre für die Armen in El Salvador gefährlich, auch nur ein Bild von ihm in der Hütte hängen zu haben. Bei Durchsuchungen durch die Armee reichte in nicht wenigen Fällen ein solches Bild dafür aus, daß jemand als „subversiv" angesehen und verschleppt oder gar umgebracht wurde. Seit 1990 ist ein offizielles Seligsprechungsverfahren im Gang. Man hoffte auf eine Seligsprechung im Jahr 2000. Es war zu hören, dies sei auch ein persönlicher Wunsch des Papstes. Als sich aber Johannes Paul II. bei seinem Besuch 1996 bei einem Essen mit den salvadorianischen Bischöfen danach erkundigte, wie sie über eine mögliche Seligsprechung Romeros dächten, antwortete Bischof Marco René Revelo, der ihn schon zu Lebzeiten bekämpft hatte: „Er ist für den Tod von 70000 Menschen verantwortlich." Monseñor Ricardo Urioste äußerte dazu, ihm sei es völlig unbegreiflich, wie ein Bischof so etwas sagen könne.

Inzwischen wurden einer baldigen Seligsprechung neue Hindernisse in den Weg gelegt; auch heute noch sitzen Gegner Romeros an einflußreichen Stellen im Vatikan. Noch leben in El Salvador die Mitglieder der Oberschicht, die auf die Nachricht seiner Ermordung mit Champagner angestoßen haben. Und auch die Hintermänner aus dem Umkreis von Roberto D'Aubuisson leben noch. Schlimm ist, daß weiterhin versucht wird, Romero als frommen und etwas naiven Menschen darzustellen, der sich von bestimmten kirchlichen und politischen Gruppen manipulieren ließ.

Doch das Volk von El Salvador hat Oscar Romero längst heiliggesprochen. Fragt man einfache Menschen, was er für sie bedeutet, so haben sie keine Schwierigkeiten, ihn als Heiligen zu bezeichnen: „Er hat die Wahrheit gesagt, uns verteidigt, und dafür wurde er umgebracht." Sein Grab in der Krypta der Kathedrale und die Kapelle, in der er ermordet wurde, sind längst zu Wallfahrtsstätten geworden. Was er ahnungsvoll vorausgesagt hatte, ist Wirklichkeit geworden: „Wenn sie mich umbringen, werde ich im salvadorianischen Volk auferstehen." *Martin Maier SJ*

[1] Colección Homilías y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero, 9 Bde., San Salvador 2000. Kart.

[2] Delgado, Jesús: Monseñor Romero. Sus cartas personales, pensamientos y consejos. San Salvador 1995. 178 S. Kart.

[3] Bernal, Mario: Apopa. Un lugar, un testimonio. México 1995. 191 S. Kart.

[4] López Vigil, María: Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern. Luzern: Edition Exodus 1999. Kart. 38,–.

[5] Carranza Oña, Salvador: Romero-Rutilio. Vidas encontradas. San Salvador: UCA Editores 1992. 161 S. Kart.

[6] Diez, Zacarias u. Macho, Juan: „En Santiago de María me topé con la miseria". Dos años de la vida de Mons. Romero. San Salvador o. J. 211 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Biologie und Ethik

Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Hg. v. Günter Rager. Studienausgabe. Freiburg: Alber ^{2}1998. 448 S. (Grenzfragen. 23.) Kart. 29,80.

In vorliegendem Band nehmen 15 Autoren unterschiedlicher Disziplinen Stellung zur Frage nach dem moralischen Status vorgeburtlicher Entwicklungsstadien. Das Werk zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht aus unverbundenen Einzelbeiträgen besteht, sondern aus drei aufeinander aufbauenden Teilen, welche von jeweils mehreren Autoren gemeinsam verfaßt wurden.

Teil A (Ruth Bodden-Heidrich, Thomas Cremer, Karl Decker, Hermann Hepp, Willi Jäger, Günter Rager, Wolfgang Wickler) behandelt die Ontogenese unter biologisch-medizinischen Gesichtspunkten. In Teil B (Hans Michael Baumgartner, Ludger Honnefelder, Wolfgang Wickler, Armin G. Wildfeuer) geht es um Menschenwürde und Lebensschutz unter philosophischer Rücksicht bzw. in Teil C (Stefan N. Bossard, Gerhard Höver, Raphael Schulte, Hans Waldenfels) unter theologischer Rücksicht. Nachgestellt ist ein Kapitel von Karl J. Narr über die menschliche Phylogenese.

Der Gesamtband kommt zu dem Ergebnis, „daß der ungeborene Mensch vom Zeitpunkt der Vereinigung von Ei- und Samenzelle an unter dem Schutz für Leib und Leben steht, der sich aus der Würde der Person ergibt" (11). Nicht nur, weil der Band bisher vorwiegend von „Geisteswissenschaftlern" zur Kenntnis genommen und (überwiegend positiv) besprochen wurde, ist eine Beurteilung aus naturwissenschaftlicher Perspektive überfällig, sondern auch deshalb, weil die philosophischen und theologischen Überlegungen die Ergebnisse des naturwissenschaftlichen Teils zum Teil voraussetzen.

Der aber weist Schwächen auf, angefangen beim Literaturverzeichnis: Zwar werden einige brauchbare Titel zur *medizinischen* Embryologie angeführt, aktuelle *entwicklungsbiologische* Titel dagegen sucht man praktisch vergebens, und dies angesichts der Tatsache, daß die Entwicklungsbiologie der letzten Jahre das Bild gerade der frühen Embryonalentwicklung, um die es in diesem Buch zentral geht, völlig revolutioniert hat. Dementsprechend ist die Darstellung der frühen Ontogenese sowie der biologischen Grundlagen durch Fehler im Detail und unnachvollziehbare Behauptungen im allgemeinen gekennzeichnet. So werden die Zentriolen nicht in der zellzyklischen G2-Phase (47), sondern in der S-Phase verdoppelt; zum meiotischen Crossing over kommt es nicht im Diplotän (48), sondern im Pachytän usw.

Einige zentrale Thesen seien herausgegriffen:
1. Nach Darstellung der Autoren verfügt die Zygote über die „aktive Potenz", d.h. über *sämtliche* Informationen, damit sich aus ihr ein erwachsener Mensch entwickelt (93 u.a.). Obwohl entwicklungsbiologisch aus der Luft gegriffen, wird dies als „Befund" ausgegeben (93) und indoktrinativ wiederholt (103, 152 u.a). Richtig ist, daß befruchtete Eizellen z.B. von Fliegen oder Fröschen die „aktive Potenz" besitzen, sich zu adulten Individuen zu entwickeln. Für höhere Säugetiere, und damit für Menschen, verbieten sich jedoch diese Behauptungen.

2. Biologische Individualität ist nach Auffassung der Autoren am „einzigartigen Genom" festzumachen (15f., u.a.). Dem ist zweierlei entgegenzuhalten: einerseits der Fall, daß gleiche Genome in mehreren Individuen vorkommen, nämlich bei eineiigen Mehrlingen sowie bei parthenogenetisch und vegetativ gezeugten Lebewesen – zusammen immerhin 99 Prozent aller biologischen Individuen! Anderseits gibt es Lebewesen, die im Lauf ihrer Biographie 50 Prozent und mehr ihres Genoms austauschen, ohne aufzuhören, *dieselben* Individuen zu sein. Gene konstituieren nicht das biologische Individuum, sondern sie beeinflussen dessen Eigenschaften. Die Veränderungen, die das Genom der Eizelle während der Befruchtungsereignisse erfährt, liefern das denkbar schwächste Argument für die These,

daß das biologische Individuum mit der Befruchtung beginnt.

Schließlich noch zu einer These ganz eigenen Zuschnitts: „Auf der einen Seite stehen mit dem Leben absolut nicht vereinbare Fehlbildungen, z.B. Anenzephalus (Fehlen des Großhirns bei vorhandenem Stammhirn), das Potter-Syndrom (Fehlanlage der Nieren), die, ähnlich klinisch toten Erwachsenen, als intrauterin klinisch Tote mit erhaltenen Lebensfunktionen einzustufen sind" (120). Ist vorgeburtliches Leben etwa kein Leben, sondern „Nichtsein" bzw. „überhaupt nicht leben" (127)? Ab wann haben nierenkranke ungeborene Kinder, pardon: „intrauterin klinisch Tote", aufgehört zu leben?

Trotz dieser Schwächen ist das Buch zu empfehlen. Denn erstens bleiben die zum Teil ausgezeichneten Ausführungen zur Geschichte des Personbegriffs, zur Genese und Gültigkeit der Menschenrechte (in Teil B), über den Respekt vor menschlichem Leben in anderen Religionen sowie zur jüdisch-christlichen Aussage von der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit (in Teil C) von der vorgetragenen Kritik unberührt, und zweitens ist die Darlegung der entwicklungsbiologischen Daten in vergleichbaren Büchern häufig noch schwächer. 32 (oder mehr) fehlende oder fehlerhafte Literaturangaben sollten sich jedoch vermeiden lassen, zumal in einer 2. Auflage. *Johannes Seidel SJ*

Gesellschaft

Alt, Jörg: *Illegal in Deutschland.* Forschungsprojekt zur Lebenssituation „illegaler" Migranten in Leipzig. Karlsruhe: Loeper Literaturverlag 1999. 453 S. Kart. 49,80.

Deutschland und die übrigen EU-Staaten handhaben den Zugang und die Aufnahme von Flüchtlingen und Asylbewerbern seit Jahren zunehmend restriktiver; gleichzeitig haben sich in vielen Ländern des Südens wie auch Osteuropas flucht- und migrationsauslösende Faktoren tendenziell eher verschärft. Deshalb verdichten sich die Hinweise, daß mehr und mehr Menschen, die sich zur Flucht und Migration gezwungen sehen und Mittel- bzw. Westeuropa ansteuern, dies auf „illegale" Weise versuchen. Mit Blick auf dieses bislang nur partiell erkundete, jedoch mit sehr vielen Vorurteilen belastete Phänomen hat der europäische Jesuiten-Flüchtlingsdienst je eine Studie zu den Lebensbedingungen „illegaler" Migranten in England, Spanien und Deutschland in Auftrag gegeben.

Das hier vorzustellende Buch des seit langem in der Asyl- und Ausländerarbeit tätigen Jesuiten Jörg Alt stellt am Beispiel von Leipzig die deutsche Teiluntersuchung dieses Projektes dar. Der Verfasser erläutert zunächst sein Vorgehen und seine reiche Datengrundlage (22–88) und beschreibt dann umfassend die Lebensbedingungen „illegaler" Migranten (89–231), z.B. die Gründe für das Verlassen ihrer Heimat und die Wahl ihres Migrationsziels, die Art ihrer Einkommensbeschaffung und ihres Wohnens, ihre gesundheitliche Lage und ihre soziale Einbindung, ihre Verhaltensstrategien, Bewertungen und Planungen. Im dritten Teil vertieft er drei zentrale Schlüsselthemen: das Versagen des deutschen Asylsystems gegenüber den – deshalb zur „Illegalität" gezwungenen – Flüchtlingen sowie die vielfach einseitige und undifferenzierte Einordnung „illegaler" Schwarzarbeit und Kriminalität (233–327). Abschließend skizziert er die Grenzen der bislang praktizierten behördlichen bzw. politischen Lösungsansätze (329–427).

Mehrere Vorzüge zeichnen dieses Buch aus: Dem Verfasser ist es gelungen, das Vertrauen der verständlicherweise sonst sehr mißtrauischen „Illegalen" zu gewinnen. Begleitet u.a. von Fachleuten des angesehenen „Zentrums für Methoden, Umfragen und Analysen" (ZUMA) in Mannheim, hat er seine Informationen durch wiederholte Gespräche mit denselben Zielpersonen und durch die Gegenüberstellung mit Angaben von Behörden methodisch vorbildlich abgesichert. Nüchtern und argumentativ präsentiert er reichhaltige Einblicke in die Welt der „Illegalen" und gleichzeitig in verdrängte Schattenseiten der deutschen Gesellschaft: z.B. ausbeuterische und kriminelle Praktiken im Baugewerbe und ihre zahlreichen Nutznießer, das vielseitige vitale Interesse an der Beschäftigung von „Illegalen",

das auch echten Flüchtlingen oftmals keine faire Chance bietende deutsche Asylverfahren und die stete Zuwanderung von „Illegalen", die durch bürokratische und rechtliche Abwehrmaßnahmen nicht zu stoppen ist. Alt bietet keine fertigen Lösungen an, aber seine problembewußten und stellenweise atemberaubenden Darlegungen sind eine Herausforderung und leisten eine gediegene Vorarbeit dafür, daß sich die politisch Verantwortlichen endlich der angesprochenen gesellschaftlichen Probleme annehmen.

Michael Hainz SJ

Musicals und urbane Entertainmentkonzepte. Markt, Erfolg und Zukunft. Zur Bedeutung multifunktionaler Freizeit- und Erlebniskomplexe. Bensberg: Thomas-Morus-Akademie 1999. 168 S. (Bensberger Protokolle. 90.) Kart. 23,50.

Die Thomas-Morus-Akademie in Bensberg hat sich seit Jahren innerhalb der katholischen Kirche zu einem Zentrum entwickelt, in dem immer wieder die Themen einer modernen Freizeit- und Tourismusgesellschaft aufgegriffen werden. Die Themen folgender Publikationen beweisen das zur Genüge: „Kathedralen der Freizeitgesellschaft", „Kunstwerk Lanzarote", „Fernweh – Seelenheil – Erlebnislust", „Das gedoubelte Paradies". Der vorliegende Band behandelt eine neue Freizeitthematik: Musicals und „Urban Entertainmentcentren" (UEC). Er enthält zehn Vorträge kompetenter Kenner der Szene auf einer Studientagung in Stuttgart vom 3. auf 4. Februar 1998. Die einzelnen Referate versuchen nicht nur die bewegte Geschichte und den religiösen Hintergrund des Musicals aufzuweisen; sie legen auch mit konkreten Angaben die Bedeutung der UEC offen, bei denen meist Musicals eine zentrale Rolle spielen Diese UECs enthalten ein breitgefächertes Angebot: Hotel und Übernachtung, Entertainment und Kultur, also Musicals, Speisen und Getränke, Freizeithandel, Spiele, Fitness- und Wellness-Angebote, Museen, Kongresse und Ausstellungen. Was Wunder, daß diese Parks von großen Ladenstraßen durchzogen werden.

Angesichts der hohen finanziellen Investitionen, der Millionen von Besuchern und der impliziten Vorgaben an Werteinstellungen scheint es mehr als notwendig, daß sich auch die Kirche über diese Vorgänge kundig macht. Es entstehen nämlich „neue Konsumlandschaften" (131), in denen der neue Konsument nicht nur einkauft und genießt. Er will sich auch selbst mit seinem Prestige darstellen, er will sein Gefühl der Einmaligkeit auskosten, er will sich eine Fülle von – zumal kleinen – Genüssen erlauben. Diese Entwicklungen stehen vor dem Hintergrund einer wachsenden Wohlstandsgesellschaft. Die wirtschaftlichen und politischen Krisen schlagen offensichtlich auf Einsparungen noch nicht durch; denn neue große UEC werden – nach dem „Centro" in Oberhausen und dem „SI Stuttgart International" – in Frankfurt, in Kiel und anderswo in Deutschland geplant. Die Frage, wie Vergnügen, Erholung und Genuß in eine Anthropologie zurückgebunden werden können, die in ihrer Humanität sozial verantwortete Maßstäbe vorgibt, bleibt als ethische Herausforderung bestehen. Dennoch: eine instruktive Publikation.

Roman Bleistein SJ

Kunst und Architektur

Sachs, Hannelore – Badstübner, Ernst – Neumann, Helga: *Christliche Ikonographie in Stichworten.* 7. überarb. Aufl. Berlin: Koehler & Amelang 1998. 391 S. Lw. 49,80.

Der vorliegende Band geht auf die einzige lexikalische Publikation dieser Thematik in der DDR zurück (1. Aufl. 1973) und wurde 1998 neu überarbeitet. Im Vorwort ist der angezielte Benutzerkreis genannt: Studenten der Kunstgeschichte oder Theologie und interessierte Laien. Für ein kunstinteressiertes Publikum mag das Werk als einzige wissenschaftlich ernstzunehmende einbändige Stichwortsammlung zum Thema hilfreich sein. Für Kunsthistoriker und Theologen ist das achtbändige, von Engelbert Kirschbaum SJ herausgegebene Lexikon der christlichen Ikonographie nach wie vor unverzichtbar.

Ein handliches Buch wie das vorliegende ist dazu eine gute Ergänzung. Einige Stichworte

werden ausgezeichnet erklärt. Zum Beispiel „Physiologus": Geschichte, Bedeutung, Systematik, Literatur – ein vorbildlicher und übersichtlicher Abriß. Auch die Vielzahl und breite Streuung der Stichworte gehören zu den Vorzügen des Buchs. Der schematische Aufbau eines jeden Begriffs ist ebenfalls gut: meist präzise formulierte Informationen mit Hinweisen auf Bibelstellen, mit biographischen Daten, Hauptbeispielen aus Malerei, Plastik, Architektur und mit der wichtigsten Literatur. Hilfreich sind auch die vielen Zeichnungen im Text. Zu bemängeln gibt es einiges: Der Bildteil in der Bandmitte ist nicht nur überflüssig, sondern verwirrend. Viele Abbildungen ikonographischer Paradebeispiele sind untypisch, wenig charakteristisch oder kaum erkennbar (besonders Abb. 2, 7, 9, 15, 16, 21, 39).

Einige Erklärungen zu Einzelstichworten sind zu kompliziert und mit unnötigen Details belastet. Generell ist dies bei Heiligennamen der Fall. Zum Beispiel bei „Ignatius von Loyola": 17 Zeilen Biographie, 16 Zeilen Ikonographie und Beispiele. Das angegebene Geburtsjahr ist falsch (1493 statt richtig 1491). Die Beschreibung ist sprachlich wirr: „asket. Gesichtstyp mit krankhaft leidenschaftl. Ausdruck"? Die aufgeführte Literatur geht nur bis 1955; ein Hinweis auf die Publikationsfülle zum Jubiläumsjahr 1991 fehlt. Namensschreibweisen sind gelegentlich uneinheitlich. Zum Beispiel Stichwort „Wagen": Hinweis auf „Elias". Unter E steht dann aber: „Elia".

Manche Vergleiche sind unpräzis; zum Beispiel „Abt": Ornat eines Bischofs (Stola, Mitra). Richtig: auch bei Stola und Mitra gibt es charakteristische Unterschiede. Ein Bischof trägt die Stola senkrecht herunterhängend, ein Abt überkreuz gebunden. Ein Bischof trägt die „mitra aurifrisiata", d. h. Mitra mit Querband an der Basis und Senkrechtband vorn und hinten; ein Abt, wie auch ein nichtbischöflicher Kardinal trägt die „mitra simplex", weiß und ohne Ornament. Ikonographie heißt, anhand der Details Rang, Stand und Person bestimmen zu können.

Ärgerlich sind Begriffsunschärfen. Zum Beispiel ist IHS kein Christusmonogramm, sondern eine Abkürzung des Jesusnamens. Die Gesamtthematik ist über mehrere Stichworte zum Teil ohne Querverweise verteilt: JHS Christusmonogramm, Konstantin, Kreuz. Unnötige Umständlichkeit!

Zur angegebenen Literatur: Befremdlich ist heutzutage die Empfehlung des (DDR-)Lexikons der Kunst; das Werk ist stark ideologisch gefärbt. Inzwischen gibt es abgeschlossene neue Reihen wie Herders Lexikon der Kunst.

In den beiden letzten Jahrzehnten gab es eine Fülle ikonographischer Einzeldarstellungen, mit denen offene Fragen beantwortet oder vorläufige Urteile revidiert wurden; von diesen Forschungsergebnissen ist wenig in die überarbeitete Fassung des Handbuchs eingeflossen. Mit solch systematischer Ergänzung könnte das Werk die im Vorwort geäußerte Hoffnung erfüllen, breiten Kreisen einen Einstieg in die kunsthistorische Lehre von Bildinhalten zu geben.

Peter Conrads Kronenberg SJ

Sehnsucht des Raumes: St. Peter und Paul in Dettingen und die Anfänge des modernen Kirchenbaus in Deutschland. Dominikus Böhm, Martin Weber, Reinhold Ewald. Hg. v. Michael Pfeifer. Regensburg: Schnell & Steiner 1998. 192 S., Abb. Lw. 78,–.

Der Bau der katholischen Pfarrkirche in Dettingen in den Jahren 1922/23 markierte eine bedeutsame Wende im deutschen Kirchenbau. Mit ihrem expressionistischen Frühwerk unternahmen zwei namhafte Kirchenbaumeister, Dominikus Böhm und Martin Weber, den Versuch, mit ihrem Konzept der Meßopferkirche einen „Aufbruch zum neuen Kirchenbau" zu wagen. Die Gestaltung wurde dabei wesentlich durch die Überlegungen der Liturgischen Bewegung geprägt. Es lag daher nahe, anläßlich des 75jährigen Weihejubiläums eine Festschrift zu veröffentlichen: Unter Leitung von Michael Pfeifer entstand ein Buch, das sowohl das Bauwerk als auch das Oeuvre der Architekten und den modernen Kirchbau im allgemeinen zu würdigen versucht.

Format, Seitenumfang, Aufmachung und Autorenliste setzen einen neuen Maßstab. Der Herausgeber nutzte die Gelegenheit, Architektur, Kunstgeschichte und Theologie miteinander ins Gespräch zu bringen und dadurch die baugeschichtliche Bedeutung des Bauwerks aufzuzeigen. Neben vielen jungen Wissenschaftlern konnte er namhafte Experten des modernen

Kirchbaus wie Barbara Kahle, Günter Rombold, Herbert Muck und Jürgen Lenssen zu Beiträgen gewinnen.

Der erste Teil des Buchs ist der Beschreibung des Gebäudes, den Biographien der Architekten und des ersten Pfarrers wie auch den Umständen des Kirchenneubaus gewidmet. Eine zweite Serie von Beiträgen behandelt die Frage nach der Innenraumgestaltung, des Raumkonzepts sowie der Ikonographie. Im letzten Teil skizziert Günter Rombold überblickartig die Entwicklung des modernen Kirchenbaus nach 1923; Herbert Muck behandelt die Wechselwirkung zwischen Raumgestalt und Liturgie, ein Thema, dem er immer wieder in seinen Veröffentlichungen nachgegangen ist; Jürgen Lenssen untersucht die Möglichkeiten von neuer liturgischer Feierordnung in einem traditionell geprägten Sakralraum.

Dem Herausgeber ist für den lesenswerten Band zu danken, der verschiedenen Interessen gerecht wird: Die Gemeinde hat eine wertvolle Gedenkschrift ihrer Kirche erhalten, Baugeschichtler ein hilfreiches Zeitdokument und Kirchenbaufachleute einen wichtigen Diskussionsbeitrag. *Franz Pfeifer SJ*

ZU DIESEM HEFT

Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, vertritt die These, daß wir uns gegenwärtig in der Situation eines zweiten Nominalismus befinden, in der das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Theologie und Metaphysik neu zur Verhandlung steht. Er zieht daraus die Konsequenz einer Verzeitlichung der Metaphysik, welche die geschichtlichen Katastrophen in ihr Denken einbezieht.

In der kontroversen Diskussion um die kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung ist die bestehende Einigkeit im Grundsätzlichen vielfach aus dem Blick geraten. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, sieht in der Gründung des Vereins Donum Vitae ein legitimes und wirksames Mittel zum unbedingten Lebensschutz ungeborener Kinder.

Der von Papst Johannes Paul II. anläßlich des Jubiläumsjahres 2000 angeordnete Ablaß ist ökumenisch wie innerkatholisch auf Kritik gestoßen. Christoph Böttigheimer, Theologe und Pfarrer in Tübingen, klärt die historischen und lehrmäßigen Grundlagen der Ablaßpraxis, die sich so als kein kirchentrennendes Hindernis erweist.

Matthias Lutz-Bachmann, Professor für Philosophie und Geschichtswissenschaften an der Universität Frankfurt, befaßt sich mit der fundamentalen Rolle, die der Europarat den Menschenrechten für eine Neuausrichtung der europäischen Staatenordnung zuerkannt hat. Er plädiert für eine Absicherung der Menschenrechte durch ein Weltbürgerrecht und für ein europäisches Verfassungsrecht.

In Deutschland leben derzeit mehr als 7 Millionen ausländische Migranten. Albert-Peter Rethmann, Lehrbeauftragter für Moraltheologie an der Universität Passau, diskutiert das Leitbild von Integrationspolitik im Spannungsfeld von Zuwandereridentität und Identität der Einwanderungsgesellschaft.

Ehrenwort

Wer sein Ehrenwort halte, sei ein Mensch von Ehre; wer es breche, erweise sich als gewissenloser Lump, so die gängige Vorstellung. Verbreitete Ansichten sind jedoch nicht schon deshalb, weil sie Anklang finden, sittlich gültig. Sicherlich beziehen sie ihre Kraft aus dem Wissen, daß man sein Wort – und nicht bloß sein Ehrenwort – nicht brechen dürfe. Der Grundsatz „Verträge sind zu halten" faßt die Pflicht griffig in Worte, begründet sie aber nicht. Eine naturrechtliche Argumentation wird die Vertragstreue aus dem Prinzip „Tue das Gute und meide das Böse!" ableiten. Die Goldene Regel arbeitet mit der Verschränkung „Was du nicht willst, daß man es dir antue, das füge auch keinem anderen zu!"; und wer ärgert sich nicht über das ihm gegenüber gebrochene Wort? Nur etwas anders formuliert es die Universalisierungsregel: Wenn niemand mehr sein Wort hielte, so bräche die soziale Welt zusammen. Ein weiteres Argument weist darauf hin, daß jeder Vertragsbruch menschliche Beziehungen zerstört.

Zu einem solchen Vertrag tritt nun die Zusicherung ihn einzuhalten oder auch zu verschweigen. Jetzt erst kommt das Ehrenwort ins Spiel. Vormals zur Gattung der Selbstverfluchungen gehörend, dient es heute zur Beteuerung und stützt damit die Zusicherung noch zusätzlich ab.

Mit dem Ehrenwort übernimmt der Versprechende – und nur er – eine besondere Treueverpflichtung. Die Zusicherung selbst und erst recht der Vertrag bleiben ohne oder mit Ehrenwort verbindlich. Ein gültiges Ehrenwort muß natürlich frei erteilt sein und eine erfüllbare Zusicherung absichern. Auch hört die Verpflichtung, das Ehrenwort zu halten, immer dann auf, wenn Umstände eintreten oder bekannt werden, unter denen man niemals eine solche Bekräftigung abgegeben hätte.

Die sittliche Bewertung des Ehrenwortes hängt nun von der sittlichen Qualität des Vertrages ab. Wenn die politische Gemeinschaft bestimmte Lebensfelder für regelungsbedürftig erachtet, ein sittlich gutes, notwendiges und nützliches Gesetz erläßt und Rechte und Pflichten auferlegt, so ist der Adressat im Gewissen zum Gesetzesgehorsam verpflichtet. Dann darf er sich nicht selbst von den Pflichten befreien und die öffentliche Regel nach seinem subjektiv noch so honorigen Gutdünken privatisieren. Die Grenzziehung zwischen Staat und einzelnem besorgt nicht mehr jeder einzelne für sich, sondern das für alle geltende Gesetz. Daher ist die Berufung auf die menschenrechtlich geschützte Vertragsfreiheit, auf die Vertragstreue oder auf den Schutz der Ehre sittlich und rechtlich ohne Bestand, wenn man sich dadurch dem für alle verbindlichen Gesetz entzieht und selbst privilegiert.

Dies gilt auch für das Parteiengesetz, das die Parteien zu öffentlicher Rechenschaft über die ihnen zugegangenen Spenden und ihre Herkunft verpflichtet. Eine

Reihe von Straftaten können beim Geben und Empfangen der Spende geschehen, fehlerhafte Rechenschaftsberichte veranlassen erhebliche Vermögenseinbußen der Parteien. Insofern das Ehrenwort Straftatbestände deckt, Aufklärung behindert, Mitwirkung verweigert und so dazu beiträgt, daß die Partei erhebliche finanzielle Lasten tragen muß, ja schon allein dadurch, daß es den hohen Wert des Gesetzesgehorsams unterminiert, wird man es nicht als sittlich gültig betrachten dürfen.

Einige Fälle sind somit zu unterscheiden: Wer legal Spenden entgegennahm, hat das Ehrenwort zu halten, der Spender genießt Vertrauensschutz; bei legalen Spenden allerdings, welche aufgrund des Schweigens des Empfängers den Verdacht aufkommen lassen, daß der Empfänger gegen Gesetz und Verfassung verstieß, ist der Bruch des Ehrenwortes immer dann *entschuldigt*, wenn der zu erwartende Schaden für das Gemeinwohl den Schaden durch Vertrauensbruch übersteigt. Doch wer hat hier gewissenhaft abzuwägen? Nur der Empfänger selbst?

Was nun bei rechtswidrig erlangten Spenden? Hatte der Empfänger im Gegenzug Geheimhaltung versprochen, so ist er zur Offenbarung *verpflichtet*, wenn durch die Geheimhaltung einer Institution, Dritten oder ihm selbst ein schwerer Nachteil droht.

Zwei Bedingungen bestimmen darüber hinaus jede gültige Auskunftserteilung, unabhängig von der Gültigkeit oder Ungültigkeit des Ehrenwortes. Erstens darf den Bruch des Ehrenwortes und die Auskunft nur die dazu berechtigte Person fordern, da niemandem ein Recht auf sämtliche Wahrheit zusteht und keiner verpflichtet ist, jedem alles über sich preiszugeben. Berechtigt sind sicherlich jene, welche von Amts wegen über die Macht der Parteien zu wachen haben. So sollte sich ein Gremium vertrauenswürdiger Vertreter der politischen Gemeinschaft das durch Ehrenwort Verschwiegene anhören und dessen Inhalt bewerten dürfen. Hier zeigt sich institutioneller Nachholbedarf, denn bislang fehlt es an solchen Einrichtungen. Zweitens darf die Information nur gegeben werden, wenn kein mißbräuchlicher Umgang mit der Information droht. „Mißbrauch" wird eng auszulegen sein.

Zwei Diagnosen der Gesellschaft seien hinzugefügt: Heute verteidigt mancher blind das Ehrenwort, der in den Jahren der Straßenblockaden heftig den Zivilen Ungehorsam bekämpfte; es nähme sich, so damals die Kritik, der einzelne Ungehorsame Privilegien heraus und wolle eine Minderheitspolitik gegen den Souverän durchsetzen. Zweitens hat das Leben in der rechtsstaatlichen Demokratie auch zu Entzugserscheinungen geführt. Man glaubt Verantwortung zerrieben, vermißt die starke Persönlichkeit oder erleidet die notwendigerweise steigende Zahl an Gesetzen wie eine Zwangsjacke; deshalb wird bewundert, wer sich vor Verantwortung nicht scheut und sich mit souveräner Geste über Gesetze hinwegsetzt. Zum nüchternen Spiel der Demokratie jedoch, zu den mühseligen Kompromissen und zur Durchschnittlichkeit, gibt es unter dem Bekenntnis zu Freiheit und Gleichheit keine lohnenswerte Alternative. Deshalb darf vom Gesetz der Ehre nicht die Ehre der Gesetze abhängig werden. *Norbert Brieskorn SJ*

Margit Eckholt

„Frauen-Kirche" in Lateinamerika

Zur Stellung von Frauen in Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas

Unter weltkirchlichen Gesichtspunkten ist die lateinamerikanische Kirche zu einem immer wichtigeren Teil der katholischen Kirche geworden, machen die lateinamerikanischen Katholiken doch rund 46 Prozent der Katholiken weltweit aus; zudem nimmt der prozentuale Anteil zu, auch wenn Lateinamerika nicht mehr als der „katholische Kontinent" schlechthin bezeichnet werden kann. Seit den 80er Jahren macht Lateinamerika, mitbedingt durch die globalen Veränderungen weltweit, einen immensen Wandlungsprozeß durch, in den auch die katholische Kirche miteinbezogen ist und der für die Kirche eine stärkere „Pluralisierung" bedeutet.

Seit dem Konzil und der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) verschaffen sich immer mehr „Stimmen" in der lateinamerikanischen Kirche Gehör: Laien, Männer und Frauen, in den letzten Jahren die indianische und afroamerikanische Bevölkerung des Kontinents. Zu dieser Pluralisierung „nach innen" kommt eine Pluralisierung „nach außen", die die Stellung der lateinamerikanischen Kirche in der Gesellschaft zunehmend verändert: Auf der einen Seite machen sich mit den Medien und globalen Informations- und Kommunikationstechnologien erhebliche Säkularisierungsprozesse breit, auf der anderen Seite wachsen christliche und parareligiöse Sekten vor allem in den mittelamerikanischen Ländern und in Brasilien erheblich, das religiöse „Angebot" vervielfältigt sich, die katholische Kirche wird nicht mehr als die ausgezeichnete Sinnträgerin angesehen; ihre Stimme als Verteidigerin von Menschenwürde und Menschenrechten kann sich nicht mehr wie in Zeiten der Diktaturen der 60er und 70er Jahre zu Gehör bringen.

Die Frauenfrage ist wichtiger Teil dieses Wandlungsprozesses in der lateinamerikanischen Kirche; Frauen werden in neuer Weise in dieser pluralistischen Situation in der Kirche in Lateinamerika „sichtbar". Dabei nähern sich frauenspezifische Fragestellungen sicher in einigen Punkten der Situation von Frauen der nordatlantischen Welthemisphäre; in der Tiefe wirken jedoch kulturelle Faktoren nach, die ein anderes Licht auf die Frauenfrage in Lateinamerika werfen. Hinzu kommt als wesentlicher Differenzpunkt die wirtschaftliche und soziale Situation, die für die meisten Frauen in Lateinamerika Armut, Marginalisierung und Ausgrenzung bedeutet. Von Frauen in Lateinamerika zu sprechen heißt vor allem, die armen – marginalisierten und ausgegrenzten – Frauen im Blick zu haben.

In Lateinamerika nimmt auch am Ende der 90er Jahre – trotz Eingliederung in den Weltmarkt und Überwindung der „verlorenen Dekade" der 80er Jahre – die Armut zu. Nach Schätzungen der Weltbank und der Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Lateinamerika (CEPAL) zählen 40 Prozent der Bevölkerung zu den Armen, ein Großteil davon sind Frauen und Mädchen, die in den Randzonen der Städte, auf dem Land, in indianischen Gemeinden leben und von den wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Entwicklungen ausgeschlossen sind. Diese Situation hat auch Einfluß auf theologische Reflexionen zur Frauenfrage in Lateinamerika. Viele Frauen sind durch die Mitarbeit in Basisgemeinschaften, in Organisationen der Gesundheitsvorsorge, in Menschenrechtskommissionen, in Frauenselbsthilfegruppen usw. in Anspruch genommen; die unmittelbaren Bedürfnisse des Überlebens und die zeitintensive pastorale und soziale Arbeit lassen keine – oder nur wenig – Zeit für „theoretische" Reflexionen, für die zudem nur wenige Frauen qualifiziert sind. Erst langsam hat seit den 80er Jahren eine theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika eingesetzt.

In den folgenden Überlegungen soll der Stellung der Frau im lateinamerikanischen Katholizismus der Gegenwart nachgegangen werden; es ist eine Annäherung aus deutscher Perspektive, die vor dem Horizont des Weltkirche-Werdens angestellt wird und die versucht, die Grenzen des eigenen Kontextes im Gespräch mit dem „Anderen" und „Fremden" aufzusprengen. Viele der Überlegungen sind aus Gesprächen mit Frauen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern erwachsen[1]; nur wenige Momente können genannt werden, ausgespart ist vor allem ein Blick in die Geschichte von Kirche und Katholizismus in Lateinamerika. Die Überlegungen zielen auf die neue „Sichtbarkeit" der Frauen in der lateinamerikanischen Kirche, auf ihren Aufbruch aus privaten Räumen in den Bereich des „Öffentlichen", wie Maria Clara Bingemer diesen Weg beschreibt[2].

Zunächst wird der Aufbruch der Frauen in die lateinamerikanische Frauenbewegung eingeordnet, es wird auf das Frauenbild in Lateinamerika eingegangen, die neuen Bereiche des „Öffentlichen" in der katholischen Kirche werden dann auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklungen der Nachkonzilszeit in Lateinamerika skizziert. Gerade auf dem Hintergrund dieser weltkirchlichen Perspektive kann deutlich werden, daß auch unsere Überlegungen zur Ausbildung von neuen Diensten und Ämtern in der Kirche in der konkreten Wirklichkeit verankert sein müssen, daß sie sich an den Zeichen der jeweiligen Zeit orientieren und in einen je spezifischen geschichtlich-kulturellen Kontext eingebunden sind.

Zur Frauenbewegung in Lateinamerika

Die jüngere Frauenbewegung in Lateinamerika versteht sich vor allem als Teil einer größeren sozialen Bewegung; sie war seit den 60er Jahren durch den Kampf

um Menschenrechte geprägt, um das Recht auf ein menschenwürdiges Leben unter politischen Diktaturen, in Situationen von Armut, Not, in den Randzonen der großen Städte oder auf dem Land. Gerade in Situationen extremer Armut kam es zur Ausbildung eines neuen politischen und sozialen Bewußtseins vieler Frauen: Sie nahmen in Armenvierteln den Kampf auf um Wasser, Strom, um Schulbildung ihrer Kinder, um medizinische Versorgung. Zum großen Teil in Verbindung mit Projekten der „educación popular" (Volkserziehung) und mit kirchlichen Basisgemeinden entstanden Frauengruppen, in denen viele Frauen ihre Situation von Armut und Unterdrückung thematisieren konnten und zu neuem Selbstbewußtsein fanden.

Auch wenn die größere soziale Bewegung seit Mitte der 80er Jahre immer mehr abbröckelt, so gehört die Arbeit der Frauen in den verschiedensten Basisbewegungen bis heute zu einem wichtigen Bestandteil basisorientierter sozialer und politischer Arbeit; dazu zählen zum Beispiel die „comedores populares autogestionarios" (selbstverwaltete Volksküchen), in denen nichtstaatliche und kirchliche Organisationen zusammenarbeiten: Bewegungen zum Schutz der Kinder oder gegen Gewalt gegen Frauen, die Gruppen alleinerziehender Mütter usw. Gerade weil diese Frauenbewegung aus der breiteren sozialen Bewegung heraustritt, werden die Frauen in neuer Weise sichtbar und die Frage nach ihrer Teilhabe an der „Macht" auf staatlicher, politischer und wirtschaftlicher Ebene stellt sich neu[3].

In den 60er und 70er Jahren, zur Zeit der Militärdiktaturen, hat die Frauenbewegung für viele Frauen „Räume" außerhalb der existierenden, von der Diktatur vorgegebenen politischen und gesellschaftlichen Strukturen geschaffen; auf politischer oder staatlicher Ebene waren Frauen nicht sichtbar. Die Frauen bildeten einen Großteil der Mitglieder der „organizaciones económicas populares" (wirtschaftliche Basisorganisationen), der „juntas de vecinos" (Nachbarschaftsgruppen); sie organisierten sich in vielen Selbsthilfegruppen, Frauenhäuser wurden gegründet[4].

Gerade in Situationen großer Unterdrückung hat sich eine neue „Kultur der Emanzipation" herausgebildet, die Gewalt und Tod zu denunzieren gelernt hat. Dafür stehen die Mütter der „Plaza de Mayo" in Buenos Aires, die bis heute unermüdlich die Suche nach den „Verschwundenen" einklagen, die Frauen Chiles, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben; dafür steht die Indianerin Rigoberta Menchú (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben und um ihre Rechte, dafür steht die Arbeit von unzähligen Ordensfrauen und Laien in den kirchlichen Basisorganisationen.

Gerade aufgrund des schwierigen Übergangs zur Demokratie und der faktisch oft aus Zeiten der Diktatur herrührenden politischen Strukturen ist der Weg in eine „Sichtbarkeit" und eine Teilhabe an der Macht – was einigen Frauen in ver-

schiedenen gesellschaftlichen und politischen Bereichen in den letzten Jahren gelungen ist – nicht einfach, und es gilt heute, die vielen Möglichkeiten, die sich Frauen in den „unsichtbaren" Räumen angeeignet haben, zu verteidigen und ihnen zu einer neuen Öffentlichkeit zu verhelfen. Ein Großteil der Schwierigkeiten auf diesem Weg liegt an kulturellen Faktoren, die tief im lateinamerikanischen kollektiven Bewußtsein verankert sind, auch an der Selbsteinschätzung der Frauen, einem Frauen unterschiedlicher sozialer Schichten prägenden negativen Selbstbildnis.

Die Frauenbewegung heute stößt zudem immer mehr auf die „Ungleichzeitigkeiten" in der Stellung der Frau in der lateinamerikanischen Gesellschaft. Wenn es um Teilhabe an „Macht" geht, werden die Klassen- und Rassenunterschiede zwischen den Frauen und die Brüche in den verschiedenen Lebenswelten von Frauen deutlich. Zu Macht und Einfluß gelangen zumeist „weiße" Frauen aus der Oberschicht oder oberen Mittelschicht, die Zugang zu Bildung, zu einflußreichen politischen und wirtschaftlichen Kreisen haben. Davon ausgeschlossen sind bis heute indianische Frauen, Schwarze und Mestizinnen; auf dem Arbeitsmarkt sind sie vor allem im informellen Sektor präsent, in rechtlich und sozial ungesicherten Positionen, sie verdienen im Durchschnitt 40 Prozent weniger als ihre männlichen Kollegen. Ihre Armut wird oft durch ihre familiäre Situation verschärft; ein Großteil der Frauen, die in den Randzonen der Städte leben – oft bis zu einem Drittel –, sind Alleinerziehende oder können sich aufgrund von Arbeitslosigkeit, Alkoholismus, Drogen nicht auf den Mann als „Ernährer" und Partner bei der Familienarbeit verlassen.

Die Frauenbewegung in Lateinamerika wird sich so zunehmend ihrer Komplexität bewußt. Nur wenige Frauen in Lateinamerika sind der Schicht zuzurechnen, die den Frauenbewegungen europäischer oder nordamerikanischer Prägung in ihrer Forderung einer „Sichtbarkeit" der Frauen in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kirche nahesteht. Ein anderer Teil der Frauen – dazu gehören vor allem Frauen, die den kirchlichen Basisgemeinschaften verbunden sind und aus der Befreiungs- und Erlösungsbotschaft des Evangeliums heraus eine „Option für die arme Frau" getroffen haben – kämpft wie Rigoberta Menchú um neue „öffentliche", „sichtbare" Räume für Frauen, die aus der Prophetie und Utopie des Evangeliums heraus eine neue Gesellschaft schaffen. Dabei muß die Frauenbewegung in ihren unterschiedlichen Schattierungen in einer zutiefst „machistischen" Gesellschaft bis heute – und dies im Unterschied zum nordatlantischen Raum – gegen ihr negatives Bild in der Gesellschaft und um wirkliche Anerkennung kämpfen. Die Frauenbewegung in Lateinamerika setzt darum bei einer ganzheitlicheren Sicht an, sie versteht sich als Teil eines größeren Ganzen, Frauen und Männer kämpfen gemeinsam um ein gelingendes Zusammenleben in gerechten Strukturen.

Frauenbild und Frauenbildung in Lateinamerika

In Gesprächen mit Ordensfrauen, Sozial- und Pastoralarbeiterinnen, die Frauen begleiten, Frauenarbeit in den Randzonen der großen Städte oder kleineren Gemeinschaften auf dem Land leisten, wird deutlich, daß viele Frauen – zumeist der unteren Schichten – ein sehr negatives Selbstbild haben. Es liegt zu einem großen Teil in ihrer unzureichenden Bildung begründet, ist aber auch, in einer tieferen Schicht des Erlebens, durch sozio-kulturelle und auch religiöse Faktoren bestimmt, die aus der geschichtlichen Erfahrung Lateinamerikas, der „conquista", und der mit ihr verbundenen Eroberung und Unterdrückung der Frau herrühren. Die Frau ist die „Eroberte", der in der Geschichte in vielen Formen Gewalt angetan worden ist, sie ist aber auch die Frau, die wie die Indianerin Malinche zur Verräterin wurde, ihr Volk den Spaniern ausgeliefert hat. So wurde sie in doppelter Weise mißachtet, von ihrem Volk aufgrund des Verrats, von den Spaniern als leichte „Beute", in sexueller Hörigkeit und als billige Arbeiterin gehalten.

Hinzu kommt, daß aus dem barocken katholischen Spanien ein Frauenbild nach Lateinamerika transportiert worden ist, das die Frau an den „privaten" Raum des Hauses bindet, sie als Mutter verehrt, jedoch nicht als gleichberechtigte Partnerin des Mannes achtet. Wie Octavio Paz in seinem „Labyrinth der Einsamkeit" haben in den letzten Jahren zahlreiche Wissenschaftlerinnen aus kulturanthropologischen und geschichtlichen Gesichtspunkten diesen „Machismo" in der Tiefe des kollektiven Bewußtseins in Lateinamerika aufgearbeitet. Gerade in seiner – offenen oder verdeckten – Gewalt Frauen gegenüber will der Mann sich als Mann beweisen, im Grund ist er jedoch der „heimatlose Mestize", der unter seinem gewalttätigen und erobernden Vater leidet und das Kind bleibt, das an seine Mutter gebunden ist. Dem entspricht als Pendant ein Frauenbild, das sich vor allem am Vorbild der demütigen, empfangenden und passiven Maria orientiert. Nur wenige Frauen in der Geschichte konnten sich davon befreien, und viele Versuche der Emanzipation scheiterten letzten Endes, so wie bei Sor Juana Inés de la Cruz (1647–1694), der mexikanischen Hieronymitinnenschwester, der zunächst der Raum des Klosters Freiheit für ihr wissenschaftliches und literarisches Arbeiten bot, die sich jedoch auch hier der Gewalt der Kirche unterstellen mußte und diese Arbeiten aufgab[5].

Mit diesen geschichtlichen Faktoren hängt die bis heute negative Selbsteinschätzung von Frauen und auch die ambivalente Haltung Frauen gegenüber zusammen – „Verehrung" und „Verdammung" der Frau in einem –, eine Ambivalenz, mit der Frauen aller Bildungsschichten zu kämpfen haben, wenn es um eigene Positionen, den Kampf um Arbeitsplätze oder auch um Frauenbildung und Frauenarbeit in den Randzonen der Städte geht. Sicher haben Frauen aller Schichten damit zu kämpfen, stärker ausgesetzt sind ihr jedoch Frauen niederer Bildungsschichten, auf dem Land und in den Randzonen der Städte, die sich im

Kampf um das alltägliche Überleben aufreiben und ihre Benachteiligung zudem aufgrund ihrer Rasse und Klasse erfahren. Es sind vor allem Frauen, Mestizinnen und Indianerinnen, die in die Städte gezogen sind, deren traditionelle Rollen und oftmals auch starke Positionen in ihren Gemeinschaften auf dem Land aufbrechen und deren Identität sich im Zusammenstoß von Mythen und moderner Säkularität neu definieren muß[6].

Bis in die kirchlichen Gemeinschaften wirkt diese Ambivalenz im Frauenbild hinein. Gerade Frauen auf dem Land und in den Randzonen der Städte, die gelernt haben, Verantwortung in ihren Gemeinden zu übernehmen, in Selbsthilfegruppen, Katechese oder Frauenarbeit, setzen sich selbst – bewußt oder unbewußt – vor allem bei größeren oder kleineren Entscheidungen in der Gemeinde in Abhängigkeit vom Priester oder männlichen Gemeindeleiter. Sie haben das Bild des „Padre", eine ideale Vaterfigur internalisiert, die sie selbst am eigenständigen Arbeiten hindert. Hinzu kommt eine negative Einschätzung eigener Fähigkeiten, die in der religiösen Erziehung oftmals durch ein repressives Marienbild vermittelt ist.

Ein großer Teil der Frauen in einfachen Volksschichten leitet die eigene Identität noch über ein in der Volksreligiosität vermitteltes traditionelles Marienbild her, das Gehorsam, Passivität und Rezeptivität als die wesentlichen Züge der Frau – der Mutter und Jungfrau – vermittelt[7]. „‚Gehorche und ertrage es', ist der Rat, den die Frauen von der Mehrzahl der Priester und anderer Autoritäten (Ärzte, Polizisten) hören, wenn sie sich beklagen, sexuelle oder psychische Gewalt zu erleiden. Oder wenn ihre Meinungen und Gefühle nicht ernst genommen werden."[8] Vor allem aus dem Muttersein leitet sich für die Frauen in Lateinamerika ihre eigene Identität her. Die Frau als Mutter – als „gute Mutter" – wird von den Männern akzeptiert, sie hat „Macht", mit der sie selbst jedoch zu oft die Widersprüchlichkeit im Frauenbild fördert und weitergibt. In der traditionellen Pastoral wird dieses Frauenbild weiter vermittelt, erst langsam wird in der pastoralen Arbeit Maria als „Befreierin", als die junge Frau des Magnificat entdeckt[9].

Entscheidend hängen diese Ambivalenz und negative Selbsteinschätzung mit dem Bildungsstand der Frauen zusammen; Frauenbild und Frauenbildung sind zwei eng miteinander verknüpfte Faktoren. Ein positives Selbstbild geht mit einem höheren Bildungsstand überein. Eine Grundbildung (acht Jahre) ist in allen lateinamerikanischen Ländern rechtlich gewährleistet; viele Mädchen steigen jedoch recht früh in den Arbeitsprozeß ein, die Schulbildung wird vernachlässigt, vor allem nach frühzeitigen Schwangerschaften ist der „Teufelskreis der Armut" dann geschlossen: Ohne Bildung verringern sich die Arbeitsmöglichkeiten, geringes Einkommen macht wiederum keinen Zugang zu Bildung, Gesundheitsvorsorge, Wohnqualität usw. möglich.

Dem versuchen Programme der Frauenbildung über staatliche, nichtstaatliche und kirchliche Organisationen entgegenzuwirken; die „ecudación popular", die

Volkserziehung trägt wesentlich zur „Befreiung" der Frauen bei, vor allem aus den eigenen Widersprüchlichkeiten und einem die lateinamerikanische Kultur prägenden Fatalismus, der bei Frauen (und Männern), die durch den Kampf um das alltägliche Überleben „verbraucht" werden, besonders ausgeprägt ist. Gerade hier haben Frauen, die in der Frauenarbeit auf dem Land oder in den Randzonen der Städte engagiert sind, einen behutsamen Umgang mit den unterschiedlichen „inneren Zeiten" der Frauen gelernt; „das Feminine im Plural" (Teresa Cavalcanti) muß ernst genommen werden, die kulturellen Widerstände können nur langsam aufgearbeitet werden.

Eine solche Frauenbildung muß auch zu einem wichtigen Moment pastoraler Programme werden; theologische Kompetenz ist gefordert, wenn es darum geht, auch die Widersprüchlichkeiten im Raum der Kirche – das Engagement der Frauen in der Pastoral, jedoch die oftmals fehlende „Sichtbarkeit" und Anerkennung ihrer Arbeit und die Fortschreibung eines traditionellen Frauenbildes – aufzudecken. Es gibt bislang nur wenige Frauen, die die Fähigkeit erworben haben, diese Anfragen theologisch sachlich zu formulieren und die damit ihren Protagonismus in der Kirche bewußt übernehmen können. In der Zukunft werden in dieser Beziehung sicher Frauen aus indianischen oder afroamerikanischen Gemeinden von großer Bedeutung. Sie können über die Verletzungen der „conquista" hinaus an ursprünglichere kulturelle Traditionen anknüpfen, in denen Frauen ein anderer – wichtiger und dem Mann gleichrangiger – Stellenwert in der politischen Gemeinschaft und der Partnerbeziehung zukam. Werden diese Traditionen in anthropologischen und geschichtlichen Studien aufgearbeitet bzw. in moderner Kunst, Poesie, Literatur, Malerei aufgespürt, kann aufgedeckt werden, daß die lateinamerikanische Kultur viele „weibliche" Momente aufweist, daß sie durch eine tiefe Religiosität, einen Sinn für Heiligkeit, Zärtlichkeit, für die „gratuidad" – den Geschenkcharakter des Daseins – geprägt ist.

Kirchliche Frauenbewegung und sapientiale Theologie der Frauen

Die Komplexität der Frauenbewegung in Lateinamerika und die Ambivalenzen im Frauenbild spiegeln sich auch im lateinamerikanischen Katholizismus wider. Jedoch hat die Kirche in Lateinamerika in der „Option für die Armen", über die sie in der Nachkonzilszeit zu einem neuen Selbstverständnis gefunden hat, und mit den darauf aufbauenden theologischen Neuansätzen sowie den neuen Formen des Kirche-Seins in den Basisgemeinschaften ein wichtiges Fundament gelegt, auf dem sich ein neues Selbstverständnis der Frauen in der Kirche, ein neues Frauenbild ausbilden kann. Daß Frauen aus unteren Gesellschaftsschichten den Schritt aus dem privaten in den öffentlichen Raum wagen, hängt ganz entscheidend mit dem neuen Selbstbewußtsein zusammen, zu dem sie in den neuen Räu-

men der Kirche finden konnten, mit der Einübung in Verantwortung und Entscheidungsfähigkeit, mit der Erfahrung der befreienden und erlösenden Botschaft des Evangeliums im gemeinsamen Tun, Beten und Feiern in den verschiedenen neuen Formen christlicher Gemeinschaft[10].

Die Arbeit lateinamerikanischer Theologinnen setzt genau hier an: Sie hat sich den methodischen Ansatz der Befreiungstheologie zu eigen gemacht, sieht theologische Arbeit im Dienst der Praxis des Glaubens, der Option für die Armen, vor allem für die arme Frau, ist Suche nach einem Glaubensverstehen in tiefer Solidarität mit den armen Frauen. Sie erwächst aus einer intensiven Anteilnahme am Leben dieser Frauen, sie begleitet, so Ivone Gebara[11], „das Erwachen des Bewußtseins der Frauen für die Geschichte", d. h. sie öffnet die Augen für die erlebte und erlittene Gewalt und Armut und deren Ursachen und ermöglicht „Umkehr": zu Gott, zum Leben, zum anderen, zur anderen. Vor allem ist es auch „Umkehr" der Theologinnen selbst, aus einer oftmals privilegierten Situation, eine Umkehr zu einem solidarischen Miteinander mit den Frauen „am Rande" oder sogar „ausgeschlossen" von der Gesellschaft, eine Umkehr, aus der Leben wird.

Ausgangspunkt der theologischen Arbeit sind nicht die großen politischen Befreiungsbewegungen, sondern die kleinen und immer wieder neuen Entdeckungen des Lebens in seiner „Alltäglichkeit", in seiner Zerbrechlichkeit, seinen Widerständigkeiten und Widersprüchlichkeiten, in genau denen aber je neu „Auferstehungserfahrungen" gemacht werden. Die Theologie der Frauen versteht sich nicht als eine „teología reivindicativa"[12], als eine Forderungstheologie, vielmehr als konstruktiven Beitrag, gerade die armen, unter vielfältigen Gestalten von Unterdrückung leidenden Frauen zum Leben zu befähigen.

Ein wichtiger Schritt ist die Bibellektüre: Der Geschichte des Gottes des Lebens wird nachgegangen und auch in den Geschichten der Frauen mit diesem Gott ein neues, befreites Frauenbild entdeckt. Dabei ist die Theologie „geprägt vom Sinn für Humor, Freude und Feiern – Tugenden, die die Grundlage sind für unser Vertrauen in den Gott, der mit uns ist, eine Spiritualität der Hoffnung"[13]. So wird gerade ausgehend von der konkreten Lebensrealität und den Erfahrungen der einfachen und armen Frauen genau das „Geheimnis" des Lebens erfahren; „Mystagogie" und „Theologie" sind, so Maria Clara Bingemer, ganz eng aufeinander bezogen[14]. Der „intellectus fidei" der Theologie lateinamerikanischer Frauen wie Ivone Gebara, María Pilar Aquino, Elsa Tamez, Tereza Cavalcanti, Ana Maria Tepedino, Maria Clara Bingemer usw. ist ein „intellectus amoris", er ist am Spirituellen, Poetischen, Weisheitlichen und Symbolischen orientiert und in der Tiefe von einer großen Lebenskraft, einem Grundvertrauen in das Leben getragen. Genau in dieser Tiefe, „zwischen Entrüstung und Hoffnung", im Aufgang des Geheimnisses Gottes im Leben der Frauen entspringt der „Logos" der Theologie der Frauen[15].

Überlegungen zu Gestalt und Struktur der Kirche aus Perspektive der Frauen setzen – zumeist sehr verhalten – hier an. Die mexikanische Theologin María Pilar Aquino ist eine der wenigen Frauen, die den Geist der Gemeinschaft und Partizipation, der die lateinamerikanischen Basisgemeinschaften prägt, auch explizit für die Frauen einfordern und Überlegungen zu einer neuen „integrativen" Ekklesiologie des „Volkes Gottes" anstellen, in der die asymmetrischen Beziehungen zwischen verschiedenen Klassen, Rassen, Geschlechtern überwunden werden und so Kirche zum Modell der neuen Gesellschaft werden kann[16].

Konkret heißt dies: Die Frauen entdecken sich als „ekklesiologische Subjekte", sie verstehen sich nicht nur als „Mitarbeiterinnen" in der Pastoral; ihre Forderung einer amtlichen Bestätigung und Bestärkung ihres Tuns in der Kirche, ihres eigenen Vollzugs von Kirche, hat ihren Sitz im Leben in den Basisgemeinschaften und erwächst aus der konkreten missionarischen und apostolischen Tätigkeit der Frauen[17]. In dieser Tätigkeit, in ihrer „Option für das Leben" wurzelt eine Sakramentalität, die die amtliche Bestärkung ihres Tuns nicht als anmaßende Forderung erscheinen läßt, sondern als eine aus dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Nachfolge Jesu Christi, als Weggestalt des Reiches Gottes in der Zeit herrührende sakramentale Gestalt. Diese neue sakramentale Gestalt beginnt sich in der neuen religiösen Sprache der Frauen, ihrer symbolischen, spirituellen und sapientialen Dimension auszudrücken, die aus der Begegnung mit dem Gott des Lebens in der Vielgestalt der Aufgaben in den Gemeinden, vor allem im Dienst an den „armen Frauen" hervorgeht[18]. Gerade die Arbeit der Frauen trägt ein Hoffnungspotential für die Kirche, sie ist Ausdruck der Utopie und Prophetie des Evangeliums und von einer Spiritualität des Widerstands gegen all das getragen, was Leben nimmt statt gibt; darin baut sie mit an der „Kirche der Zukunft".

Noch weniger als die Theologie der Befreiung hat die lateinamerikanische feministische Theologie einen Ort an den katholisch-theologischen Fakultäten in Lateinamerika gefunden, und sie ist auch nicht Teil des Ausbildungsprogrammes der Priester und Ordensleute in Lateinamerika. Bestärkt werden die Frauen vor allem durch die verschiedenen Netzwerke, die in den letzten Jahren entstanden sind, durch den Kontinente übergreifenden Austausch, der durch EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen) ermöglicht wird.

Dienste und Ämter von Frauen in der lateinamerikanischen Kirche

Seit der für die lateinamerikanische Kirche entscheidenden Zweiten Generalversammlung des Episkopats in Medellín (1968) haben sich in den verschiedenen Ortskirchen, der jeweiligen geschichtlichen und kulturellen Situation entsprechend, vielfältige neue Aufgaben, Dienste, Ämter in den Gemeinden ausgebildet, in denen Welt- und Heilsdienst aufs innerste verknüpft sind. Je nach konkreter

politischer, sozialer oder kultureller Situation können diese Dienste in den einzelnen Gemeinden unterschiedliche Gestalt annehmen: Es kann der konkrete Einsatz gegen Menschenrechtsverletzungen sein, die Arbeit mit Flüchtlingen, die Sorge für Kinder, für Frauen usw., die der pastoralen Arbeit und dem Gemeindeleben je eigene Akzente geben[19].

Seit einigen Jahren prägen vor allem auch Frauen neue Gestalten der Dienste aus; es sind Ordensfrauen und viele Frauen aus der Mittelschicht, Lehrerinnen, Sozialarbeiterinnen, die sich zu Katechetinnen, Cursillistas ausbilden, die in den Basisgemeinden Verantwortung übernehmen und eine Option für die arme Frau getroffen haben. Seit dem Zweiten Vatikanum werden in den Kirchen Lateinamerikas Laienkatecheten ausgebildet und ausgesandt, mehr als die Hälfte davon sind Frauen. Auch wenn Katechese zunächst Einführung in die Inhalte des Glaubens und das sakramentale Leben der Kirche beinhaltet, so ist daraus in vielen Gemeinden auf dem Land, im Andenhochland, in den Randzonen der großen Städte ein umfassender Dienst geworden, bis hin zur Gemeindeleitung. Mehr als 70 Prozent der Basisgemeinschaften in Lateinamerika werden von Frauen geleitet. Gerade weil die Pfarreien in ländlichen Gebieten manchmal ein Territorium umfassen, das einer deutschen Diözese vergleichbar ist, oder eine Pfarrei in den Randzonen der Städte oftmals 20 000 bis 30 000 Gläubige umfaßt, sind in den einzelnen Dörfern oder Stadtteilen „capillas" errichtet worden; sie sind Teil der Pfarrstruktur, werden oftmals von Ordensfrauen oder Katecheten betreut. Diese koordinieren die pastorale Arbeit, leiten Wortgottesdienste, bereiten auf Taufe, Kommunion oder Firmung vor, sie organisieren soziale Dienste, medizinische Betreuung, „clubs de madres", Kinderbetreuung usw.

Für Maria Clara Bingemer ist die Frage nach den neuen Dienstämtern der Frauen eine der entscheidenden – und bislang ungelösten – Fragen der 90er Jahre in der lateinamerikanischen Kirche[20]. In Zukunft werden zudem Entwicklungen in indianischen oder afroamerikanischen Gemeinden von Interesse, setzen die autochthonen kulturellen Traditionen, die sich zwar mühsam, aber doch immer mehr Gehör verschaffen, ganz neue Akzente im Blick auf Dienste und Ämter in der Kirche. So kommt in indianischen Gemeinden – gerade aufgrund der engen Aufeinanderbezogenheit von Frau und Mann, von männlichem und weiblichem Prinzip in den autochthonen Kulturen – der Ehefrau der Katecheten und ständigen Diakone eine besondere Stellung in der Gemeinde zu.

Ein Amt in indianischen Gemeinden ist immer Amt der Gemeinde; der Kandidat wird von der kirchlichen und politischen Gemeinde vorgeschlagen. Eine Weihe wie beispielsweise die Diakonenweihe kann sich nicht allein auf den Kandidaten beziehen; alle – der Diakon, die Ehefrau und die Gemeinschaft – empfangen im Verständnis der indianischen Gemeinschaft gemeinsam die Weihe. Die besondere Stellung der Ehefrau des Diakons wird so bereits im Weihegottesdienst deutlich: Auch sie erhält eine weiße Kerze, ein Kreuz, sie trägt bei dieser Feier

liturgische Kleidung. Die Ehefrauen der ständigen Diakone üben auch einen diakonalen Dienst aus, sind bei den Gottesdiensten und Feiern und im Leben der Gemeinschaft in verantwortlicher Position vertreten. Sie stehen im wörtlichen Sinn bei Eucharistiefeier und Wortgottesdiensten, Taufen und Eheschließungen ihrem Mann zur Seite. Sie tragen die Lesungen vor, organisieren den Gesang, teilen die Kommunion aus. Dabei tragen auch sie besondere liturgische Kleidung.

Von der Gemeinde werden sie als „Amtsträgerinnen" anerkannt; sie leisten vor allem einen wichtigen Dienst an den Frauen, setzen sich für die Rechte der indianischen Frauen ein, bilden aus, organisieren Kurse zur Alphabetisierung, Gesundheitsvorsorge, zur Bibellektüre usw. und tragen damit zu einem steigenden Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen der indianischen Frauen bei. Von der Ordination von Diakonen wird, so ein Bericht aus Südmexiko, in der letzten Zeit jedoch immer mehr Abstand genommen; dafür werden mehr Laien als Kommunionhelfer und Leiter von Wortgottesdiensten berufen. Sicher hat dies mit Ängsten zu tun, daß der in der Gemeinde gelebte und anerkannte Diakonat als ein erster Schritt zur Weihe verheirateter Männer zu Priestern – und sicher auch aufgrund der starken Position der Frau zur Weihe von Frauen – verstanden werden kann.

Auch wenn sich in den letzten Jahren eine Vielfalt von neuen Diensten in der lateinamerikanischen Kirche ausgebildet hat, so bleibt die Situation von Laien und gerade von Frauen dabei doch recht ambivalent[21]. Es ist ein Dienst in der Nachfolge des „armen Jesus", in der Ungesichertheit des Aufbruchs auf das Wort Gottes hin; die Anerkennung der neuen apostolischen und missionarischen Aufgaben bleibt ungesichert, ist oft vom jeweiligen „kirchlichen Klima" und „neuen Winden" in der Kirche abhängig. Ambivalent ist so auch die Haltung vieler Frauen der „Amtsfrage" selbst gegenüber. Kirchlich engagierte Frauen in Basisgemeinschaften und Pfarreien auf dem Land, verheiratete Frauen, Ordensfrauen, die zum Beispiel de facto diakonale Funktionen ausüben, waren in Gesprächen über den Diakonat der Frau eher reserviert und äußerten die Besorgnis, daß mit der Einrichtung von sakramentalen Ämtern viele neue Aufgaben in der Leitung von Gemeinden, in der Verkündigung des Wortes, der Feiern des Glaubens, der Katechese verloren gehen, daß viele Räume, die sich ihnen in den letzten Jahren erschlossen haben, wieder verschlossen werden. Es geht ihnen vielmehr darum, die in den letzten Jahren gewonnenen „unsichtbaren" Räume der Frauen in der Pastoral (im Sinn einer amtlichen Anerkennung) in ihrer Vielfalt zu verteidigen. Die Einrichtung eines Amtes würde für sie die Eingliederung in eine „hierarchische" und „klerikale" Struktur von Kirche bedeuten, wie sie es für sich und die Gemeinden nicht wünschen.

So hat die Amtsfrage bislang keinen wesentlichen Stellenwert im Fragehorizont der meisten in der Kirche tätigen Frauen; sie beeinträchtigt auch (bislang) nicht ihre Entscheidung für ein Engagement in der Kirche. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie für die kirchlich engagierten Frauen in Lateinamerika auf Zukunft

hin unwesentlich ist. Es fehlen jedoch wichtige theologische, pastorale und sozialpsychologische Vorbereitungen und vor allem das Vertrauen in eine Kirchenleitung, die mit der konziliaren Volk-Gottes-Ekklesiologie ernst macht[22].

So ist auf Zukunft hin eine theologische Aufarbeitung der vielen Dienste der Frauen vonnöten; wichtig ist es, von ihnen als Hoffnungszeichen auszugehen, die in den Gemeinden gelebt werden, und an Impulsen der Befreiungstheologie, wie sie etwa Ronaldo Muñoz in Chile und mit ihm viele andere gegeben haben, weiter zu denken und zu arbeiten. Gerade die Theologie der Befreiung hat, aus der Erfahrung der neuen Gemeinschaft von Kirche in den Basisgemeinden, (sicher noch weiter zu entfaltende) Grundzüge einer neuen Ekklesiologie erarbeitet, in denen Ämter und Dienste in der Kirche aus lateinamerikanischer Perspektive aus dem Geist der Nachfolge des armen Jesus, aus dem Kontext einer lebendigen, auf der Seite der Armen und Entrechteten stehenden Gemeinde neu verstanden werden können. Ämter und Dienste erwachsen auch aus dem lebendigen Vollzug der Gemeinden, die sich zu Orten der Gemeinschaft und Teilhabe, des solidarischen und geschwisterlichen Miteinanders entwickelt haben. Vor allem in den Basisgemeinden ist es zu einer neuen Verteilung der „Macht" gekommen, neue Aufgaben und Dienste haben sich entfaltet, in denen Männer und Frauen ihr jeweiliges Charisma der Nachfolge des armen Jesus leben.

Den lateinamerikanischen Theologinnen, die in den letzten Jahren ihre theologische Ausbildung vertiefen konnten und an verschiedenen Instituten in der Lehre tätig sind, kommt hier eine besondere Aufgabe zu. Ihre Suche „wahrzunehmen" ist wichtiger Teil des neuen „weltkirchlichen Vollzugs" von Theologie. Weltkirchliche Kompetenz zu erwerben und weltkirchliche Verantwortung einzuüben gehören zu den herausragenden „Zeichen" unserer Zeit; dazu zählt sowohl die „Provokation" durch das Fremde als auch solidarisches Mitgehen und Mitleiden. Die Lebendigkeit der Reflexion lateinamerikanischer Frauen, ihr Aufmerken auf Befreiungstraditionen und Auferstehungserfahrungen im lebendigen Vollzug der Gemeinden kann daran erinnern, daß theologische Reflexion in den Dienst genommen ist, aufzuzeigen, wo Gott in der Geschichte handelt, Auferstehungserfahrungen auch im Alltag zu erkennen und an der prophetischen und utopischen Dimension des Glaubens, an neuen Visionen für Gesellschaft und Kirche festzuhalten. In ihren Wurzeln ist die lateinamerikanische Frauenbewegung sowohl in der Gesellschaft als auch in den christlichen Gemeinschaften verankert. Das Hoffnungspotential für Gesellschaft und Kirche erwächst aus dem Glauben an den lebendigmachenden Gott Jesu von Nazaret, und darin liegt noch heute eine Chance für die Kirche, ihre Stimme als Anwältin der Armen, Rechtlosen und Ausgeschlossenen zu Gehör zu bringen.

ANMERKUNGEN

[1] Ich danke für Gespräche im Instituto Bartolomé de Las Casas (Lima), mit Sr. Birgit Weiler, mit María Angela Canepa und Laura Barranechea (Peru), für den brieflichen Kontakt mit Sr. María de Lourdes Barbosa in Rio de Janeiro, mit María Pilar Aquino (San Diego), mit Ursula Silber (Potosí), für Gespräche mit Sabine Petermann und Sr. Maggie Loainza (Santiago de Chile), für die von Virginia Azcuy organisierte Diskussion mit verschiedenen Theologinnen in Buenos Aires und für den telefonischen und brieflichen Austausch mit Christa Gódinez (Mexiko/Paris) über den Frauendiakonat in autochthonen Gemeinden der tseltal und ch'ol in der Jesuitenmission Bachajón in Chiapas, Südmexiko.

[2] M.C. L. Bingemer, A mulher e a teologia feminista: para além dos padroes do primeiro mundo, in: Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt, hg. v. Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Frankfurt 1996) 234–248.

[3] Vgl. E. Támez, Queremos una teología que salga de la mente y del corazón", Interview in pastoral popular, Nr. 255 (1996) 15; C. Lora, Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios (Lima 1996) z. B. 95, 101; L. Linhares Barsted, De igualdades e de diferenças: falando sobre mulheres, in: Família em processos contemporâneos: inovaçoes culturais na sociedade brasileira, hg. v. I. Ribeiro u. A. C. Torres Ribeiro (Sao Paulo 1995) 151–159, hier: 153.

[4] Vgl. z. B. T. Valdés u. M. Weinstein, Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras 1973–1989 (Santiago 1993); A. Müller, Por pan y equidad. Organizaciones de mujeres ecuatorianas (Quito 1994).

[5] Vgl. O. Paz, Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens (Frankfurt 1991).

[6] Vgl. die Geschichte der „María Marimacha", die Untersuchung der Identität von Frauen in den „pueblos jóvenes" von Lima, Comas, in: C. Rivera, María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina (Lima 1993).

[7] Vgl. dazu z. B. A. Kok, La Virgen María y la mujer popular en Chile, in: Pastoral popular 250 (1996) 28–30; S. Montecino, Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno (Santiago de Chile ^{2}1993).

[8] Kok (A. 7) 29.

[9] Vgl. hier I. Gebara u. M.C. Lucchetti Bingemer, Maria, Mutter Gottes u. Mutter der Armen (Düsseldorf 1988).

[10] Bingemer (A. 2) 237. Zu solchen Auferstehungserfahrungen vgl. auch die Zeugnisse von Frauen aus Bolivien: M. V. González Apaza, Mujer marginada, Oruro (Bolivia 1988) 24.

[11] I. Gebara, „Steh auf und geh!" Vom Weg lateinamerikanischer Frauen, in: Schwestern über Kontinente. Aufbruch der Frauen: Theologie der Befreiung in Lateinamerika u. feministische Theologie hierzulande, hg. v. Ch. Voß-Goldstein u. H. Goldstein (Düsseldorf 1991) 61.

[12] M. C. Bingemer, O segredo feminino do mistério. Ensaios de Teologia na ótica da mulher (Petrópolis 1991) Kapitel 4: A mulher e o mistério na América Latina (A agenda global de uma teologia) 75–85, hier: 76.

[13] Vgl. die Schlußerklärung des Treffens von Buenos Aires (1985), in: V. Fabella, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort (Freiburg 1996) 68.

[14] Bingemer (A. 12) 80.

[15] Vgl. zur Theologie als „intellectus amoris" J. Sobrino, Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como „intellectus amoris", in: ders., El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados (Santander 1992) 47–80. Die Formulierung „zwischen Entrüstung und Hoffnung" bezieht sich auf die letzte größere Tagung lateinamerikanischer Theologinnen in Rio de Janeiro (1993): A. M. Tepedino u. M. P. Aquino, Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana (Santafé de Bogotá 1998).

[16] M. P. Aquino, Mujer y Praxis ministerial, hoy. La respuesta del tercer mundo, in: Biblia y fe 46 (1990) 130. Vgl. auch N. Ritchie, Ser mujer. Parte integral de una nueva eclesiología en marcha, in: Aportes para una teología desde la mujer, hg. v. M. P. Aquino (Madrid 1988) 105; T. Cavalcanti, Sobre la participación de las mujeres en el VI Encuentro intereclesial de las Comunidades de Base, in: Aportes para una Teología desde la mujer, 140f.

[17] Vgl. Aquino (A. 16) 117f. [18] Ebd. 126.

[19] F. Pastor, Ministerios laicales y comunidades de base. La renovación pastoral de la Iglesia en América latina, in: Gregorianum 68 (1987) 267–305; M. Acevedo, Kirchliche Basisgemeinden; in: Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. v. I. Ellacuría u. J. Sobrino, Bd.2 (Luzern 1996) 879–899.

[20] Bingemer (A. 10) 244.

[21] Zur Einschätzung der Situation von Frauen in den Gemeinden vgl. das Gespräch mit Sr. Francisca Morales, Mujer y pobreza como carisma, in: Pastoral Popular 244 (1994) 18; A. Sueiro, La mujer, un rostro del pobre en el Perú, in: Páginas 134 (1995) 65.

[22] So auch die Einschätzung der Psychologin C. Lora, Creciendo en dignidad (A. 3) 182f.

Literatur: Aportes para una teología desde la mujer, hg. von María Pilar Aquino (Madrid 1988); dies., Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer (San José 1992); dies., Mujer y praxis ministerial, hoy. La respuesta del tercer mundo, in: Biblia y fe 46 (1990) 116–135; Gespräch mit Sr. Francisca Morales, Mujer y pobreza como carisma, in: Pastoral Popular 244 (1994) 16–18; Marcello Azevedo, Comunidades eclesiais de base e inculturaçâo da fé. A realidade das CEBs e sua tematizaçâo teórica, na perspectiva de uma evangelizaçâo inculturada (Sâo Paulo 1986); ders., Kirchliche Basisgemeinden, in: Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, hg. v. Ignacio Ellacuría u. Jon Sobrino, Bd. 2 (Luzern 1996) 879–899; Maria Clara Bingemer, O segredo feminino do mistério. Ensaios de Teologia na ótica da mulher (Petrópolis 1991); dies., A mulher e a teologia feminista: para além dos padroes do primeiro mundo, in: Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der einen Welt, hg. v. Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Frankfurt 1996) 234–248; Ivone Gebara, Teología a ritmo de mujer (Madrid 1995); Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort (Luzern 1992); Carmen Lora, Mujer latinoamericana: la historia de una rebeldía, in: Páginas 88 (1987) 6–13; dies., Creciendo en dignidad. Movimiento de comedores autogestionarios (Lima 1996); Jon Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981); ders., El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados (Santander 1992); Adelaida Sueiro, La mujer, un rostro del pobre en el Perú, in: Páginas 134 (1995) 60–76; Ana Maria Tepedino u. Margarida L. Ribeiro Brandao, Theologie der Frau in der Theologie der Befreiung, in: Mysterium liberationis, Bd. 1, 277–288; Ana María Tepedino u. María Pilar Aquino, Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana (Santafé de Bogotá 1998); Margit Eckholt, Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas, in: HerKorr 49 (1995) 141–146; dies., Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika, in: HerKorr 49 (1995) 367–372.

Stephan Ernst

Technik und christliche Ethik

Perspektiven für eine gemeinsame Verantwortung jenseits von Heilserwartung und Verteufelung

Die Technik ist heute zur „alles bestimmenden Wirklichkeit" geworden. Sie ist in alle Bereiche unseres Lebens vorgestoßen und begleitet uns in alle Gegenden der Erde. Es gibt kaum einen Lebensraum, der nicht von der Technik geprägt und in dem sie nicht unverzichtbar geworden wäre. So haben wir Menschen das „Antlitz der Erde" mit Hilfe der Technik einschneidend „verändert": durch Bauwerke und Verkehrsmittel, durch Energieerschließung und moderne Produktionsanlagen, durch Informations- und Datenverarbeitung, durch die Technisierung der Medizin und die Biotechnologien, durch die Medien und schließlich sogar durch die Gestaltung unserer Freizeit mittels technischer Geräte.

Gewiß, Technik hat es schon immer gegeben. Für Arnold Gehlen gehört sie zur Grundverfassung des Menschen hinzu[1]. Als biologisches Mängelwesen sei er auf die Technik angewiesen, um sich der Natur gegenüber behaupten zu können. Technik nämlich sichert gegen die unberechenbaren und ängstigenden Gewalten der Natur, sie entlastet von harter Arbeit, sie schafft Wohlstand und Bequemlichkeit. Mit Hilfe der Technik lassen sich enorme Effektivitätssteigerungen erzielen, die es dem Menschen erlauben, seine Kräfte zu anderem, selbstbestimmtem Tun einzusetzen.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß die fortschreitende Technisierung vor allem im 19. Jahrhundert einen Fortschrittsoptimismus hervorgebracht hat, in dem man sich von der Technik eine unaufhörliche Verbesserung der Lebensbedingungen und die Verwirklichung des größten Glücks der größten Zahl versprach. Die Technik weckte immer höhere Erwartungen und ließ dabei die quasi religiöse Hoffnung wachsen, daß sie letztlich alles Leid und alle Not der Menschen in den Griff bekommen und beseitigen könne. Eine Moralisierung des technischen Fortschritts war die Folge, die sich im sogenannten „technologischen Imperativ" zusammenfassen läßt, daß alles, was gemacht werden *kann*, auch gemacht werden *soll*[2].

Die technische Entwicklung wurde zwar zu allen Zeiten immer auch von kritischen Stimmen begleitet, wenn wir etwa an die Beschreibungen des Chronisten Georg Agricola über den Bergbau im 16. Jahrhundert[3] oder an die Kritik Jean-Jacques Rousseaus an der handwerklichen Technik im 18. Jahrhundert[4] denken.

Doch die Eingriffe in die Natur und in die menschliche Kultur, die hier angeprangert wurden, hielten sich noch in überschaubaren Grenzen und wurden durch den Nutzen eindeutig gerechtfertigt. Der Satz Roger Bacons „Die Erfindungen beglücken und tun wohl, ohne jemandem ein Unrecht oder ein Leid zu bereiten“ [5] schien auch über das 17. Jahrhundert hinaus von bleibender Gültigkeit zu sein. Störungen des biologischen Gleichgewichts konnten von der Natur selbst ausgeglichen werden. Negative Nebenwirkungen der Technik schienen sich im Rahmen des Projekts der Moderne wieder durch noch mehr Technik lösen zu lassen.

Diese Euphorie freilich ist spätestens seit der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts erschüttert worden[6]. Ein erstes nachhaltiges Erschrecken über die Technik und die Abgründigkeit ihres destruktiven Potentials rief der Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki am Ende des Zweiten Weltkriegs hervor. Eine wirkliche Wende in der öffentlichen Beurteilung der Technik aber zeigte sich bei uns erst in den 60er Jahren. Zu nennen ist die Technokratiedebatte innerhalb der Soziologie um Helmut Schelsky, die den verselbständigten Charakter der Technik als Herrschaftssystem bewußt machte. Zu nennen sind weiterhin die „Grenzen des Wachstums“, die wenig später der westlichen Gesellschaft die bedrängenden Folgen ihres Wirtschaftens, der vorausgesetzten Technik und der Energiegewinnung deutlich machten. Zu nennen sind schließlich die Probleme der Kernenergie, der Verkehrstechnik (Bau der Startbahn West), die Unfälle in den Atomkraftwerken von Harrisburg und Tschernobyl sowie in jüngster Zeit die Gentechnik und ihre unabsehbaren Auswirkungen auf den ökologischen Haushalt der Natur und die „Natürlichkeit“ des Menschen. In der Gesellschaft ist eine hohe Sensibilität erwacht für die fragwürdigen Auswirkungen der Medien und der Computertechnik auf Arbeits- und Kommunikationsbedingungen des Menschen sowie für mögliche inhumane Konsequenzen einer technisierten Medizin.

All dies führte – gefördert auch durch die Ohnmachtserfahrung des einzelnen – zu einer tiefgreifenden Skepsis gegenüber der Technik, zu einem „Unbehagen in der Kultur“, das den Ruf nach Verantwortung und Ethik zur Begrenzung der Technik laut werden ließ. Spätestens seit 1979 „Das Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas erschien, wurde eine intensive Diskussion über die Ethik der Technik in Gang gesetzt, die bis heute angehalten hat und der in der Zukunft immer größere Dringlichkeit zukommen wird.

Wie kann im Blick auf diese Diskussion der Beitrag christlicher Ethik aussehen? Wie kann und muß sie argumentieren, wenn sie auf Gehör stoßen will in unserer pluralistischen Gesellschaft, in der technische, instrumentelle Rationalität noch die letzte allgemein verbindende Form von Vernunft zu sein scheint? Auf welche Kriterien kann sie für Grenzziehungen zurückgreifen, wenn sie auch von seiten der Techniker und Ingenieure akzeptiert und ernst genommen werden

will? Dies nämlich scheint die entscheidende Voraussetzung zu sein, wenn eine Ethik der Technik wirklich Einfluß haben und etwas verändern will. Wie also kann eine christliche Ethik der Technik im Blick auf den innergesellschaftlichen Dialog und den Diskurs mit Vertretern der Technik aussehen?

Problematische Ansätze in der Technik-Ethik: Kulturkritische und physiozentrische Versuche der Technikbegrenzung

Christliche Ethik, wenn sie sich mit dem Phänomen der Technik auseinandersetzt, gerät leicht in die Gefahr, zu pauschaler Kulturkritik zu werden. So schreibt etwa der Sozialethiker Martin Rock:

„Wir werden in ein sinnloses Leben hineingerissen, wenn wir uns ziel- und führungslos den Trends der Naturwissenschaften, der Technik und Wirtschaft überlassen. In der heutzutage instrumentell, maschinell und apparatenhaft ausgestatteten Umwelt kommen natürliche Ordnungselemente nicht mehr zum Zuge. Die vom ‚homo technologicus' in Zweckgefüge verordnete Welt zeigt kalt-seelenlose Funktionalität und Automatenhaftigkeit. Der Sinn des Lebens eröffnet sich dem Menschen jedoch nur in der Polarität von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit. ... Natur ist selbst schon Sinn – und Heimat. Natur- und Heimatlosigkeit ist Sinnlosigkeit. ... Wenn der ‚Sinn' für Natur verloren geht, dann schwindet Sinn überhaupt: Der Mensch findet keinen Halt mehr, er trifft auf keinen Festpunkt mehr, er kreist in sich selbst und um sich selbst."[7]

Dies Zitat erinnert in vielem frappierend an jene kulturkritische Ablehnung gegenüber der Technik, wie sie sich in den 30er Jahren, aber auch in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg findet. Oswald Spengler, Friedrich Georg Jünger, Hans Freyer, Karl Jaspers sind einige der Namen dieser Bewegung, in deren Hintergrund die humanistische Idee mit ihrer Technikfremdheit und ihrem Einfluß auf das Selbstverständnis der Geisteswissenschaften steht.

Die entscheidende Stoßrichtung dieser Kulturkritik läßt sich in dem Vorwurf zusammenfassen, die Technik führe zu einer den Menschen bedrohenden Reduktion des Humanum[8]. Die technischen Strukturen schöben sich zwischen den Menschen und seine ursprüngliche, natürliche Umwelt. Ihre quantifizierende und formalisierende Sicht der Wirklichkeit entfremde die Menschen von aller sinnlichen Qualität und führe zu einer radikalen Bedeutungsentleerung der Welt. Die mit dem technischen Fortschritt einhergehende Urbanisierung und Vermassung machten die Menschen heimat- und wurzellos. Der Mensch selbst und seine zwischenmenschlichen Bindungen würden auf formale Beziehungen reduziert; eine kalte, gefühllose technische Rationalität bestimme immer mehr das soziale Zusammenleben. Dabei führe die Technik keineswegs zu mehr Freiheit des einzelnen, sondern zu mehr Determination. Schließlich überlagere und verdränge die Technik die Natur durch eine künstliche Welt von trostloser Häßlichkeit. Der Pessimismus gipfelt in Aussagen wie: „Die Technik ist die eigentliche Form, in

der und durch die das Dämonische die Zeit beherrscht“[9] – Aussagen, die verständlich sind unter dem Eindruck des Krieges und seiner Vernichtungstechnik.

Eine solche Kritik der Technik hat etwas Verführerisches, gerade auch für eine christliche Ethik, dann nämlich, wenn diese meint, ihr prophetisches Potential aktualisieren zu müssen. Doch ihre Vorwürfe sind letztlich ideologisch. Sie gehen von einer ganz bestimmten inhaltlich konkreten Wertvorstellung des Humanen aus. Sie haben ein ganz bestimmtes idealisiertes Menschenbild vor Augen, von dem her die Technik im ganzen bewertet und verworfen wird. Dabei wird jedoch eingegrenzt, was der Mensch sein kann. Und es werden pauschal alle Freiheiten und Fortschritte, die die Technik gebracht hat, übergangen. Der Weg zu einer offenen, dynamischen und entwicklungsfähigen Sicht von Mensch, Natur und Technik ist verbaut.

Diese ältere kulturkritische Sicht hat denn auch heute kaum noch Gewicht. Sie hat sich – im Rahmen einer ökologischen Ethik – konzentriert auf die Kritik an der Zerstörung der Natur durch die moderne technische Entwicklung.

Der zentrale Punkt dieser Kritik liegt darin, daß mit der modernen Naturwissenschaft und Technik die ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur, seine Einbezogenheit in den Haushalt und das Gleichgewicht der Natur, zerrissen sei. An ihre Stelle sei spätestens seit Descartes ein dualistisches Weltbild getreten, in dem der Mensch als das herrschende Subjekt unversöhnt der Natur gegenüberstehe als seinem Objekt, das er nun nach seinen eigenen Zwecksetzungen allein als Material, Rohstoff, Ressourcenlager gebrauchen kann, ohne dabei auf die „Eigenzwecke“ der Natur Rücksicht zu nehmen. Vielfach wird als geistesgeschichtliche Quelle dieses zerstörerischen Anthropozentrismus der jüdisch-christliche Schöpfungsglaube genannt: Dadurch, daß er den Schöpfer radikal in die Transzendenz verweist, habe er die Welt zum rein profanen Bereich gemacht und so den Menschen ermächtigt, sich die Welt zu unterwerfen. Entgegen einer solchen anthropozentrischen Sicht mit ihrer den Menschen entfremdenden Subjekt-Objekt-Spaltung komme es nun darauf an, diese rein instrumentelle Beziehung des Menschen zur Natur zu überwinden und statt dessen einen neuen biozentrischen, physiozentrischen oder holistischen Standpunkt *in* der Natur und *mit* der Natur wiederzugewinnen.

Die geistige Wurzel dieser Ansätze läßt sich bei Albert Schweitzer und seiner Ethik der Ehrfurcht vor *allem* Leben ausmachen. Gegenwärtige Spielarten finden sich etwa bei Eugen Drewermann, der die Harmonie der Natur mit ihrem Gleichgewicht von Leben und Tod zum Kriterium der Begrenzung des tödlichen Fortschritts der Technik machen möchte[10], aber auch bei Autoren wie Klaus-Michael Meyer-Abich und Günter Altner, die den unbedingten, quasi personalen Eigenwert auch der nicht-menschlichen Schöpfung anerkennen wollen und für sie aufgrund des Gleichheitsgrundsatzes einklagbare Rechte fordern[11]. Aber auch Robert Spaemann findet sich hier bei der ökologischen Ethik ein, der die unheilvolle Expansion technischer Naturbeherrschung durch eine Rückbesinnung auf den

alten aristotelischen Gedanken der Naturteleologie begrenzen möchte[12]. Aus der Respektierung vorgegebener natürlicher Zwecksetzungen folgt für ihn etwa unmittelbar, daß die Erhaltung einer möglichst großen Artenvielfalt in der Natur absoluten Vorrang vor technisch-wissenschaftlichen Interessen haben muß[13], oder auch das totale Verbot gentechnischer Eingriffe beim Menschen, weil er dadurch in seiner „basalen Naturwüchsigkeit" verletzt werde[14].

All diese Ansätze erweisen sich freilich als problematisch, wenn sie als *Kriterium* der Technikbegrenzung verstanden werden. So berechtigt das Anliegen ist, den Anthropozentrismus und die Subjekt-Objekt-Spaltung der modernen technischen Rationalität zu überwinden, so problematisch erweist es sich doch, aus dem faktischen Bestand der Natur und ihrer inneren Eigendynamik ein ethisches Kriterium für den verantwortlichen Umgang mit der Technik gewinnen zu wollen. Dieses Unternehmen erweist sich letztlich als naturalistischer Fehlschluß. Zudem wird die Natur personalisiert, natürliche Abläufe und Strukturen werden für heilig und unverfügbar erklärt. Die Gefahr solcher Personalisierung der Natur aber besteht darin, daß die eigentliche Begründung personaler Unverfügbarkeit des Menschen, nämlich in der Befähigung zur sittlichen Selbstverfügung, aus dem Blick gerät[15].

Die Skizze der unzureichenden Ansätze einer Technikethik kann hier abgebrochen werden. Ihr Problem scheint hauptsächlich darin zu liegen, daß sie von festen Wertvorstellungen vom Menschen und von der Natur ausgehen. Bezeichnend ist auch, daß diese Form der Technikkritik von Philosophen, von Kulturwissenschaftlern oder Theologen allein und nicht im Dialog mit Vertretern der Technik entwickelt wurde. Es ist daher nicht verwunderlich, daß diese Kritik sowohl in unserer wertpluralen Gesellschaft als auch bei Wissenschaftlern, Ingenieuren und Technikern nur schwer Wirkung zeitigt. Andererseits aber erscheint es ebenso überzogen, wollte man der – sicher wohl aus Verzweiflung am Humanismus entsprungenen – zynisch provozierenden Empfehlung Peter Sloterdijks folgen, wenn das Wort scheitert, den Menschen eben mit Hilfe der Technik, der Gentechnik nämlich, zu einem moralischen Lebewesen zu züchten[16].

Um einer effektiven verantwortlichen Begrenzung der Technik willen scheint es statt dessen sinnvoller zu sein, mit den Technikern selbst in Dialog zu treten, statt ihnen eine fertige Ethik überzustülpen. In seiner Rede „Über Technik und Humanismus" hat Adorno diese Einsicht auf den Punkt gebracht:

> „Mir will scheinen, daß am ehesten noch die Selbstbesinnung der Techniker auf ihre Arbeit weiterhilft, und daß der Beitrag, den wir anderen zu leisten haben, nicht der ist, daß wir ihnen von außen oder oben her mit Philosophie der Technik aufwarten, über die sie mit Grund oftmals nur lächeln, sondern daß wir mit unseren begrifflichen Mitteln versuchen, sie zu solcher Selbstbesinnung zu veranlassen." [17]

Wie also denken Techniker selbst über ihre Verantwortung und über die Grenzen der Technik?

Ansätze der Technik-Ethik von seiten der Techniker: Technik-Codices und Technikfolgenbewertung

Mit der Skepsis gegenüber der Technik, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg in der Öffentlichkeit verbreitet hat, erwachte unter Wissenschaftlern, Technikern und Ingenieuren auch eine Besinnung auf ihre spezifische Verantwortung. Der Ruf nach einer berufsständischen Selbstverpflichtung wurde lauter und häufiger geäußert.

Dies führte – zunächst in den USA, dann auch bei uns – zu einer Reihe von sogenannten „Ethik-Codices". Bekannte Beispiele sind etwa die Karmel-Deklaration über Technik und Verantwortung von 1974 oder die 1980 vom VDI (Verein deutscher Ingenieure) herausgegebene Erklärung „Zukünftige Aufgaben"[18]. Es handelt sich um Erklärungen, in denen sich die Techniker nicht nur zu fachlich und kollegial korrekter Berufsausübung bekennen, sondern in denen sie sich zugleich auf ihre Verantwortung für die Auswirkungen der Technik auf Sicherheit, Gesundheit und Wohlergehen der Allgemeinheit verpflichteten. Dabei gehen sie nicht von festen Vorstellungen von Mensch und Natur aus, sondern benennen lediglich jene Wertbereiche, die bei der Einführung und Verwirklichung einzelner Techniken Berücksichtigung finden sollten, ohne sie von vornherein inhaltlich festzuschreiben. Mensch und Natur werden durchaus entwicklungsoffen gesehen.

Dennoch sind diese berufsständischen Erklärungen nicht unproblematisch. Ihre Schwierigkeit liegt in ihrer individual- und haltungsethischen Orientierung. Sie sprechen damit zwar die konkrete Verantwortung des einzelnen Technikers an. Aber der vorausgesetzte Begriff von Verantwortung ist derart gefüllt, daß er den einzelnen hoffnungslos überfordert. Angesichts des Systemcharakters, den die Technik heute erlangt hat, wird Verantwortung nämlich so verstanden, daß der Techniker nicht nur für die beabsichtigten, sondern für alle Folgen einstehen muß. Daran aber muß der einzelne scheitern, so daß ihm bei allem Spielraum sehr schnell Grenzen der eigenen Verantwortungswahrnehmung gesetzt sind.

Angesichts dieser Schwierigkeiten hat sich in den letzten Jahrzehnten – wiederum ausgehend von den USA – ein anderer Ansatz der Technikbegrenzung herausgebildet: die Technikfolgenabschätzung und Technikbewertung (technology assessment), in der es neben der Folgenanalyse auch um eine normative Bewertung dieser Folgen geht.

Dieses Instrument entspricht dem Systemcharakter der heutigen Technik und den individuellen Durchsetzungsschwierigkeiten dadurch, daß es sich von vornherein als Instrument der Politikberatung und der politischen Techniksteuerung etabliert hat. Während es in den USA bereits seit 1972 ein festes „Office of Technology assessment" gibt, brauchte es in der Bundesrepublik 16 Jahre der Diskussion, bis schließlich 1989 vom Bundestag zögerlich ein Büro für Technikfolgenabschätzung eingerichtet wurde. Darüber hinaus aber wurde vor allem das Instru-

ment der Enquete-Kommissionen genutzt, Gremien, die gezielt im Blick auf ein bestimmtes technisches Projekt eine Empfehlung für die gesetzgeberische Tätigkeit erstellen sollen. Solche Kommissionen hat es etwa zur Kernenergie, Gentechnik, Informations- und Kommunikationstechnik gegeben.

Gegenüber dem individuellen Ansatz der Ethik-Codices zeichnet sich dieses Instrument durch eine Reihe von Vorteilen aus. Es handelt sich um einen institutionellen Prozeß, der planmäßig und systematisch vorgeht. Durch interdisziplinäre Zusammensetzung der Expertenkommission wird versucht, der Komplexität technischen Handelns und seiner Folgen gerecht zu werden. Dabei wird eine systematische Analyse und vollständige Erfassung aller möglichen Folgen und eine entsprechende weitreichende Prognose angestrebt. Schließlich wird all dies immer wieder in einem permanenten Rückkopplungsverfahren an den Auswirkungen in der Realität überprüft. Gegebenenfalls werden Korrekturen empfohlen.

Auch dieser Ansatz der Technikbewertung bietet freilich Schwierigkeiten, denen sich aber gegensteuern läßt. So wird eingewendet, die tatsächliche Durchführung einer umfassenden Analyse und Prognose der Folgen sei unmöglich sowohl im Blick auf die Zuverlässigkeit der Vorhersage von Sekundär- und Tertiärfolgen als auch im Blick auf ihre möglichen Synergieeffekte angesichts globaler Vernetzung, als auch schließlich im Blick auf soziale Auswirkungen. Dennoch läßt sich hieraus nicht einfach die Konsequenz ziehen, sich wieder inhaltlich gefüllten Wertvorstellungen zuzuwenden. Vielmehr gilt es entsprechende Verfahren zu entwickeln und durchzusetzen, die diese Unsicherheit entschärfen. So wird es darum gehen, bei riskanten technischen Innovationen langsam, in kleinen Schritten und mit permanenter Überprüfung der tatsächlichen Folgen vorzugehen. Moratorien, Technikgerichtsbarkeit, permanente Begleitung von technischen Projekten durch Ethikkommissionen sind hier als zukunftsweisende Möglichkeiten zu nennen.

Eine weitere Schwierigkeit besteht in den Werturteilen, die trotz aller Institutionalisierung des diskursiven Prozesses mit einfließen, schon durch die Auswahl und Begrenzung des Untersuchungsgegenstands, aber auch auf der Ebene subjektiver Wertpräferenzen der einzelnen beteiligten Experten. Doch auch solche Einflüsse lassen sich minimieren, etwa durch Doppelgutachten oder durch nicht erwünschte Gutachten.

Insgesamt scheint also mit dem Verfahren der Technikbewertung ein Instrument vorzuliegen, das der Komplexität von Technik und Gesellschaft sowie dem heutigen Pluralismus der Wertorientierungen entspricht und das daher zumindest prinzipiell eine effektive Begrenzung technischer Entwicklungen möglich macht. Es wird auch nicht Technik pauschal beargwöhnt, vielmehr geht es jeweils um die Prüfung einzelner konkreter technischer Projekte. Und doch ergeben sich – nun aber nicht aus organisatorischer, sondern aus ethischer Perspektive – Anfragen an die bisher noch nicht reflektierten zugrunde liegenden Kriterien dieser Form der Technikbewertung.

Korrekturen aus ethischer Sicht am utilitaristischen Grundprinzip der Technikbewertung

Macht man sich diese zugrunde liegenden Kriterien klar, so zeigt sich: Die Bewertung der Technik erfolgt hier im Sinn einer Güterabwägung durch die Verrechnung der positiven Perspektiven mit den in allen technischen Produkten und Entwicklungen immer auch mitgegebenen negativen Nebenfolgen. Dabei existieren verschiedene Verfahren der Abwägung, denen letztlich aber immer das Prinzip einer utilitaristischen Kosten-Nutzen-Kalkulation zugrunde zu liegen scheint.

Dieser Ansatz ist von seiten der Ethik nicht einfach abzulehnen. Entgegen einer abstrakten Gegenüberstellung von instrumenteller und kommunikativer Vernunft umfaßt ethisches Handeln immer auch wesentlich strategische und instrumentelle Komponenten. Der Vorteil liegt darin, daß die Auswirkungen der Technik eben nicht an einem festen Bild von Mensch und Natur bemessen werden, sondern an einer *Proportion*, am Verhältnis nämlich von Chancen und Risiken, von Nutzen und Schäden. Damit aber ist eine offene Gestaltung von Humanität im Blick auf Mensch und Natur zugelassen.

Auf der anderen Seite aber ist zu fragen, welcher Bezugspunkt denn – reflektiert oder unreflektiert – dem jeweiligen Nutzen-Kosten-Kalkül zugrunde liegt. Nach welchem Vergleichspunkt werden Nutzen und Schäden gewichtet? Nach welchem Gesichtspunkt wird erwogen, welche Risiken zugelassen und akzeptiert werden und welche nicht? Fließen hier nicht doch wieder subjektive Wertsetzungen mit ein, indem etwa der eine mehr auf Sicherheit, der andere mehr auf Fortschritt setzt? Ist es nicht letztlich der gesellschaftliche Minimalkonsens des Wachstums und der Marktgesetze, der dieses Kalkül beherrscht? Oder ist es die Förderung von Leid- und Schmerzfreiheit wie bei Peter Singer[19], deren dunkle Seite aber eben darin besteht, daß um dieses Zieles willen Menschen in bestimmten Situationen auch aktiv getötet werden können? Ist also damit – nach den kulturkritischen und den physiozentrischen Ansätzen – nicht auch dieser Versuch einer Begrenzung der Technik nach ethischen Kriterien gescheitert?

Dies muß nicht der Fall sein. Allerdings sind, um den Konsequenzen des Utilitarismus zu entgehen, aus ethischer Perspektive einige Korrekturen und Ergänzungen in das Prinzip der Abwägung von Nutzen und Schaden, Chancen und Risiken einzutragen. Im folgenden sollen drei Korrekturen genannt werden[20].

Erstens: Es kann nicht um die Abwägung *irgendeines* Nutzens gegen *irgendwelche* Schäden gehen. Die Anwendung oder Entwicklung einer Technik wird nicht bereits dann unverantwortlich, wenn sie *irgendwelche*, wenn auch durchaus schwerwiegende negative Nebenfolgen aufweist, sondern erst dann, wenn die negativen Nebenfolgen gerade denjenigen Wert, den man durch die jeweilige Technik erreichen möchte, faktisch untergraben oder zerstören. Uferbefestigungen von Flüssen beispielsweise sind technische Maßnahmen, die die Überflutung von

Wohnorten verhindern sollen; bei zunehmender Eindämmung der Flüsse aber kann es faktisch zu noch schlimmeren Überflutungen kommen. Dieses Prinzip der *Kontraproduktivität* erst läßt ein objektivierbares Kriterium in der Abwägung von Nutzen und Schaden gewinnen. Darüber hinaus aber geht an diesem Beispiel auf: Eine Technik ist nicht von vornherein verantwortbar oder nicht verantwortbar. Vielmehr kann eine Technik, die zunächst in begrenztem Maß hilfreich und ungefährlich ist, die Grenze ihrer Verantwortbarkeit durch ihren ungezügelten Einsatz erreichen. Die Feststellung dieser Grenze aber kann nicht intuitiv geschehen, sondern nur durch permanente empirische Untersuchungen der tatsächlichen Technikfolgen.

Umgekehrt läßt sich aber nach diesem Prinzip auch sagen, daß die Verursachung eines Schadens nicht schon dann gerechtfertigt ist, wenn sie im Dienst *irgendeines* Wertes steht, sondern erst dann, wenn diese Schäden die „Ultima ratio" darstellen, wie der *entgegengesetzte* Wert gefördert werden kann. Leben darf nicht wegen irgendeines, wenn auch wichtigen Wertes gefährdet oder getötet werden, sondern nur dann, wenn *nur so* dem Wert Leben selbst gedient werden kann. Dann aber ist etwa die Frage zu stellen, ob das erklärte Ziel der Gentechnik, das Hungerproblem in der Welt zu lösen, nicht auch auf weniger riskante Weise als durch Genmanipulation erreicht werden kann. Oder es ist zu fragen, ob das Problem der Organbeschaffung nicht auf andere Weise gelöst werden kann als durch die – bereits angedachte und heute prinzipiell schon mögliche – Züchtung von menschlichen Lebewesen ohne Kopf[21].

Die beiden weiteren Korrekturen, die aus ethischer Perspektive hinzugefügt werden müssen, durchbrechen nun auch die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung mit ihrem Anthropozentrismus und integrieren so das Anliegen der kulturkritischen und physiozentrischen Ansätze.

Aus ethischer Sicht nämlich muß – zweitens – die Abwägung von Nutzen und Schaden *aus universaler Perspektive* erfolgen und nicht aus der Sicht partikularer Vorteile. Es kann also nicht nur darum gehen, den Nutzen jeweils für sich, die eigene Gruppe, das eigene Volk widerspruchsfrei anzustreben. Der ethischen Perspektive als per definitionem universaler und objektiver Perspektive entspricht es vielmehr, den jeweiligen Wert in sich, *als solchen* möglichst optimal zu fördern.

Das bedeutet zunächst, daß es gilt, die Folgen einer Technik im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit, des Naturhaushalts und der Gesellschaft also, zu bedenken. Entscheidend ist der Blick für den ökologischen Zusammenhang des Ganzen. Dazu gehört auch, daß die Natur und Eigendynamik der jeweiligen Dinge beachtet wird, um die es geht.

Die universale Perspektive einzunehmen, bedeutet für die Bewertung einer Technik aber auch, daß möglichst alle Menschen, auch kommende Generationen, an dem durch sie ermöglichten Nutzen teilhaben können und – dies ist die Kehrseite – daß schädliche Folgen von allen mitgetragen werden. Es gilt, das Kriterium

der Nachhaltigkeit (vgl. die von der Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio de Janeiro aufgestellte politische Zielbestimmung des „sustainable development") an die Technik anzulegen. Es gilt, einen Wert so anzustreben, daß er auch auf lange Sicht gefördert und nicht zerstört wird. Daß diese geforderte universale Perspektive dabei für Menschen grundsätzlich nicht vollkommen einnehmbar sei, ist kein wirklicher Einwand, sondern macht lediglich deutlich, daß Ethik – und auch Theologische Ethik – immer ein Suchprozeß ist, der sich im Diskurs und im Austausch von Argumenten vollziehen muß.

Drittens: Es kann unter ethischer Perspektive schließlich auch nicht nur darum gehen, *einen* oder nur *einige* Werte im Sinn der Nutzenmaximierung anzustreben, etwa den Wert der Schmerz- und Leidfreiheit, während gleichzeitig viele andere Werte geopfert werden. Immer wieder kommt es bei technischen Entscheidungen zu Wertekonflikten, etwa zwischen Wirtschaftlichkeit und Sicherheit einer Technik, zwischen Bequemlichkeit, Ästhetik, Schnelligkeit, Gesundheit usw. Ohne hier wiederum auf ein geschlossenes Idealbild vom Menschen oder von der Natur und damit auf feste, nur durch Intuition erfaßbare Werthierarchien zu rekurrieren, läßt sich eine Über- und Unterordnung von Werten im Sinn der Fundierung begründen.

Vielfach nämlich ist es so, daß die optimale Verwirklichung *eines* Wertes die Verwirklichung anderer Werte mit voraussetzt, während umgekehrt die Vernachlässigung dieser anderen Werte auch den erstrebten Wert mindern oder zerstören kann. So könnte etwa der Verzicht auf Technik und Fortschritt aus Sicherheitsgründen oder um der Bewahrung der Natur willen bedeuten, daß nun auch umweltverträgliche Alternativtechniken nicht entwickelt werden können. Deshalb wird man in vielen Fällen vorübergehend nach einem Kompromiß suchen, der die Schäden und Risiken möglichst gering hält, während man gleichzeitig nach einer weniger riskanten und schädlichen Lösung sucht. Allerdings gibt es auch in diesem Ansatz Werte, die in der Weise fundamental sind, daß sie nicht wieder gegen andere Werte verrechenbar sind, deshalb nämlich, weil sie Wertverwirklichung überhaupt erst ermöglichen. Dazu gehört etwa das menschliche Leben oder die Freiheit[22]. Auf diese Weise können inhumane Konsequenzen des Utilitarismus wie etwa bei Peter Singer ausgeschaltet werden[23].

Diese angezielte Balance der Wertoptimierung ist freilich, da sie nicht metaphysisch oder durch Wertintuition festliegt, erst im offenen gesellschaftlichen Diskurs argumentativ zu ermitteln. Dabei ist zu beachten, daß dieser Diskurs demokratisch und transparent geführt wird, so daß alle ihre Wünsche, Hoffnungen und Wertvorstellungen einbringen können. Mangelnde Transparenz dagegen scheint ihr Ziel, auch riskante Techniken durchzusetzen, auf Dauer jedenfalls eher zu untergraben, indem sie irrationale Abwehrmechanismen gegen die Technik hervorbringt. Aufgabe der Ethik ist es deshalb, darauf zu achten, daß wirklich

alle Werte gefördert werden und nicht einzelne Ziele die Herrschaft über alle anderen Bedürfnisse kultureller, ästhetischer oder religiöser Art erlangen und ihre Erfüllung unmöglich machen. Ethik hat hier die Aufgabe, die Diskussion über die Grenzen der Technik nicht nur den Experten zu überlassen, sondern Anwaltfunktion wahrzunehmen für diejenigen, deren Stimme zu leise ist, um allgemein wahrgenommen zu werden.

Der spezifische Beitrag christlicher Ethik zu einem humanen Umgang mit der Technik

Am Ende dieser Überlegungen zu Kriterien einer verantwortlichen Technikbegrenzung könnte es scheinen, als hätte die Theologische Ethik ihr Proprium aufgegeben und nichts spezifisch Christliches mehr beizutragen, als hätte sie ihren prophetischen Stachel verloren. Dieser Eindruck täuscht freilich. Allerdings liegt der Ansatzpunkt des christlichen Beitrags nicht auf der Ebene der Kriterien für die Grenzen der Technik. Er liegt dem voraus. Daß nämlich die genannten Kriterien im öffentlichen Diskurs über Technik tatsächlich greifen, daß sie im Denken und im Argumentieren von Experten, Technikern, Politikern, Bürgerinitiativen vorkommen und leitend werden, dies hat wesentliche Voraussetzungen auf der Ebene des Ethos und der Kultur der einzelnen und der Gesellschaft. Es verlangt bestimmte Grundeinstellungen zu uns selbst und zu unserer Umwelt, Grundeinstellungen, die gegenwärtig noch erlernt werden müssen. Es verlangt die Ausbildung einer neuen Kultur im Umgang mit der Technik, zu der nun aber auch der christliche Glaube einen wichtigen Beitrag leisten kann. Dazu sollen kurz zwei Punkte angesprochen werden.

Eine erste Voraussetzung liegt in der Bereitschaft zu einem Denken und Handeln, das sich nicht mehr nur in eindimensionalen technischen oder ökonomischen Relationen von Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung bewegt, sondern das vernetzte und in Regelkreisen sich vollziehende Prozesse zu erfassen vermag, zu einem Denken und Handeln also, das sich unter globalen und langfristigen Gesichtspunkten vollzieht, das die Interessen aller, auch der kommenden Generationen in die eigenen Überlegungen mit einbezieht, ein Denken und Handeln, das alle Bedürfnisse und Werte des Menschen, auch ästhetische, kulturelle und religiöse, zur Geltung bringt und vertritt, und das die Eigendynamik und Eigengesetzlichkeiten der Wirklichkeit wahrnimmt und akzeptieren kann, ein Denken und Handeln schließlich, das offen ist für Korrekturen, wenn sich Techniken zunächst als harmlos, später dann aber als gefährlich erweisen und das die Geduld aufbringt, sich um Kompromisse zu bemühen.

Ein solches Denken hat sicher bereits an vielen Stellen in unserer Gesellschaft Fuß gefaßt. Eine große Zahl von Menschen fragt nicht mehr nur nach den eigenen

Bedürfnissen und der eigenen Sicherheit, sondern auch nach den Lebensmöglichkeiten aller Menschen, der kommenden Generationen, der nichtmenschlichen Umwelt. Dennoch scheint es auch für die Zukunft wichtig, das Ethos eines solchen Denkens und Handelns gegenüber technokratischer Kultur zur Geltung zu bringen.

Der zweite Punkt geht noch etwas weiter. Er betrifft die Bereitschaft, unter Umständen auf bestimmte Techniken auch zu verzichten bzw. sie aufzuschieben, sobald sie sich tatsächlich oder möglicherweise als unverantwortlich, weil kontraproduktiv erweisen. Dann nämlich stellt sich die Frage, ob wir überhaupt noch bereit oder in der Lage sind, unsere Bedürnisse anders zu befriedigen und unsere Probleme anders zu lösen als durch Technik. Der Verzicht auf Technik nämlich verlangt von uns, daß wir uns selbst und unsere Freiheit ins Spiel bringen, während umgekehrt die Technik gerade dazu dient, Probleme zu lösen, ohne daß wir uns selbst und unsere Freiheit ins Spiel bringen müßten, ohne die Notwendigkeit einer existentiellen Bewältigung.

Im Bereich der Medizin ist dies eklatant, wenn Technik an die Stelle von Begleitung tritt aus Angst vor menschlicher Auseinandersetzung. Dies beginnt bei der Verwendung von Medikamenten und reicht über die Intensivmedizin bis zu dem bereits angesprochenen Projekt, das Problem der Organspende dadurch zu lösen, daß man kopflose menschliche Wesen züchtet. Aber auch die Begründung der Gentechnik durch die Aussicht, das Problem des Hungers lösen zu können, läßt den Verdacht aufkommen, die Notwendigkeit solidarischen Handelns und Teilens umgehen zu wollen. Weiterhin: Auch die Medien werden als technische Möglichkeit angenommen, um etwa die Probleme menschlicher Beziehungen oder des Alleinseins zu lösen. Was in all diesen Beispielen deutlich wird, ist die Aufgabe der Ethik, Wege zu weisen, wie die menschliche Endlichkeit und Verletzlichkeit und die Angst vor ihr nicht nur durch Technik anscheinend und fürs erste abgeschaltet werden kann, sondern wie wir sie menschlich annehmen und bewältigen können.

Soweit die beiden kulturellen Voraussetzungen einer Ethik der Technik. Was aber kann bei ihrer Verwirklichung helfen? Was kann motivierend und lebensstilgestaltend sein?

Hans Jonas hat im Blick darauf den Gedanken einer „Heuristik der Furcht" entwickelt: Die Furcht vor der möglichen zukünftigen Katastrophe soll die Verantwortung in der Gegenwart wecken. Doch bei diesem Ansatz besteht die Gefahr, daß diese Furcht wieder verdrängt oder zu einer ebenfalls irrationalen und auch nicht mehr verantwortbaren Begrenzung der Technik führt. Die Heuristik der Furcht bleibt letztlich in der Ambivalenz der Angst befangen, daß sie einerseits zur Verantwortung aufrütteln, auf der anderen Seite aber auch zu lähmender Daseins- und Zukunftsangst und zu übersteigerten Restriktionen führen kann. Darüber hinaus scheint mir eine Heuristik der Furcht keine Hilfe zu sein, wenn

es um die Fähigkeit geht, Probleme auch anders als technisch zu lösen und nichttechnische Lösungen aus Furcht vor der eigenen Freiheit zu bevorzugen.

Geeigneter als solche negative Motivation scheint ein positiver Sinnhorizont zu sein, wie ihn etwa der jüdisch-christliche Glaube bereithält. Mit seinem Verständnis der Welt und der Menschen als von Gott bejahter und in seiner Hand geborgener Schöpfung kann er zur Sympathie für und zur Sorge um eben diese Schöpfung motivieren und den Blick über die eigenen Interessen hinaus weiten. Aber auch den Umgang mit dem Leiden scheint dieser Glaube aufgrund seiner Anerkennung des Leidens im Zeichen des Kreuzes als humane Solidarität und nicht als technische Beseitigung gestalten zu können.

In dieser Fähigkeit des Glaubens liegt der heute erforderliche und unverzichtbare Beitrag, den Christen in den kulturellen Lernprozeß der technischen Gesellschaft einzubringen hätten: die Kirche in die Gesellschaft und in die Politik, die einzelnen in ihr jeweiliges lebensweltliches Umfeld; und die Theologie im interdisziplinären Dialog mit den anderen naturwissenschaftlichen und technischen Fächern. Eine theologische Ethik der Technik kann auf diesem Feld nicht mit Kulturkritik Erfolg haben, sondern nur dann, wenn sie sich in das Gespräch mit Technikern und auf deren Denken einläßt, sie aber zugleich zu einer ethischen, nämlich umfassenden Perspektive einlädt und Wege auch einer menschlichen Bewältigung unserer Probleme weist. Nur dann hat sie auch in Zukunft eine Chance, daß ihr Beitrag von seiten der naturwissenschaftlichen und technischen Fächer und Berufe geschätzt wird.

ANMERKUNGEN

[1] A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter – Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (Hamburg 1957) 8–19.

[2] L. Mumford, Mythos der Maschine. Kultur, Technik u. Macht (Wien 1974) 549.

[3] G. Agricola, De re metallica (München 1977).

[4] J.-J. Rousseau, Abhandlungen über den Ursprung u. die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Schriften, hg. v. H. Ritter, Bd. 1 (München 1978) 165–302.

[5] F. Bacon, Das neue Organon, hg. v. M. Buhr (Berlin ^{2}1982), Teil I, § 129, 135.

[6] Dazu ausführlicher: G. Ropohl, Ethik u. Technikbewertung (Frankfurt 1996) 24–28.

[7] M. Rock, Theologie der Natur und ihre anthropologischen Konsequenzen, in: Ökologie u. Ethik, hg. v. D. Birnbacher (Stuttgart 1996) 84f.

[8] Dazu H. Stork, Einführung in die Philosophie der Technik (Darmstadt 1977) 80–91.

[9] R. Dvorak, Technik, Macht u. Tod (Hamburg 1948) 13.

[10] E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt (Freiburg ^{6}1991) 111–133.

[11] K.- M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Umweltphilosophie für die Umweltpolitik (Wien 1984) 139.

[12] R. Spaemann, Die Aktualität des Naturrechts, in: ders., Philosophische Essays (Stuttgart 1994) 60–79.

[13] Vgl. dazu R. Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: Ökologie u. Ethik (A. 7)180–206.

[14] Spaemann, Die Aktualität des Naturrechts (A. 12) 76.

[15] W. Korff, Schöpfungsgerechter Fortschritt. Grundlagen u. Perspektiven der Umweltethik, in: HerKorr 52 (1997) 80.

[16] Dazu: P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus – die Elmauer Rede, in: Die Zeit 16. 9. 1999, 15. 18–21.

[17] Th. W. Adorno, Über Technik u. Humanismus, in: Technik u. Ethik, hg. v. H. Lenk u. G. Ropohl (Stuttgart ^{2}1993) 27.

[18] Die beiden Erklärungen sind abgedruckt in: Technik u. Ethik (A. 17) 315–321.

[19] P. Singer, Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit (Erlangen 1996) 261.

[20] Vgl. zu diesem Ansatz auch: P. Knauer, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360.

[21] Vgl. dazu: J. Albrecht, Der nette Dr. Frankenstein, in: Die Zeit 29. 7. 1999, 32.

[22] In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf den sogenannten Ford-Pinto-Skandal, in dem die Firma einen nachweislichen Konstruktionsfehler in einer Großserie zugestanden und auch die Haftungsverantwortung übernommen hatte, dann aber, weil es aber ökonomisch sinnvoller war, lieber die Haftung für die verursachten Todesfälle übernahm als die Großserie zu ändern. Vgl. Ch. Hubig, Die Notwendigkeit einer neuen Ethik der Technik. Forderungen aus handlungstheoretischer Sicht, in: Neue Ethik der Technik? Philosophische Kontroversen, hg. v. F. Rapp (Wiesbaden 1993) 149.

[23] Dazu St. Ernst, Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers neuem Buch „Wie sollen wir leben?", in dieser Zs. 215 (1997) 319–330.

Norbert Lohfink SJ

Liturgische Bibelverdunstung

Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie

Der Übergang zur deutschen Liturgie liegt noch nicht weit zurück. Erst 1975 wurde das deutsche Meßbuch offiziell veröffentlicht. Längst hatte es natürlich Übersetzungen der lateinischen Texte gegeben. Man verfolgte die lateinischen Gebete und Gesänge der Messe mit dem „Schott" oder dem „Bomm" in der Hand oder rezitierte sie in sogenannten „Gemeinschaftsmessen" parallel zum Priester auf deutsch. Für die neue deutsche Liturgie wurde aber neu übersetzt. Doch waren die neuen Fassungen offenbar nicht ganz befriedigend. Denn schon 1988 leiteten die deutschsprachigen Bischofskonferenzen eine Revision ein. An ihr wird immer noch gearbeitet.

Es gibt eine besondere Charaktereigenschaft der lateinischen Vorlage, die möglicherweise auch der jetzigen Revisionsarbeit nicht genügend bewußt ist: den Bibelbezug. Darum wird es im folgenden gehen. Ich benutze dabei ein Stichwort, das in der neueren Texttheorie und Literaturwissenschaft fast zum Leitbegriff geworden ist, seitdem Julia Kristeva es in den 60er Jahren einführte: „Intertextualität". Der Begriff versucht zu erfassen, daß es zum Wesen von Texten gehört, stets andere Texte ins Gedächtnis zu rufen, sie zu benutzen, abzuwandeln, selbst im Widerspruch noch gegenwärtig zu halten. Der Begriff scheint mir besonders geeignet zu sein, den Zusammenhang zwischen Liturgie und Bibel zu beschreiben.

Intertextualität und kultische Textgemeinschaft

Natürlich wird „Intertextualität" sehr verschieden definiert, enger und weiter. Im folgenden sei er auf jeden Fall nicht auf die auktoriale Intention eingegrenzt. Nicht nur *da* sei von „Intertext" die Rede, wo der Autor eines Textes bewußt auf einen anderen Text angespielt oder ihn gar zitiert hat, wo er als Autor also kalkuliert hat, daß seine Leser den andern Text ebenfalls kennen und aus dem wahrgenommenen Zusammenhang Sinn für den eigenen Text gewinnen. Ich fasse Intertextualität hier weiter. Sie wird nicht immer schon beim Autor, sondern oft erst im Kopf des Rezipienten hergestellt. *Er* entdeckt auch Zusammenhänge zu Texten, an die der Autor vielleicht gar nicht gedacht hat. An die er vielleicht überhaupt nicht denken *konnte*, weil sie zu seiner Zeit noch gar nicht existierten, oder

weil sie zumindest nicht zu seiner kulturellen Welt gehörten. Aber jetzt beeinflussen sie das Verständnis eines Textes, so oder so.

Wir leben ständig in solcher Intertextualität. Wir leben aus ihr. Unser Geist entdeckt immer neue Querverbindungen zwischen den Texten und den Welten. Es gibt nichts, was nicht miteinander in Beziehung treten könnte.

Doch innerhalb dieser grundsätzlich nach überall hin offenen Intertextualität kann es nun noch einmal die eingegrenzte Welt besonderer, kulturell geschaffener, intensiverer Intertextualität geben. Ich denke an die Welt kultischer Textgemeinschaft.

Kult, das heißt Religion. Jede Religion schafft eine eigene Sinnwelt, die das Chaos der Erfahrungen letzthinnig deutet, ein „kulturelles Gedächtnis". Die immer neue Aneignung dieser Sinnwelt geschieht im kultischen Geschehen. In den frühen Religionen verdichtet sich die Sinnwelt in Mythen, vor allem in Schöpfungs- und Ursprungsmythen. Sie werden in den Riten vorausgesetzt, proklamiert, nachgespielt, besungen. Sie umranken die Opfer. Die Teilnehmer am Ritus geraten in die Mythen hinein und werden Teile davon.

In der berühmten Achsenzeit kam es dann zu Buchreligionen. Das kulturelle Gedächtnis verdichtete sich in Schriften. Hierhin gehören Judentum und Christentum. Ihre Schriften prägen ihr Ritual. Es sind nicht beliebige und beliebig viele Schriften. Es ist ein Schriften*kanon* – das heißt eine feste Sammlung. Sie ist in der entscheidenden Periode der Entwicklung zusammengebracht, ist von der Vielfalt anderer weltdeutender und Vergangenheit bewahrender Schriften der gleichen Zeit, aber auch früherer oder kommender Perioden als speziell relevant abgesondert. Es ist ein Kanon *heiliger* Schriften. „Heilig" heißt „abgesondert".

Im Gottesdienst werden die heiligen Schriften vorausgesetzt, vorgetragen, in Riten übersetzt, kommentiert, meditiert und in Gesang verwandelt. Wer am Gottesdienst teilnimmt, gerät durch das Ritual in die von diesen Schriften gestiftete Sinnwelt. Sie wird *seine* Sinnwelt, sie trägt sein Dasein. Er oder sie lebt dann als Glied einer heiligen Textgemeinschaft.

Soweit in distanziert-religionsphänomenologischer Betrachtung. Doch nun sei vom Innenraum aus gesprochen. Denn von diesen Dingen kann man eigentlich nur konkret, aus Innenperspektive heraus sprechen. In den Textbeispielen, die ich am Ende bringen will, wird es um konkrete Probleme des katholischen Gottesdienstes im deutschsprachigen Raum unserer Jahre gehen. Aber zunächst soll es noch um die generelle Frage gehen, welche *Funktionen* in einer solchen kanonorientierten Textgemeinschaft der Intertextualität zukommen.

Die liturgische Produktion innerbiblischer Intertextualität

Bei Juden und Christen – anders als etwa im Islam mit dem *einen* Qur'an – gibt es nicht eine einzige Basisschrift, sondern eine *Sammlung* von Schriften, bei den

Christen sogar zwei Sammlungen, das Alte und das Neue Testament, die dann zusammen den einen christlichen Schriftenkanon bilden. Diese Schriften setzen einander von ihrem Ursprung her nur teilweise voraus. Von ihrer Gattung und ihrem Inhalt her sind sie nur teilweise aufeinander abgestimmt. Zum Teil sind sie schlicht disparat; die beiden christlichen Kanonhälften Altes und Neues Testament bilden einen Spannungsbogen.

Wenn die Schriften des jüdischen und christlichen Kanons also dazu dienen, eine einzige „Welt" zu entwerfen, dann können sie das nur tun im Zusammenspiel, das heißt in gegenseitiger Entgrenzung und Begrenzung der Aussage. Terminologisch: In der Entfaltung einer speziellen, sagen wir einer „kanonischen" Intertextualität. Jeder Text kann nur vor dem Horizont aller Texte des Kanons gelesen werden.

Nach außen hin wird zugleich eine derartige Intertextualität ausgeschlossen. Schriften aus gleicher Zeit und aus der gleichen Welt – zum Beispiel manche Rollen von Qumran oder die neutestamentlichen Apokryphen – dürfen nicht auf die gleiche Weise zur Sinnbereicherung oder Sinnverwandlung herangezogen werden wie die jeweils anderen kanonischen Schriften. Das unterscheidet dann zum Beispiel die Lektüre eines biblischen Textes durch einen Historiker oder Literaturwissenschaftler und die Lektüre des gleichen Textes durch ein Mitglied der jüdischen oder christlichen Textgemeinschaft.

Die innerkanonische Intertextualität wird im jüdischen und christlichen Gottesdienst dadurch erzeugt und genährt, daß verschiedene Lesungen nebeneinander zu stehen kommen – in der Synagoge die Lesung der Tora und der Haftarah, in der Kirche die Lesung aus dem Alten Testament, der Psalm, die Lesung aus den Apostelschriften, das Evangelium. Der Teilnehmer am Gottesdienst kann gar nicht anders, er muß die verschiedenen Texte, die er hört, aufeinander beziehen und zulassen, daß sie sich gegenseitig erhellen und interpretieren. Er *muß* sie intertextuell apperzipieren. Genau das ist im Ablauf des liturgischen Jahres in immer neuen Kombinationen von Lesungen durchaus beabsichtigt. Sehr oft greift auch die textinterpretierende Predigt nicht nur auf einen einzigen Text zurück. Die intertextuelle Herausforderung der Gottesdienststruktur setzt natürlich voraus, daß die Textgemeinschaft überzeugt ist, die kanonischen Schriften in ihrem intertextuell entstehenden Gesamtsinn lieferten jene Sinnwelt, aus der heraus die Gemeinschaft lebt.

Die biblische Intertextualität der „liturgischen" Texte

Der Gottesdienst hat auch seine eigenen Texte: Gebete, Gesänge, Gemeindelieder, Fürbitten, Segenstexte, dazu freie sprachliche Gebilde wie etwa die Predigt. Sie alle sind die sprachliche und rituelle Brücke zwischen der Welt der Bibel, gewis-

sermaßen der urzeitlichen Welt des Glaubens, und der jeweiligen Welt von heute, jener Welt, aus der die Teilnehmer am Gottesdienst kommen und in die sie wieder gehen. Da diese Texte – selbst dann, wenn sie im Wortlaut festliegen – eine solche Brückenfunktion haben, kommt bei ihnen alles darauf an, daß möglichst viel intertextueller biblischer Saft in ihren Adern pulst. Das ist sogar besonders wichtig, wenn sie von Feier zu Feier in gleicher Form wiederkehren. Christliche liturgische Texte müssen zur Bibel hin intertextuell möglichst reich sein. In diesem Fall handelt es sich sogar um eine auktorial intendierte Intertextualität.

Es stellt sich allerdings die Frage der liturgischen Sprache. Hier gehen die einzelnen Religionen auseinander. Der Islam bleibt bis heute hart bei der Ursprache seiner heiligen Schrift, dem Arabischen. Überall in der Welt ist der Gottesdienst in dieser Sprache, auch die festen Gebete zu den verschiedenen Tageszeiten sind es. Man muß, will man Muslim sein, Arabisch lernen, meist, indem man den Qur'an im Urtext auswendig lernt. Sonst gelangt man nicht in die Sinnwelt des eigenen Glaubens hinein. Das mag uns sehr aufwendig vorkommen. Aber man kann nicht sagen, daß das System nicht funktioniere. Auch im orthodoxen Judentum funktioniert es mit den hebräischen Texten der Bibel.

Das Christentum ist recht früh andere Wege gegangen, Wege in die Landessprachlichkeit. Das mag damit zusammenhängen, daß sein Schriftenkanon in sich selbst schon mehrsprachig ist, vor allem hebräisch *und* griechisch. Ferner, daß große Kirchen der Frühzeit von Anfang an nicht das hebräische Alte Testament benutzten, sondern seine griechische Übersetzung. Sie existierte längst schon zur Zeit Jesu. Das Judentum selbst war damals sprachlich großzügiger, als es in seinem orthodoxen Kern heute ist. Es benutzte in der griechischen Welt auch die griechische Bibelübersetzung, die „Septuaginta". Warum sollten das die griechischen Christen, die sich ja erst langsam von den Synagogen lösten, nicht tun? Auf jeden Fall hängt das Christentum für seine Bibel und für seinen Gottesdienst nicht *so* an der Ursprache seiner kanonischen Schriften wie der Islam und das Judentum. Doch stellen sich dann für das Christentum in jedem neuen Sprachraum von neuem die Frage der eigensprachlichen Bibelübersetzung und die Frage der Landessprache als liturgischer Sprache.

Die Sprachgestalt der Bibel, auf die sich die Liturgie bezieht

Intertextualität hängt sicher auch an Ideen und Metaphern. Doch vor allem hängt sie an gemeinsamen Wörtern, Wendungen, Textfragmenten, textlichen Formen und Gattungen – und das alles ist in jeder Sprache und Kultur verschieden organisiert. Sinken nicht bei einer Übersetzung vom Hebräischen in eine andere Sprache viele intertextuelle Bezüge einfach schon deshalb ins Nichts, weil das gleiche hebräische Wort in verschiedenen Kontexten durch die semantische Organisation

der Zielsprache verschieden wiedergegeben werden muß? Entstehen nicht – völlig ungewollt, einfach durch Übersetzungszwänge – neue Bezüge zwischen den Texten, die zur ursprünglichen Intertextualität vielleicht querliegen?

Die Antike übersetzte deshalb weithin Wort für Wort und opferte dabei die Korrektheit und den Glanz der eigenen Sprache. So retteten die griechische Septuaginta und die von ihr abhängige lateinische Vetus Latina sehr viel vom intertextuellen Spiel der hebräischen Texte. Man wußte, welche Opfer man brachte, aber man brachte sie willig. Heute wird eine solche Übersetzungstechnik nicht mehr akzeptiert. Martin Buber, in seiner jüdischen Verzweiflung zwischen Tradition und Modernität, hat es von neuem versucht. Was entstand, war eine sprachliche Ekstase. Sie hat ihre esoterischen Bewundererkreise. Durchsetzen konnte sie sich nicht.

Wir übersetzen heute nicht mehr Wort für Wort und gleiche Wörter gleich. Nur Übersetzungscomputer tun das noch. Die Bibelgesellschaften, die Jahr für Jahr Hunderte von Übersetzungen in Arbeit haben, schwören auf „dynamische Äquivalenz" (Eugene A. Nida). Das ist bei Tausenden von Sprachen, die in ihrer grammatischen und semantischen Struktur viel weiter weg vom Hebräischen und Griechischen sind als unsere europäischen Sprachen, oft auch die einzige Möglichkeit. Aber was für Probleme setzt das dann für die innerkanonische und für die biblisch-liturgische Intertextualität! Im Grund muß eine landessprachliche Liturgie ihre eigenen Texte jeweils neu so schaffen, daß sie mit der zugrunde gelegten Bibelübersetzung intertextuell richtig funktionieren.

Im deutschen Sprachraum ist das große Beispiel dafür der Kirchenliederschatz, der von Luther an, die Bibelübersetzung Luthers überwölbend, in den Kirchen der Reformation entstand. Er hat die evangelische liturgisch-biblische Intertextualität entscheidend geprägt. Die Katholiken partizipieren heute an diesem Liederreichtum, und trotz aller Konfessionsgrenzen haben sie auch schon sehr früh angefangen, eigenes deutsches Liedgut zu entwickeln. Aber die Lieder sind in der katholischen Welt ja nur ein Teil des gottesdienstlichen Textbestands. Und es gibt noch ein weiteres, spezifisch katholisches Problem.

Der späte Übergang zur deutschen Liturgie

Die mittelalterlichen Kirchen des Abendlandes hatten den Gang in die sich entwickelnde europäische Sprachenvielfalt nicht mitgemacht. Sie waren für den Gottesdienst wie für die Gelehrsamkeit beim Latein geblieben. Sie hatten also die biblisch-liturgische Intertextualität ähnlich fremdsprachlich stabilisiert, wie es die Muslime und die Juden tun. Im lateinischen Gottesdienst gab es eine hochkultivierte Intertextualität, die höchstens dadurch etwas verwirrt wurde, daß man irgendwann für die eigentliche Schriftlesung – nicht für den Psalmengesang und

nicht für die alten liturgischen Gebete und Gesänge – von der Vetus Latina, die an der Septuaginta hing, zur sogenannten Vulgata überging. Das war die Neuübersetzung des Hieronymus direkt vom Hebräischen her. Aber diese Komplikation war ertragbar. Schwieriger war, daß der Gottesdienst nicht mehr von den einfachen Menschen direkt mitvollzogen werden konnte, weil sie kein Latein verstanden.

Im Durchbruch zum uralt-christlichen Prinzip der Landessprachlichkeit der Bibel und des Gottesdienstes liegt eine der epochalen Leistungen der Reformation. Es ist ein Jammer, daß die altgläubig-römische Kirche bis in das gerade endende Jahrhundert gebraucht hat, um hier nachzuziehen. Damit steht sie jetzt überall vor der Aufgabe, neue landessprachliche Formen der römischen Liturgie zu schaffen und in ihnen je neu das intertextuelle Gefüge zu erstellen, das innerhalb der biblischen Texte und zwischen biblischen und liturgischen Texten spielen muß, soll es sich um den Gottesdienst einer biblisch fundierten Textgemeinschaft handeln.

Die Eile und das, was herauskam

Als der Durchbruch zur Landessprache kam, mußte alles auf einmal sehr schnell gehen. Und es ging schnell, in einer riesigen Anstrengung. Innerhalb von 20 Jahren wurde eine neue Bibelübersetzung geschaffen, die „Deutsche Einheitsübersetzung". Es wurde damals auch überlegt, ob man sich für die Lutherbibel entscheiden sollte. Aber deren Gebrauch war nach bald schon 500 Jahren inzwischen abgelaufener deutscher Sprachgeschichte *selbst* mit solchen Problemen beladen und ist es weiterhin – auch wenn die Diskussion zur Zeit etwas stiller geworden ist –, daß man sich dagegen entschied. Nach meiner Meinung zu Recht. Die Einheitsübersetzung *ist* auch eine gute und zuverlässige Übersetzung geworden. Doch zugleich ist vieles mißglückt. So ist etwa die Hoffnung vieler auf beiden Seiten, daß eine ökumenische Übersetzung entstünde, praktisch gescheitert. Auch die innerbiblische Intertextualität hat gelitten. Die Übersetzung ist von so vielen Mitarbeitern und Arbeitsgruppen gemacht und auch in einer zweiten Phase so wenig abgestimmt worden, daß oft genau jene Phänomene der Lexem- und Formentsprechung, die im Urtext innerbiblische Intertextualität erzeugen, nicht ins Deutsche hinübergeholt sind, selbst wo es leicht möglich wäre. Doch die Einheitsübersetzung und ihre interne Intertextualität sind jetzt nicht das Thema.

Die deutschen liturgischen Texte sind in noch kürzerer Zeit geschaffen worden – es war eine große Leistung, denn die existierenden Übersetzungen der lateinischen Liturgie, etwa in den Volksmeßbüchern von Schott und Bomm, waren für das private Verfolgen der lateinischen Liturgie verfaßt worden und kaum geeignet, öffentlich gesprochen oder kantiliert zu werden. Die neuen Texte sind akzep-

tiert und im Gebrauch. Allerdings läuft auch schon die erste Revision, wie eingangs erwähnt.

Mein Eindruck ist, daß die Verfasser der deutschen liturgischen Texte um das Jahr 1970 herum sich der vielen intertextuellen Bibelbezüge ihrer lateinischen Vorlagen nicht voll bewußt waren. Aber vielleicht sind es auch die jetzigen Revisoren nicht in genügendem Maß. Ihr Arbeitsinteresse läuft in eine andere Richtung: Die Verständlichkeit der Texte für die Gottesdienstteilnehmer soll erhöht werden. Das ist natürlich ein wichtiges Anliegen. Es steht auch nicht im Gegensatz zum Anliegen der Intertextualität. Aber um diese geht es jetzt. Ich möchte an einigen Beispielen zeigen, daß in den Fassungen, die jetzt im Gebrauch sind, intertextuelle Bezüge der lateinischen Vorlage oft nicht erkannt sind, und vielleicht auch andeuten, wie bessere Lösungen aussehen könnten.

Eine Adventsoration

Das Tagesgebet vom Montag in der ersten Adventswoche gehörte ursprünglich zum dritten Adventssonntag und ist leider irgendwann auf einen Werktag gerutscht. Ein Tagesgebet ist Vorstehergebet. Es ist im Lateinischen stets in knapper, aber gehobener und rhythmischer Sprache formuliert. Hier die lateinische Vorlage und die eingeführte Übersetzung:

Lateinische Vorlage	Deutsches Meßbuch
Fac nos, quaesumus, Domine Deus noster, adventum Christi filii tui sollicitos *exspectare*, ut, dum *venerit pulsans*, orationibus *vigilantes* et in suis *inveniat* laudibus exsultantes.	Hilf uns, Gott, daß wir voll Freude in diesen Tagen die Ankunft deines Sohnes erwarten. Nimm alle Trägheit von uns Und mache uns bereit, zu wachen und zu beten, damit uns Christus nicht schlafend findet, wenn er kommt und anklopft.

Zunächst ein wenig Übersetzungskritik. Es ist einiges hinzugefügt. „In diesen Tagen" macht aus einer Bitte, welche die ganze christliche Existenz betrifft, ein Spezialgebet für die liebe Adventszeit. „Nimm alle Trägheit von uns" setzt eine im Urtext fehlende Moralinspritze. Die Wendungen „Hilf uns, daß" und „mache uns bereit zu" zeugen von einer bestimmten Vorstellung vom Wirken Gottes. Die eigentliche Leistung vollbringen durchaus wir. *Wir* warten auf Christus, *wir* wachen und beten. Gott muß uns nur vorbereitend einen kleinen Schubs geben. Das könnte man theologisch als so etwas wie Individual-Deismus bezeichnen. Gott wirkt nicht mehr alles in allem.

Umgekehrt gibt es auch Unübersetztes. So ist vor allem der Name oder Titel

„Christus" am Anfang, bei der Rede von der „Ankunft", ausgelassen. „Christus" heißt „Messias". Es geht hier gerade um die messianische Erwartung. Warum wird das verschwiegen? Auch bleibt das Ende des Gebets unübersetzt. Dort heißt es da, wo das künftige Kommen Christi in den Blick kommt, von uns: „laudibus exsultantes", „in Lobgesang jubelnd". Das ist weggelassen. Wir freuen uns ja auch jetzt schon, beim Warten im lieben Advent.

Dann gibt es auch noch eine echte Fehlübersetzung. „Sollicitos" ist übersetzt durch: „mit Freude". Beim Warten also schon sollen wir uns freuen. In Wirklichkeit heißt „sollicitos" etwas ganz anderes: „voller Unruhe, voller Sorge". Es wird also um Beunruhigung des christlichen Seelenfriedens gebetet, damit wir dann, wenn Christus kommt, jubeln können. Möglicherweise sollte der richtige Sinn durch den folgenden Satz angedeutet werden: „Nimm alle Trägheit von uns".

Doch nun zur biblischen Intertextualität. Die Oration lehnt sich als ganze an das lukanische Gleichnis von den Knechten an, die bis tief in die Nacht ihren Herrn von einer Hochzeit zurückerwarten (Lk 12, 35–40). Immer wieder hat das Lateinische Stichwörter aus dem biblischen Text: exspectare, dum venerit pulsans, inveniat vigilantes. Sie sind auch in der Übersetzung alle aufgegriffen: erwarten, zu wachen, findet, wenn er kommt und anklopft. Dieser tragende Intertext ist also erkannt. Man kann höchstens fragen, ob bei der heutigen schwachen Bibelkenntnis diese Anspielungen schon durchschlagen. Ich fürchte, nein. Deshalb habe ich in meinem Gegenvorschlag, den ich sofort bringen werde, die Anspielungen auf das Lukasgleichnis noch etwas verstärkt. Aus dem Lukastext habe ich noch die Elemente „dunkle Nacht" und „lange nach Mitternacht" eingebracht.

Doch das ist noch nicht die volle biblische Intertextualität dieses Tagesgebets. Es flicht drei weitere biblische Textbezüge ein, und das gibt ihm erst seine Wucht. Sie färben erst das Bild des Wartens auf Christus und des Gefundenwerdens durch Christus dann, wenn er kommt. Da klingt die Titus-Lesung der Mitternachtsmesse von Weihnachten an: Das „adventum Christi exspectare" im Gebet hat nur diese eine biblische Parallele, Tit 2, 13: „die Ankunft (besser: den Königseinzug) Jesu Christi (natürlich am Ende der Zeit, bei seiner Wiederkunft) erwartend." Die Wendung „orationibus vigilantes" erinnert an den Ernst der Ölbergszene, wo Jesus den Jüngern sagt: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallt" (Mt 26, 41).

Die letzten beiden Wörter, „laudibus exsultantes", lassen von der altlateinischen Bibel her einen Text aus Jesaja 49, 13 anklingen, der Himmel und Erde zu Lob und Jubel auffordert, weil Gott sein Volk Israel getröstet hat – am Ende der Geschichte. So kommt auch die Gottesvolkdimension, ja eine kosmische Dimension hinzu.

Alle diese zusätzlichen biblischen Querbezüge haben die Übersetzer nicht gesehen oder, falls sie sie sahen, nicht anklingen lassen. Ich will nicht sagen, daß jeder Gottesdienstteilnehmer beim ersten Hören eines solchen Gebets alle diese Bezüge wahrnehmen kann oder muß. Solche Gebete zielen auf anderes als auf einen Au-

genblickseffekt. Sie müssen in einer großen Gottesdienstversammlung beim einen dies, beim andern jenes aufklingen lassen. Sie müssen, da sie Jahr für Jahr wiederkehren, auch nach Jahren noch neue Aspekte zeigen. Sie müssen auswendig gelernt und meditiert werden können. Deshalb darf man ihnen nichts von dem Reichtum nehmen, den die lateinische Vorlage durchaus hatte. Nur um zu zeigen, daß es auch anders ginge, lege ich noch einen eigenen Übersetzungsversuch vor:

Eigener Übersetzungsversuch
Gib uns die Unruhe, Herr, unser Gott! Voll Unruhe laß uns die Ankunft Christi, deines Sohnes, erwarten, *wachend* und betend in dunkler Nacht. *Kommt* er auch lange nach Mitternacht erst und *klopft an* – er *finde* Menschen, die ihn jubelnd und jauchzend begrüßen.

Ich habe nach Möglichkeit stets die Wörter benutzt, die sich an den entsprechenden Stellen in der Einheitsübersetzung finden. Es ist wichtig, daß in *unserer* Sprache die Bezüge zu der von *uns* benutzten Bibelübersetzung hergestellt werden.

Ein Gebet aus der Osternacht

In der Osternacht, dem Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres, wird im Anschluß an jede Lesung ein Psalm gesungen. Dann folgt ein abschließendes Gebet des Priesters. Es entspricht vom Typ her den Tagesgebeten des normalen Gottesdienstes, setzt aber stets die gerade vorgetragene Lesung voraus und bezieht sich auf sie. Biblische Assoziationen ergeben sich also leichter. Das jetzt gemeinte Gebet war im Lauf der Geschichte allerdings zu einer falschen Lesung gewandert. Das zeigt, daß man wahrscheinlich schon lange die entscheidende intertextuelle Referenz dieses Gebetes nicht mehr durchschaut hat. Es folgt jetzt in unserer Osternachtliturgie auf die Lesung von Baruch 3.

Lateinische Vorlage	Deutsches Meßbuch
Deus, qui Ecclesiam tuam semper *gentium vocatione* multiplicas, concede propitius, ut quos aqua baptismatis abluis, continua protectione tuearis.	Gott, unser Vater, du mehrst die Zahl deiner Kinder und rufst aus allen Völkern Menschen in deine Kirche. Beschütze gütig die Täuflinge, damit sie den Quell der Weisheit niemals verlassen und auf deinen Wegen gehen.

Am Anfang werden die bekannten Patriarchenverheißungen der Genesis auf die Kirche bezogen. So wie den Vätern Abraham, Isaak und Jakob Vermehrung zugesagt war (vgl. Gen 35, 11), wird jetzt die Kirche vermehrt. Und zwar durch die Völker, die zu ihr gerufen werden. Zugleich wird ein Jesajawort (Jes 55, 5) eingespielt, nach welchem die Völker nach Jerusalem gerufen werden. Das evoziert zugleich den Römerbrief, der dieses Jesajawort aufnimmt (Röm 9, 24). Der Hinzutritt der Völker zum Volk Israel seit der Auferstehung Christi ist eines der durchgehenden Festthemen der Osternacht. Es war ja die Nacht, in der Menschen, die neu zur Kirche kamen, durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wurden. Dieser Brauch nimmt heute erfreulicherweise wieder zu, vor allem durch Erwachsenentaufen.

Man könnte im ersten Teil des Gebets den Übersetzern höchstens *einen* Vorwurf machen: Statt von der Berufung der *Völker* in die Kirche haben sie typisch postmodern-individualistisch von der Berufung von „Menschen aus den Völkern" gesprochen.

Aber im ganzen bietet das Gebet hier noch keine Probleme. Es ist allerdings noch nicht auf einen bestimmten vorangehenden Lesungstext bezogen, wie es für die Osternachtgebete typisch ist. Das ist also vom zweiten Teil, der Bitte, zu erwarten. Bei ihr gehen nun lateinische Vorlage und deutsche Übersetzung rettungslos auseinander. Zwar lassen sich in der deutschen Fassung noch einige Motive erkennen, die auch im Lateinischen vorkommen: Täuflinge, beschützen. Aber sonst ist die Bitte im Deutschen völlig anders als in der Vorlage.

Die deutschen Übersetzer haben offenbar einen Bezug zur vorangehenden Lesung aus Baruch vermißt und deshalb zwei Gedanken aus dieser Lesung aufgenommen: Gott als der Quell der Weisheit, das Gehen auf seinen Wegen. Sie hatten also sogar ein Interesse an Intertextualität zwischen Gebet und Lesung. Und solange das Gebet in der Osternachtliturgie auf die Baruchlesung folgt, kann man die Veränderung der Übersetzer auch verteidigen.

Aber was ist der wahre intertextuelle Bezug der Bitte des lateinischen Gebets? Es ist kinderleicht, seinen Textbezug zu finden, wenn man nur eine elektronische Bibelkonkordanz mit einem lateinischen Datensatz hat. Eine Abfolge von zwei göttlichen Handlungen, von denen die erste durch das Verb „abluere = waschen, baden", die zweite durch den Terminus „protectio = Bedeckung, Schutzdach, Bekleidung, Schutz" bezeichnet wird, findet sich in der Vulgata nur an einer einzigen Stelle. Es ist Jesaja 4, direkt vor dem Weinbergslied von Jesaja 5. Jesaja 4 ist aber eine der traditionellen Osternachtlesungen. Nach ihr wurde das Weinbergslied als „Psalm" gesungen.

In der Nacht der Taufe gewinnt dieser Jesajatext eine hohe Bildkraft. Denn in diesem Text reinigt Gott die „Töchter Zions" durch die herabstürzenden Wasser eines gewaltigen Unwetters vom Schmutz ihrer Sünde, und die Nacktheit der Gereinigten bedeckt er dann mit jener leuchtenden Feuerwolke, die Israel einst

durch die Wüste geleitet hatte – so wie die Getauften, wenn sie dem Taufbecken entsteigen, mit einem neuen, weißen Gewand bekleidet werden. Das ist durch biblische Intertextualität eine unglaublich kühne Symbolik des Taufkleids und damit der Taufe selbst. Sie steckt noch im Text des Gebets, aber im Bewußtsein der Christen ist sie verloren gegangen.

Es steht auch eine Überarbeitung der Osternachtliturgie an. Vielleicht kann es gelingen, in der geplanten Langform der Vigil die Lesung aus Jesaja 4 wieder einzubringen, und dann muß dieses Gebet natürlich wieder mit ihr verbunden werden. Selbstverständlich hat das Gebet es heute und im deutschen Bereich noch nötiger als früher, daß der intertextuelle Bezug auf Jesaja 4 auch hörbar wird. Deshalb mein etwas stärker verdeutlichender Alternativvorschlag zur Übersetzung:

Eigener Übersetzungsversuch
Gott, du mehrst deine Kirche an Zahl, indem du ohne Unterlaß *die Völker zu ihr rufst.* Schütze alle, die du heute im Wasser der Taufe reinigst, umkleide sie fortan als leuchtende Feuerwolke.

Der Vorschlag nennt die Feuerwolke, der im Lateinischen allein das Wort „protectio" entspricht, beim Namen. Anders ist die Intertextualität in unserer Kultur kaum zu erreichen. Das überraschende Wort „protectio" würde man ja selbst im Lateinischen kaum spontan auf die Feuerwolke beziehen. Doch ohne dieses Wort wäre auch im Lateinischen der Bezug zu Jesaja 4 kaum erkennbar. In der Vulgata dient das Wort tatsächlich mehrfach als Bezeichnung der Feuerwolke. Bei Jesaja wie im Zusammenhang der Taufnacht charakterisiert „protectio" die „leuchtende Feuerwolke" als schützendes Kleid. „Bekleidung" ist eine verbreitete Bedeutung des Wortes. Mehr als dieses Wort war im Lateinischen in der Oration nicht nötig, da die Lesung ja vorausging. Wir können nicht ganz so sparsam mit Wörtern sein. Aber den intertextuellen Bezug können wir durchaus herstellen.

Der österliche Lobgesang „Exsultet"

Ich bleibe in der Osternacht. Doch wechsle ich die Textgattung. Statt eines Gebets nehme ich den Lobgesang auf die Osterkerze, den der Diakon am Anfang der Ostervigil singt. Das Exsultet ist einer der großartigsten Texte der lateinischen Liturgie, aus dem Umkreis des Ambrosius stammend. Sofort am Anfang der Osternacht deutet es den Sinn des Festes auf unübertroffene Weise. Der Text ist

umfangreich, so will ich nur auf einen bestimmten intertextuellen Bibelbezug hinweisen, der in unserer deutschen Fassung völlig unerkennbar geworden ist. Es ist der Bezug auf das Hohelied.

Das Alte Testament enthält als eigene kleine Rolle eine Sammlung von Liebesliedern. Zwei Liebende singen einander zu, und schon immer hat Israel gesagt, da gehe es nicht nur um menschliche Liebe, sondern zugleich um die Liebe zwischen Israel und seinem Gott. So ist das Hohelied zur jüdischen Festlesung des Osterfestes geworden. Ostern war die Stunde der Liebe zwischen Gott und Israel, da holte er sich seine Braut aus Ägypten heraus. Genau die gleiche Verbindung zwischen Hohemlied und Osterfest findet sich im Exsultet. Nur weiß es niemand, denn keine Übersetzung macht es hörbar.

Das Exsultet ist ein Preisgesang auf die Osterkerze. Die Kerze wird im lateinischen Original mit verschiedensten Namen bezeichnet. Jeder stellt eine Querverbindung zur Bibel her. So ist sie eine leuchtende Säule. Sie stellt also die Feuersäule dar, die nach der Bibel Israel durch das Rote Meer geführt und dann durch die Wüste geleitet hat. Dann ist die Kerze Christus selbst, der aus der Tiefe der Totenwelt leuchtend ins Leben ersteht. Schließlich ist sie die Kirche, die durch die Nacht unserer Geschichte leuchtet und darauf wartet, daß ihr der Morgenstern aufgeht, der wiederkommende Christus der Parusie. Das ist der Gedanke, der das Ende des Exsultet prägt. In diesem Zusammenhang bekommt die Kerze nochmals einen neuen Namen. Sie wird als „Fackel" bezeichnet. Sie wird, so heißt es kurz vor seinem Ende (ich zitiere sofort meinen Übersetzungsversuch),

> genährt vom schmelzenden Wachse,
> das als Reichtum (substantia) dieser kostbaren Fackel (pretiosae huius lampadis)
> die Mutter Biene bereitet hat.

Nur an einer Stelle der lateinischen Bibel kommen die Wörter „lampas", „Fakkel", und „substantia" im Sinn von „Reichtum" gemeinsam vor, am Höhepunkt des Hohenlieds:

> Stark wie der Tod ist die Liebe,
> hart wie die Tiefe (= die Totenwelt) die Leidenschaft.
> Ihre Fackeln sind Feuerfackeln,
> flammende, ...
> Gäbe einer auch den ganzen Reichtum seines Hauses für die Liebe,
> als ein Nichts würde man ihn verachten (Hld 8, 6f.).

Wo die Kerze zur Fackel wird, führt uns das Exsultet zum Hohenlied. Damit bereitet es seinen Höhepunkt vor, bei dem dann als neue intertextuelle Stichworte zum Hohenlied das Wort „Flamme" und das Wort „Tiefe" (im Sinn von Totenwelt) erscheinen, dazu das Wort „finden", eines der Leitmotive des Hohenliedes –

denn ständig suchen die Liebenden einander und finden sich nicht oder finden sich dann schließlich. Das Exsultet endet jedenfalls so, daß die brennende Kerze, Symbol der nächtens wachenden Kirche, die ganze Nacht hindurch mit den Sternen zusammen leuchtet, und dann kommt der Morgen über die Kerze:

> Lodernde Flamme – so soll sie finden der Morgenstern.
> Jener Morgenstern nämlich, der keinen Untergang kennt:
> Christus, dein Sohn, der, zurückgekehrt aus der Tiefe,
> dem Menschengeschlechte heiter aufging
> und der lebt und herrscht in alle Ewigkeit.

Der Morgenstern – gemeint ist die aufgehende Sonne – ist eine intertextuelle Bezugnahme auf 2 Petr 1, 19. Es ist dort der am Ende der Geschichte wiederkehrende Christus. Wenn er wiederkehrt, wird also für die Kirche die Stunde der Liebe gekommen sein. Die sich gesucht haben, werden sich finden. Unser deutscher Exsultettext hat aus dem Satz vom Morgenstern eine reine Zeitangabe gemacht. Was hier alles mit knappsten Andeutungen aus der Bibel evoziert wird, entgeht ihm. Zugleich untergegangen ist das mystische Liebesthema der Ostertheologie, in dem jüdische und christliche Ostertradition einander begegnen.

Natürlich können nicht alle diese Dinge vom durchschnittlichen Teilnehmer der Osternachtfeier beim ersten Mithören wahrgenommen werden. Aber sie müßten so vorhanden sein, daß sie durch Katechese und Predigt aus dem deutschen Text herausgeholt oder von bibelvertrauteren Christen bei immer wiederkehrendem jährlichem Hören sogar selbständig wahrgenommen werden können.

Diese Möglichkeit dürfen wir unseren liturgischen Texten nicht rauben. Die Gefahr zur Verdunstung des biblischen Duftes unserer Texte besteht, weil denen, welche die lateinische Tradition in eine deutsche Liturgie verwandelt haben oder noch an dieser Verwandlung weiterarbeiten, vielleicht das Sensorium für diese Dimension ihrer Texte abgeht. Ich finde es wunderbar, daß genau in den Jahren, wo wir in der Kirche vor diesen Verdeutschungsproblemen stehen, in der Literaturwissenschaft das Phänomen der Intertextualität entdeckt worden ist und eine so große Aufmerksamkeit empfängt. Es bleibt nur zu hoffen, daß unsere deutschsprachige Kirche noch aufhorcht und nicht die heiligsten Schätze ihrer liturgischen Sprache genau jetzt übereifrig entsorgt.

Bernhard Grom SJ

Faszination Esoterik

Kriterien für einen verantwortlichen Umgang

Die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" (1998) stellte fest, daß sich in den vergangenen 20 Jahren ein *Psychomarkt* entwickelt hat, der etwa 1000 verschiedene Verfahren anbietet. Eine in ihrem Auftrag durchgeführte explorative Befragung von 200 Nutzern unkonventioneller Heil- und Lebenshilfemethoden ergab, daß das häufigste Motiv mit 28 Prozent der (Mehrfach-)Nennungen in psychischen Problemen wie Depression, Ängsten und innerer Unruhe lag, während die Suche nach Sinn und Bewußtseinserweiterung mit 12,5 Prozent an sechster Stelle rangierte. Die Hälfte der Befragten hatte eine psychotherapeutische Behandlung hinter sich oder befand sich noch in einer solchen (Hellmeister u. Fach, 1998).

Ähnlich zeigte eine Marketing-Umfrage, daß bei den an esoterischer Literatur interessierten Personen – das sind 32 Prozent der Bevölkerung – der Wunsch nach alternativer Medizin und psychologischer Lebenshilfe an erster, der nach Grenzwissenschaften und östlicher Weisheit aber erst an drittletzter Stelle genannt wurde (Schroth, 1999). Von den Nutzern alternativer Behandlungs- und Kursangebote erklärten erstaunlich viele, 83 Prozent, daß sich ihr Problem gebessert habe; besonders zufrieden waren sie mit meditativen Verfahren, die freilich keineswegs immer als esoterisch einzustufen sind und die auch anderen Studien zufolge bei Spannungs- und Angstzuständen, Schlafstörungen und Asthma eine Besserung bewirken können (Grawe, Donati, Bernauer, 1994). Auch von den 1135 Teilnehmern an alternativen Kursen der Erwachsenenbildung, die Andritzky (1997) befragte, meinten nur 23 Prozent, sie hätten keinerlei Veränderung an sich festgestellt.

Diese Beobachtungen verbieten sicher einen pauschalen Schädlichkeitsverdacht gegenüber alternativ-esoterischen Angeboten. Allerdings erlauben sie auch keine uneingeschränkte Empfehlung. Die festgestellte Zufriedenheit ist subjektiv und meint großenteils nur das allgemeine Wohlbefinden. Sie sollte auch nicht übersehen lassen, daß – wie die Enquete-Kommission bemerkt – nicht wenige Klagen vorliegen, die von „negativer Persönlichkeitsveränderung, schädlichen Gesundheitsfolgen und finanzieller Übervorteilung" berichten. Darum empfahl die Kommission den Anbietern auf dem Psycho- und Esoterikmarkt, die in der Psychotherapie und psychosozialen Praxis üblichen Verfahren zur Qualitätssiche-

rung anzuwenden. Den Staat aber forderte sie auf, ein Gesetz zur gewerblichen Lebensbewältigungshilfe zu schaffen, das vor „Heilschwindel" durch Scharlatane schützt.

Das Vertrauen in unkonventionelle Verfahren und die Bereitschaft, dafür Geld auszugeben, sind ja in den letzten Jahren enorm gewachsen. So glauben 52 Prozent der Deutschen, „daß die sog. ganzheitlichen Heilmethoden wie z.B. Ayurveda oder die Bach-Blüten-Therapie, echte Alternativen zur Schulmedizin bieten können", und 41 Prozent meinen, „daß manche Menschen heilende Fähigkeiten besitzen, also z.B. durch Besprechen, Beschwören oder Handauflegen bestimmte Krankheiten heilen können" (Focus 14/1996, 199, 201). Volkshochschulen wie auch die kirchliche Erwachsenenbildung scheinen ihre Säle nicht mehr füllen zu können, ohne auf diesen Trend einzugehen (wobei man allerdings umstrittene Angebote nicht ohne kritische Auseinandersetzung ins Programm und damit in den Adelsstand anerkannter Verfahren aufnehmen sollte).

Die folgenden Überlegungen wollen *Kriterien* für einen verantwortlichen Umgang mit esoterisch inspirierten Angeboten erarbeiten – zuerst im Hinblick auf medizinische und psychotherapeutische Methoden und dann in bezug auf spirituell-religiöse Ideen (zur Grundinformation: ZDNH, 1991/92; Federspiel, Herbst, 1994; Grawe, Donati, Bernauer, 1994; Federspiel, Lackinger Karger, 1996; Andritzky, 1997; Goldner, 1997; Köthke, Rückert, Sinram, 1999). Doch was ist esoterisch inspiriert?

Was ist esoterisch?

Nicht alles, was als alternativ und unkonventionell bezeichnet wird, ist esoterisch. Denn es gibt durchaus alternativ denkende Autoren und unkonventionelle Ansätze, die die Esoterik ablehnen. Für unsere westliche Gesellschaft, die von Aufklärung und modernen Wissenschaften geprägt ist, dürfte ein zutreffender Begriff von Esoterik am ehesten wissenschaftssoziologisch zu gewinnen sein. In dieser Sicht sind jene Auffassungen als esoterisch zu betrachten, die man außerhalb der „Hauptströmungen" (Mainstreams) des wissenschaftlichen und weltanschaulichen Denkens vertritt – unter Absehen von dessen Rationalitätskriterien, mit Berufung auf eine besondere höhere Erkenntnis, die sich angeblich nur einem Innenkreis von entsprechend Sensiblen, Erleuchteten oder Eingeweihten erschließt. (Auf einen Innenkreis verweist auch das griechische Wort „esoteros": nach innen – im Gegensatz zu exoteros: nach außen, für die Öffentlichkeit.) Dieses Sonderwissen, das der exoterischen Allgemeinheit verborgen (okkult) bleibt, wird oft als Intuition oder Weisheit bezeichnet. Man will es aus alten, geheimen Überlieferungen, meditativer Versenkung, medialen Kontakten mit übersinnlichen Wesen und symbolischer Deutung (etwa durch Astrologie, Tarot u.a.)

schöpfen oder durch magische Handlungen und energetische Heilkunst praktisch anwenden.

Alternative Weltanschaungs- und Lebensformen, die sich *nicht* auf eine höhere Erkenntis berufen, sondern den bei uns anerkannten Rationalitätsmaßstäben folgen, sind demnach auch nicht als esoterisch einzustufen. Auch unkonventionelle Heilverfahren und Heilmittel – etwa Akupunktur und Homöopathie – kann man durchaus nicht-esoterisch verstehen, wenn man nämlich ihre Wirksamkeit nach anerkannten wissenschaftlichen Maßstäben prüfen will.

Medizinische und psychologische Hilfe durch Esoterik?

Esoterische Therapie- und Lebenshilfe-Angebote neigen dazu, auf eine wissenschaftliche Fundierung von Diagnose und Therapie zu verzichten und Erkenntnisse und Wirkungen zu versprechen, die denen der wissenschaftlichen Medizin und Psychologie überlegen sein sollen. Diese Zuversicht speist sich aus zwei weitverbreiteten Grundüberzeugungen: 1. Esoteriker meinen, sie könnten durch ihre Weisheitsüberlieferungen und Intuitionen Zugang zu besonderer Erkenntnis und damit auch zu gültigen Diagnosen finden. 2. Viele glauben, der Mensch bestehe aus einem Energiefeld, das mit der feinstofflichen, astralen Lebensenergie des Kosmos (Prana, Chi, Schwingungen) vernetzt sei, und dies eröffne ihm ungeahnte Heilungs- und Entwicklungschancen. Manche propagieren einfach den Glauben an altehrwürdige Heilverfahren oder schamanische Kräfte. Andere versuchen eine eigenwillige wissenschaftliche Begründung, indem sie die neuere Physik und Biologie so deuten, als sprächen sie für „psychokosmische" Wellen, positive und negative Schwingungen oder eine Informationsübertragung durch Moleküle (Pichler, 1998). Sind die Angebote, die man daraus ableitet, nun Innovationen, die die Medizin und Psychologie bereichern, oder lediglich Neuauflagen von vor- und parawissenschaftlichen Vorstellungen von Mensch und Kosmos, und wenn ja – wie nützlich oder potentiell schädlich sind sie? Diese Frage ist nicht nach philosophisch-theologischen, sondern nach medizinischen und psychologischen Maßstäben zu beantworten.

Radikal medizinkritische Geistheiler wie Nawrocki legen *„keinen Wert auf eine sog. Diagnose …* Die Geistheiler sehen stets eine höhere Schwingungsebene als die Materie als ursächlich für das Kranksein an. Da doch stets alles, was materiell entsteht bzw. geschaffen wird, zuerst als Idee, als Gedanke vorhanden ist, kann und muß auch jeder Veränderung in der Materie erst einmal eine Veränderung auf der gedanklichen Ebene, der Ideen-Ebene vorausgegangen sein" (Nawrocki, 1992).

Diesen völligen Verzicht auf eine Diagnose und diesen Rückzug auf die übermaterielle Ebene, den ein ernsthaft Erkrankter nur überlebt, wenn er sich gleichzeitig auch schulmedizinisch behandeln läßt, vertreten andere Richtungen nicht, sondern bemühen sich um eine Diagnose *mit ihren Mitteln*. Welchen?

Diagnose durch Intuition und symbolische Deutekunst

Die Astrologie soll es beispielsweise ermöglichen, daß man nach dem altüberlieferten Analogie-Prinzip „Wie oben so unten" aus der Gestirnkonstellation bei der Geburt die archetypischen Kräfte abliest, die die eigene Person und ihre Situation beeinflussen. Psychotherapeuten, die eine sogenannte revidierte Astrologie vertreten, folgen dabei der Archetypenlehre und Synchronizitätshypothese von C. G. Jung (Ges. Werke 8, 475–577). Letztere will das Prinzip der Kausalität ergänzen und besagt: Wenn unser Unbewußtes mit seinen archetypischen Kräften aktiviert wird, kann es in seinen Einfällen und Träumen Bilder wahrnehmen, die mit äußeren Ereignissen koinzidieren, ihnen gleichsinnig sind – etwa wenn jemand von einem Unglück träumt, das dann wirklich eintritt. So könne auch die astrologische Deutekunst mit ihren Zahlen den Archetypus der Ordnung aktivieren und sich die Koinzidenz von innerer und äußerer Wahrnehmung zunutze machen.

Thomas Ring (Astrologische Menschenkunde, 1994–1997) wollte diesen völlig subjektiven Ansatz durch eine „kosmobiologische" Begründung ergänzen, die besagt: Die Gestirne im individuellen Kosmogramm (Horoskop) symbolisieren und zeigen die kosmischen Gesetze, nach denen sich das Organische mitsamt der Möglichkeit der Vererbung und auch das Seelische bilden. Dabei lasse sich die Astrologie von der Erfahrung von Jahrtausenden leiten. Die revidierte Astrologie wolle keine deterministischen Voraussagen formulieren, sondern symbolisch-diagnostisch Wirkkräfte und damit Gefahren und Chancen benennen.

Aber nicht nur das Sternbild, sondern auch künstlich arrangierte Zufallssituationen wie die Tarot-Karten, die man legt, sollen die archetypischen und intuitiven Kräfte anregen (so etwa: Vom Scheidt, 1980). Bei der Arbeit mit Tarot-Karten, die bereits in unzähligen Varianten verbreitet sind, läßt man sich von einer der vielen angebotenen Anleitungen inspirieren, die allerdings erheblich voneinander abweichen. Die Karten, die man legt, symbolisieren angeblich kosmische Mächte bzw. die gesellschaftliche Stellung des Menschen und wichtige Persönlichkeitsmerkmale. Die „Herrscherin" versinnbilde beispielsweise Fruchtbarkeit, Mütterlichkeit, Alltagsbewältigung und Harmonie mit der Natur, während der „Herrscher" für Verantwortung, Autorität, Durchsetzungsvermögen und Zielstrebigkeit stehe.

Damit spricht man Themen an, die Menschen interessieren, die sich umfassender, als es im Berufs- und Familienalltag geschieht, kennenlernen wollen, oder die auch an manchen seelischen Belastungen leiden. Das Bedenken des Kartenbildes soll dazu verhelfen, die Grundspannung zu erkennen, in der man lebt, und sich und seinen Weg besser zu verstehen. Dabei wird – wie auch bei astrologischer Konsultation – der intuitiven Deutekunst des Beraters oder Selbstanwenders ein großer Spielraum zugestanden. Er kann je nach Einfühlung und Einfall auswäh-

len, welche der mit den Karten verbundenen Symbole und Eigenschaften er hervorheben will. Viel Deutungsfreiheit gewährt auch das I Ging, wo man zu einer Frage, die einen bewegt, durch Münzenwerfen oder andere Verfahren eine Zahl ermittelt und aus dem „Buch der Wandlungen" (I Ging) den Orakelspruch mit dieser Nummer liest und mit Hilfe eines der vielen Kommentare meditiert.

Als Esoteriker kann man auch – nach dem Vorbild von Jakob Lorber (1800–1864) – auf das „innere Wort" hören und es als Kundgabe von Engeln oder Natur- und Himmelsgeistern (Devas) betrachten. Die Mitbegründerin der New-Age-Kommune in Findhorn, Dorothy Maclean, schildert in ihrem Buch „Du kannst mit Engeln sprechen" (Grafing, 1985), wie sie sich angewöhnte, sich täglich dreimal zu sammeln, um auf diese inneren Eingebungen zu hören. Sie leiteten sie zu praktischen Entscheidungen im Gemüseanbau an, ermutigten sie aber auch zum Ideal der Brüderlichkeit im Sinn der All-Einheit aller Wesen, entsprechend den theosophischen Schriften, die sie kannte.

Nach theosophischer Ansicht kann man auch, indem man sich sammelt, einen „Kanal" bilden (Channeling), der es einem erlaubt, von einem aufgestiegenen Meister aus der höheren Welt – etwa einem großen Arzt oder Weisen – Informationen und Energien abzuleiten. Manche Lebensberater, Buchautoren und Geistheiler versichern, daß sie mit solchem Channeling arbeiten. Gemäß esoterisch-spiritistischer Überzeugung ist es auch nützlich, durch automatisches Schreiben oder andere Techniken des Jenseitskontakts (Glasrücken, Tischrücken, Tonbandeinspielungen) Botschaften von Verstorbenen, Schutzgeistern oder Planetariern zu empfangen (Grom, 1993).

Die Vorstellung, der Mensch sei mit den Schwingungen und Kräften des Kosmos verbunden und könne diese Energien auf ein Pendel übertragen, animiert zur Diagnose körperlicher Erkrankungen, wenn man mit Hilfe des sogenannten siderischen, das heißt zu den Sternen gehörigen Pendels den liegenden Klienten von Kopf bis Fuß abpendelt, um zu erkennen, welche Teile und Organe erkrankt sind und welche Heilmittel ihm helfen. Meistens legt der Pendler vorher fest, daß eine linksdrehende Bewegung als Nein und eine rechtsdrehende als Ja zu bewerten ist, während Stillstand oder lineare Bewegung „noch nicht eindeutig bestimmbar" oder Antwortverweigerung bedeutet.

Manche stellen ihre Diagnose direkter durch „Aurafühlen" oder „Aurasehen". Die „Aura" genannte Kraft- und Lichtumstrahlung, die vom Astralleib und Energiefeld des Menschen ausgehe, soll sich bei Erkrankung so verändern, daß der dafür Sensible die Ursache erkennen kann. Die Angewandte Kinesiologie folgt einer ähnlichen energetischen Vorstellung, die sie jedoch eher der chinesischen Medizin entlehnt. Demnach strömt in den von der Akupunktur angenommenen Kanälen (Meridianen) des Körpers Lebensenergie (Chi), mit der Emotionen, innere Organe und bestimmte Muskelgruppen in Verbindung stehen. Darum will man durch einen Muskeltest die Energieblockaden feststellen, die körperliche und see-

lische Störungen und bei Kindern auch Verhaltensprobleme verursachen. Der Muskeltest antwortet auf fast alle Fragen – mit ihm versucht man auch, Allergien zu testen, indem man den Klienten die verdächtigen Stoffe in der Hand halten läßt.

Der erwähnte esoterische Erkenntnisoptimismus glaubt nicht nur an Möglichkeiten der Diagnose und Beratung, die der Schulweisheit verborgen bleiben; er schreibt den gewonnenen Intuitionen und Botschaften auch die Autorität einer höheren Erkenntnis, ja Offenbarung zu. Wie problematisch dies ist, soll der Vergleich mit dem wissenschaftlich begründeten Vorgehen deutlich machen.

Diskussion: Das Beispiel Astrologie

Die wissenschaftliche Medizin und Psychologie, aber auch ein Teil der Naturheilkunde sind aus guten Gründen überzeugt, daß eine gültige Vorhersage (Prognose) und wirksame Behandlung eine *Diagnose* voraussetzen, die auf gesicherten Beobachtungen beruhen und möglichst viele Informationen berücksichtigen soll. Darum hat man auf internationaler Ebene Klassifikationssysteme für körperliche und psychische Störungen erarbeitet, die oft revidiert wurden, nämlich die ICD (International Classification of Diseases) der Weltgesundheitsorganisation und das DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) der Amerikanischen Psychiatrischen Vereinigung. Die Medizin nimmt zwar heute an, daß es neben *spezifischen*, durch eine einzige Ursache erklärbaren Störungen zahlreiche Beschwerden gibt, die *multifaktoriell* bedingt und zu behandeln sind, und daß zahlreiche Medikamente ebenfalls vielerlei Wirkungen verursachen (Schaefer, 1985) bzw. ihre genaue Wirkweise noch nicht geklärt ist. Ähnliches gilt für ernsthafte seelische Störungen.

Trotzdem strebt man eine Diagnose an, die ein möglichst spezifisches, kausales Vorgehen erlaubt, damit nicht etwa eine Schilddrüsenunterfunktion als Herzinsuffizienz oder eine Trauerreaktion als endogene Depression behandelt wird. Dabei weiß die wissenschaftliche Medizin und Psychologie um die erheblichen Lükken und Grenzen ihrer Kenntnisse, drängt auf weitere Forschung und verlangt, daß eine Diagnose nur von einer entsprechend ausgebildeten Fachkraft gestellt wird. Die Verfahren sollen auch gewährleisten, daß unterschiedliche Untersucher das gleiche Ergebnis erzielen (Inter-Rater-Reliabilität).

Die esoterischen Heilverfahren und Lebenshilfe-Angebote kennen jedoch weder im medizinischen noch im psychologischen Bereich diagnostische Verfahren, die sich erfahrungswissenschaftlich als zuverlässig erwiesen haben, sondern überlassen den Ratsuchenden seiner Intuition bzw. den Einfällen seines Beraters und den unhinterfragten Menschen- und Kosmosauffassungen leicht verständlicher, vorwissenschaftlicher Überlieferungen. Zwar arbeitet man auch in der wissen-

schaftlich begründeten Medizin, Psychotherapie und Lebensberatung mit Intuition, doch ist sie dort nur ein Anfangsverdacht und eine Arbeitshypothese, die man nachprüfen und durch weitere Untersuchungen ergänzen muß. Denn Intuitionen können als „parallele Informationsverarbeitungen", die weithin unbewußt zustande kommen, richtige oder aber falsche und schädliche Einfälle beinhalten.

Stellvertretend für die anderen Methoden soll ein Blick auf das noch am ehesten überprüfte esoterische Diagnoseverfahren, die Astrologie, einige Probleme aufzeigen. Die Astrologie verfügt über kein einheitliches Deutungssystem, sondern zerfällt in sich zum Teil widersprechende Traditionen (ptolemäische, chinesische, indianische u. a.) und persönliche Intuitionen. Sie kann theoretisch nicht plausibel machen, warum gerade die Gestirnkonstellation zur Geburtszeit und aus der Sicht des Geburtsortes einen symbolischen oder kausalen Zusammenhang mit Charaktereigenschaften und Lebensereignissen enthüllen soll. Von der Erfahrung von Jahrtausenden kann keine Rede sein, denn man hat nie systematisch Beobachtungen ausgewertet, sondern Symbolisierungen der antiken Astralmythologie übernommen: Mars = Kampfgeist; Venus = Liebe und Schönheit usw. – und einzelne Volltreffer als Bestätigung gewertet.

Die statistischen Untersuchungen von Astrologie-Anhängern wie Michel Gauquelin, Peter Niehenke und Gunter Sachs haben keine praktisch verwendbaren Ergebnisse erbracht, und es ist klar, daß nicht alle Menschen, die etwa bei einer Massenvertreibung oder einem Erdbeben das gleiche Schicksal erleiden, im gleichen Sternzeichen geboren sind. Indes zeigte eine Studie, daß die Auskünfte und Intuitionen von angesehenen Astrologen zwar vieles so unbestimmt formulieren, daß sie nicht falsch liegen, aber erheblich voneinander abweichen und in nicht wenigen Fällen den Ergebnissen bewährter psychologischer Tests widersprechen (Kranz, 1980). Damit fördern sie aber ein falsches Selbstbild. Man redet sich dann vielleicht ein, daß man als Krebs sensibel und schüchtern, als Widder aber cholerisch und aufmüpfig ist, betrachtet jede entsprechende Regung als Bestätigung und macht die Diagnose zur sich selbst erfüllenden Prophezeiung. Oder ein „astrologischer Wegweiser für Eltern" (Szabó, 1998; Noé, 1996) vermittelt Müttern und Vätern bestimmte Vorstellungen von der musischen oder sportlichen Begabung bzw. den Charaktereigenschaften ihrer Kinder – mit dem respektheischenden Hinweis auf kosmische Gesetze. Solche Prognosen mögen großenteils ermutigend wirken, und zum Glück sagen von denen, die Zeitungshoroskope lesen, nur fünf Prozent, sie seien schon oft nach dem Horoskop gegangen. Doch gehen 24 Prozent „ab und zu" nach den Sternen, und damit können sie bei Partnerschafts-, Berufs- und Schulproblemen auch einen Irrweg einschlagen. (Mit Aussagen zur Gesundheit hält sich die Astrologie glücklicherweise zurück bzw. bleibt allgemein.)

Auch wenn man esoterische Verfahren wie Astrologie, Tarot, I Ging und Channeling nur als Anregung nimmt, um neue Gesichtspunkte und Begriffe für eine

tiefere Selbsterkenntnis zu gewinnen – sie ermutigen tendenziell eher zu einem leichtgläubigen Spekulieren als zum sachgerechten Gespräch mit sich, mit guten Bekannten oder mit Fachkräften. Es gibt eben auch den Unternehmer, der die Einstellung wichtiger Mitarbeiter vom Urteil seines Astrologen abhängig macht, oder den Geschäftsmann, der vor jedem größeren Abschluß durch automatisches Schreiben die Meinung eines verstorbenen Freundes einholt, oder die alleinerziehende Mutter, die sich bei jeder Unsicherheit telefonisch an ihre mediale Beraterin wendet und deren Ratschlägen sklavisch folgt. Und Kinesiologen sollen Depressionen schon auch mal als Lebensmittelallergien diagnostizieren und mit Diät behandeln. Nach zwei negativen Untersuchungsergebnissen in den USA hat auch ein deutsches Experiment gezeigt, daß zwei ausgebildete Kinesiologen bei 42 Versuchspersonen die zehn ausgewählten Standardallergene nicht zuverlässig feststellen konnten und in ihren Resultaten nur zufällig miteinander übereinstimmten (Kunz, Seeber, Ring, Lüdtke, 1997).

Therapie durch feinstoffliche, kosmische Energie

Nicht nur bei der Diagnose, sondern auch bei der Therapie körperlicher und seelischer Störungen versprechen esoterische Anbieter Wirkungen, die weit über die der Schulmedizin, der herkömmlichen Naturheilverfahren und der klinischen Psychologie hinausgehen. Grundlage ist für viele die hinduistisch-theosophische Vorstellung, dem sichtbaren, grobstofflichen Leib liege ein feinstofflicher „Astralleib" zugrunde, der in den sieben Hauptzentren (Chakras), die der Kundalini-Yoga entlang der Wirbelsäule annimmt, astrale, feinstoffliche Lebenskraft (Sanskrit: Prana, chinesisch: Chi) sammelt, transformiert und verteilt. Dieser Astralleib soll unsterblich sein und die Kontinuität in der Kette der Reinkarnationen gewährleisten, die man vielfach annimmt. Durch bewußtes Atmen, positives Denken, schamanische Trance-, Heil- oder Energierituale u. a. will man aus psychokosmischer Lebensenergie Kräfte schöpfen, die ungleich stärker sein sollen als die Einflüsse, die die psychosomatische Medizin annimmt. Ähnlich energetisch wird der Mensch in der chinesischen Medizin gesehen.

Als Beispiel für solche Angebote zur Heilung körperlicher Krankheiten aller Art, aber auch zur Lösung emotionaler Probleme und zur Erlangung eines höheren Bewußtseins, seien die „Reiki-Traditionen" (auch: Radiance-Technik) erwähnt, die besonders häufig angewandt werden und wahrscheinlich im 19. Jahrhundert von dem Japaner Mikao Usui begründet wurden. Meistens empfiehlt man eine Behandlung von sechs bis zehn einstündigen Sitzungen. Man stellt keine medizinische Diagnose, sondern untersucht die „Energiezustände". Der Heiler legt in tiefer Konzentration etwa zehn Minuten lang seine Hände auf die Stirn des Klienten und wechselt dann nach einem bestimmten Ritual zu anderen Kör-

perbereichen. Er berührt etwa bei Erkältung oder Schwerhörigkeit die Ohren, bei Kopfschmerzen oder Schlaganfall den Hinterkopf, bei Tumoren, Leukämie oder Aids die Seite links unter der Brust. So will er vorhandene Blockaden der universalen Lebensenergie auflösen und die Grundkräfte Yin und Yang harmonisieren. Manche legen auch Kristalle (Edelsteine) auf. Obwohl Reiki-Kurse angeboten werden, ist zur vollen Ausübung, zumal auch für Fernheilungen, die Weitergabe der Methode und Kraft durch einen Meister nötig, der dem Schüler die Chakren für die „universelle Lebensenergie" (= Rei-ki) öffnet und danach wieder versiegelt. Man kann in drei verschiedene Grade eingeweiht werden.

Zwischen Reiki und Rebirthing: Kriterien

Nach welchen Kriterien sind solche Angebote zu beurteilen? Man wird – wie auch bei nicht-esoterischen Verfahren und Mitteln der Medizin und Psychotherapie – folgendes fragen müssen.

1. Gibt es *Wirkungsnachweise* durch kontrollierte Studien, und beziehen sich die nachgewiesenen Einflüsse auf eine bestimmte Störung, oder handelt es sich um eine unspezifische Verbesserung des globalen Wohlbefindens? Die Berichte von Einzelerfolgen mögen wahr und erstaunlich sein, doch kann man bei ihnen – ohne Kontrollstudien – nicht zwischen einer (wie immer verursachten) Spontanheilung und einem Therapieeffekt unterscheiden (Pichler, 1998). Die Anwendung bei gleichen Beschwerden anderer Personen wäre also ein bloßes Zufallsspiel.

Bei Reiki spüren manche Klienten während der Handauflegung ein intensives Wärmegefühl, doch gibt es keine eigentlichen Wirkungsnachweise bei ernsten Beschwerden. Auch für das dem Reiki ähnliche „Therapeutische Berühren" (Therapeutic Touch nach Dolores Krieger), das viele amerikanische und britische Pflegekräfte anwenden, konnten die bisherigen Studien keine Wirkung nachweisen, die über Placeboeffekte hinausgehen (Meehan, 1998). Die suggestiv verstärkte Erwartung und die persönliche Zuwendung des Heilers können die Durchblutung bestimmter Körperpartien steigern und das allgemeine Wohlbefinden des Klienten verbessern. Das ist ohne Zweifel nützlich – aber weniger, als die Reiki-Anbieter versprechen, von denen manche meinen, sie könnten sogar Multiple Sklerose heilen und eine leere Autobatterie aufladen. Man kann Reiki und ähnliche Verfahren also als Entspannungsübung zur Streßreduzierung einsetzen, doch ist darauf zu achten, daß man in einer Notfallsituation und bei einer Erkrankung die erforderliche fachliche Behandlung nicht versäumt. Dasselbe gilt für die „Transzendentale Meditation", für die eine unspezifische Befindensverbesserung mehrfach nachgewiesen ist (Fehr, 1996), was allerdings nichts über die esoterische Deutung ihres Begründers Maharishi Mahesh Yogi sagt.

2. Kann man das Verfahren, zumal wenn Wirkungsnachweise oder zahlreiche

positive Einzelerfahrungen vorliegen, auch in eine wissenschaftlich plausible Theorie einordnen? (Denn statistische und zeitliche Zusammenhänge sind keineswegs immer kausale.) Die von Reiki und ähnlichen Verfahren angenommene feinstofflich-universale Lebensenergie ist nicht meßbar und widerspricht dem heutigen Wissen um den grundlegenden Unterschied zwischen der Energie der Physik und der der Psychologie. Die Vorstellung eines Prana oder Chi ist – ähnlich wie die antike Lehre vom Äther – ein altehrwürdiges, aber vorwissenschaftliches Erklärungsmodell, das zwei Energieformen miteinander vermischt. Man kann die berichteten Wärmegefühle und die Steigerung des Wohlbefindens ohne sie erklären: einerseits mit der Erwartung, daß man eine solche subjektive Besserung spüren wird (vielleicht auch zusätzlich mit einer Aktivierung des Endorphinsystems, die Schmerzen lindert). Die Vorstellung von einer universellen Lebensenergie, die man auch als bloßes Symbol für das in der Entspannung gesuchte Wohlbefinden verstehen kann, verstärkt wahrscheinlich diese Erwartung. Dies ist ein Faktor, der wohl auch bei den Placeboeffekten innerhalb der Schulmedizin eine Rolle spielt. (Allerdings sind die Mechanismen von Placebos nicht bekannt; ihre Wirkung ist auch begrenzt und kann nicht als Aktivierung magischer oder anderer Kräfte aufgefaßt werden.) Andererseits können Laientherapeuten durch unspezifische Wirkfaktoren wie gesprächsbereite Anteilnahme und Ermutigung zur Geduld, die auch zu den Erfolgsbedingungen ausgebildeter Psychotherapeuten gehören, eine allgemeine Hilfe vermitteln, die allerdings die bei ernsthaften Störungen notwendigen spezifischen Vorgehensweisen nicht ersetzt (Grawe, Donati, Bernauer, 1994).

3. Besteht die Tendenz und Gefahr, Klienten von einer notwendigen fachlichen Behandlung durch einen ausgebildeten Mediziner oder Psychotherapeuten abzuhalten bzw. diese zu verzögern? Erwiesenermaßen leiden ja viele Patienten, die Ärzte aufsuchen, nicht an organischen, sondern an funktionellen Störungen mit psychosomatischem Hintergrund, für den der Mediziner oft zu wenig Gesprächsbereitschaft und Zeit hat, und auch Psychotherapeuten befassen sich nicht selten mit Problemen, über die auch alternative Heiler hilfreiche Gespräche führen können. Doch gibt es eben auch somatische und psychische Störungen, die ohne zielgerichtete, spezifische Behandlung durch einen dafür ausgebildeten Arzt oder Psychotherapeuten nicht zu bessern sind.

Wer als Heiler wirkt, müßte sie in groben Zügen kennen, seine Grenzen sehen (Heiler heilen nicht, sondern unterstützen nur Heilungsprozesse und fördern das Wohlbefinden) und Klienten rechtzeitig überweisen. Dazu sind nicht alle bereit – entgegen der Ansicht des Gründers des Dachverbandes „Geistiges Heilen", Harald Wiesendanger (1995): Der seriöse Geistheiler „sieht sich als Partner der Ärzteschaft, der medizinische Maßnahmen ergänzen und unterstützen will, und nicht als Konkurrent". Eine „Komplementärmedizin", die in Arbeitsteilung mit der wissenschaftlichen Medizin deren sozialemotionale Lücken füllt, läßt sich nur bei konsequenter Selbstbescheidung aufbauen.

4. Entstehen bei der Anwendung durch unprofessionell ausgebildete Behandler Gefahren? Durch unsachgemäß praktiziertes Reiki als solches kann man kaum schaden; die angenommenen Energien können nicht fehlgeleitet werden, weil es sie wahrscheinlich gar nicht gibt.

5. Werden Ratsuchende durch überteuerte Honorare finanziell ausgebeutet? Bei Reiki muß man mit 80 bis 120 DM pro Sitzung rechnen, was noch im Rahmen bleibt, doch scheinen die Einweihungskurse teuer zu sein. – Die genannten Kriterien sind auch auf andere Verfahren anzuwenden. Dann zeigt sich etwa:

Die Kinesiologie, die Streß und Krankheiten durch Muskeltest erkennen und durch Berührungen (Touch for Health), Massagen und ausgetestete Medikamente heilen will, aber auch die Edukinesiologie (Edu-Kinestetik), die Lernschwierigkeiten und Konzentrationsschwäche von Kindern auf die gestörte Zusammenarbeit der beiden Gerhirnhälften zurückführt und durch Bewegungstherapie und mentale Übungen (Brain-Gym) beheben will, wirken sicher oft wohltuend durch die Zuwendung, die der Klient erfährt, doch haben Kontrollstudien keinen der behaupteten Zusammenhänge nachweisen können. Es besteht die Gefahr, daß man durch den kinesiologischen Muskeltest Gesunde für krank und Kranke für gesund erklärt. Die kinesiologischen Vorstellungen von den verschiedenen Funktionen der Gehirnhemisphären sind grob vereinfachend und zum Teil fehlerhaft (Walbiner, 1997).

Die psychosomatisch-karmische Deutung von Krankheiten, wie sie Rüdiger Dahlke und Thorwald Dethlefsen lehren, widerspricht gesicherten Kenntnissen der Medizin, weil die Autoren nahezu alle körperlichen Erkrankungen auf seelische Ursachen zurückführen. Eine schwere Erkrankung und auch ihre Heilung hängen jedoch auch von somatischen Faktoren ab, nicht nur von innerseelischen.

Die Bach-Blüten-Therapie, die 38 Pflanzen 38 negativen Gemütszuständen zuordnet und seelische Krisen durch die geistige Kraft der Pflanzenblüten-Essenzen lösen will; das Rebirthing, das durch das Wiedererleben der Geburt, d.h. durch eine Ab- und Umleitung der infolge von Traumata gestauten Energie therapeutisch wirken möchte; das „Holotrope Atmen" nach Stanislav Grof, das vom Aufgehen im Atman des „Überbewußten" Heilung erwartet, und die Reinkarnationstherapie (Th. Dethlefsen, B. R. Ebertin, R. J. Woolger), die die Rückführung in frühere Leben für die beste Psychotherapie hält – diese Verfahren mögen zwar Klienten mit leichteren Problemen durch das Gespräch ermutigen, doch gibt es keinerlei Wirkungsnachweis für ernsthafte Störungen. Rebirthing u.ä. kann sogar erheblich schaden, wenn ein Klient stark aufgewühlt wird und der Amateurtherapeut die nötige Hilfe beim Bewältigen der Ängste nicht geben kann.

Spirituelle Anliegen

Die gehobene, spirituell interessierte Esoterik versteht sich als Gegenbewegung zum Materialismus und Rationalismus der Moderne sowie zur angeblichen dogmatischen und institutionellen Erstarrung der exoterischen Religionen. Die wichtigste Erfahrung, die ihre höhere Erkenntnis vermitteln soll, ist das „optimistische Lebensgefühl des entgrenzten Verbundenseins mit dem All-Einen". Manche beschreiben es mit C. G. Jung als Bewußtwerdung des Archetyps des Selbst oder in Anlehnung an östliche Vorstellungen als Weg von der Ich-Absonderung zur „Höchsten Ganzheit" von Atman und über diese hinaus von Brahman (Ken Wilber).

In theosophischen Kreisen sucht man durch Meditation die Einheit mit der „universellen Überseele" und dem Licht, von denen jede Menschenseele ein Funke sein soll. Der Begründer der Anthroposophie, Rudolf Steiner, empfiehlt, sich täglich fünf bis 15 Minuten zu einer Meditation zurückzuziehen, die einen durch das Üben mit Symbolbetrachtung und Mantren („Imagination") und die Offenheit für Inspirationserleben („Inspiration") zum Mitschöpfersein mit den höchsten welterschaffenden Wesenheiten und zum Einssein mit der ganzen Welt führt („Intuition"). Diese spirituellen Wege setzen nun sehr wohl bestimmte weltanschauliche Auffassungen voraus, auch wenn sich Esoteriker rühmen, daß sie keine Dogmen lehren, sondern nur die spirituelle Entwicklung fördern wollen. Wer sich nicht gedankenlos einem diffusen Entgrenzungs- und Kraftgefühl hingeben will, wird darum die implizierten Weltbilder nach philosophisch-theologischen Kriterien prüfen und fragen: Lassen sie sich – da es hier keine zwingenden Beweise geben kann – durch Vernunftargumente plausibel begründen? Einige Problembereiche sollen angedeutet werden.

1. *Zum Unterschied zwischen biologisch-psychologischem und religiösem Menschenbild*: Esoteriker übernehmen weitgehend unverändert die energetischen (und oft auch karmischen) Vorstellungen bezüglich Krankheit und Gesundheit, die mit östlichen, schamanischen und anderen Traditionen verbunden sind und deren höherer Erkenntnis entstammen sollen. Damit vermitteln sie einfache und anscheinend alles erklärende Schlüsseleinsichten wie: „Wie oben so unten", „Ein positives Energiefeld aufbauen" oder „Alles im Lichte des Karmagesetzes sehen".

Reflektierter christlicher Glaube hingegen anerkennt – im Gegensatz zu fundamentalistischen Strömungen – die Notwendigkeit und Eigenständigkeit moderner, erfahrungswissenschaftlicher Biologie, Medizin und Psychologie. Er unterscheidet vorwissenschaftliche Menschenbildvorstellungen, die früher mit dem Glauben verknüpft waren (etwa die dämonologische Erklärung von Krankheiten in der Bibel), jetzt aber überholt sind, vom Kern des biblischen Schöpfungs- und Christusglaubens. Eine philosophisch-theologische Weltanschauung kann heute nicht mehr eine eigene (christliche, hinduistische usw.) Biologie, Medizin oder

Psychologie entwickeln, schon gar nicht eine, die mit der empirischen Forschung konkurriert. Vielmehr muß sie im Dialog mit den Natur- und Humanwissenschaften deren Ergebnisse deuten und dabei mit ihrer Argumentationsweise den materialistischen Naturalismus überwinden und für die Geistigkeit und Willensfreiheit des Menschen eintreten. Sie muß gegebenenfalls auch gegen die Verletzung der Menschenwürde protestieren. Ebenso wird der Glaube auf seine eigene Weise zum Bewältigen von Leid und zum Einsatz für Kranke und andere Notleidende motivieren. Kurz: Glaube und empirische Wissenschaft müssen arbeitsteilig kooperieren.

2. *Das Verhältnis zu anderen Religionen*: Theosophen, Anthroposophen, Sathya Sai Baba-Anhänger und andere Richtungen drängen nicht auf einen Kirchenaustritt, sondern erkennen allen exoterischen Religionen Wert zu. Diese „Toleranz" beeindruckt westliche Gebildete höchst positiv, zumal wenn man auch beteuert, der mystische Ursprungskern aller Religionen sei gleich (was nicht zutrifft), Religionen müßten vor allem nach Liebe streben, und die eigene Bewegung könne die „verständnisvolle Vereinigung der religiösen Bekenntnisse auf der Erde bringen" (Rudolf Steiner) und die Religionen vereinigen (Sathya Sai Baba).

In Wirklichkeit erheben diese Bewegungen einen radikal inklusiven Absolutheitsanspruch für ihren Erkenntnisweg: Für sie sind die herkömmlichen Religionen Erkenntnisformen, die auf ihre Entstehungszeit beschränkt und damit überholt sind, während die eigene höhere Einsicht „die Essenz aller Religionen" (Sathya Sai Baba) in fortgeschrittener Gestalt enthält und auch den Suchenden und Irrenden bei verbessertem Karma einmal einleuchten wird. Damit leugnen sie Unterschiede, die – bei allem Gemeinsamen – zwischen den großen Glaubensüberlieferungen bestehen. Sie relativieren auch die vom Christentum angenommene einmalige Stellung Jesu als Selbstoffenbarung Gottes, indem sie sie nach hinduistischer Vorstellung als eine der vielen Verkörperungen (Avatar) des Göttlichen umdeuten und das Christentum ebenso vereinnahmen wie das Judentum oder den Islam. Grundlage eines intellektuell redlichen interreligiösen Dialogs müßte aber das Verständnis für die religionswissenschaftlich erwiesene Eigenart jeder Religion sein.

3. *Zum Verhältnis Mensch–Göttliches*: Die östlich-pantheistische Auffassung vom göttlichen All-Einen stellt allen vulgärchristlichen Vorstellungen von einem Gebieter-Gott draußen im Weltraum auf beeindruckende Weise die Botschaft entgegen: Das Göttliche ist *in uns* – ja, wir sind es selbst, nur in kleinerer Portion und in einer vorübergehenden Manifestationsform. Problematisch ist daran allerdings zweierlei. Einerseits wird die Personalität des Menschen, die doch zweifelsfrei zu erfahren und auch der jüdischen, christlichen und islamischen Mystik wichtig ist, nur als zu überwindender Mangelzustand gewertet – entsprechend der hinduistischen Lehre von der Nicht-Zweiheit (Advaita: Atman = Brahman) und der buddhistischen Überzeugung vom Nicht-Selbst (Anatman) des Menschen.

Andererseits wird das Göttliche in ein eshaftes All-Eines aufgelöst und nicht als transzendente „Über-Person" (Pierre Teilhard de Chardin) und ansprechbares Du des Menschen verstanden. Oft erscheint es wie gleichgesetzt mit der grenzenlosen Kraft, die man subjektiv in tiefer Entspannung und bei Entgrenzungserlebnissen empfindet, das heißt wie psychisiert und energetisiert. Schließlich übersieht man bei allen Formen einer pantheistischen All-Einheits-Spiritualität, daß zwischen menschlichem und göttlichem Denken, zwischen dem Werdenden und dem Urgrund, der alles Werden ermöglicht, ein fundamentaler Unterschied bestehen muß: der zwischen Schöpfer und Geschöpf. Dieser Unterschied ist freilich nicht als Distanz zu betrachten, sondern als Nähe und als Einladung zu einer Ich-Du-Beziehung, wie sie in der christlichen Mystik eindrucksvoll bezeugt wird.

4. *Zur Vorstellung von einem Karma-Gesetz*: Die Aussagen zeitgenössischer Esoteriker über Karma und Reinkarnation sind oft sehr verwestlicht und bilden nur einen Rahmen, um hervorstechende Eigenschaften zu erklären („Ich bin wasserscheu, weil ich in meinem letzten Leben durch Ertrinken starb"), einen Klienten in der „Reinkarnationstherapie" Wünsche und Ängste symbolisieren zu lassen oder die nicht immer nur spirituelle Hoffnung auf ein erfolgreicheres zukünftiges Leben auf dieser Erde zu beleben. Wo man jedoch von streng anthroposophischen und östlichen Überzeugungen ausgeht, will der Hinweis auf Karma und Wiedergeburt an die persönliche Verantwortung und an das moralische Ausreifenmüssen des Menschen erinnern. An die Verantwortung appellieren will auch die biblische Rede vom Endgericht. Doch im Gegensatz zu ihr gehört zur östlichen Karma-Vorstellung die Meinung, der Mensch brauche gewöhnlich eine ganze Reihe von irdischen Leben (Samsara), um so ausreifen zu können, daß seine verdienstlichen und nichtverdienstlichen Handlungsabsichten nicht mehr über den Tod hinaus weiterwirken, weil er erst dann von den drei „Wurzeln des Unheilsamen", nämlich Nicht-Wissen (Avidya), Gier (Trishna) und Haß (Dvesha) befreit ist. Diese Idee des Ausreifenmüssens widerspricht in ihrer Unerbittlichkeit der Botschaft Jesu vom barmherzigen Vater, der auf jedes Ausgleichen von Karma verzichtet und dem Arbeiter der elften Stunde den vollen „Lohn" der Gottesnähe schenkt.

Die schwierigste Herausforderung, die die spirituelle Esoterik in unserer Erlebnisgesellschaft für die Kirchen darstellt, liegt allerdings nicht in der (auch notwendigen) Klärung philosophisch-theologischer Fragen, sondern in einem verbreiteten „Erfahrungshunger", der eher wohltuende Gefühle und anregende Vorstellungen als reflektierte Überzeugungen und verbindliche Werte sucht. Eine angemessene Antwort darauf geben die Kirchen weder durch Resignation noch durch das Pochen auf ihre Lehrautorität, sondern dadurch, daß sie umsichtig eine christliche Meditationsbewegung fördern, die aufgeschlossene Menschen individuell zu einem Beten mit Leib und Seele anleitet und es mit zeitgemäßen Formen des sozialen Engagements verbindet.

Literatur: W. Andritzky, Alternative Gesundheitskultur – Eine Bestandsaufnahme mit Teilnehmerbefragung (Berlin 1997); Enquete-Kommission: Deutscher Bundestag. Referat Öffentlichkeitsarbeit, Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen". Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften u. Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland (Bonn 1998); K. Federspiel, V. Herbst, Die andere Medizin. Nutzen u. Risiken sanfter Heilmethoden (Berlin ^{4}1994); K. Federspiel, I. Lackinger Karger, Kursbuch Seele. Was tun bei psychischen Problemen? Beratung, Selbsthilfe, Medikamente. 120 Psychotherapien auf dem Prüfstand (Köln 1996); Th. G. Fehr, Therapeutische Effekte durch transzendentale Meditation?, in: Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie 46 (1996) 178–188; C. Goldner, Psycho. Therapien zwischen Seriosität u. Scharlatanerie (Augsburg 1997); K. Grawe, R. Donati, F. Bernauer, Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession (Göttingen 1994); B. Grom, Spiritismus – Lebenshilfe oder Selbsttäuschung?, in: Verführung statt Erleuchtung. Sekten, Scientology, Esoterik, hg. v. H. M. Baumgartner (Düsseldorf 1993) 55–66; G. Hellmeister, W. Fach, Anbieter u. Verbraucher auf dem Psychomarkt. Eine empirische Analyse, in: Deutscher Bundestag. Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen", Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten (Hamm 1998) 353–399; W. Köthke, H.-W. Rückert, J. Sinram, Psychotherapie? – Psychoszene auf dem Prüfstand (Göttingen 1999); U. Kranz, Validierung u. Objektivierung der von Astrologen vorgenommenen Persönlichkeits- u. Interessenbeurteilugen an zwei standardisierten Testverfahren (Diss. Graz 1980); B. Kunz, N. Seeber, J. Ring, R. Lüdtke, Kinesiologie in der Allergiediagnostik, in: Der Hautarzt 48 (1997) Suppl. 23; M.-Th. C. Meehan, Therapeutic touch as nursing intervention, in: Journal of Advanced Nursing 28 (1998) 117–125; W. Ch. Nawrocki, Geistheilung, in: ZDNH, Bd. V.2, 1287–1296; W. Noé, Kinderhoroskop. Ihr Kind verstehen mit Astrologie (Niederhausen 1996); W. Pichler, Offene Grenzen? Wissenschaft u. Parawissenschaft in der Medizin, in: P. Rusterholz, R. Moser, Bewältigung u. Verdrängung spiritueller Krisen. Esoterik als Kompensation von Defiziten der Wissenschaft u. der Kirchen (Bern 1998) 205–226; Th. Ring, Astrologische Menschenkunde, 4 Bde. (Freiburg 1994–1997); H. Schaefer, Was heißt heilen? Die Bedeutung der spezifischen u. der unspezifischen Therapie, in: An den Grenzen der Schulmedizin, hg. v. I. Oepen (Köln 1985) 363–375; J. Schroth, Bücher zum Glück, in: Börsenblatt 166 (1999) Nr. 36, 24–26; M. Szabó, Sternkinder. Der astrologische Wegweiser für Eltern (München 1998); J. Vom Scheidt, Hilfen für das Unbewußte. Esoterische Wege der Selbsterfahrung (Freiburg 1980); W. Walbiner, Edukinesiologie. Ein neuer Heilsweg in der Pädagogik? (München 1997); H. Wiesendanger, Das große Buch vom geistigen Heilen. Die umfassende Darstellung sämtlicher Methoden, Krankheiten auf geistigem Wege zu erkennen u. zu behandeln (München 1995); ZDNH: Zentrum zur Dokumentation für Naturheilverfahren e. V./Forschungsinstitut Freie Berufe, Dokumentation der besonderen Therapierichtungen u. natürlichen Heilweisen in Europa, 5 Bde. (Essen 1991–1992).

UMSCHAU

Jahrhundert der Märtyrer

Papst Johannes Paul II. stellte in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio millenio adveniente" vom 10. November 1994 fest: „In unserem Jahrhundert sind die Märtyrer zurückgekehrt, häufig unbekannt, gleichsam ‚unbekannte Soldaten' der großen Sache Gottes." Der Papst betonte, daß deren Zeugnis in der Kirche nicht verlorengehen dürfe und deshalb die Ortskirchen alles tun müßten, um die notwendigen Dokumente über die Lebensgeschichte dieser Märtyrer zu sammeln.

Bei dieser Aufforderung fällt auf, daß das Anliegen ökumenisch ausgerichtet ist. Der Papst begründete dies folgendermaßen: „Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer, ist vielleicht am überzeugendsten. Die communio sanctorum, die Gemeinschaft der Heiligen, spricht mit lauterer Stimme als die Urheber der Spaltungen" (Nr. 37). Dabei griff Johannes Paul II. auf seinen Vorgänger Papst Paul VI. zurück: Das Zeugnis für Christus bis zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie Paul VI. in seiner Homilie bei der Heiligsprechung der 20 katholischen Märtyrer von Uganda am 10. Oktober 1964 hervorhob.

Zu diesem ökumenischen Aspekt tritt als zweites Charakteristikum hinzu, daß heutige Märtyrer nicht allein des Glaubens wegen ihr Leben verlieren, sondern weitaus öfter wegen ihres Engagements für die soziale Gerechtigkeit ermordet werden. Der Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit führte vor allem in Lateinamerika viele Christen in das Martyrium. Es stehen also nicht dogmatische Aussagen zur Debatte, sondern das menschenwürdige Leben von vielen kleinen Leuten, die am Rand der Gesellschaft leben müssen: arm, bedroht, ungebildet, unfrei.

Der Märtyrer im Verständnis der frühen Kirche war der eigentliche Christ: Er bezeugte Jesus Christus nicht im Wort des verkündigten Glaubens, sondern im Blutzeugnis. Die Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu kam mithin dort überzeugend und ungebrochen zum Vorschein, wo sie unter dem Einsatz des eigenen Lebens bezeugt wurde. Norbert Brox brachte dies so zum Ausdruck: „Das Leid und Sterben des Märtyrers ist ein Zeugnis für die wahre Leiblichkeit Christi und für seine wirkliche Passion." Zu einem solchen Martyrium konnte sich ein Christ bei allem Glaubenseifer nicht drängen. Es war eine besondere Berufung, und ein Christ nahm damals diesen Ruf Gottes als „Ernstfall des Glaubens" an. Die Verfolgung und das Martyrium bezeugten theologisch gesehen „die Authentizität der frühchristlichen Mission in eindrucksvoller Weise" (Ernst Dassmann). So ist es nicht verwunderlich, daß sich darauf der Glaube gründete, das Blut der Märtyrer werde zum „Samen für Christen" (Tertullian).

Wenn der Papst also auf diese Spiritualität des Märtyrers zurückgreift, benennt er das authentische Christentum. Der sich daraus ergebende Auftrag an die Weltkirche, am Ende dieses Jahrhunderts ein Martyrologium, also ein Buch mit den Namen aller Märtyrer, zu verfassen, wird in dem etwas formalen Satz zum Ausdruck gebracht: „Von den Ortskirchen muß alles unternommen werden, um durch das Anlegen der notwendigen Dokumentation die Erinnerung an diejenigen nicht zu verlieren, die das Martyrium erlitten haben" (Nr. 37).

Mit dieser kirchlichen Anordnung erhält der Blick auf dieses Jahrhundert eine neue Richtung. Es geht nicht primär um die Kriege und um die blutigen Verfolgungen, sondern um die Frage, wie die Kirche durch dieses Jahrhundert gegangen ist und ob ihr Zeugnis auch dadurch greifbar wurde, daß Christen ihr Leben für die Botschaft Jesu glaubwürdig hingaben.

Dieser große und weltweite Auftrag brachte in der katholischen Kirche Deutschlands bereits erste Ergebnisse. Helmut Moll hat in zwei umfangreichen Bänden ein deutsches Martyrologium

des 20. Jahrhunderts und zuvor schon ein Verzeichnis der deutschen Märyrer vorgelegt[1]. Aus diesem Werk wurden die Lebensbilder der Märtyrer der Erzdiözese München und Freising von Peter Pfister in einer eigenen Publikation herausgegeben[2]. Von Karl-Joseph Hummel ist in ökumenischer Perspektive ein Buch über Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts in Vorbereitung.

Diese verdienstvollen Publikationen, die das Ergebnis von intensiven Recherchen sind, dokumentieren die Namen einer großen Zahl von Frauen und Männern und entreißen sie so dem Vergessen. Doch es stellen sich auch einige Fragen: Besteht nicht die Gefahr, daß so von den Grausamkeiten des Jahrhunderts, von den Kriegen, vom Holocaust, von den Vertreibungen mit ihren Opfern abgelenkt wird? Kann im Licht des Zeugnisses der Märtyrer nicht auch das Versagen vieler Katholiken beschönigt werden? Könnte man darin auch den Versuch sehen, sich dieses Jahrhundert, das durchwegs nicht nur zur großen Ehre der Christen gereichte, triumphalistisch anzueignen?

Allein dieser Verdacht würde den Protest entfachen, Katholiken würden eine maßlose Kritik erfahren und es würden ihnen in anderen, zumal moralischen Lebensbereichen Vorwürfe gemacht, die an sich nichts anderes wären als ein verschobener Protest auf diese Unterstellungen. Man wird diese Vorwürfe aushalten müssen und sie zurückweisen. Dafür ist die Sache, um die es geht, viel zu ernst.

Bedenklicher scheint mir die Frage zu sein, wie die Ergebnisse dieser Recherchen unter geschichtswissenschaftlicher Rücksicht einzuschätzen sind. Den Maßstäben einer kritischen historischen Forschung halten sie nicht stand, vor allem was die Authentizität der Quellen und die Profilierung des jeweiligen Glaubenszeugnisses betrifft. Die Texte berufen sich zwar auf glaubhafte Zeugen, aber sie setzten sich nicht einer wissenschaftlichen Kritik aus. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der Glanz des jeweiligen Christen oder der Christin eher zu Übertreibungen verleitet als zu kritischer Distanz und zu nüchterner Sprache. Das Genus litterarium wird also immer zu berücksichtigen sein.

Nachdenklich macht auch, daß als entscheidende Kriterien für die Aufnahme ins Martyrologium folgende genannt werden: „die Tatsache des gewaltsamen Todes (martyrium materialiter), das Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses bei den Verfolgern (martyrium formaliter ex parte tyranni) und die bewußte innere Annahme des Willens Gottes trotz Lebensbedrohung (martyrium formaliter ex parte victimae)". Gemäß dieser Grundentscheidung gibt es vier Kategorien von Blutzeugen: 1. Blutzeugen unter Hitlers Terror – eine Gruppe, die uns bewußtseinsmäßig besonders nahe ist. 2. Blutzeugen aus der Zeit des Kommunismus. Dabei ist sowohl chronologisch wie geographisch die Zielgruppe weiträumiger als für die Zeit des Nationalsozialismus. 3. Die Reinheitsmartyrien meinen vor allem jene Mädchen und Frauen, die um ihrer leiblichen Unversehrtheit willen getötet wurden. Hier müssen auch jene Priester und Ordensfrauen genannt werden, die bei deren Verteidigung umgebracht wurden. An viele brutale Vorfälle beim Einmarsch der sowjetischen Truppen ist voll Trauer und Entsetzen zu erinnern. 4. Endlich sind die Blutzeugen aus den Missionsgebieten aufzuzählen. Da viele deutsche Missionare in den deutschen Kolonien wirkten, wurden sie in Stammesfehden, in kriegerische Auseinandersetzungen und in eine bewaffnete Ablehnung der Europäer hineingezogen: in China, in der Mandschurei, auf Neuguinea, auf den Philippinen, in Nordkorea, in Zaire und in Simbabwe.

Diese sehr formalen Kategorien helfen zwar die Zahl der verzeichneten Christen, die das Martyrium erlitten, zu ordnen. Sie verstellen jedoch zugleich das Bild des je einzelnen Märtyrers, der in ein Schema eingeordnet wird – und entfernen ihn zugleich zumindest der sensiblen Wahrnehmung eines modernen Menschen, dem jede zumal biographische und religiöse Schematisierung zuwider ist. Für ihn ist in der Zeit der Individualisierung ein Menschenleben so einmalig, daß es in keinen Raster zu bringen ist.

Die Optik des Martyriums fördert jene Teilung der Welt in Gute und Böse, die nur theoretisch haltbar ist; denn in der Lebenspraxis gibt es nicht nur Schwarz und Weiß, sondern auch unendliche Abschattierungen von Grau. Mag es zur Zeit der ersten Christenverfolgungen ein leichtes gewesen sein, zwischen Christen und Heiden zu unterscheiden, ist es heute doch so, daß viele

Feinde der Kirche auch Christen waren oder noch sind. Ebenso sind die modernen Menschen durchwegs kritischer geworden: Sie entdecken auch an großen Menschen Mängel und Fehler – und warum eigentlich nicht? Menschen bewegen sich immer in Licht und Schatten.

Diese Fragen eines modernen Menschen führen auch auf die große Zahl der Märtyrer zurück. Rund 700 sind in den beiden großen Bänden genannt. Wer nun hat über die Ehre entschieden, in dieses Martyrologium der katholischen Kirche Deutschlands aufgenommen zu werden? Eine von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Kommission von Wissenschaftlern aus Theologie und Zeitgeschichte? Und welche dogmatische Qualität besitzen ihre Aussagen? Ist diese Aufnahme in das Martyrologium zugleich eine Vorstufe zu einer Selig- und Heiligsprechung? Ungelöste Fragen.

Damit sind einige nicht zu unterschätzende Probleme genannt, um die die Verantwortlichen in der Kirche wissen müßten. Denn dieses gewaltige Werk wird sicher nicht von allen Lesern angemessen gewürdigt werden. Man wird mit Ablehnung, ja mit Spott rechnen müssen, je höher die Zahl der Märtyrer anwächst. Diese Ablehnung wird im gleichen Maß zunehmen, wie sich in der Kirche eine selbstgerechte, stolze Zufriedenheit bemerkbar macht, in der Art, wie Kardinal Joachim Meisner im Vorwort des Martyrologiums schreibt: „Die katholische Kirche Deutschlands braucht sich ihres Weges durch diese Bedrängnisse nicht zu schämen. Natürlich gibt es immer wieder Schwachheit und Versagen, aber ein Ganzer ersetzt hundert Halbe. Wir haben allen Grund, für die Positivseite dieser Bilanz Gott zu danken." Gewiß, einzelne haben sich im Ernstfall des christlichen Glaubens bewährt. Aber die Millionen anderer Christen? Was ist von ihnen angesichts der ungelösten sozialen Probleme, angesichts zweier Weltkriege, angesichts des Holocausts zu halten? Da bei diesen Problemen nicht viel Ruhm zu ernten sein wird, wird infolgedessen auch nach den ruhmvollen Lebensberichten von Märtyrerinnen und Märtyrern immer eine gebrochene Reaktion angemessen sein: Stolz und Beschämung. Nur beide Einstellungen können die Glaubwürdigkeit der Christen vor der modernen und säkularisierten Gesellschaft retten. *Roman Bleistein SJ*

[1] Zeugen für Christus: das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Hg. v. Helmut Moll im Auftr. der Dt. Bischofskonferenz. Paderborn 1999. LXIV, XXIV, 650, 651–1308 S. Lw. 98,–.

[2] Blutzeugen der Erzdiözese München und Freising. Die Märtyrer des Erzbistums München und Freising in der Zeit des Nationalsozialismus. Hg. v. Peter Pfister. Regensburg 1999 86 S., Abb. Kart.

„Durch den Glauben allein"

Anmerkungen zum Kinofilm „End of Days"

Passend zum Jahrtausendwechsel präsentiert die Traumfabrik Hollywood eine Reihe von Filmen mit apokalyptischen Themen. Dieser äußere Umstand koinzidiert mit der Beobachtung, daß schon seit geraumer Zeit mythologische und religiöse Themen (im weitesten Sinn des Wortes) eine außerordentlich gute Konjunktur haben. Dabei findet vieles, was die moderne Theologie eher der Volksfrömmigkeit oder gar dem Aberglauben zurechnen würde, seine Thematisierung auf der Kinoleinwand: Engel, arme Seelen, Wunder und Besessenheit, sogar der Teufel selbst sind Hauptdarsteller verschiedenster Filme und spielen ihre Rolle in verschiedensten Genres: Vom Liebesfilm über den Thriller und den Science-Fiction-Film bis zum Horrorstreifen reicht die Palette. Man mag sich über diese jüngste Entwicklung des Kinos wundern; man wird aber die direkten oder indirekten religiösen Konnotationen nicht unbeachtet lassen dürfen.

Aus der Vielzahl dieser Filme ragt – im Hinblick auf die vergangenen Monate – Arnold Schwarzeneggers „End of Days" (Regie Peter Hyams) heraus. Von außen betrachtet handelt es sich bei diesem Streifen, der Ende des vergangenen Jahres in die deutschen Kinos kam, um einen eher durchschnittlichen Action-Film: Er ist aufgeladen mit einer Menge „special effects", die

Dialoge wirken bisweilen eher hölzern und mager, das Drehbuch ist an manchen Stellen zäh, die Ereignisse sind nicht immer völlig logisch miteinander verkettet; und auf so manche Gewaltdarstellung könnte gut und gerne verzichtet werden. Diese Außenperspektive mag ein Grund dafür sein, daß dieser Film von Charles Martig (vgl. HerKorr 54, 2000, 32–38) nur als „spektakuläre Unterhaltung", als „Starkult" und Selbstinszenierung Schwarzeneggers abgetan wird, die „kaum eine Wirkung über den Abspann hinaus entwickeln" kann und daher als keiner besonderen Würdigung wert empfunden wird.

Warum aber – so ist schon auf dieser Stufe der Betrachtung zu fragen – wählt ein klassischer Vertreter des Action-Filmes, der bis jetzt vor allem in der Rolle des „harten Mannes" auffällig wurde, gerade religiöse Muster und Schablonen zu seiner Selbstinszenierung? Der des öfteren anzutreffende Hinweis auf mögliche politische Ambitionen des Hauptdarstellers greift in seiner Ausschließlichkeit wohl etwas zu kurz. Und was bringt das Publikum dazu, bei einem Film dieser Ausrichtung die Kinosäle zu füllen? Der Verweis auf Starkult kann doch als Antwort nicht befriedigen.

Doch dies ist lediglich die Außenperspektive, die den Blick auf die Innenseite nicht verstellen sollte. Unterhalb der laut und dröhnend erzählten Geschichte trifft man nämlich auf einen erstaunlich ruhig, überzeugt und konsequent vorgetragenen theologischen Kern, um den die für das Christentum zentralen Begriffe der Erlösung, der Versuchung, des Glaubens und des Opfers angeordnet sind. Und es ist ein erstaunlicher Zufall, daß zu einer Zeit, da zumindest in Theologenkreisen neu die Rechtfertigungslehre überdacht wird, ein Film in die Kinos kam, der genau dieses Problem in den Blickfeld rückt und löst: Den Ausbruch aus dem Kreislauf der Sünde, die Rechtfertigung vor Gott, unsere Erlösung finden wir „nur durch den Glauben". Erst dieser Glaube macht auch unsere Werke gerecht. Das ist – für einen Film mit Schwarzenegger und die damit verbundenen Klischees allemal – ein erstaunliches Fazit.

Um es noch etwas verdeutlichen zu können, sei die „Story" des Films kurz erzählt. Die Geschichte bedient sich munter aus dem Repertoire apokalyptischer Stoffe: Gestirnkonstellationen als Zeichen am Himmel sind Vorboten der kommenden Katastrophe, Visionen und Stigmatisationen spielen ebenso eine Rolle wie die Figur des Anti-Christus (Anti-Messias) und der Anti-Jungfrau, die mit dem Satan selbst den Fürst der Finsternis zeugen soll. Und natürlich kommen auch Verschwörungstheorien rund um den und im Vatikan nicht zu kurz. Man kennt diese Stoffe; sie sind nicht neu.

Interessant ist das Arrangement: Der Film setzt ein mit der astronomischen Beobachtung eines vatikanischen Theologen am Ende der 70er Jahre. Diese Beobachtung wird als finsteres Vorzeichen gedeutet: als Anzeichen der Geburt jener Frau, mit der der Satan selbst am Ende des Jahrhunderts ein Kind zeugen soll, das als Fürst der Finsternis die Erde beherrschen und die Kirche Gottes vernichten wird. Gegen Bestrebungen aus den Reihen seiner Kardinäle, die mit der Tötung dieses Kindes das Heil der Welt sichern wollen, spricht sich der Papst selbst ohne Wenn und Aber für den Schutz dieses Kindes aus – ein durchaus mildes Licht, das der Film auf das Petrusamt wirft.

Der Film blendet weiter; der Zuschauer befindet sich in der erzählten Geschichte nunmehr kurz vor dem Silvesterabend des Jahres 1999. Der Teufel selbst betritt die Welt und schlüpft in die Gestalt eines Börsenmaklers, um nach seiner Braut zu suchen und die rituelle Vereinigung zu vollziehen, die genau in der Stunde vor dem Mitternachtsläuten der Silvesternacht stattfinden muß. Das Motiv dieser Suche einerseits und Flucht und Befreiung der Hauptdarstellerin auf der anderen Seite bilden den Rahmen der weiteren Filmhandlung. Sie im Detail zu erzählen ist nicht unbedingt erforderlich. Auf eine für das Verständnis des Films unerhebliche Weise wird die von Arnold Schwarzenegger gespielte Hauptfigur Jericho Cane in die Aktionen des Satans involviert.

Cane, der seinen Glauben verloren hat und zum religiösen Skeptiker wurde, als seine Familie wegen seiner Arbeit als Polizist ermordet wurde, muß sich entscheiden: Soll er dem Teufel helfen, der ihn dafür großzügig zu entlohnen verspricht, oder soll er die junge Frau und mit ihr die Welt vor dem Teufel schützen. Theologisch interessant

an dieser „Versuchungsszene" ist dabei die Argumentation des Satans. Sein negatives Image beruhe nur auf schlechtem Marketing; der eigentlich Schuldige am Leid Canes – und damit letztlich an allem Leid – sei nicht der Teufel, sondern Gott, da er den Mord an Canes Familie (einen Rachemord an Unschuldigen) zugelassen habe: Zynischer kann die Theodizee-Frage wohl nicht mehr zugespitzt werden

Cane nimmt den Kampf gegen den Teufel auf – weniger freilich aus religiösen Motiven, sondern wohl eher aus Mitleid mit der Hauptdarstellerin (die genauen Motive werden im Film nicht klar). Er muß aber im Lauf des Films erkennen, daß weder Waffengewalt noch Weihwasser, weder Sprengstoff noch Exorzismus gegen den Teufel etwas auszurichten imstande sind. Allein der Glaube, so wird klar, kann ihn, die zu beschützende junge Frau und somit die ganze Welt vor dem Teufel retten. Es ist eine bemerkenswerte Szene, wenn die durch Schwarzenegger verkörperte Hauptfigur vor dem finalen „Showdown" am Altar einer katholischen Kirche die Waffen niederlegt und um den Glauben betet. Dieser Glaube ist es auch, der den Teufel daran hindert, nachdem er sich des Körpers der Hauptfigur bemächtigte, seinen perfiden Plan zu vollbringen.

Cane setzt sich nicht ohne inneren Kampf (bemerkenswert ein in Filmen dieses Genres nicht unbedingt übliches differenziertes Verständnis von Besessenheit: der Besessene ist dem Satan nicht völlig willen- und wehrlos ausgeliefert, sondern behält seinen freien Willen und kann sich jederzeit auch gegen den Teufel entscheiden) gegen die völlige Okkupation zur Wehr und rettet die junge Frau und damit die Welt durch ein Selbstopfer. Wenn der Körper, den der Satan besetzen will, unbrauchbar geworden ist, kann der teuflische Plan nicht mehr rechtzeitig umgesetzt werden, und so stürzt er sich heroisch in das Schwert einer ironischerweise vom Teufel selbst umgestürzten und beschädigt auf dem Boden liegenden Statue des Erzengels Michael. Doch auch für Cane selbst bewirkt dieses Opfer sein – allerdings nicht mehr irdisches – Glück: Der Tod ist nicht das Ende, sondern der Übergang in eine andere, glücklichere Welt – angedeutet durch die Begegnung Canes mit seiner ermordeten Familie, die ihn gewissermaßen im Tod abholt und ins Paradies geleitet. Damit ist auch die vom Satan aufgeworfene Theodizeefrage beantwortet – wenn auch auf eine im Grund nicht überzeugende, intellektuell etwas dürftige Weise: Letzten Endes behält die Gerechtigkeit doch die Oberhand, wird moralisch richtiges Handeln belohnt.

Trotz dieser Fragwürdigkeiten zeugt der Film von einem doch feinen Gespür für Transzendenz. Die Wirklichkeit Gottes wird im Grund nicht visualisiert, sie bleibt Andeutung auf der Grenze der Filmhandlung, stille Gegenwart. Diese Ohnmacht der Transzendenz steht im krassen Gegensatz zur Gewalt und zu den Bemächtigungsversuchen, die das Böse fortwährend ausübt. Ihre stille Macht gewinnt die Transzendenz erst durch den Glauben. Der Versuchung, einen alles erklärenden und durchwirkenden Dualismus von Gut und Böse, Gott und Teufel zu konstruieren, mag der Film an manchen Stellen unterlegen sein, aber das gegen Ende hin sich verdichtende Transzendenzbewußtsein korrigiert dies wiederum: Trotz aller scheinbaren Macht bleibt der Teufel eine Karikatur.

Betrachtet man auch diese inneren Momente und beschränkt sich nicht nur auf die Oberfläche des Filmes, kann man wohl nicht mehr wie Ch. Martig behaupten, die religiöse Dimension bleibe „weitgehend an der Oberfläche". Natürlich sind für einen Fachtheologen die theologischen Momente zu kurz gekommen, bleibt die Aufarbeitung theologischer Fragen zu oberflächlich, wäre eine tiefergehende Darstellung wünschenswert, doch für einen Film, der dem Genre der trivialen Massenunterhaltung zuzurechnen ist, ist die Fülle der angeschnittenen religiösen Themen und ihre vergleichsweise differenzierte Aufarbeitung bemerkenswert. Gleichzeitig wirft er auch ein Schlaglicht auf das Publikum, das anscheinend bereit ist, sich auch auf derartige religiöse Anfragen einzulassen.

Matthias J. Fritsch – Thomas Schärtl

BESPRECHUNGEN

Lebenshilfe

Morschitzky, Hans: *Angststörungen:* Diagnostik, Erklärungsmodelle, Therapie und Selbsthilfe bei krankhafter Angst. Wien: Springer 1998. XVII. 607 S. Lw. 98,–.

Der Autor, Klinischer Psychologe und Psychotherapeut, präsentiert in diesem umfangreichen Werk eine Zusammenfassung des derzeitigen Wissensstandes über Angststörungen. Bezüglich der Psychotherapie von Menschen mit Angststörungen vertritt er ein integratives Behandlungsmodell auf der Basis der Verhaltenstherapie, das systemische, psychoanalytische und körpertherapeutische Konzepte berücksichtigt.

Das Buch ist in elf Kapitel gegliedert. Nach einer Einführung in den Bereich der normalen und krankhaften Ängste (Kapitel 1) folgt in Kapitel 2 eine ausführliche Beschreibung der verschiedenen Angststörungen (Agoraphobie, Panikstörung, generalisierte Angststörung, spezifische Phobie, soziale Phobie, Zwangsstörung, posttraumatische Belastungsreaktion, akute Belastungsstörung, substanzinduzierte Angststörung und Angststörung aufgrund eines medizinischen Krankheitsfaktors) nach historischen Aspekten, nach Symptomatik, Auftrittshäufigkeit, Verlauf und Folgen. In Kapitel 3 kommen Ängste bei anderen seelischen und körperlichen Störungen zur Sprache, bei Anpassungsstörung, Depersonalisations- und Derealisationsstörung, bei dissoziativen und somatoformen Störungen, bei Depression, Sexualstörung, Eßstörung, Schizophrenie und bei Persönlichkeitsstörungen. In Kapitel 4 präsentiert Morschitzky umfangreiches Datenmaterial über die Auftrittshäufigkeit und den Verlauf von Angststörungen.

Kapitel 5 enthält eine breit angelegte Darstellung der verschiedenen biologischen und psychologischen Ursachen und Erklärungsversuche von Angststörungen. Hier beschreibt der Autor neuroanatomische, biochemische, metabolische und neuroendokrinologische Ursachen für Angststörungen (Angst als biologisches Geschehen). Er erörtert die Stärken und Schwächen lerntheoretischer Erklärungsmodelle und unterstreicht die Macht der Gedanken bei Angst- und Panikstörungen (Angst als Produkt des Geistes). Des weiteren bringt Morschitzky psychodynamische Erklärungsmodelle, das interaktionell-systemische und das humanistische Erklärungsmodell von Angststörungen zur Sprache. Kapitel 6 enthält eine detaillierte Beschreibung der Verhaltenstherapie bei Angststörungen. Der Verfasser fühlt sich den Grundprinzipien der Verhaltenstherapie im Sinn des Selbst-Management-Ansatzes von Kanfer verpflichtet. Er schildert das therapeutische Vorgehen und bringt die Forschungsbefunde zur Wirksamkeit der Verhaltenstherapie bei den einzelnen Angststörungen zur Sprache.

Im kurzen Kapitel 7 erläutert Morschitzky psychoanalytische Konzepte bei Angststörungen. Selbstbehandlungsmöglichkeiten bei Angststörungen, die eine Psychotherapie bei leichteren Angststörungen überflüssig machen oder zumindest gut vorbereiten, erörtert er in Kapitel 8. Hier findet der Leser Fragebögen zum Erkennen von Angststörungen, Fragen zur persönlichen Verhaltensanalyse, Beschreibungen von Entspannungstraining, Atemübungen und verschiedenen Angstbewältigungsmethoden im Stil der Selbsthilfeliteratur. Dieses Kapitel enthält eine Fülle von Ratschlägen zur Überwindung von Ängsten und Zwängen und ist eine Fundgrube für Selbsthilfemöglichkeiten. In Kapitel 9 finden Angehörige von Menschen mit Angststörungen bewährte Ratschläge und Hilfestellungen. Über die Möglichkeiten, Grenzen und Gefahren der Pharmakotherapie (Einsatz von Tranquilizern, Neuroleptika und Antidepressiva) bei Angstzuständen informiert der Autor in Kapitel 10. Im Schlußkapitel beschreibt er pflanzliche Präparate (Naturheilmittel) zur Linderung von Angst- und Unruhezuständen.

Das vorliegende Buch stellt eine umfassende Information über Angststörungen dar, die in die-

ser Ausführlichkeit und Gründlichkeit einmalig sein dürfte. Der Verfasser betont die Einheit des Menschen von Körper, Geist und Seele. Er setzt biologische, hirnorganische und psychologische Aspekte von Furcht und Angst in Beziehung und zieht daraus interessante Schlußfolgerungen für die Psychotherapie bei Angststörungen. Dieses Buch ist teils als Selbsthilfebuch für Betroffene, teils als Therapieleitfaden für nicht-verhaltenstherapeutisch orientierte Psychotherapeuten gedacht. Morschitzky ist überzeugt, daß verhaltenstherapeutische Angstbewältigungsstrategien auch in Behandlungen eingebaut werden können, die sich an anderen Psychotherapiemethoden orientieren. Dieses Buch kann tatsächlich, wie vom Autor intendiert, Betroffenen und Psychotherapeuten gleichermaßen eine große Hilfe bieten, schneller und gezielter die geeignete Behandlungsform und einen geeigneten Therapeuten bzw. eine geeignete Therapeutin für Menschen mit Angststörungen zu finden. Es ist zudem allen Lesern und Leserinnen zu empfehlen, die sich umfassend über Angststörungen informieren möchten. *Hans Goller SJ*

Zenker, Werner: *Aber an mich denkt keiner!* Mein Partner ist chronisch krank: Düsseldorf: Patmos 1998. 136 S. Kart. 24,80.

Dieses Buch wendet sich nicht an chronisch Kranke, sondern an deren Angehörige, über deren Situation nach Ansicht des Autors, der Diplompädagoge und lebenslang chronisch krank ist, in der Ratgeber-Literatur fast nichts und in den Veröffentlichungen von Selbsthilfegruppen nur wenig zu finden ist. So versucht Zenker eine erste Bestandsaufnahme, indem er aus Gesprächen mit Betroffenen und aus eigener Erfahrung schöpft. Da chronische Erkrankungen von Asthma bis Tinnitus und von Arthrose bis Sehbehinderung verschiedenartige Probleme für die Angehörigen mit sich bringen und auch die Beziehungskonstellationen, in denen sie leben, nicht weniger vielfältig sind, konzentriert er sich auf Schwerpunkte, die weithin allgemeingültig sein dürften.

In einer Art Panorama sichtet er einleitend die Veränderungen, die eine chronische Krankheit in wichtigen Bereichen für die Angehörigen nach sich zieht: in Partnerschaft, Beruf, Finanzverhältnisse, Zeitmanagement und Rollenverteilung in der Familie – Schwierigkeiten, die sich die Betroffenen nur ungern eingestehen, die aber mancherlei Emotionen auslösen und sich nicht ignorieren lassen. Darum nennt Zenker in einem weiteren Kapitel Gefühle, die Angehörige oft empfinden und die sie zu bewältigen haben: ungerechte Schuldgefühle, Selbstüberforderung, Aggression („So ein Jammerlappen!") und übertriebenes Mitleid. Er meint: „Eine angemessene Haltung der chronischen Krankheit gegenüber entsteht erst im Lauf der Zeit. Sie muß sich langsam entwickeln" (44).

Wie man durch Selbstbewußtsein sowie Ausgleich und Entspannung zu einer positiven Entwicklung bei sich selbst beitragen kann, führt er im folgenden Kapitel aus. Eine eingehende Erörterung des Umgangs mit dem chronisch kranken Partner, den Kindern (für sie „ist der Kranke viel häufiger verfügbar") sowie Bekannten, Kollegen und Freunden („Desinteresse ist normal") führt ihn u.a. zu der Empfehlung, vertrauenswürdige Ansprechpartner zu suchen. Danach informiert er in einem breit angelegten Kapitel über Selbsthilfegruppen sowohl für chronisch Kranke als auch für Angehörige und erläutert deren Sinn und Nutzen für sie. Eigens erwähnt er auch die Gruppen der Emotions Anonymous (EA).

Abschließend greift Zenker nochmals das Thema Partnerschaft auf und beschreibt zwischen kalter Gleichgültigkeit und Sich-Erpressen-Lassen den Mittelweg der „liebevollen Distanz" als Chance gemeinsamen Wachsens. Ein Buch, das die Probleme von Angehörigen chronisch Kranker erfreulich konkret, einfühlsam und realistisch beschreibt und damit auf überzeugende Weise zu ihrer Bewältigung ermutigt.

Bernhard Grom SJ

Juchli, Liliane: *Wohin mit meinem Schmerz?* Hilfe und Selbsthilfe bei seelischem und körperlichem Leiden. Überarb. 4. Aufl. Freiburg: Herder 1999. 223 S. Kart. 18,80.

Liliane Juchli, Barmherzige Schwester, Lehrerin für Krankenpflege und Verfasserin einer vielgelesenen „Krankenpflege", hat in diese überarbeitete Neuauflage ihres „Schmerzbuchs" mehr Informationen über medikamentöse Therapie und psychische Leiden aufgenommen. Nähert sie sich im Einführungkapitel dem Thema noch et-

was impressionistisch mit Einzelschilderungen, Texten aus der Literatur und Patientenzeichnungen, so führt sie in einem zweiten Schritt allgemeinverständlich, jedoch auf dem neuesten Stand der Schmerzforschung in das komplexe Verständnis von körperlichen Schmerzen (vor allem Krebs-, Kopf-, Kreuz-, Gelenk-, Nerven-, Phantom- und Psychogenen Schmerzen) ein. Hier erläutert sie die sogenannte Schleusentheorie, den Unterschied zwischen akutem und chronischem Schmerz, kognitive und soziokulturelle Einflußfaktoren und die Möglichkeit der Schmerzmessung und -einschätzung durch das Schmerztagebuch.

In einem weiteren Schritt beschreibt Juchli spezielle Schmerzeinrichtungen (von der Schmerzambulanz bis zum Hospiz) sowie die derzeit zur Verfügung stehenden Schmerztherapien, indem sie eingehend und umsichtig über die medikamentöse Schmerzbehandlung, die Physikalische Therapie (Kälte- und Wärmeanwendungen, Massagen, Aktive Bewegungstherapie) und – bei chronischen Schmerzen – die Kombination von medizinischen und psychologischen (auf Entspannung und Aufmerksamkeitslenkung zielenden) Mittel referiert.

In Anlehnung an die zuletzt angedeutete mehrdimensionale Schmerztherapie schlägt sie schließlich ein von Expertenhilfe unabhängiges „Trainingsmodell zur Selbsthilfe" vor, das fünf Schritte umfaßt: 1. Den Schmerz kennenlernen; 2. sich entspannen lernen; 3. Aufbau von Gesundheitsverhalten; 4. herausfinden, was einem gut tut; 5. neue Sinnorientierung finden. Diese Anregungen greifen auf erprobte Angebote und zuverlässige Veröffentlichungen zurück und bilden den wertvollsten Teil des Buchs. Bei Punkt 4 überrascht allerdings, daß die Verfasserin einigermaßen leichtgläubig vom „Energiefluß" in den Händen (nach Dolores Kriegers „Therapeutic Touch") spricht und auch Bach-Blütentherapie (Springkraut bei „nervöser Frustration", Eisenkraut bei „Übereifer") und da sogar die problematischen Notfall-Tropfen empfiehlt. Zu Punkt 5 skizziert sie eine Sinnantwort, indem sie eine Nagel-Meditation nach Elmar Gruber schildert und (mit E. Lukas) auf den logotherapeutischen Appell an die „Trotzmacht des Geistes" (V. E. Frankl) verweist.

Ihre eigene Betrachtung zur Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13, 10–13) verkürzt den Text auf eine Allegorie psychologischer Schmerzbehandlung, und die mehrmals erwähnte „Ganzheitlichkeit" wird vage und flexibel mit der Gegenwart Jesu (Mt 18, 20), der Gegenwart eines Dritten und göttlicher Kraft (nach Karlfried Graf Dürckheim), „Gnade", „innerem Arzt" (Paracelsus) und „Selbstheilungskräften" verknüpft (209). Ein Buch, das gewiß nicht streng systematisch vorgeht, aber überwiegend solide und hilfreiche Informationen bietet und diese praxisbezogen und verständlich darstellt.

Bernhard Grom SJ

Luks, Allan, Payne, Peggy: *Der Mehrwert des Guten.* Wenn Helfen zur heilenden Kraft wird. Freiburg: Herder 1998. 256 S. Lw. 38,–.

Allan Luks, der in den USA gleichzeitig ein Institut für Gesundheitsforschung und eine Hilfsorganisation leitet, trägt in diesem Buch, unterstützt von der Publizistin Peggy Payne, ein begeistertes Plädoyer für ein freiwilliges, ehrenamtliches Helfen (Volunteering) vor. Ausgehend von der These des „altruistischen Egoismus", die der Streßforscher Hans Selye vertrat, erklärt er, daß der Einsatz für andere unsere eigene körperliche und seelische Verfassung verbessere, ja als „heilender Faktor" wirke, so daß „praktisch jeder Altruismus ein Altruismus auf Gegenseitigkeit ist. Indem wir helfen, wird uns geholfen" (173). Ist das vielleicht der richtige Ansatz für die Neubelebung des sozialen Ehrenamts in einer Erlebnisgesellschaft, die Gesundheit und Sichwohlfühlen über alles schätzt?

Luks beruft sich vor allem auf eine Studie, in der er Fragebögen auswertete, die ihm 1500 Volunteers aus mehreren Organisationen beantwortet zugesandt haben. 95 Prozent berichteten, daß sie sich nach Hilfseinsätzen „besonders wohl fühlen"; weniger als ein Prozent erwähnte eine Zunahme von Streß. Obwohl nur 21 Prozent Hochgefühle bekundeten, spricht Luks durchgehend von einem „Helfer-High" und zitiert Helfer, die ihre Erfahrung mit den Hochgefühlen beim Langstreckenlauf, Drogenrausch oder Orgasmus vergleichen oder von einer Energiespritze reden. Dieses Hoch ordnet er einer kurzen Anfangsphase zu, der eine länger andauernde

Phase der inneren Ruhe und Gelöstheit folge. Über deren Dauer äußert sich Luks nicht, sondern zählt wohltuende Wirkungen auf: 57 Prozent bezeugten einen Zuwachs an Selbstwertgefühl, 53 Prozent Glücksgefühle, und bei Volunteers, die wöchentlich Hilfsdienste leisteten, lag die Wahrscheinlichkeit, daß sie sich gesünder als andere fühlen, zehnmal so hoch wie bei denen, die nur einmal im Jahr halfen.

Diese Zusammenhänge sind durch die Umfrage belegt (an der sich wohl Helfer mit negativen Erfahrungen seltener beteiligt haben). Allerdings erklärt Luks die positiven Emotions- und Gesundheitswerte einseitig als Wirkungen des Helfens, wo doch auch umgekehrt emotionales Wohlbefinden, Selbstwertgefühl und körperliche Gesundheit Voraussetzungen für soziales Engagement sind. Er vermutet, daß sich das „Hochgefühl des Helfers", aber auch die dauerhaften Folgen einerseits aus einer Verringerung der „distress-Reaktionen" des Körpers und andererseits aus der Ausschüttung von schmerzlindernden und euphorisierenden Endorphinen erklären. Denn viele beschreiben die Wirkung des Helfens ähnlich wie die der Meditation und betrachten sie auch als Ursache für den Rückgang von Erkältungen, Schlaflosigkeit, Migräne und Depressivität.

Ausführlich schildert er, welche körperlichen und seelischen Beschwerden die streßreduzierende und immunverstärkende Wirkung des Helfens heilen kann. Daß es sich nur um heilungsunterstützende Einflüsse handelt, erwähnt Luks nicht. Daß diese Einflüsse aus vorsichtig zu deutenden Hinweisen der Psychoneuroimmunologie abgeleitet werden, bemerkt er zwar, doch malt er mit seinen uneingeschränkt positiven Aussagen und Einzelfällen ein euphorisches Bild, das übertrieben und penetrant optimistisch wirkt und auch den Eindruck erweckt, er wolle fremde Hilfsbedürftigkeit zum Mittel eigener Gesundung verzwecken.

Demgegenüber enthalten die weiteren Ausführungen über die wirksamsten Wege zum Helfer-High (persönlicher Kontakt, „wöchentlich ungefähr zwei Stunden", eher Fremde als Nahestehende unterstützen, Empathie usw.) und über die Notwendigkeit, ein „Ausbrennen" zu vermeiden, erfreulich realistische Beobachtungen. Der folgende Aufruf zu einer umfassenden Bewegung des Helfens wendet sich an Medien, Pädagogen und Ärzte, und in einem Anhang schließt Wendelin Szalai das Buch mit einer sehr informativ kommentierten Adressenliste zu freiwilligem Engagement in Deutschland, Österreich und Schweiz ab. Wer auszuwählen versteht, wird aus dem Werk sicher Nutzen ziehen.

Bernhard Grom SJ

Jonas, Susan – Nissenson, Marilyn: *Laß mich deine Freundin sein.* Mütter und ihre erwachsenen Töchter. Berlin: Ullstein 1999. 494 S. Lw. 42,–.

Was macht ein harmonisches Verhältnis zwischen Müttern und ihren Töchtern so schwierig, und wie kann ein Weg gefunden werden zu einer gegenseitigen freundschaftlichen Wertschätzung? Wie weit darf eine Mutter in das Leben ihrer Tochter eingreifen? Diese Zentralfragen stellen sich die beiden New Yorker Autorinnen, selbst Mütter von erwachsenen Töchtern. Sie sammeln in ihrem Buch umfangreiche Erfahrungsberichte amerikanischer Mittelschichtsfrauen zwischen 40 und 60 und fügen diesen Tagebuchaufzeichnungen aus ihrer eigenen Mutterperspektive hinzu. Ziel des Buchs ist es, praktische Schritte aufzuzeigen für mehr Vertrauen, gegenseitigen Respekt und Toleranz zwischen Mutter und Tochter. Leserinnen und Leser, die von diesem Buch verbindliche und wissenschaftlich begründete Antworten erwarten, werden enttäuscht werden.

Verdienst dieses Buchs ist es, daß die Beziehung älterer Mütter zu ihren erwachsenen Töchtern in über 100 Interviews facettenreich ins öffentliche Licht gestellt wird. Sichtbar wird dabei, daß ältere Mütter, geprägt von der Bürde einer sehr kritischen und kontrollierenden eigenen Mutter, die autonome Lebensweise ihrer Töchter heute oft als schwierig erleben. Waren sie selbst noch von sehr autoritären Müttern erzogen worden, wünschen sie sich für ihre Töchter besonders bei Auseinandersetzungen einen demokratischen und partnerschaftlichen Umgangsstil. So befaßt sich die Hälfte des Buchs mit Interviews zu ungelösten Spannungen zwischen Müttern und Töchtern. Frauen erzählen vom Liebes- und Berufsleben ihrer Töchter, schildern ihre eigenen Ängste und Sorgen zu Lebensweisen und Gewohnheiten ihrer Töchter.

Konkrete Lösungsschritte werden dabei kaum geboten, vielmehr wird immer wieder dafür plädiert, offen und respektvoll miteinander umzugehen. So erscheint das Resümee dieses fast fünfhundertseitigen Buches eher dürftig. Die beiden Abschlußkapitel „Die Beziehung stärken" und „Für eine gemeinsame Zukunft" fordern eine beiderseitige Vertrautheit, die in eine enge Freundinnenschaft mündet, die geprägt ist von „Aufrichtigkeit, Respekt, Großzügigkeit, Loyalität und Vertrauen" (449).

Mutter und Tochter als unzertrennliche Freundinnen, die alles miteinander teilen und keine Geheimnisse voreinander haben? Dieses Wunschbild der Autorinnen wird immer wieder als Ideal hervorgehoben. Ein hohes Ideal, das viele Mütter und auch Töchter überfordern wird. Eine Wunschvorstellung, die sich abgrenzen will von allzu starker mütterlicher Autorität und statt dessen liebevolle Nähe fordert. Nähe und Autorität schließen sich jedoch nicht aus, und Achtung vor den Eltern ist keineswegs Knechtschaft, wie dies die Autorinnen behaupten (421).

Als Tochter und Mutter einer erwachsenen Tochter wünsche ich mir starke Mutterpersönlichkeiten, die ihren Töchtern kraftvoll den Rükken stärken, deren Andersartigkeit liebevoll respektieren und ihre Eigenständigkeit und Autonomie fördern. Und ich wünsche mir Töchter, die das Mehr an Lebenserfahrung ihrer Mütter achten und dankbar dafür sind, daß ihnen ihre Mutter das Leben geschenkt hat. Eine symbiotische Nähe zwischen Müttern und Töchtern schwächt letztlich beide und trägt sicher nicht dazu bei, Achtung und Respekt vor Frauen in unserer Gesellschaft zu mehren. *Birgit Schneider*

Mittendrin und nicht dabei. Mit Depressionen leben lernen. Hg. v. Anne RÜFFER. Zürich: Hoffmans Sachbuch Verlag 1999. 262 S. Kart. 36,–.

Zwei Journalisten, Ruedi Josuran und Verena Hoechne, beide in audiovisuellen Medien in der Schweiz tätig, erklären in der Öffentlichkeit, daß sie seit Jahren und wiederholt an depressiven Verstimmungen leiden. Bei einem Fernsehauftritt bekennt sich Ruedi Josuran, ein beliebter Radiomoderator, zu seiner Krankheit und löst dadurch eine Welle der Sympathie aus und zugleich Erleichterung bei vielen seiner Leidensgenossen. Infolge dieser Sendung kam es zwischen den beiden Journalisten zu einem Briefwechsel. Daraus entstand ein Buch, in dem die beiden ihre Geschichte und ihr Leben mit Depressionen in schonungsloser Offenheit und mit großem Mut erzählen.

Zunächst war es sehr schwer für sie, sich selbst einzugestehen, an einer Depression zu leiden. Dann bedurfte es vieler Versuche, einen geeigneten Therapeuten zu finden. Sie beschreiben die inneren Auseinandersetzungen, Medikamente nehmen oder sogar eine Klinik aufsuchen zu müssen. Was ist die Depression? Eine Phase charakterlicher Schwäche, Ausdruck persönlicher Schuld, Folge biologischer Disposition? In der Konfrontation mit der sozialen Umwelt verlangt es viel Mut, sich als depressiv zu „outen", zu einer nach wie vor nicht gesellschaftsfähigen Krankheit zu stehen und darüber zu sprechen, ohne zu beschönigen. Solche Offenheit löst Befremden aus, vermehrt zunächst auch noch das Gefühl der Einsamkeit und Isolierung, mit dem Depressive sowieso leben. Bekanntschaften, Freundschaften zerbrechen, nur wenige aber verläßliche bleiben übrig.

Der Psychiater Daniel Hell beschreibt Symptomatik und Ätiologie der Depression, informiert über therapeutische Möglichkeiten und bietet so wertvolle Hilfen zum Verständnis depressiven Erlebens. Ein Kapitel handelt von Suizid und Suizidprävention. Das Buch schließt mit einem Hinweis auf EQUILIBRIUM, einen Verein, der 1994 zur Bewältigung von Depressionen in der Schweiz gegründet wurde. Er dient der „Entstigmatisierung" dieser Krankheit und der von ihr betroffenen Menschen, engagiert sich für die moderne Psychiatrie, organisiert Seminare, öffentliche Vorträge, regt Selbsthilfegruppen für Betroffene und deren Angehörige an.

Das Buch kann Depressiven Mut machen, sich auf ihre Krankheit einzulassen und sich einem kundigen Arzt und Therapeuten anzuvertrauen. Wer das Glück hat, von depressiven Verstimmungen verschont zu bleiben, dem vermittelt es Einblick in das Leben des depressiven Mitmenschen, Verständnis für die Schwere seiner Krankheit und Achtung vor der menschlichen Leistung, die die Auseinandersetzung mit der Depression für den Betroffenen darstellt. *Norbert Mulde SJ*

LANGENMAYR, Arnold: *Trauerbegleitung*. Beratung – Therapie – Fortbildung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 200 S. Kart. 39,–.

Der Verfasser ist Professor für Psychologie und betrachtet das Phänomen der Trauer als Wissenschaftler und Psychotherapeut. Er hat sich mehrere Jahre, zusammen mit Mitarbeitern, mit der Beratung und Therapie Trauernder beschäftigt und auf Grund dieser Erfahrung ein eigenes Konzept einer „klientenzentrierten Trauertherapie" entwickelt. Der Wunsch, die eigenen Erfahrungen und den wissenschaftlichen Kenntnisstand an einen größeren Kreis von Interessenten weiterzugeben, führte zur Gründung eines eigenen Instituts mit dem Schwerpunkt Fortbildung in der Trauerberatung. Im vorliegenden Buch wird vorgestellt, was Grundlage der Fortbildungsseminare ist.

Das einleitende Kapitel faßt zusammen, was über den Umgang mit Trauer in verschiedenen Zeitepochen und Kulturen bisher wissenschaftlich erarbeitet worden ist. Die Darstellung gliedert sich in vier große Kapitel: Der Trauerprozeß – Folgen der Trauer – Trauertherapie – Spezielle Trauertherapien. Zwei kürzere Beiträge am Schluß berichten über empirische Evaluationen von Trauertherapie sowie von dem Fortbildungsprogramm in Trauerberatung und Trauertherapie des Verfassers.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Trauer hat besonders in der jüngsten Vergangenheit dazu geführt, die Trauerreaktion objektiv zu beschreiben und klinisch einzuordnen. Für Th. A. Rando zum Beispiel ist die normale, unkomplizierte Trauer eine Form der posttraumatischen Streßstörung. Andere Untersuchungen rücken die Trauerreaktion in die Nähe von krankhaften Phänomenen oder sehen darin eine natürliche biologische Funktion. G. Caplan versteht die Trauerreaktion als „Copingkrise". Es wurde der Versuch unternommen, Trauerphasen zu benennen und Traueraufgaben zu stellen, pathologische Trauerprozesse von nichtpathologischen abzugrenzen. Rando hat versucht, besonders belastende Faktoren beim Trauerprozeß herauszuarbeiten. Trauer ist nicht gleich Trauer, sondern hängt davon ab, ob der Verlust plötzlich eintritt, ob dabei Gewalt, Verletzung, Zerstörung im Spiel ist, ob es sich um einen Suizid handelt usw.

Spezielle Trauersituationen, zum Beispiel der Verlust der Eltern bei Kindern, die Reaktion auf Totgeburten, die Verarbeitung des Plötzlichen Kindstods u.a. wurden wissenschaftlich untersucht. Als Trauerfolgen wurden typische psychische Symptome von nicht-typischen abgegrenzt, körperliche Folgen untersucht, ebenso das sogenannte „Nachsterben", d.h. der relativ rasch nach dem Tod eines Beziehungspartners folgende Tod des anderen Partners. Es gibt Untersuchungsergebnisse zu sozialen Reaktionen, zu Auswirkungen auf das Sprachverhalten und Gläubigkeit sowie zu Langzeitfolgen. Zum Thema Trauertherapie werden die bekannten psychotherapeutischen Schulen manchmal etwas zu breit dargestellt und nach ihrem Beitrag zur Trauertherapie befragt. Allerdings vermisse ich dabei die Logotherapie.

Bei den speziellen Trauertherapien handelt es sich um Verfahren, die eigens für die Anwendung auf Verlustsituationen konzipiert worden sind. Dazu gehören die Kriseninterventionsprogramme, wie sie in den USA eingesetzt werden. Die früheste und bekannteste Form einer speziellen Trauertherapie ist die „Regrief-Therapy" von V. D. Volkan. Weiter zu nennen sind gestalttherapeutische Rituale, konfrontative Ansätze aus verhaltenstherapeutischer Sicht, die Familienübergangstherapie nach S. H. Horwitz und andere.

Das im Buch dargestellte Material soll in seiner ganzen Vielfalt von den Teilnehmern der Fortbildung durchgearbeitet werden. Dadurch soll es jedem Teilnehmer ermöglicht werden, die zu seinem Naturell passende Therapiemethode zu finden. Langenmayr stellt in Kürze einige der Übungen dar, mit denen wesentliche Elemente der Ausbildung verdeutlicht und auf die Person des Teilnehmers bezogen werden sollen. Man kann sich einigermaßen vorstellen, wie die Methodenvielfalt sinnvollerweise eingesetzt werden kann. Sicher handelt es sich bei der klientenzentrierten Trauertherapie um ein integratives Modell, dessen konkrete Gestalt sich erfahrungsgemäß nur unzureichend darstellen läßt. Rollenspiele, Selbsterfahrungsgruppe und Supervision sind wesentliche Elemente dieser Fortbildung. Menschen, die diese Fortbildung absolviert haben, dürften auch für schwierigere Trauerfälle, wie sie in der Folge schwerer Unglücke auftreten, einigermaßen gerüstet sein. *Norbert Mulde SJ*

Jülicher, Jochen: *Es wird alles wieder gut, aber nie mehr wie vorher.* Begleitung in der Trauer. Würzburg: Echter 1999. 106 S. Kart. 19,80.

Der Autor wollte einen Wegweiser und Begleiter *in* der Trauer schreiben, kein Buch *über* Trauer, ein „praktisches Begleitbuch" und „Vademecum" für Trauernde und Menschen in deren Umfeld. Das Buch ist entstanden aus der Arbeit mit Trauernden und mit Menschen, die beruflich mit Trauernden zu tun haben.

Im einführenden Kapitel wird die Trauer und ihre Verarbeitung beschrieben. Trauer sei ein Prozeß, auf den man sich zunächst einmal einlassen müsse, ehe man mit der Verarbeitung beginnen könne. Man sollte alles lassen können, was diesem Prozeß im Weg steht und seiner Verdrängung dient. Eigentlich sei Trauer etwas Natürliches. Man brauche sie „gleichsam nur fließen zu lassen". Dadurch wird deutlich, zu welchem Weg der Autor rät und wozu er nicht so sehr Ratschläge erteilen, als Anstöße und Anleitung geben möchte: Trauerarbeit sei eine Arbeit des „inneren Menschen", die die Seele selbst verrichtet, wenn ihr nichts in den Weg gelegt wird. Trauer zuzulassen sei allerdings ungeheuer schwer, denn sie mache Angst: „Wir wissen nicht, wohin sie führt, und haben nicht gelernt, uns von der eigenen Fähigkeit zu trauern führen zu lassen." Was die Ziele dieser Trauerarbeit betrifft, gehe es um „eine Neugewinnung der Identität mit sich selbst, eine komplette innere Umwandlung des Betroffenen im Trauerprozeß". Dieses Ziel werde nicht auf einmal und nicht für immer erreicht. Denn der Prozeß verlaufe nicht linear, sondern eher spiralförmig.

Im zweiten Kapitel „Mit der Trauer arbeiten" geht es um einzelne Schritte: Sich der Trauer stellen – Selbst am Leben bleiben – Loslassen und verbinden – Neues Gleichgewicht finden – Schuld und Schuldgefühle. Das dritte Kapitel geht auf Schwierigkeiten ein, die sich im Umgang mit Trauernden ergeben: „Was soll ich sagen?", d. h. wie kann man die eigene Verlegenheit überwinden? Es werden Wege gezeigt, wie man zu echter Anteilnahme und Mittrauer finden kann, die dem Trauernden hilft. Das vierte Kapitel behandelt unter anderem „Trauerphasen", d. h. Modelle für den Verlauf des Trauerprozesses: Sie dienten der Beschreibung und Orientierung für die Begleitung Trauernder, seien aber auf keinen Fall Normmodelle für den „richtigen" Verlauf der Trauer. Der Autor versucht Antworten auf „offene" Fragen zu geben, auf Fragen, die das „Jenseits" des Todes betreffen und besonders gerne von Kindern gestellt werden. Er weiß, daß man mit Kindern über Tod, Trauer und Jenseits sprechen kann, auch über Himmel, Hölle und Fegefeuer. Dabei liegt sein Ansatz bei der konkreten Erfahrung. Er geht sehr „irdisch" darauf ein, ohne transzendente Erfahrungen zu leugnen, und sucht deren Grundlage im alltäglichen menschlichen Leben zu beschreiben und dann weiterführende Fingerzeige zu geben. Als Beispiel: „Himmel" ist der Ort, wo Liebe (Gott) wohnt. Von da aus geht es weiter…

Das abschließende Kapitel enthält Material zur persönlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Sterben, Tod und Trauer, d. h. Fragen und Übungen, die die eigene Reflexion anregen sollen.

Dem Autor ist der stete Bezug zur konkreten Erfahrung besonders wichtig. Er theoretisiert nicht. Seine Darstellung orientiert sich am unmittelbaren Erleben und Empfinden. Seine Sprache spricht unmittelbar an, wirkt authentisch und beherrscht die differenzierende Darstellung von Gefühlen in hervorragender und wohltuender Weise. Wem an der Vertiefung seiner Fähigkeit zum Trauern gelegen ist, wer anderen in ihrer Trauer menschlich nahe sein möchte, dem bietet das Buch viele gute Anregungen. Dem Autor ist es tatsächlich gelungen, ein kleines Vademecum der Trauer zu schreiben. *Nobert Mulde SJ*

Leder, Christoph Maria: *Über den Umgang mit suizidalen älteren Menschen.* Regensburg: Roderer 1998. 150 S. (Suizidologie 5.) Kart.

Die steigende Lebenserwartung in unserer Gesellschaft kann für den einzelnen Zuwachs an Lebensqualität und Lebensfreude bedeuten. Andererseits nimmt im Alter die körperliche Leistungsfähigkeit eher ab und die Anfälligkeit für Krankheiten zu. Älterwerden ist auch ein Zugehen auf Sterben und Tod. Momente der Lebensmüdigkeit und Todessehnsucht werden häufiger. In extremen Fällen führt dies sogar zum Entschluß, seinem Leben ein Ende zu setzen. Der Umgang mit dem alternden Menschen und seiner

Suizidalität stellt den Sozialarbeiter vor schwierige Aufgaben.

Die vorliegende Diplomarbeit aus der Sozialpädagogik ist dem Thema der Suizidprävention beim älteren Menschen gewidmet und leistet dazu einen exzellenten Beitrag. Suizidprävention aus der Sicht der Sozialarbeit hat den Vorteil, die Gesamtsituation und den konkreten Alltag des alternden Menschen mit seiner Einstellung zu Leben und Sterben in den Blick nehmen zu können. Das Ziel sei die Schaffung einer „altengerechten Suizidpräventionskultur", die mehr sein müsse als nur Verhinderung des Suizids. Sie dürfe sich der Todesthematik genauso wenig verschließen wie der „Machtthematik", nämlich dem Konflikt zwischen der Freiheit und Selbstbestimmung des Alternden und dem suizidpräventiven Eingriff.

Im ersten Kapitel wird das „Alter" behandelt: Begriff, demographische Entwicklung, biologische Alternsprozesse und Krankheiten im Alter, psychologische Aspekte des Alterns, Einschätzung des Alters im gesellschaftlichen Kontext. Das zweite Kapitel betrachtet den Alterssuizid. Risikofaktoren sind dabei besonders psychische und körperliche Krankheiten, aber auch soziale Aspekte wie Familienstatus, zwischenmenschliche Konflikte, Verlust des Ehe- oder Lebenspartners, soziale Isolation und Einsamkeit sowie sozioökonomische Veränderungen im Alter. Als Beiträge zur Ätiologie suizidalen Verhaltens werden H. Henselers tiefenpsychologischer Ansatz, das Motivationsmodell von C. Lindner-Braun und der streßorientierte Ansatz nach N. Erlemeier vorgestellt. Letzterem gilt die Sympathie des Autors.

Das dritte Kapitel ist das umfangreichste. Es ist dem Umgang mit dem suizidalen älteren Menschen gewidmet. Es beginnt mit einem historischen Überblick über den Umgang mit Lebensmüdigkeit von der Antike bis heute. Die Entwicklung führt von der Kriminalisierung des Suizids zur Hospitalisierung und Pathologisierung des Suizidenten und findet nur zögernd und relativ spät zu einer Einstellung, die Persönlichkeit, Freiheit und Lebenssituation des Suizidenten berücksichtigt.

Wahrnehmung und Einschätzung suizidaler Anzeichen und Tendenzen ist für die Prävention von allergrößter Wichtigkeit, erweist sich aber in der Praxis als besonders schwierig. Risikolisten und Fragenkataloge können dabei hilfreich sein. Lebenskrisen muß besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Sehr nützlich ist das Konzept des präsuizidalen Syndroms von E. Ringel. Grundlage ist jedoch die durch die Praxis geschulte Aufmerksamkeit des Sozialarbeiters. Eine flexible Sichtweise erlaubt ihm, die Lebenswelt des Suizidgefährdeten zu erfassen und bei seinen Interventionen zu beachten.

Suizidprävention hat den Rahmen zu respektieren, den Recht und Gesetz zum Schutz der Freiheit des einzelnen abstecken. Die Suizidprävention verlangt aber auch nach einer besonderen Ethik, die es nach der Meinung Leders bisher nicht gibt: „Wer sich jedoch auf die Suche nach ethischen Leitlinien für den Umgang mit Suizidenten begibt, befindet sich in der Situation eines Kundschafters auf einsamen Pfaden." Die traditionelle philosophische Auseinandersetzung mit dem Suizid gebe für das Problem der Prävention kaum etwas her. Weder Kants kategorischer Imperativ noch das utilitaristische Prinzip der sozialen Nutzenmaximierung seien praktikabel. Besser geeignet, wenn auch nicht in sich widerspruchsfrei, erscheinen ihm die vier biomedizinischen Prinzipien von T. Beauchamp und J. F. Childress: Nichtschädigung, Autonomie, Wohltun und Gleichheit.

Im Konflikt zwischen Wohltun und Respektierung der Autonomie lassen sich für „Suizidhandlungen, die nicht ersichtlich wohlerwogen und langfristig vorbereitet sind" (möglicherweise die Mehrzahl der Fälle), zwei „Faustregeln" für Interventionen formulieren: „Erstens sollte jeder Suizid(versuch) mit allen Mitteln (notfalls auch unter Anwendung von Gewalt) unterbrochen werden und der außer Lebensgefahr gebrachte Betroffene womöglich professioneller Beobachtung zugeführt werden. Zweitens sollte die Dauer der Zwangsintervention zur Erstellung einer Prognose auf einen Zeitraum von bis zu vier Wochen begrenzt werden." Literaturverzeichnis, Personen- und Sachverzeichnisse schließen die hervorragende Arbeit ab. *Norbert Mulde SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Frauenfrage ist ein bedeutender Faktor im derzeitigen Wandlungsprozeß der lateinamerikanischen Gesellschaften. Margit Eckholt, Habilitandin an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, untersucht die Stellung der Frau im lateinamerikanischen Katholizismus der Gegenwart und informiert über die wachsende Komplexität und Pluralität der erstarkenden Frauenbewegung.

Stephan Ernst, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg, plädiert für die Ausbildung einer neuen Kultur im Umgang mit moderner Technik. Dabei benennt er wesentliche Grundzüge einer christlichen Ethik, die zu einem verantwortungsvollen Handeln angesichts umfassender Technikdominanz befähigen können.

Norbert Lohfink, Professor für die Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, befaßt sich mit dem Problem biblischer Bezüge in liturgischen Texten. Vor dem Hintergrund der seit einiger Zeit stattfindenden Revision gottesdienstlicher Texte verdeutlicht er anhand ausgewählter Beispiele das gefährdete Zusammenspiel beider Bereiche.

Esoterik hat Hochkonjunktur, der „Psychomarkt" bietet zur Zeit etwa 2000 verschiedene Verfahren an. Bernhard Grom entwickelt Kriterien für einen verantwortlichen Umgang mit esoterischen Angeboten im Hinblick auf ihre medizinischen und psychotherapeutischen Methoden sowie ihre spirituelle Relevanz.

Besetzung theologischer Lehrstühle

Nach den in Deutschland geltenden Konkordaten werden Professoren an den katholisch-theologischen Fakultäten erst dann berufen, wenn der zuständige Bischof hinsichtlich Lehre und Lebenswandel keine Einwände erhebt („Nihil obstat"). Das römische „Akkommodationsdekret" von 1983, das die Bestimmungen des kirchlichen Hochschulrahmengesetzes „Sapientia christiana" von 1979 an die deutsche Situation anpaßt, hat – „entgegen dem ausdrücklichen Wunsch der Deutschen Bischofskonferenz" (Heribert Schmitz) – verpflichtend vorgeschrieben, daß der Bischof bei Professoren, die erstmals auf Lebenszeit berufen werden, vor einer Antwort auf die Anfrage der Landesregierung die Zustimmung Roms einholen muß. Zuständig ist die Kongregation für das katholische Bildungswesen, die sich bei der Glaubenskongregation versichern soll, daß keine Lehrbeanstandungen vorliegen.

Da eine Berufung erst dann ins Auge gefaßt wird, wenn sich die Fakultät Gewißheit über die Fähigkeit der zu Berufenden verschafft hat, was der zuständige Bischof noch einmal eigens überprüft, dürfte das römische Nihil obstat eigentlich nur eine Formsache sein, einfach die Vergewisserung, daß in Rom nichts gegen die Bewerber vorliegt, das der Fakultät oder dem Bischof vielleicht unbekannt war. Lehrmäßige Beanstandungen müssen sich ja auf Veröffentlichungen stützen. Deswegen können die römischen Behörden kaum einen besseren Kenntnisstand besitzen als die Verantwortlichen am Ort. Da sich die Professoren nach Artikel 25 von „Sapientia christiana" durch „hohe wissenschaftliche Qualifikation" und durch „Verantwortungsbewußtsein auszeichnen" müssen und auch vom Bischof entsprechende theologische Bildung verlangt wird (CIC can. 378), müßten sie eigentlich fähig sein, die Qualifikation künftiger Professoren zu beurteilen.

Dennoch findet in Rom eine erneute inhaltliche Prüfung der Schriften der Betroffenen statt. Das ist nicht nur ein Zeichen für die Tendenz der römischen Behörden, möglichst viele Entscheidungen an sich zu ziehen und alles unter ihre Kontrolle zu bringen. Es ist auch eine eklatante Manifestation des Mißtrauens gegen die Sachkenntnis und die Urteilsfähigkeit sowohl der Fakultät wie auch des zuständigen Bischofs. Und es bedeutet darüber hinaus einen Affront gegen den Bischof, wenn sein Votum zurückgewiesen und das Nihil obstat verweigert wird. Das geschieht in der letzten Zeit auffallend häufig. Dem Bischof von Augsburg wurde sogar auch die zweite Kandidatin für den moraltheologischen Lehrstuhl abgelehnt.

Es kommt hinzu, daß noch nicht einmal die Mindestforderungen eines fairen, von rechtlichen Grundsätzen getragenen Verfahrens gewährleistet sind. Die Betroffenen haben keinen Anspruch auf rechtliches Gehör. Akteneinsicht wird ihnen verwehrt. Was nach dem Antrag auf das Nihil obstat in Rom geschieht, bleibt un-

durchsichtig. Auch Denunziationen sind Tür und Tor geöffnet. Bei einem negativen Bescheid werden die Einwände nicht detailliert begründet. Meist heißt es nur pauschal, der oder die Betroffene stehe nicht voll „auf dem Boden der kirchlichen Lehre". Wenn einmal ein Gutachten bekannt wird, dann fehlt ihm in erschreckendem Maß jede fachliche Kompetenz. Wirksame Rechtsmittel für eine objektive, unabhängige Überprüfung negativer Entscheidungen gibt es nicht. Die römischen Kongregationen sind Gutachter, Entscheidungsorgane und Richter zugleich. Die Betroffenen – in diesem Fall auch der jeweils zuständige Bischof – müssen sich als rechtlose Bittsteller vorkommen, die auf das Wohlwollen, oder besser: die Willkür einer Behörde angewiesen sind, die nach eigenem, völlig freiem und nicht nachprüfbarem Gutdünken urteilt – und zwar hier nicht über irgendwelche abstrakte Sachverhalte, sondern über die berufliche Zukunft eines Menschen.

Die Feststellung Hans Maiers vom Jahr 1970, daß das Kirchenrecht in bezug auf den Individualrechtsschutz „bisher noch unter dem Standard des weltlichen Rechts liegt" und daß die „Angleichung kirchlicher Normen an das rechtsstaatliche Niveau der weltlichen Gesellschaft" eine dringende Aufgabe sei, hat bis heute nichts an Aktualität verloren. Die Forderung der Bischofssynode von 1971, die Handlungsweise in der Kirche zu überprüfen, weil die Kirche nur dann zu den Mitmenschen von Gerechtigkeit sprechen und Gerechtigkeit fordern könne, wenn sie selbst Zeugnis von der Gerechtigkeit ablegt, ist bis heute ungehört verhallt, ganz zu schweigen von dem Votum der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer von 1975 an den Papst, die Rahmenordnung einer unabhängigen kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit zu erlassen. Das muß aber nicht so bleiben, zumal es sich nicht um eine Frage der Glaubenslehre handelt, sondern um Verfahrensregeln, die jederzeit geändert werden können. Das Jubiläumsjahr 2000 mit dem Aufruf des Papstes zur Gewissenserforschung und seiner Vergebungsbitte für die Fehler und Versäumnisse der Kirche wäre ein angemessener Zeitpunkt für eine solche Revision.

Der Schaden der geschilderten Vorgänge ist groß. Die Autorität der Bischöfe wird geschwächt, ja letztlich ausgehöhlt, wenn sie als weisungsgebundene Untergebene der römischen Kurie behandelt werden und wenn man ihnen nicht einmal mehr Aufgaben und Entscheidungen zutraut, die sie bis vor wenigen Jahren selbstverständlich und unangefochten wahrgenommen haben. Die römische Kurie erweckt den Eindruck, sie sei ein repressives System. Die Theologie kann kaum mehr ihre so wichtige Aufgabe erfüllen, nämlich die Erhellung und Entfaltung des christlichen Glaubens in unserer Zeit. Bei einer derart restriktiven Handhabung des Nihil obstat und bei den unberechenbaren, an keine klaren, öffentlich nachprüfbaren Kriterien gebundenen Entscheidungsprozessen wächst die Scheu vor dem Risiko und die Angst vor neuen Ideen. Und wem ist gedient, wenn Theologen, die eine wissenschaftliche Laufbahn einschlagen wollen, bis zu ihrer ersten Berufung nur über „harmlose" Themen publizieren? *Wolfgang Seibel SJ*

Victor Conzemius

Lord Acton: Die Anfänge eines Laientheologen

Auf Lord John Acton, seit 1895 Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge und Begründer der „Cambridge Modern History", treffen viele Epitheta zu: Historiker, Journalist, liberaler Katholik, „politicien manqué" (verhinderter Politiker), enzyklopädischer Geist. Weitere wären leicht zu finden. Als Sir John Emerich Dalberg Acton wurde er am 10. Januar 1834 in Neapel geboren. Mütterlicherseits war er Enkel und Erbe des Herzogs von Dalberg. Die Actons waren im 18. Jahrhundert zur katholischen Kirche konvertiert. 1865 heiratete er Gräfin Marie Arco auf Valley. Am 19. Juni 1902 ist er in Tegernsee gestorben. Sein Schrifttum ist vorwiegend in historischen Essays niedergelegt[1].

Als ich vor mehr als 40 Jahren begann, mich mit ihm und seiner Korrespondenz zu beschäftigen, kam mir die Frage nicht in den Sinn, ob er – wenngleich nur marginal – auch Theologe gewesen sein könnte. Theologie war in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch so fest in Klerikerhänden, daß Actons gelegentliche Beschäftigung mit theologischen Fragen höchstens als dilettantische Spielerei angesehen wurde. Vielmehr galt er als Beispiel, wohin die Theologie komme, wenn ein Laie sich über seine Zuständigkeit hinaus mit Fragen beschäftige, die den Berufstheologen vorbehalten seien.

Seit dem Zweiten Vatikanum ist Theologie nicht mehr die „chasse gardée", das Jagdrevier von Klerikern. Zwar war sie das auch vorher nie ganz gewesen. Doch in der römisch-katholischen Praxis war diese ältere Tradition, die sich teilweise im Protestantismus und vor allem in der Orthodoxie stärker erhalten hatte, weitgehend verlorengegangen.

Der Wandel ist am offensichtlichsten in Deutschland. Hier rücken Laien auf theologische Lehrstühle nach, die vorher ordinierten Klerikern vorbehalten waren. Eine ältere Tradition wurde wieder entdeckt und setzt sich allmählich weltweit durch. So verwundert es nicht, daß Acton in der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche von 1993 Aufnahme gefunden hat[2]. Gewiß war er kein spekulativer Theologe. Doch als Kritiker des Ultramontanismus, als Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit und vor allem als Befürworter des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung ist er Fragestellungen nachgegangen, die im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils neu aufgebrochen sind.

Laientheologen: der geschichtliche Kontext

Die Beschäftigung von Laien mit Theologie hat eine lange und keineswegs geradlinig verlaufende Geschichte. Die Entwicklung soll hier kurz skizziert werden. Acton steht nämlich in einer Tradition der Laientheologie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in München einen festen Standort hatte.

In den zwei ersten frühchristlichen Jahrhunderten spielte die Trennung zwischen Klerikern und Laien keine Rolle für die Reflexion über den Glauben[3]. Die ersten Laientheologen tauchten um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert auf. Einer der prominentesten war Origenes von Alexandrien, der Theologie als priesterliche Funktion der Interpretation und Entfaltung der Offenbarung bezeichnete. Soziale Gründe – die Bestreitung des Lebensunterhaltes – trugen dazu bei, daß Theologie den Priestern und Mönchen vorbehalten blieb. Im 4. und 5. Jahrhundert gab es noch vereinzelt wirtschaftlich gut gestellte Laien, die sich mit theologischen Fragen befaßten. So betonte der Laie Pelagius (350/60 bis 431) die Freiheit und Größe des Menschen, die Würde der Familie und der Ehe sowie die Bedeutung sozialer Verantwortung. Doch ganz in der Linie der Auslegung des Origines – selber Laie! – wurde Theologie allmählich zur Domäne von Priestern und Mönchen. Auch der gebildetste Laie konnte sich ohne priesterliche Delegation nicht mehr mit Theologie beschäftigen.

Zeitweilig gab es Ausnahmen. Im Spätmittelalter beförderte der aufsteigende Humanismus eine Laienkultur, die an theologischen Fragen ein großes Interesse zeigte. Doch die kirchlichen Spaltungen der Reformationszeit machten die Laientheologie innerhalb des Katholizismus verdächtig. Die nachtridentinische Theologie wurde stärker als zuvor eine Angelegenheit von Ordensleuten und einzelner Vertreter des Weltklerus. Im 17. Jahrhundert schlossen sich Laien mit ausgesprochen theologischen Interessen wie Blaise Pascal dem Jansenismus an. Doch war dies die Option einzelner, die innerkirchlich gesehen nur selten über marginale Bedeutung innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen an Universitäten, Klosterschulen und Seminaren hinauskamen.

Die Französische Revolution und die napoleonische Restauration veränderten diesen Kontext. Theologie wurde jetzt vor allem als Priesterausbildung betrieben, um die ausgedünnten Ränge des Seelsorgeklerus wieder aufzufüllen. Sie verblieb unter der strengen Kontrolle von Kirche und Staat. Doch waren es Laien, die an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Voraussetzung für eine Wiederbegegnung von Kirche und Kultur schufen und damit die Theologie rehabilitierten. Chateaubriands „Génie du christianisme" (1802) und Manzonis „Promessi sposi" (1827) trugen dazu bei, das Christentum bei Vertretern jener Generation akzeptabel zu machen, die die Verbindung mit dem Christentum verloren hatten. Philosophen wie der Vicomte de Bonald und andere Vertreter des Traditionalismus in Frankreich unterstrichen in ihrer Auseinandersetzung mit der Aufklärung die

Abhängigkeit des Menschen von Religion, Sprache und Geschichte. Der savoyardische Diplomat Joseph de Maistre zog eine Parallele zwischen kirchlicher und weltlicher Gesellschaft und forderte Autorität, ja gar Unfehlbarkeit der Regierungsorgane in beiden Bereichen[4].

München: Wiederbelebung der Laientheologie

Noch auffallender als in Frankreich war in Deutschland der Beitrag von Laien zu einem neuen Bewußtsein von Kirche und ihrer Beziehung zu Theologie, Gesellschaft und Kultur. Die Romantik rehabilitierte Religion und Kirche und provozierte eine Anzahl von Konversionen zur katholischen Kirche. Unter diesen Konvertiten nahmen diejenigen, die von Aufklärung und Revolution enttäuscht worden waren, die ersten Ränge ein. So wurde auch das „barbarische" Mittelalter wiederentdeckt[5]. Entscheidende Anstöße gaben private Zirkel, in denen Laien eine prominente Rolle spielten: der Münsteraner Kreis um die Fürstin Gallitzin, der Landshuter Kreis um den Professor und späteren Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer, und der Wiener Kreis um den Redemptoristen Clemens Maria Hofbauer.

Die stärkste gesellschaftliche Stoßkraft jedoch entfalteten Laientheologen in München. Sie versuchten ihre Ideen an der 1823 neugegründeten Universität und in der bayerischen Kirchenpolitik durchzusetzen. Acton faßt diese Neuorientierung so zusammen:

> „Die Neuorientierung kam zunächst von der Literatur her. Der Einfluß des Katholizismus begann an der Universität und bei den Leuten, die mit ihr in Verbindung standen. Möhler war erstaunt, daß seine Kollegen von der theologischen Fakultät regelmäßig die Messe lasen."[6]

Ihr geistiger Mittelpunkt war Joseph von Görres, ein konvertierter Jakobiner, der sich dem Studium der Mystik zugewandt hatte. Andere Nichtkleriker gehörten dazu: Ernst von Lasaulx, der römische und griechische Religionsforschung betrieb; Franz von Baader, der als einer der ersten in Deutschland die Bedeutung der sozialen Frage erfaßte und sich um eine theologische Anthropologie bemühte; Ernst Freiherr Moy de Sons, der das Archiv für katholisches Kirchenrecht begründete. Andere, die nicht in München lebten, wie der aus Koblenz stammende Journalist und Schriftsteller Friedrich Pilgram, gerieten in den Bannkreis der Münchener.

1850 kam der 16jährige Sir John Acton nach München, um unter der Obhut Ignaz von Döllingers, des einzigen Volltheologen in diesem Kreis, zu studieren. Damals war die alte Garde des Görreskreises zum Teil bereits von der Bühne abgetreten. Aber Döllinger, der nach Actons Worten München zum ultramontanen Zentrum diesseits der Alpen gemacht hatte, bildete die Verbindung zwi-

schen den ersten Mitgliedern jenes Kreises und ihren Nachfolgern in der Jahrhundertmitte. Es war auch Döllinger, der seit seinen Anfängen in München über Deutschland hinaus intensiven Kontakt mit theologisch interessierten Laien in Frankreich und England gesucht hatte, so mit Charles de Montalembert, dem Vorkämpfer gegen absolutistische Tendenzen in Staat und Kirche. Ferdinand d'Eckstein, der legendäre „Baron Buddha", der sich mit indischer Religionsgeschichte befaßte, war ein weiterer Korrespondent Döllingers aus Laienkreisen. In seiner Verbindung von politisch-historischer Reflexion mit religiös-kirchlichen Ideen sollte d'Eckstein einen entscheidenden Einfluß auf Acton gewinnen[7].

Zu dieser Konstellation von Laientheologen in München gab es in England während Actons Bildungsjahren keine Parallele, weder in der anglikanischen Staatskirche noch unter Actons römisch-katholischen Landsleuten. Der Staatsmann und spätere Premier William Ewart Gladstone, der seit seiner Studentenzeit in Oxford ausgesprochene theologische Interessen hatte und mit Döllinger über das Verständnis der Eucharistie diskutierte, war in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Im Verlauf der Oxford-Bewegung (nach 1833) traten zwar einige hundert Geistliche zum römischen Katholizismus über und wurden hier als Laien eingestuft. Als Laientheologen können diese Männer, die eine volle theologische Ausbildung besaßen, jedoch nicht gelten. Waren sie verheiratet, durften sie nicht einmal eine Pfarrstelle bekommen. Nur einem dieser hochgebildeten Konvertiten aus dem anglikanischen Klerus gelang es, eine Professur an einem Priesterseminar zu übernehmen: W. G. Ward wurde nach seiner Konversion als „Laie" Professor der Dogmatik am Priesterseminar St. Edmunds (Ware).

In Döllingers Haushalt war historische Theologie überall präsent: in der Privatbibliothek, bei den Tischgesprächen und vor allem bei seinen Vorlesungen an der Universität. Für den künftigen Historiker Acton war Geschichte vor allem Geschichte des Christentums. Theologische Lehren und ihr Einfluß auf das politisch-gesellschaftliche Leben standen im Mittelpunkt. Freilich machte Acton keine Examina, um eine geistliche Laufbahn anzutreten. Als einziger Erbe einer in England und auf dem Kontinent begüterten Familie und den daraus wachsenden sozialen Verpflichtungen waren ihm andere Prioritäten gesetzt. Er erwarb gute Allgemeinkenntnisse des Alten und Neuen Testaments, der Kirchenväter, des Mittelalters, der tridentinischen und nachtridentinischen Theologie. Nach seiner Rückkehr nach England verkündete er in jugendlicher Selbstüberschätzung seinem Freund Richard Simpson, einem konvertierten anglikanischen Kleriker:

„Obwohl ich kein Fach gründlich studiert habe und deshalb nicht als Autorität auf irgendeinem theologischen Gebiet gelten kann, weiß ich jedoch sehr gut, welches die Methode der Theologie ist, und vermag deshalb ohne Anstrengung herauszufinden, wer auch mit viel angelesener theologischer Erudition bloß ein Dilettant in Theologie ist."

Niemand könne besser historisch-theologische Forschung betreiben als der seiner Kirche verbundene Laie:

„Theologie ist an erster Stelle die Aufgabe des Klerus. Aber die Kirche hat nie die Laien von ihrem Studium ausgeschlossen. Die Priester sind tatsächlich mit anderen Aufgaben überlastet. In der Theologie müssen wir uns vor allem dem Studium der Geschichte widmen, die die große Quelle der Irrtümer und Auseinandersetzungen ist. Es muß klar werden, daß die Religion tatsächlich eine historische Dimension hat. Das wissenschaftlich unabhängige, kompromißlose Studium der Geschichte könnte unsere Aufgabe (als Laien) sein. Nur ein Katholik kann sie mit der gleichen Wärme und der gleichen Ernsthaftigkeit und Sympathie behandeln, ohne nationales Vorurteil." [8]

Dieser Brief macht deutlich, wie der 25jährige Acton seine Aufgabe als Laientheologe verstand. Die grundsätzliche Legitimität einer von Laien betriebenen Theologie stand für ihn außer Frage. Der Optimismus, mit dem er die Bedeutung der geschichtlichen Forschung für die Theologie einschätzte, macht zudem deutlich, daß ihm noch nicht bewußt war, in welchem Ausmaß die historisch-archäologische Erforschung des Alten und Neuen Testamentes bereits begonnen hatte, die Fundamente des Christentums zu erschüttern.

Sein Blick war auf die allgemeine Geschichte des Christentums gerichtet und in seinen Anfängen stark konfessionell bestimmt. In späteren Jahren wuchs Acton über diese Einschätzung hinaus und setzte sich weniger gegen protestantische Verzerrungen der Geschichte zur Wehr als gegen eine bestimmte katholische Voreingenommenheit, die er als „mendacity" (Verlogenheit) bezeichnete.

Als Acton 1850 in Döllingers Obhut nach München kam, war dieser nicht mehr der krude, ultramontane Heißsporn der ersten Jahrzehnte. Sein Kampf für die Freiheit der Kirche hatte Früchte getragen. Nach 1848 hatte sich die Rechtsstellung der katholischen Kirche besonders in preußischen Landen verbessert. Ein neues Bewußtsein gesellschaftlichen Durchsetzungsvermögens durchdrang den deutschen Katholizismus und belebte zahlreiche Initiativen vor allem auf sozialer Ebene. Der junge Acton begegnete einem Döllinger, der dabei war, seine früheren Anschauungen zu revidieren [9]. Und zwar nicht so sehr, weil seine kirchlichen Bindungen sich gelockert hätten, sondern gerade weil sein fester kirchlicher Standpunkt es ihm erlaubte, eine solche innerkirchlich-kritische Revision vorzunehmen. In diesen Jahren dämmerte bei ihm die Einsicht, daß die Waffen der alten konfessionellen Polemik gegenüber den Protestanten stumpf geworden waren. An die Stelle des Kampfziels „Freiheit für die Kirche" trat jetzt der Einsatz für die Freiheit der theologischen Forschung in der Kirche. Und zwar nicht, wie später einige argwöhnten, weil er die theologische Forschung dem kirchlichen Lehramt entziehen wollte, sondern weil es ihm um eine Theologie ging, die wissenschaftlichen Anspruch mit kirchlicher Bindung zu versöhnen suchte. Dieses Ideal ging von einer gleichsam prästabilisierten Interessensharmonie zwischen theologischer Forschung und Lehramt aus. Sie sollte im Ersten Vatikanischen Konzil Schiffbruch erleiden.

Enthusiasmus: das Abenteuer des „Rambler"

Eine solche dramatische Zuspitzung war allerdings nicht vorauszusehen, als Acton 1854 nach England zurückkehrte. 1858 stieg er zunächst als Mitarbeiter, dann als Herausgeber in die Zeitschrift „The Rambler" ein[10]. Gerne haben Zeitgenossen und auch Historiker ihm unterstellt, er habe diese Aufgabe übernommen, um sich mit seinen in Deutschland betriebenen Studien in England ins Licht zu rücken und die mit pastoralen und organisatorischen Aufgaben überladenen Bischöfe zu ärgern und bloßzustellen. Doch eine solche Auslegung wird weder der literarischen Qualität dieser Zeitschrift noch Actons Motiven gerecht.

Seine Absicht war, im englischen Milieu weitverbreitete Ansichten und Vorurteile über die Rückständigkeit der katholischen Kirche zu widerlegen. Er verstand diese Apologie aber keineswegs als Beschönigung unliebsamer Tatsachen. Das unbedingte Wahrheitsethos, welches ihn beseelte, sollte gegebenenfalls zu einem Geständnis eigener Irrtümer und Fehler bereit sein.

Mit diesem journalistischen Ethos war ein exzessiver Optimismus verbunden. Reichlich naiv war die Annahme, daß die Zeitschrift sich wegen ihres internationalen Charakters und ihrer literarischen Qualität in England durchsetzen könne. Weder das zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallende katholische noch das weit bedeutsamere anglikanische Publikum entsprachen den Voraussetzungen, die Acton in sie hineinprojizierte. Auf katholischer Seite – zumeist irische Einwanderer und eine dünne Bildungselite – herrschte pragmatisches Denken. Hier wurde argumentiert, das Eingeständnis von katholischen Fehlleistungen sei Wasser auf die Mühlen der im englischen Sprachraum ohnehin sehr aktiven antikatholischen Propaganda.

In München hatte Acton sich einen Informationsvorsprung über kontinentale Vorgänge angeeignet. Er war zunächst besser unterrichtet über die katholische Kirche des Kontinents, als über die Stellung des Katholizismus in England. Es war ein Konvertit, der ihm Nachhilfeunterricht erteilte und als literarischer Associé dieses Defizit ausglich. Richard Simpson, 14 Jahre älter als Acton, war ursprünglich anglikanischer Geistlicher gewesen[11]. 1846 trat er zum Katholizismus über. Als Verheirateter bewarb er sich nicht um die Priesterweihe. Seine finanziellen Verhältnisse erlaubten ihm zu privatisieren. Die neue kirchliche Gemeinschaft hatte keine Verwendungsmöglichkeit für den vielseitig begabten Mann, dessen Interessen von den Beziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaft bis zu Shakespeare reichten. Auf diesem Gebiet galt er als führender Experte.

Simpson stand der herkömmlichen römisch-katholischen Geschichtsschreibung kritisch gegenüber. Er wünschte sie weniger selbstgefällig in ihrer Selbstdarstellung und im Umgang mit anderen Konfessionen. So trug er dazu bei, Actons kritische Ader im Sinn einer realistischen Annäherung an die kirchliche Vergangenheit zu wecken. Von Simpson übernahm Acton die Auffassung, daß die Päpste in der Nachreformationszeit in der englischen Geschichte eine fatale Rolle

gespielt hätten. Indem sie die Untertanen der englischen Krone von ihrem Gehorsam entbanden, begünstigten sie Verschwörungen und Aufstände und verschafften dem tief eingewurzelten englischen Slogan „No popery" (Nein zum Papsttum) stets neue Nahrung.

Entgegen einer in der Acton-Forschung verbreiteten Auffassung war es Simpson, der die radikaleren Ideen vertrat. Als Acton Simpsons Hang zu Widerspruch und Polemik gegen die Bischöfe bemerkte, versuchte er seinen Associé zu überreden, in die ruhigeren Gewässer literarischer Studien der Tudor-Zeit zurückzukehren.

Actons eigene Position als Laientheologe in den frühen 60er Jahren kann etwa so umschrieben werden: Anhänglichkeit an die Kirche, verbunden mit einer ausgeprägten Sensibilität für geschichtliche Probleme und politische Zeitfragen. In späteren Jahren, besonders nach 1880, legte sich ein Schatten auf die Verbundenheit mit der katholischen Kirche. Doch in den 70er Jahren, als Döllinger in die Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanische Konzil geriet und der kirchlichen Zensur verfiel, stand Acton trotz seiner publizistischen Waffenbruderschaft mit seinem Lehrer fest auf kirchlichem Boden. Der Laie Acton hatte es leichter als Döllinger, kirchlichen Zensuren zu entgehen. 1874 schrieb er an Döllinger:

„Wenn Zweifel aufsteigen, weigere ich mich zu verzweifeln. Ich müßte viel klarer sehen als ich sehe, um die Kirche aufzugeben, die ich gerade durch Sie in ihrer Größe kennen und lieben lernte." [12]

Später in den 80er Jahren, als er mit Döllinger über die Frage nach dem moralischen Urteil in der Geschichte in Widerspruch geriet, warf er Döllinger vor, er vertrete noch immer jene idealisierte romantische Auffassung über die Kirche, die in den 30er Jahren den jungen Adam Moehler beseelt hatte [13].

Es ist somit irrig anzunehmen, Acton hätte in seinen journalistischen Anfängen einen bewußten Kollisionskurs gegenüber den Bischöfen eingeschlagen, die ja erst einige Jahre zuvor, 1850, bei der Wiedererrichtung der katholischen Hierarchie in ihre Ämter eingesetzt worden waren. Er verschloß sich der Auffassung nicht, daß der englische Katholizismus eine Missionskirche war, die sich in einer mißtrauischen Umgebung inkulturieren mußte. Typisch für diese Minderheitssituation war die Ängstlichkeit. Jede Abweichung von kirchenamtlich verordneten Lehrmeinungen konnte von seinen ängstlichen Glaubensgenossen bereits in die Nähe eines Abfalls vom Glauben gerückt werden.

Überhaupt war es nicht leicht, kontroversen Fragen aus dem Weg zu gehen. Diese Erfahrung mußte auch ein so bedeutender Theologe wie John Henry Newman machen. Newman, der von der intellektuellen Qualität des „Rambler" überzeugt war, sparte nicht mit Ratschlägen an das Redaktionsteam. Als Journalist könne Acton sich nicht über theologische Themen in einer für ein allgemeines Publikum bestimmten Zeitschrift verbreiten, die Bischöfe angreifen und sich so kirchlicher Zensur aussetzen. Acton entgegnete, daß der „Rambler" eben keine

theologische Zeitschrift sei. Es müsse ihm daher ein gewisser Freiraum zugestanden werden.

Im Januar 1859 verbreitete sich das Gerücht, Rom werde den „Rambler" wegen aus England kommender Beschwerden und Denunziationen zensurieren. Um die Zeitschrift vor einer solchen Maßregelung zu retten, sprang Newman nun selber ein. Er erbat von den Bischöfen die Erlaubnis, die Herausgeberschaft des „Rambler" zu übernehmen. Das wurde ihm gestattet.

Bald sollte Newman jedoch die Erfahrung machen, daß es für einen ordinierten Priester noch schwieriger als für einen Laien war, über Theologie zu schreiben. Sein Artikel „On consulting the faithful in matters of doctrin" (Über die Konsultation der Gläubigen in Lehrfragen), der im 20. Jahrhundert große Bedeutung erlangen sollte, wurde in Rom denunziert und brachte ihn in große Schwierigkeiten mit der römischen Kongregation der Glaubensverbreitung. Innerhalb weniger Monate mußte er als Herausgeber zurücktreten. Außer Acton fand sich niemand, der seine Stelle übernehmen konnte.

Sein journalistisches Programm formulierte Acton gegenüber einem Korrespondenten so:

„Als Newman aufsteckte, war es unvermeidlich, daß ich den Versuch machte. Mein Prinzip lautet: Eintracht unter Katholiken, goldene Brücken für Protestanten guten Willens, Polemik hauptsächlich gegenüber Freidenkern. Sollte es mir mißlingen, so werden diejenigen, die sich darüber freuen, am meisten Grund haben, es zu bedauern." [14]

Meinungsverschiedenheiten zwischen Acton und Simpson bestanden hauptsächlich in der Frage, welchen Problemen Priorität gegeben werden sollte. Simpson hielt dafür, daß die Beziehung zwischen Theologie und den Naturwissenschaften im Zentrum stehen müßte. Acton hingegen vertrat den Standpunkt, daß die entscheidenden Schlachten des 19. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Geisteswissenschaft geschlagen würden. In bezug auf die Naturwissenschaften seien auch andere Religionen Verbündete des Katholizismus. In Philosophie, Rechtswissenschaft, Historie und Sprache hingegen müsse die katholische Kirche sich allein verteidigen und legitimieren. Einwände gegen die Kirche von seiten der Naturwissenschaften würden nur von ungläubiger, atheistischer Seite erhoben. Historische und andere Einwände jedoch kämen nicht nur von seiten der Ungläubigen, sondern seien die Grundlagen des Protestantismus, jeder Häresie und in einem gewissen Sinn jeder falschen Religion. Das Jahrhundert würde stärker bestimmt von „den Entdeckungen in Moralphilosophie als von denjenigen in der Physik. Geschichtswissenschaft, Linguistik, Rechtsphilosophie sind alles Entdeckungen unseres Jahrhunderts. Vorher wurden die historischen Auseinandersetzungen mit stumpfen Waffen geführt, denn das Material war unzulänglich und es gab keine eigentliche Methode. Zwischen der Geschichtsschreibung heute und derjenigen zu Gibbons Zeiten (18. Jh.) herrscht etwa so ein großer Unterschied wie zwischen der Astronomie vor und nach Kopernikus." [15]

Idealisierung deutscher Wissenschaft

Actons Einschätzung der Prioritäten ging auf seine Erfahrung in Deutschland zurück. Er hatte den Eindruck, in Deutschland sei die überwiegende Anzahl großer Naturwissenschafter nicht so distanziert gegenüber dem Christentum wie Historiker, Philosophen und sogar Theologen:

„Deutschland ist von allen Ländern dasjenige, das in der Glaubenslosigkeit die meisten Fortschritte gemacht hat, es beeinflußt in anderen Ländern die Distanzierung vom Glauben. Es gibt keinen besseren Beweis hierfür als die Nichtbeachtung, die man in Deutschland dem dilettantischen Buckle[16] geschenkt hat."

In der Januarausgabe des „Rambler" 1859 äußerte er sich enthusiastisch über die Zukunftschancen des Katholizismus. Eine Besprechung von Döllingers „Christentum und Kirche" nahm er zum Anlaß, um seine eigene idealistische Meinung über freie Forschung innerhalb kirchlich gebundener Theologie bekanntzumachen:

„Für die Kirche, die Sachwalterin und Beschützerin der Wahrheit ist, ist die Wahrheit allein ihr gemäß ... Die Kirche ist nicht nur der Feind des Irrtums, sondern auch ihrem Wesen entsprechend die Förderin von Wissen und Wissenschaft. Sie fürchtet sich nicht vor dem Fortschritt der Wissenschaft, sondern setzt ihn voraus. Jede andere Religion hat Angst vor der Wahrheit oder versteckt sie."[17]

Der siegesgewisse Ton dieses Artikels ist nicht zu überhören. Zu bedenken ist, daß er für englische Katholiken, insbesondere Theologen geschrieben war, die ein eingewurzeltes Mißtrauen gegenüber deutscher theologischer Wissenschaft hegten. Ein weiteres Buch Döllingers, „Kirche und Kirchen" (1861), nahm er zum Vorwand, um den Unterschied von Katholizismus und Protestantismus in bezug auf die Toleranz herauszuarbeiten. Döllinger hatte behauptet, nichts sei irriger, als dem Protestantismus die Entstehung von Gewissensfreiheit und Toleranz zuzuschreiben. Acton entwickelte diese These über die protestantische Theorie der Verfolgung in einem eigenen Artikel weiter. Nach seinem Befund war es der Staat, der in der mittelalterlichen Gesellschaft Zwangsmaßnahmen gegenüber Abweichlern einführte; die Theologen lieferten dafür die theoretische Rechtfertigung. Im Protestantismus dagegen hätten Intoleranz und Verfolgung von Dissidenten seit Beginn zum politischen und religiösen Wesen des Protestantismus gehört. In einem Brief an Döllinger äußerte er jedoch Zweifel daran, ob die Ketzergesetze des kanonischen Rechts mit der Ethik des Christentums zu vereinbaren seien[18].

Es ist anzuerkennen, daß der Artikel nicht aus prinzipiell konfessionellem Vorurteil geschrieben war. Acton ging es um den Unterschied zwischen der mittelalterlichen Rechtfertigung religiösen Zwangs und dem modernen Prinzip religiöser Kontrolle, in dem der Staat die Funktion einer Religionspolizei übernimmt. Der Verdienst des Beitrags liegt in der These, daß die Toleranz nicht den Haupt-

richtungen des Protestantismus – Luthertum, Calvinismus, Zwinglianismus – zu verdanken ist, sondern den eher marginalen Anabaptisten, Sozinianern und Humanisten.

Daß Acton keinem sturen Antiprotestantismus nachgab, geht auch daraus hervor, daß er zur Zeit der Abfassung jenes Artikels sich Hoffnungen auf private Unionsgespräche machte, die in Erfurt stattfanden. Der Historiker Heinrich Leo in Halle und der Konvertit Ambrose Philippe de Lisle in England gehörten zu den Initianten. Um diesen Leuten die Möglichkeit zu geben, ihre Ideen zu publizieren, war er bereit, seinen Entschluß zu mildern, theologische Probleme in der Zeitschrift nicht anzurühren. Gutwilligen Protestanten goldene Brücken zu bauen, war ja eines der Ziele, das er in seinem Programm niedergelegt hatte. Würde die Zeitschrift von der Hierarchie gezwungen, ihr Erscheinen einzustellen, so würden die Katholikenfeinde jubilieren. In dieser Hinsicht wurde Acton auch von Newman unterstützt, der nach seinem überstürzten Rückzug als Herausgeber des „Rambler" freundschaftliche Kontakte mit dem neu-alten Herausgeber behalten hatte.

Schwelende Konflikte

1861/62 machte die Frage des Kirchenstaates erneut Schlagzeilen. Acton schloß sich jetzt der Auffassung Döllingers an, daß ein Ende des Kirchenstaates keinen Verlust, sondern eine Zukunftschance für die Kirche darstelle. Das brachte ihn in Konflikt mit den anderen, zum Teil konservativen katholischen Unterhausmitgliedern, die – zumindest nach außen – an der Notwendigkeit des Weiterbestehens der weltlichen Herrschaft des Papsttums festhielten. Für ihn selber bedeutete dies das Ende seiner 1859 ohne große Begeisterung angetretenen politischen Karriere als Parlamentarier, da er sich nicht öffentlich gegen seine Unterhauskollegen stellen wollte. Konfliktverschärfend wirkte, daß Simpson im „Rambler" an der starren Haltung des Erzbischofs von Westminster, Kardinal Wiseman, Kritik übte. Der drohenden bischöflichen Zensur wollte Acton durch Einstellung der Zeitschrift zuvorkommen.

Ans Aufgeben jedoch dachte er nicht. Unter dem Namen „Home and Foreign Review" führte er die Zeitschrift weiter, wandelte sie allerdings von einer Monatsschrift zu einer Vierteljahresschrift um. Die Verbindung von kirchlicher Loyalität mit wissenschaftlicher Integrität blieb ihm oberstes Gebot. Es war ihm bewußt, daß er diese Linie nicht durchhalten könne, wenn Rom seinen weltlichen Besitzstand mit der Androhung geistlicher Strafmittel zu verteidigen suchte. Er fürchtete sich nicht vor einer Exkommunikation, warnte aber Simpson davor, sie mutwillig zu provozieren. In der gegenwärtigen Zeit werde der Religion gegenüber der beste Dienst geleistet, indem man an den eigenen Grundsätzen festhalte:

am Recht in der Politik und in der Suche nach der Wahrheit in der wissenschaftlichen Forschung.

„Die moderne Gesellschaft besitzt keine Sicherungen der Freiheit, kein Instrument des Fortschritts und kein Mittel, der Wahrheit auf den Grund zu gehen, dem wir mit grundsätzlichem Mißtrauen begegnen müßten." [19]

Es sei deshalb falsch, die Rettung der Seelen gegen die geduldige Wahrheitssuche und ihre Offenlegung auszuspielen.

Im Artikel „Ultramontanismus" in der Juliausgabe der „Home and Foreign Review" 1863 entwickelte Acton den Gedanken, daß der Gegensatz zwischen Kirchenvätern und freier Forschung eigentlich ein Scheingegensatz sei [20]. Der Ultramontanismus habe sich erst im 19. Jahrhundert ausbreiten können. Er gehe zurück auf die kirchliche und gesellschaftliche Reaktion nach der Französischen Revolution mit ihrem Autoritätskult in Kirche und Staat. Bannerträger waren der frühe Lamennais und der savoyardische Graf de Maistre, die sich eine Rettung der Gesellschaft nur von unfehlbaren Autoritäten versprachen. In ihrem Gefolge traten kurzsichtige Apologeten auf, die glaubten, aus kirchlichem Interesse – ein Pendant zur Staatsräson – Fakten unterschlagen, sie verdrängen oder gar fälschen zu müssen. Anhand von Beispielen aus französischen Geschichtswerken versuchte Acton den Nachweis zu erbringen, daß diese Tendenz in Frankreich Oberwasser, in Deutschland jedoch wenig Chancen hatte. Dort setzte sich vielmehr die Auffassung durch, daß die Kirche keine Sonderrechte und keine Abschirmung gegenüber modernen Entwicklungen benötige. Die gleichen Prinzipien, die in Staat, Gesellschaft und wissenschaftlicher Forschung gälten, müßten auch in der Kirche eingehalten werden. In der Geschichtswissenschaft hieß das, für die Kirche keine Sonderprivilegien einzufordern, sondern sich an die allgemeine Entwicklung politischer Kultur zu halten; für die Philosophie wünschte sie keinen besonderen Schutz für kirchliche Lehren, sondern bloß das, was mit den allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlicher Forschung zu vereinbaren sei.

Es war klar: Acton wollte seine englischen Konfessionsverwandten für das katholische deutsche Modell gewinnen, das er selber kennengelernt hatte und das er allein für zukunftsfähig hielt. Man darf aber fragen, ob deutsche protestantische Gelehrte ihren katholischen Kollegen so bereitwillig jene Eigenschaften zuerkannt hätten, die Acton ihnen freigiebig zuschrieb.

Im August des gleichen Jahres 1863 berief Ignaz von Döllinger eine Versammlung der katholischen Theologen Deutschlands und Österreichs in die Abtei St. Bonifaz nach München ein. Seine Absicht war, die auseinanderdriftenden theologischen Richtungen, die historische und die auf die Neuscholastik hinsteuernde zu einem Gedankenaustausch zu führen. In einem brillanten Vortrag gab er einen Überblick über die europäische Theologie in der Neuzeit in ihren kulturellen und nationalen Kontexten. Etwas summarisch und herablassend ging er mit

den Italienern um. Ihren Höhepunkt erreichte sein Diskurs in der Skizzierung der Aufgaben deutscher Theologie. Deutsche Theologen, so führte er aus, hätten die Spaltung westlicher Christenheit im 16. Jahrhundert zu verantworten. Ihnen falle deshalb heute an erster Stelle die Aufgabe zu, diesen Bruch zu heilen, indem sie die Ursachen der Spaltung erforschten. Die Methode, die dabei anzuwenden sei, sei die historische.

Ein weites Zukunftsprogramm wurde hier abgesteckt. Der Text vermag sogar dem heutigen Leser die Begeisterung seines visionären Realismus zu vermitteln. Auch Acton, der nach anfänglichem Zögern an der Versammlung teilnahm, ließ sich von dieser Zukunftsperspektive anstecken. Im ausführlichen Bericht, den er für seine Zeitschrift schrieb, kam ihm sein Hintergrundwissen über die deutsche Theologie zustatten[21]. Zwar erlag er einer gewissen Überschätzung dieser Theologen, die er mit einer devoten Ausführlichkeit porträtierte, als ob sie allesamt aussichtsreiche Kandidaten für den Orden „Pour le mérite" seien.

Was Acton jedoch klar ins Visier bekommt, ist das Verhältnis von kirchlich hierarchischer Autorität und verantwortlicher theologischer Freiheit, ein Problem, das ihm selber je länger, je mehr zu schaffen machte. Der römische Anspruch war ein maximalistischer, der weit über spezifisch theologische Fragen hinausging. Auch auf politischem, historischem und allgemein literarischem Gebiet behauptete Rom seinen Autoritätsanspruch. Döllingers Forderung nach theologischer Forschungsfreiheit interpretierten die Römer als gefährlichen Minimalismus. Sie verlangten Unterordnung und Gehorsam nicht nur gegenüber dem kirchlichen Lehramt, soweit es Fundamentalartikel des Glaubens betraf, sondern auch Gehorsam gegenüber den allgemeinen Verlautbarungen des Papstes und der sich auf ihn berufenden römischen Kongregationen – auch in Fragen, die keineswegs zur Kompetenz kirchlichen Lehramtes gehörten.

„Tuas libenter" und das Ende des Experimentes

Die weitere Entwicklung zeigt, daß Acton hier den neuralgischen Punkt im Konflikt mit Rom getroffen hatte. Zunächst erweckte ein päpstliches Glückwunschschreiben an den Organisator der Münchener Tagung den Eindruck, daß die Furcht vor römischen Zensuren übertrieben war. Doch jetzt holten die Gegner Döllingers an der Kurie zu einem Gegenschlag aus. Sie wurden angeführt von Kardinal Graf Reisach, der wegen eines Konfliktes mit der bayerischen Regierung 1855 als Kurienkardinal von München nach Rom berufen worden war. Reisach, der für eine geschlossene Ausbildung der Theologen in Seminarkasernen plädierte und in dieser Frage bereits mit Döllinger zusammengestoßen war, entwarf ein päpstliches Breve, das den römischen Standpunkt extensiv formulierte. „Tuas libenter", zu Weihnachten 1863 auf den Gabentisch gelegt, forderte, daß vom ge-

wöhnlichen Lehramt der Kirche vorgetragene Lehrentscheidungen von den Gläubigen ohne Abstriche zu akzeptieren seien. Es ist das erste Dokument, in dem der Begriff „magisterium ordinarium" (ordentliches Lehramt) im Gegensatz zu „magisterium extraordinarium" (außerordentliches Lehramt) auftaucht und sollte über das Zweite Vatikanum hinaus noch zu manchen Diskussionen Anlaß geben[22].

„Tuas libenter" erweckt den Eindruck, innerkirchlicher Pluralismus sei unzulässig und es gäbe keine Hierarchie kirchlicher Wahrheiten. Acton konnte annehmen, daß das Schreiben ihn nicht direkt betraf, da er mit theologischen Fragen vorsichtig umging, welche die Leserschaft einer literarisch-kulturellen Zeitschrift ohnehin wenig interessierten. Aber die dem Breve innewohnende Tendenz, die Zuständigkeit des Lehramtes möglichst weit auszudehnen, also auch auf Fragen politischer und historischer Natur, mit denen er sich als Journalist zwangsläufig beschäftigte, mußte zu Konflikten mit seinem Berufsethos führen. Andererseits war vorauszusehen, daß für den minoritären englischen Katholizismus, der keine intellektuelle Tradition besaß, ein Zusammenstoß mit Rom unerquickliche Folgen haben würde. Am 9. März 1864 schrieb Acton an Döllinger:

„Mehrere Stellen des päpstlichen Schreibens sind in eklatantem Widerspruch mit den Ideen, die ich öffentlich behauptet und verteidigt habe. An Unterwerfung ist so wenig zu denken als an Widerlegung. Stummes Ignorieren führt auf früh oder spät zu strengen Maßregeln und der repräsentative Charakter der Review geht verloren. Das Ärgernis, das durch einen Kampf mit Rom hier gegeben würde, bei der geringen Bildung der Katholiken, ist so gewaltig, daß ich es nicht zu provozieren wage, der Schadenfreude der Protestanten nicht zu gedenken, wodurch alles Gute, das durch unsere Theorie bisher geleistet worden, völlig verwischt werden würde." [23]

Gerüchte zirkulierten, einige Leute in Rom wollten so weit gehen, die Gewissensfreiheit durch eine alles entscheidende kirchliche Lehrautorität zu ersetzen. Zwischen der Skylla einer römischen Verurteilung und der Charybdis einer Preisgabe des journalistischen Ethos entschloß sich Acton, die Zeitschrift aufzugeben. Sein Mitarbeiter Simpson war einverstanden.

Acton verabschiedete sich von seinen Lesern mit dem Artikel „Conflicts with Rome"[24]. An zwei Beispielen eines Kirchenkonflikts wollte er die Aporien der Situation aufzeigen, die es zu vermeiden gelte. Der Konflikt Lamennais' mit der römischen Kirchenleitung lag drei Jahrzehnte zurück, war aber wegen der europäischen Bedeutung seiner Persönlichkeit noch in lebendiger Erinnerung. Acton führte diesen Konflikt darauf zurück, daß Lamennais an den inneren Widersprüchen seines Systems, das heißt an seinem absoluten Papalismus, gescheitert sei. Es war gerade der Papst, den Lamennais kurz zuvor grenzenlos exaltiert hatte, der ihn 1834 verurteilte. Seine Anhänglichkeit an die Kirche brach nun zusammen, weil es in Lamennais' System nicht die geringste Absicherung für diejenigen Katholiken gab, die die Kirche gegenüber einem irrenden Papst verteidigen wollten.

Anders gelagert war der 1863 mit der Suspension vom Priesteramt zur Krise gelangte Fall des Münchener Philosophen und Theologen Jakob Frohschammer. Hatte Lamennais die Autorität des Papstes durch Übertreibung untergraben, so fiel Frohschammer durch das entgegengesetzte Extrem auf. Er fühlte sich durch kirchliche Zensuren und Vorgaben in seiner Arbeit als wissenschaftlicher Theologe eingeengt und zu Unrecht getadelt. Acton meinte, Frohschammer hätte sich zu diesem Zeitpunkt fragen müssen, ob die kirchlichen Zensoren wirklich das einzig zuständige Organ der Kirche seien. Subjektive Übereinstimmung mit der Kirche hätte ihm trotzdem eine Weiterarbeit im Raum der Kirche ermöglicht. Statt dessen ging Frohschammer weit über seinen ursprünglichen Standpunkt hinaus und erhob den Anspruch, ein Theologe könne philosophische Positionen vertreten, ohne jegliche Rücksicht auf die Kirchenlehre, ja in offenem Gegensatz zum christlichen Dogma. Dieser Anspruch führte zu weiteren Zensuren, zur Suspension als Priester und zum Zerwürfnis mit der Münchener Theologischen Fakultät.

Acton wollte die Fehler von Lamennais und Frohschammer vermeiden. Sollte das Breve „Tuas libenter" tatsächlich die fundamentale Unvereinbarkeit von Theologie und Wissenschaft behaupten, erhöbe es die Indexkongregation zum letzten Garanten der Rechtgläubigkeit. Dann entstünde für die Zukunft der katholischen Theologie eine gefährliche Situation.

Der Aufsatz, der sich sachlich auf die Darstellung der Problematik beschränkte, fand die Zustimmung von John Henry Newman, der früher die Redaktion des „Rambler" gelegentlich wegen unnötiger Spitzen gegenüber den Bischöfen getadelt hatte. Jetzt befürchtete er sogar, das päpstliche Breve intendiere mehr, als sein Wortlaut zum Ausdruck bringe.

Mit der Einstellung der „Home and Foreign Review" als Nachfolgeorgan des „Rambler" ging ein Experiment zu Ende, das der englische Literatur- und Kulturkritiker Matthew Arnold als eines der bemerkenswertesten in der Geschichte des englischen Journalismus bezeichnet hat[25]. Dank europäischer Mitarbeiter und der Qualität seiner Beiträge besaß der „Rambler" eine Weite, mit der es keine andere englische Zeitschrift aufnehmen konnte. Es war aber gerade dieser europäisch-intellektuelle Zuschnitt der Zeitschrift, der ihrer Verbreitung im englischen Kulturraum entgegenstand. Das Experiment dieses anspruchsvollen englischen Journalismus ist deshalb nicht am Damoklesschwert einer römischen Verurteilung gescheitert, sondern an wirtschaftlichen Gründen. Es gelang nicht, jene Zahl an Abonnenten zu erreichen, die ihr ein Überleben ohne größere Zuschüsse der vermögenden Herausgeber ermöglicht hätten. Immerhin besaßen der „Rambler" und sein unmittelbares Nachfolgeorgan, die „Home and Foreign Review", ein kleines katholisches Stammpublikum. Das war nicht mehr der Fall bei zwei weiteren riskanten journalistischen Unternehmungen, in die Acton sich in den folgenden Jahren einließ: dem „Chronicle" (1867/68) und der „North British Review"

(1869–71). Beide endeten mit einem finanziellen Debakel. Auch nach diesen journalistischen Erfahrungen, als er sich in seiner zweiten Lebenshälfte der politischen Geschichte zuwandte, blieb Acton das Interesse an Kirche, Religion und Glauben erhalten, das den jungen, aus München zurückgekehrten Mann beseelt hatte. Im hartnäckigen Plädoyer für den Primat des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung fand es einen für ihn bezeichnenden Ausdruck.

ANMERKUNGEN

[1] J. R. Fears, Selected writings of Lord Acton, 3 Bde. (Indianapolis 1985). Leider fehlt eine Auswahl seiner Schriften in deutscher Sprache. Bedeutsam sind seine Korrespondenzen mit Ignaz von Döllinger u. Richard Simpson: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–90, hg. v. V. Conzemius, 3 Bde. (München 1963–71); J. L. Altholz – D. Mc Elrath, The Correspondence of Lord Acton and Richard Simpson. 3 Bde. (Cambridge 1971–75).

[2] LThK[3], Bd. 1, 121.

[3] Dazu die Aufsätze von A. Faivre u. J. Grootaers, in: C. Militello u. C. Valenziano, Laici Teologi. Atti del Colloquio Teologi laici nelle chiese cristiane. Facoltà Teologica di Sicilia (Palermo 1988).

[4] H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit u. Souveränität (Mainz 1975).

[5] M. Klug, Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder u. historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz (Paderborn 1995).

[6] H. Butterfield, Acton. His training, methods and intellectual system, in: Studies in diplomatic history and historiography in honour of G. P. Gooch, hg. v. A. O. Sarkissian (London 1961) 177.

[7] V. Conzemius, Döllinger et la France. Bilan d'une alliance intime, in: Francia 24 (1997) 23–38.

[8] Acton an Simpson, 22. 1. 1859, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 142.

[9] Zu I. von Döllinger vgl. V. Conzemius, Ignaz von Döllinger, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, Bd. 9/1 (Stuttgart 1985) 263–280.

[10] V. Conzemius, Lord Acton, Ignaz von Döllinger u. John Henry Newman. Lebenssituationen u. Kirchenkonflikte, in: Christliche Heiligkeit als Lehre u. Praxis nach John Henry Newman, hg. v. G. Biemer u. H. Fries, Newman-Studien 12 (1988).

[11] Zu Simpson vgl. D. Mc Elrath, Richard Simpson 1820–76. A study in XIXth century English Liberal Catholicism (Löwen 1972) 83–102.

[12] Ignaz von Döllinger, Briefwechsel (A. 1) Bd. 3, 134.

[13] V. Conzemius, Möhler u. Döllinger. Verheißungsvolle Weggenossenschaft u. ihr jähes Ende, in: Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, hg. v. H. Wagner (Paderborn 1996) 51–69.

[14] Acton an J. S. Northcote, 28. 8. 1859, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 216.

[15] Acton an Simpson, 3. 9. 1861, in: Altholz – Mc Elrath (A. 1), Bd. 1, 216.

[16] Henry Thomas Buckle (1821–1862), engl. Kulturhistoriker, dessen „History of civilisation" (1857) von Acton als seicht und materialistisch bezeichnet wurde.

[17] Abdruck in: Lord Acton. Essays in Church and State, hg v. D. Woddruff (London 1952) 378.

[18] J. D. Acton, The Protestant theory of persecution, in: Rambler, März 1862, 318–354.

[19] Cardinal Wiseman and the Home and Foreign Review, abgedruckt in: J. D. Acton, Essays in religion, politics and morality, hg. von J. R. Fears (Indianapolis 1985) 128–148.

[20] Home and Foreign Review, Juli 1863, abgedruckt in: Acton, Essays (A. 19) 148–194.

[21] Home and Foreign Review, Jan. 1864, abgedruckt in: Acton, Essays (A. 19) 196–233. Dazu auch V. Conzemius, Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 108 (1988) 406–429.

[22] DH 2875–2880. [23] Döllinger, Briefwechsel (A. 1), Bd. 1, 335 f.

[24] Conflicts with Rome, in: Home and Foreign Review, April 1864, 667–696; abgedruckt in: Acton, Essays (A. 19) 234–259.

[25] J. L. Altholz, The liberal Catholic movement in England. The „Rambler" and its contributors 1848–1864 (London 1962) 206.

André Zünd

Zur Reform der Römischen Kurie

Anregungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht

Die Römische Kurie soll einmal aus anderen Perspektiven betrachtet werden. Ich will versuchen, Erkenntnisse aus dem unternehmerischen Wissens- und Erfahrungsschatz sinngemäß auf die römisch-katholische Kirche anzuwenden. Die dem Papsttum angehörigen Behörden haben im Lauf der Geschichte oft die Strukturen von weltlichen Regierungen kopiert. Von weltlichen Erfahrungen zu lernen ist also nicht gegen die Tradition des Vatikans, sondern alte Tradition. Die heutige Kirche kann auch von Managementexperten etwas lernen.

Weltkirche und Weltkonzern

Die Kirche ist kein Unternehmen (obgleich auch schon von einem „pastoralen Dienstleistungsunternehmen" die Rede war); die Weltkirche ist kein Weltkonzern. Und doch gibt es Parallelen zwischen Weltkirche und Weltkonzern: So könnte man analog zum Konzern die römisch-katholische Kirche als eine Zusammenfassung von Orts- und Teilkirchen zu einer kirchlichen Gemeinschaft unter einheitlicher Leitung bezeichnen. Für Konzern und Kirche gilt gleichermaßen der Grundsatz: Einheit in der Vielfalt.

Zwischen Weltkirche und Weltkonzern gibt es somit folgende Gemeinsamkeiten: Es sind beides Systeme, die in unterschiedlichen Umwelten tätig sind, eine einheitliche Leitung kennen, eine hierarchische Struktur aufweisen, einen Weg zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung der Entscheidungsprozesse finden müssen und mit der Bürokratie zu kämpfen haben. Die Unterschiede liegen vor allem darin, daß die Kirche nicht *nur* eine gesellschaftliche Veranstaltung ist; sie ist nach ihrem Verständnis göttlichen Ursprungs und hat einen göttlichen Auftrag.

Die heutige Kurie – ein Produkt der Geschichte, nicht der Managementtheorie

Die Römische Kurie läßt sich mit einem alten verwinkelten Gebäude vergleichen, dem im Lauf der Zeit Anbauten unterschiedlichster Baustile beigefügt und dessen

Fassaden von Zeit zu Zeit neu gestrichen wurden, ohne daß es je einer Gesamtrenovation unterzogen worden wäre.

Die Anfänge der Kurie finden sich in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends, als eine kleine Zahl von Personen den Bischof von Rom bei der Bewältigung von Verwaltungs- und Schreibarbeiten unterstützte. Ein erster Zentralisierungsschub zeichnete sich in der zweiten Hälfte des 11. und im 12. Jahrhundert ab, als mit der Reform Papst Gregors VII. eine Machtverlagerung zum Konsistorium der Kardinäle erfolgte. Damit ging ein Personalzuwachs der Kurie einher; kam doch zu den sich ständig ausweitenden Kernfunktionen, besonders der Finanzfunktion, noch eine gerichtliche Appellationsinstanz hinzu. Der Nepotismus der Renaissancepäpste stützte die absolutistischen Bestrebungen einer päpstlichen Monarchie. Die Reform Papst Sixtus' V. von 1588 teilte das Konsistorium in Fachbereiche unter Leitung von Kardinälen, sogenannten Kongregationen, ein, was die Kurie zu einem schwer durchschaubaren bürokratischen Gebilde machte, das sich immer mehr mit der monarchischen Spitze, dem Papst, identifizierte.

Im 19. Jahrhundert reduzierte der Verlust des Kirchenstaates die römisch-katholische Kirche auf ihre geistlichen Dimensionen, und das Erste Vatikanische Konzil erklärte wie zur Kompensation für den Verlust der weltlichen Macht das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen. Die Reform Papst Pius' IX. begnügte sich mit der Auflösung obsolet gewordener Kongregationen und mit der Schaffung der Sakramentenkongregation, die sich gegen die um sich greifende Säkularisierung der Ehe wehren sollte. Das Staatssekretariat wurde zum eigentlichen Interventionsorgan des Papstes. Das Zweite Vatikanische Konzil selber konnte keine Kurienreform in die Hand nehmen, weil sie sich der Papst als seine eigene Sache vorbehielt. In den Jahren 1967 und 1968 ging Papst Paul VI., selber ein Mann der Kurie, an eine Kurienreform. Diese brachte zwar eine Unmenge von Umbenennungen, Kompetenzbereinigungen, Zusammenlegungen und Teilungen mit sich, aber keine Strukturreform. Auch Papst Johannes Paul II. gelang keine eigentliche Kurienreform. Erfolgreicher waren seine Bemühungen um die Finanzen des Vatikans, die im Nachgang zu den bekannten Skandalen zu Beschlüssen über eine bessere Kontrolle des Finanzgebarens und eine größere Offenlegung der Rechnungslegung führten.

Heute setzt sich die Römische Kurie aus dem Staatssekretariat, neun Kongregationen, elf Räten, drei Gerichtshöfen sowie weiteren Sekretariaten und Büros zusammen. Die bisherigen Minireformen der Kurie leiteten keinen Paradigmawechsel ein, sondern verharrten im bisherigen, mittelalterlich geprägten Kirchenbild, ja verstärkten – meist in subtiler Weise – die zentralistische Ausrichtung der Kurie als Herrschaftsinstrument eines monarchischen Papsttums. Welche Gestalt die Kurie in Zukunft annehmen soll, hängt wesentlich vom Konzept der Kirchenleitung, vom Kirchenmodell, ab.

Zwei Kirchenmodelle im Widerstreit

Es stehen sich zwei Kirchenmodelle gegenüber: das im römisch-katholischen Autoritarismus verankerte, hierarchisch-zentralistisch-uniforme Kirchenverständnis einerseits, und das im postmodernen, zeitgenössisch-ökumenischen Paradigma wurzelnde kollegiale Kirchenkonzept andererseits. Kardinal Léon-Joseph Suenens hat nach dem Konzil in einem Interview die zwei Kirchenmodelle nach dem Blickwinkel von Zentrum und Peripherie der Kirche definiert. Die Spannungen in der Kirche zwischen dem „Zentrum" Rom und der „Peripherie", dem Rest der Weltkirche, rühren ihm zufolge her aus der Spannung zwischen zwei verschiedenen Weisen, die Kirche zu betrachten: einer, die ausgeht vom „Zentrum" in Richtung auf die diesem untergeordnete „Peripherie"; der anderen, die ausgeht von den eigenständigen Ortskirchen, die verbunden sind mit der Kirche von Rom, dem Zentrum der Einheit zwischen allen.

Montesquieu ante portas

Kirchenvertreter werden nicht müde zu betonen, daß die Kirche keine moderne Demokratie sei und daß sie daher keinen rechtsstaatlichen Prinzipien zu folgen habe, wie wenn es ein Verdienst wäre, noch heute auf die Errungenschaften der Französischen Revolution verzichten zu können. Die Frage ist nur, ob eine derartige weltweite Institution mit ihrem hohen moralischen Anspruch zu Beginn des dritten Jahrtausends glaubwürdig genug ist, um in der Welt Gehör und Respekt zu finden, wie sie es eigentlich verdiente.

Eine fundamentale staatsphilosophische Idee, die jeder modernen Verfassung zugrunde liegt, hat in der katholischen Kirche leider noch kaum Eingang gefunden: Es ist die auf Montesquieu zurückgehende Lehre von der Gewaltentrennung, um Machtmißbräuche zu verhindern. Wenn *eine* Entlehnung aus dem säkularen Bereich wirklich Sinn macht, dann ist es die Übernahme bewährter rechtsstaatlicher Prinzipien wie die Aufteilung der Gewalten in Exekutive, Legislative und Judikative.

Die oberste Kirchengewalt könnte sich nach diesem Grundsatz in groben Zügen wie folgt aufgliedern:

Exekutive: Statt einer monarchischen eine kollegiale Spitze, wie noch zu zeigen sein wird.

Legislative: Die Bischofssynode. Sie muß aus einem (bisher weithin wirkungslosen) Beratungsorgan des Papstes zu einem (wirklich mitentscheidenden) Gremium legislativen Charakters in der Kirche werden. Ihr sollte – analog zu den staatlichen Rechnungshöfen und parlamentarischen Überwachungsorganen – ein Prüfungsinstrument zugewiesen werden. Als solches könnte die bisherige interne

Revision der Kurie eingesetzt werden, die Präfektur für die ökonomischen Angelegenheiten, die zu einem unabhängigen Gremium mit Funktionen der Finanzprüfung, der Systemprüfung und der Geschäftsführungsprüfung entwickelt werden könnte.

Judikative: Sie bildet sich aus den drei Gerichtshöfen der Kurie: die Apostolische Pönitentiarie, die sich mit Exkommunikationen des Heiligen Stuhls befaßt, die Sacra Romana Rota, die am meisten beschäftigte Gerichtsbehörde, bei der es sich zur Hauptsache um Ehenichtigkeitsprozesse handelt, sowie die Apostolische Signatur, der oberste Gerichtshof der Kirche, zu dessen Aufgabenbereich der Ausbau der Verwaltungsgerichtsbarkeit gehört.

Im Vordergrund des Interesses steht die kirchliche Exekutive, der wir uns im folgenden zuwenden wollen.

Die zukünftige Kirchenleitung – ein kollegiales Leitungsorgan

Die heutigen Unternehmensleitungen sind in weitaus den meisten Fällen kollegiale Gebilde mit unterschiedlichen internen Organisationen. Eine Ein-Mann-Spitze findet sich bei Weltkonzernen nur sehr selten – der französische PDG (Président-Directeur Général) mag als Beispiel dienen –, aber dann ist sie in einem System von „checks and balances" eingebunden, wie wir sie von den Institutionen des französischen und besonders des amerikanischen Präsidenten her kennen. Mit einer kollegialen Unternehmensleitung soll der Gefahr einer rein persönlichkeitszentrierten und daher grundsätzlich instabilen, die Kontinuität vermissenden Führung entgegengewirkt werden. Ein zu großes Kollegium ist für die operative Führung eines komplexen Systems ungeeignet, weil es zu schwerfällig ist. Einem Gremium, dessen Mitglieder nicht vollamtlich tätig sind, fehlt die jederzeitige Verfügbarkeit, ein Erfordernis, das besonders kleinere Kollegialbehörden benötigen. Auch von einem dualen Führungssystem für die operative Leitung, wie Papst *und* Bischofskollegium, ist auf Grund negativer Erfahrungen in Wirtschaft und Politik abzuraten, da die diesem Modell immanenten Kompetenzkonflikte der Effizienz der Führung abträglich sind.

Was läßt sich aus Lehre und Praxis mit unternehmerischen *Führungsmodellen* für die Kirche ableiten? Anstelle des Papsttums in seiner heutigen Ausgestaltung und des Bischofskollegiums wäre aus Managementsicht ein Gremium von fünf bis neun Personen als Kerngruppe denkbar, wobei der Papst durchaus eine stärkere Stellung haben sollte als die eines bloßen „primus inter pares" oder eines Sprechers des Leitungsorgans. Wichtig erscheint mir, daß die heutige hierarchische Distanz zwischen dem Papst und seinen wichtigsten Führungsverantwortlichen abgebaut und durch ein Kollegium mit kollektiver Verantwortung ersetzt wird. In diesem obersten Leitungsorgan müßten Persönlichkeiten mit Führungs-

erfahrung Einsitz nehmen, die aus maßgebenden Dikasterien und bedeutenden Regionen stammen. Ob die einzelnen Mitglieder des Leitungsorgans sich allein auf die gemeinsam zu treffenden Entscheidungen konzentrieren könnten oder zudem auch eine operative Verantwortung tragen sollten, wäre im einzelnen abzuklären; denn beide Modelle weisen Vor- und Nachteile auf. Eine eindeutige Handlungsempfehlung läßt sich nicht abgeben. Eine Tendenzaussage geht dahin, daß das Modell der Personalunion, das sogenannte „Zwei-Hüte-Prinzip", die Gefahr der Überlastung der Führungskräfte mit generellen und spezifischen Aufgaben und der potentiellen Durchsetzung von Bereichsegoismen in sich birgt. Dagegen besitzt die Personalunion den Vorteil, daß die Mitglieder des obersten Führungsgremiums nicht wirklichkeitsfremd werden, sondern wegen der Vertrautheit mit dem Tagesgeschehen ihrer Bereiche den Informationsstand der Leitung verbessern und damit maßgeblich zur Erhöhung der Qualität der Entscheidungen beitragen.

Daß eine kollegiale Exekutive der Kirche mit dem im Ersten Vatikanum definierten Primat in Widerspruch zu stehen scheint, darf die Kirchenverantwortlichen nicht davon abhalten, die Frage der Leitungsstrukturen immer wieder zu stellen.

Die Römische Kurie – Arm des Papstes, Zentrale oder Clearingstelle?

Zu Beginn seines Pontifikates hielt Papst Paul VI. eine Ansprache an die Mitglieder der Kurie. Darin zeichnete der Papst in verschiedenen Formulierungen, wie er die Kurie sieht. Es ist die Rede von „einem Organ direkter Anhängerschaft und absolutem Gehorsam, dessen sich der römische Pontifex bedient, um seine weltweite Mission zu entfalten". Kurz: Die Kurie ist *das Führungsinstrument* des Papstes.

Mit diesem, dem Paradigma der autoritären Kirche entsprechenden Modell der Kurie waren die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums nicht einverstanden. Sie anerkannten zwar, daß die kurialen Behörden einerseits Hilfsorgane des Papstes sind, betonten aber, daß das Wirken dieser Behörden andererseits auf das Wohl der Teilkirchen ausgerichtet sein muß. Damit hat das Konzil eindeutig signalisiert, daß die Kurie nicht nur einen verlängerten Arm des Papstes, eine Stabsstelle, sondern eine *Zentrale der Weltkirche* darstellt.

Kirchenleitung und Kirchenzentrale stehen in einem funktionalen Zusammenhang zueinander. Die Kurie kompensiert in etwa die personelle Instabilität einer individuellen Kirchenspitze und gewinnt dadurch an Gewicht. Durch den Übergang von der monarchischen zur kollegialen Kirchenführung wird auch die Rolle der Kurie gedämpft, weil eine kollegiale Führung stabiler ist als eine individuelle. Daß die Kurie *auch* dem Papst dient, ist unbestritten. Wenn die Kurie aber nicht

mehr *nur* ein Führungsinstrument des Papstes allein ist, so hat bei deren Ausgestaltung auch das Bischofskollegium ein Wort mitzureden. Es wird in Zukunft kaum mehr hingenommen werden, daß der Papst die Kurie als „sua res" bezeichnet und der Diskussion in einem Konzil oder einer Bischofssynode entzieht.

Statt uns im Gestrüpp der heutigen Kurienorganisation zu verlieren, wollen wir eine mögliche zukünftige Organisation der Kurie nur grob skizzieren. Dabei gehen wir von einem organisatorischen Erfahrungsgrundsatz aus: „Structure follows strategy" (die Struktur folgt der Strategie). Danach hat die organisatorische Ausgestaltung der strategischen Ausrichtung, die ihrerseits vom Kirchenmodell abhängt, zu folgen. Wenn das kirchliche Gesamtkonzept wechselt, dann hat dies auch Folgen für die Strukturen, die zu dessen Realisierung dienen.

Das im Zweiten Vatikanum entwickelte kollegiale Kirchenmodell mit der Verschiebung des Schwergewichtes vom Zentrum auf die Peripherieeinheiten verlangt eine kuriale Zentrale mit Orientierung auf Ortskirchen und Bischofskonferenzen, mit einfacheren, schlankeren und transparenteren Strukturen und mit innovativen Elementen.

Es gibt Ansätze zu einer dreidimensionalen Organisationsstruktur: Gewisse Einheiten sind für bestimmte Territorien zuständig (Propaganda Fidei, Ostkirchen), andere sind für bestimmte Sachfragen verantwortlich (Glaube, Liturgie) und wieder andere für bestimmte Personenkategorien (Bischöfe, Ordensleute). Die horizontale Aufgabenverteilung auf der Hierarchieebene unmittelbar unter der obersten Kirchenleitung sollte einer „integrierten Regionalstruktur" entsprechen, weil dieser Organisationstyp eine Anpassung der Ortskirchen an die unterschiedlichen Umwelten am besten erlaubt und eine geringe Koordination durch die Kurie benötigt. Das Regionalkonzept gibt den Orts- und Teilkirchen eine größere Selbstbestimmungsfreiheit und führt zu einer höheren Motivation der Verantwortungsträger. Dem in der katholischen Soziallehre viel beschworenen Subsidiaritätsprinzip wird der regionale Organisationstypus am ehesten gerecht.

Die Komplexität der Weltkirche spiegelt sich in verkleinertem Maßstab auch in der Organisation der Kurie wider. Die verschiedenen Funktionen, die eine Kirchenzentrale wie die Kurie – parallel zur Konzernzentrale eines Weltunternehmens – wahrzunehmen hat, fallen bei einer radikalen Reorganisation nicht einfach weg. So würden durch eine weitgehende Dezentralisation der Entscheidungsprozesse die Führungs- und Harmonisierungsfunktionen an Gewicht verlieren, die Beratungs- und Servicefunktionen dagegen an Bedeutung gewinnen. Dies hätte per saldo eine Reduktion des Beamtenapparates zur Folge. Damit entwickelte sich die Kurie zu einer zentralen Clearingstelle, zu einem Forum für Ideen und Programme der Ortskirchen, die mit anderen Ortskirchen geteilt und von ihnen evaluiert werden.

In der Kurie als zentraler Clearingstelle könnte das heutige Staatssekretariat (das dann wohl den Namen ändern müßte) eine wichtige Rolle als Koordinator

und Vermittler spielen. Es wäre verantwortlich dafür, daß der Informationsfluß zwischen Kirchenzentrale und Ortskirchen erleichtert wird, und es müßte darum besorgt sein, daß die herrschende Geheimhaltungsmanie zurückgedrängt und die heute allgemein geforderte Transparenz an Terrain gewinnt; denn: „Sunlight is the best desinfectant" (Das Licht der Sonne reinigt am besten).

Die Umfunktionierung bisheriger Verwaltungseinheiten hätte bei einer echten Kurienreform noch weiter zu gehen. Als zweites Beispiel sei die heutige Glaubenskongregation, die frühere Inquisition, später das Sanctum Officium, angeführt. Das aus eminenten Theologen zusammengesetzte Gremium könnte zu Beginn des dritten Jahrtausends der Kirche einen besseren Dienst leisten, als unbequeme Theologen zum Schweigen zu bringen. Statt Inquisition Innovation! Es geht um die Bereitschaft und Fähigkeit, den Wandel aktiv zu gestalten. Aufgabe innovativer Subsysteme ist die Steigerung der Anpassungsfähigkeit des Gesamtsystems an zukünftige Entwicklungen durch ständige Verbesserung bestehender und die Erarbeitung gänzlich neuer Problemlösungen. Die „neue" Glaubenskongregation könnte Forschungsarbeiten anregen, Thesen zur Diskussion stellen sowie Ideenwettbewerbe und Symposien organisieren. Sie wäre der „think tank" einer aufgeschlossenen, zukunftsfreudigen Kirche. Welch faszinierende Aufgabe!

Personalpolitik – die Achillesferse der Kurienreform

Was die Kurie braucht, ist außer einer Reorganisation der Strukturen eine Flexibilisierung des Personaleinsatzes. In der Kurie herrscht heute das „Klerikerprinzip"; grundsätzlich sind Kurienmitglieder Geistliche. Es gibt nur wenige Frauen, die sich meist als Sekretärinnen und Schreibkräfte betätigen. Es gibt auch Laien in einzelnen Räten. Aber sie bleiben Ausnahmen.

Zur Starrheit des Systems hat nicht zuletzt die Verknüpfung von kirchlicher Position und kurialer Funktion beigetragen. Es gilt die Regel, daß Inhaber hoher Kurienämter den Rang von Bischöfen, Erzbischöfen oder Kardinälen erhalten sollen. Was soll mit hochrangigen kirchlichen Würdenträgern der Kurie geschehen, wenn sie ihre kurialen Aufgaben nicht mehr versehen können, aus welchen Gründen auch immer? Hinzu kommen schwerwiegende Bedenken rechtsstaatlicher Natur. Die Kombination von exekutivem Kurienamt und legislativem Kirchenamt in einer Person widerspricht in krasser Weise dem Grundsatz der Gewaltenteilung. Es ist daher bei einer Reform der Kurie ernsthaft zu überlegen, ob eine Trennung von Kurienamt und Kirchenamt nicht in Erwägung gezogen werden soll.

Die Aufgabe beider bisherigen personalpolitischen Maximen hätte zur Folge, daß vermehrt Laien Kurienämter versehen könnten, daß auch Frauen kuriale Funktionen höherer Stufen übernehmen dürften, daß neben einem Bestand an

permanenten Kurienmitgliedern Geistliche und Laien aus den verschiedensten Regionen, Sprachgebieten, Kulturen und Traditionen auf Zeit in der Kurie tätig wären. Auf diese Weise würde die Kurie zu einem echten Ideen-Umtauschplatz.

Der Widerstand der Bürokratie

Weltkirche und Weltkonzern ist – wie wir gesehen haben – die Bürokratie gemeinsam. Die Kurie gehört zu den ältesten bürokratischen Gebilden, die es als ihre Aufgabe erachten, die Kontinuität ihrer Organisation sicherzustellen; denn „die römische Hierarchie will überleben". Allen Bürokratien ist deshalb die „resistance to change", der Widerstand gegen Veränderungen des Status quo, gemeinsam.

Eine Regelung, welche die Kurie als ein Organ des Papstes gestärkt hat, könnte sich als ein Weg zur Beschleunigung des Reformprozesses erweisen. Nach der Apostolischen Konstitution über die Römische Kurie Papst Pauls VI. vom 15. August 1967 werden Leiter, Mitglieder und Berater der Abteilungen immer nur für jeweils fünf Jahre ernannt, wobei Wiederernennungen möglich und üblich sind. Wichtiger ist aber, daß die Kardinäle, die einer Abteilung vorstehen, nach dem Tod des Papstes ihre Ämter niederlegen müssen und daß ein neuer Papst innerhalb von drei Monaten nach seiner Wahl alle Ernennungen bestätigen muß. Wird ein neuer, reformwilliger Papst den Thron Petri besteigen, so könnte er innerhalb kurzer Zeit die wichtigsten personellen Veränderungen durchführen, um eine Kurienreform nachhaltig zu realisieren.

Um eine Kurienreform durchzusetzen, braucht es ein starkes Bischofskollegium, das die Richtung bestimmt und an der gewählten Linie beharrlich festhält, und es braucht einen starken Papst, der bereit ist, seine bisherige Machtvollkommenheit zugunsten der Kollegialität im Sinn der „Communio" aufzugeben, die „Petrusmacht" gegen den „Petrusdienst" einzutauschen.

Zusammenfassung

1. Der Schwerpunkt der Kirche muß in Zukunft verstärkt in den Orts- und Teilkirchen liegen, die dem Menschen näher stehen als die entfernte Kurie. So will es auch das von der Kirche vertretene Subsidiaritätsprinzip.

2. Eine Reform der Kurie ist dringend, weil die heutige Organisation weder dem Kirchenmodell noch den praktischen Bedürfnissen der Zukunft entspricht.

3. Bei einer Kurienreform sollten die Kenntnisse und Erfahrungen der Managementwissenschaften herangezogen werden, lassen sich doch zwischen Weltkirche und Weltkonzern viele Parallelen finden.

4. Eine Reform der Kurie setzt die Reform der Kirchenleitung voraus. Die monarchische Spitze muß durch eine kollegiale Führung, der römische Zentralismus durch eine orts- und teilkirchliche Dezentralisation ersetzt werden, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil gewünscht hatte.

5. Bei einer Kurienreform sollten neben modernen Führungsprinzipien auch die Grundsätze der Gewaltenteilung verwirklicht werden.

6. Die Kurie ist nicht nur ein verlängerter Arm des Papstes, sondern auch die Zentrale einer Weltorganisation und ein Ideen-Pool der Ortskirchen.

7. Die Reform der Kurie verlangt einfache, schlanke und transparente Strukturen sowie den Einbau innovativer Stellen.

8. Die Trennung von kirchlicher Position und kurialer Funktion trägt zur Verstärkung der Mitwirkung der Laien und zur größeren Flexibilität des Verwaltungsapparates bei.

9. Eine Reform der Kurie läßt sich trotz Widerstands der Bürokratie unmittelbar nach Amtsantritt eines neuen Papstes realisieren, wenn der Reformwille tatsächlich vorhanden ist.

Wer die Kirche haßt, ruft mit Voltaire: „Ecrasez l'infâme!" Wer die Kirche liebt, ruft nach Reformen; er will nicht den Tod der Kirche, sondern daß sie lebe, auch im neuen Jahrtausend. Er hat es aber satt, sich mit dem platonischen Bekenntnis: „Ecclesia semper reformanda" (Die Kirche muß sich stets reformieren) zu begnügen. Er möchte Taten sehen, um einmal sagen zu können: „Ecclesia tandem reformata" (Die Kirche hat sich endlich doch reformiert).

Walter Falk

Václav Havels geistiger Weg

Das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel" druckte in seiner Ausgabe vom 25. Oktober 1999 ein Gespräch mit dem international angesehenen Zeithistoriker Timothy Garton Ash aus Oxford über die Situation Europas an der Jahrhundertwende. Die Redakteure begannen das Gespräch mit der Frage, wer „der bedeutendste europäische Staatsmann am Ende dieses Jahrhunderts sei"? Garton Ash antwortete:

„Václav Havel, für mich immer noch eine leuchtende Gestalt. Er hat eine überzeugende Vision von einer fundamental liberalen Ordnung für Europa und darüber hinaus. Er denkt in langfristigen Perspektiven, was sonst kaum jemand in Europa tut. In diesem Sinn war auch Helmut Kohl ein Staatsmann."

Eine zusammenfassende Beschreibung seiner Vision einer „liberalen", auf Freiheit beruhenden Ordnung hat Havel in einer Ansprache gegeben, mit der er sich am 4. Juli 1994 in der „Independance Hall" von Philadelphia für die Verleihung der „Philadelphia Liberty Medal" bedankte. In ihr bezeichnete er die Gegenwart als „postmoderne" Übergangszeit, deren politisches Hauptproblem durch den Zusammenbruch zweier weltweiter Imperien, des kolonialistischen und des kommunistischen, sichtbar geworden sei. Jetzt gehe es darum, eine Form für die Koexistenz der verschiedenen Kulturen, Völker, Rassen und religiösen Sphären innerhalb einer einzigen, in sich verbundenen Zivilisation zu finden. Eine Lösung dieser Aufgabe sei aber nicht möglich ohne Orientierung an einer großen, dem Menschen vorgegebenen Ordnung. Von deren Existenz seien die Menschen früher allgemein überzeugt gewesen. Die in vieler Hinsicht ungemein erfolgreiche moderne Wissenschaft habe diese dann weitgehend verschwinden lassen. Doch die postmoderne Wissenschaft habe mit ihrer Wiederentdeckung begonnen.

Havel verwies insbesonders auf Wege zur Erkenntnis der Ordnung im Universum und in der irdischen Natur, die durch die These vom „anthropischen kosmologischen Prinzip" und die „Gaia-Hypothese" aufgezeigt wurden. Schon habe die Bildung eines neuen Bewußtseins begonnen, für das nicht mehr die maschinenhaften Züge der Welt maßgeblich seien, sondern diejenigen, die sie als ein Zusammenhang von aus Freiheit kommenden Wundern erscheinen lassen. Deren Anerkennung sei gerade auch für Politiker notwendig:

„Politiker mögen bei internationalen Foren tausendmal wiederholen, daß die Grundlage der neuen Weltordnung die umfassende Achtung der Menschenrechte sei, aber das bedeutet nichts, solange diese Forderung nicht getragen wird von der Achtung vor dem Wunder des Seins, dem Wunder des Universums, dem Wunder der Natur, dem Wunder unserer eigenen Existenz." [1]

Das Wunder der menschlichen Existenz wurde, wie Havel meinte, einst durch die in Philadelphia verabschiedete Unabhängigkeitserklärung gefeiert. Jetzt müsse diese ergänzt werden durch einen Rückbezug auf den Schöpfer des Menschen:

„Nur wer die Autorität der universellen Ordnung und der Schöpfung anerkennt, wer das Recht, Teil von ihr und Teilhaber an ihr zu sein, würdigt, kann in echter Weise sich selbst und seine Nachbarn würdigen und so auch deren Rechte ebenfalls ehren. Die Unabhängigkeitserklärung, die vor 218 Jahren in diesem Gebäude verabschiedet wurde, stellt fest, daß der Schöpfer dem Menschen das Recht zur Freiheit gab. Es scheint, daß der Mensch diese Freiheit nur dann verwirklichen kann, wenn er den Einen nicht vergißt, der ihn mit ihr betraute."

Diese Worte hätte Havel nicht immer schon sprechen können. Sie gründen in Einsichten, zu denen er in einem langsamen und mühseligen Prozeß gelangt war. Während dieser Zeit mußte er die schmerzhafteste Einschränkung seiner persönlichen Freiheit erleben. An der kommunistischen Ideologie orientierte Machthaber hatten ihn verfolgt und ins Gefängnis geworfen. Im Nachhinein ist zu erkennen, daß ihm gerade die Situation des Häftlings bei der Entdeckung der Ordnungszüge eine entscheidende geistige Hilfe bot. Wichtig war aber auch der Weg, der ihn in diese Situation geführt hatte.

Ein Versuch, in der Wahrheit zu leben

Im Jahre 1936 geboren, war Václav Havel unter der Einwirkung des kommunistischen Regimes aufgewachsen, das nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem Heimatland die Herrschaft übernommen hatte. Die Indoktrination hatte zur Folge, daß er sich die marxistisch-leninistische Ideologie zu eigen machte. Dabei stammte er aus einer einst vermögenden, dann von den Kommunisten enteigneten Familie und wurde, als er 1951 die Grundschule beendete, selbst als Kapitalistensohn behandelt: Das Gymnasium blieb ihm versperrt. Fünf Jahre lang übte er nun eine praktische Tätigkeit als Laborant aus, aber dann gelang es seiner Mutter, ihn auf einem der Abendgymnasien unterzubringen, die zur Weiterbildung neuernannter Arbeitsdirektoren eingerichtet worden waren. Ausgerechnet in dieser für seine Eltern „schlimmsten Zeit" gab er sich, wie er später bekannte, ihnen gegenüber „kämpferisch ‚antibürgerlich'" [2], denn er war überzeugt, daß man auf der Seite der Unterdrückten und Ausgebeuteten stehen müsse.

Nach seiner Militärdienstzeit blieben Havels Versuche, zu einem geisteswissenschaftlichen Studium zugelassen zu werden, vergeblich. Schließlich fand er 1960 eine Anstellung an einem kleinen Prager Theater, die acht Jahre andauerte. Hier übte er „die unterschiedlichsten Funktionen" aus, „vom Kulissenschieber über Beleuchter, Sekretär, Lektor, bis hin zum Dramaturgen" [3]. Die Arbeit am Theater regte ihn an, auch selbst erste Stücke zu verfassen, die 1963 und 1964 herauskamen. Sie waren unpolitisch und hatten Erfolg, sogar international. Diesem Um-

stand verdankte er es, daß er zur Mitarbeit in der Redaktion einer neugegründeten, für jüngere Schriftsteller gedachten Zeitschrift eingeladen wurde.

Im Zusammenhang mit dieser Tätigkeit kam er nun mit jener Bewegung von sogenannten Reformkommunisten in Kontakt, die im Jahre 1968 die vorübergehende Liberalisierung des „Prager Frühlings" bewirkte. Einmal meldete er sich öffentlich mit einem großen Artikel zu Wort. Darin vertrat er eine These, die über die Ansichten der Reformkommunisten bereits hinausging: man dürfe sich mit einer Verbesserung des Einparteiensystems nicht begnügen, sondern müsse auch die Möglichkeit zur Gründung einer legalen Oppositionspartei bieten.

Nach der Niederschlagung der Reformbewegung durch die Armeen der „sozialistischen Bruderländer" schloß sich Havel einer Gruppe von Intellektuellen an, die gegen die von Gustav Husák geführte Politik der Entliberalisierung mit einem Manifest „Zehn Punkte" protestierte. Für ihn hatte das die Folge, daß in seinem Heimatland ein Publikations- und Aufführungsverbot über ihn verhängt wurde. Damit konnte jedoch nicht verhindert werden, daß er mit Büchern und Aufführungen im Ausland weiterhin sehr erfolgreich war. Bei seinen Bühnendichtungen folgte er nun dem Trend des „absurden Theaters": In seinen Stücken stellte er Menschen dar, die zu einem sinnlosen Funktionieren gezwungen sind.

Eine gewisse Wirkung vermochte er allerdings doch auch in seiner Heimat auszuüben. Er richtete nämlich an den Staatspräsidenten Husák einen offenen Brief, der von Freunden kopiert und verteilt wurde. Darin gab er eine Analyse des Lebens in einem kommunistischen Land, die zu der Folgerung führte, daß die gegenwärtige Macht der Staatsführung auf der Angst der Bürger beruhe. Allein durch seine Existenz zeigte der Brief zugleich an, daß die Angst überwindbar und die Reichweite der Staatsmacht also nicht unbegrenzt war.

Wichtig wurde für Havel dann die Schlußakte der KSZE-Konferenz, zumal auch die tschechoslowakische Regierung diese Menschenrechtserklärung unterschrieb. Als die Mitglieder einer Rockgruppe einzig deshalb verhaftet und verurteilt wurden, weil ihre Musik verschiedenen Parteibonzen mißfiel, ergriff Havel zusammen mit einigen Freunden die Initiative zur Verabschiedung einer „Charta 77", einem Manifest, das die Wahrung der Menschenrechte und die Gewährung bürgerlicher Freiheiten forderte. Daraufhin wurde Havel im März 1977 inhaftiert und bis Mai festgehalten. Wenn er dann freigelassen und etwas später zwar zu 14 Monaten Gefängnis zur Bewährung verurteilt wurde, so hing das mit einem Gesuch zusammen, das er in der Haft verfaßt hatte. Die Behörden erweckten in der Öffentlichkeit die Meinung, er habe sich von der „Charta 77" losgesagt. Dieser Vorgang hat Havel, wie noch zu sehen sein wird, sehr beschäftigt.

Havel gab seine Tätigkeit zugunsten der Menschenrechte jedoch nicht auf. Im Mai 1979 wurde er zusammen mit einigen Freunden abermals verhaftet und im Oktober zu viereinhalb Jahren Gefängnis verurteilt. Man legte ihm nahe, wieder ein Gesuch zu schreiben – dann habe er die Aussicht, sogar nach Amerika fahren

zu dürfen, wo er sich ganz dem Theater widmen könne. Dieses Mal sagte Havel nein. Er wollte nicht, daß seine Freunde an ihm irre würden und meinten, er habe die gemeinsame Sache der Menschenrechte verraten. Insofern nahm er die Gefängnishaft freiwillig auf sich – für seine Freunde. Die Strafe wurde gegen Ende um wenige Monate verkürzt, weil er zu diesem Zeitpunkt lebensgefährlich erkrankt war und man vermeiden wollte, daß die Weltpresse von seinem Tod im Gefängnis berichten würde. Das waren die Bedingungen, unter denen Havel zu seinen Entdeckungen von der Weltordnung gelangte.

Eine wichtige Vorüberlegung hatte er bereits 1978 nach seiner Entlassung und vor der erneuten Verhaftung angestellt. Sie fand ihren Niederschlag in einem großen Essay „Versuch, in der Wahrheit zu leben" (der übrigens bereits 1980 in deutscher Übersetzung erschien[4]). Darin bemühte sich Havel, die Eigenart der Gewaltherrschaft, der man in einem Staat mit kommunistischem Regime ausgesetzt war, besser zu verstehen. Er stellte fest, daß diese sich von einer klassischen Diktatur in verschiedener Hinsicht unterscheide.

Am wichtigsten erschien ihm der Umstand, daß die traditionellen Diktaturen aufgrund mehr oder weniger zufälliger gesellschaftlicher Konstellationen weitgehend spontan entstanden, während eine kommunistische Diktatur immer Folge des Kampfes einer seit langem, seit dem 19. Jahrhundert tätigen internationalen Arbeiterbewegung und der in ihr entwickelten Überzeugungen war. Diese verträten den Anspruch, über eine wissenschaftlich verbürgte Wahrheit vom Wesen des Menschen, seiner Herkunft, seiner gegenwärtigen Aufgabe und seiner Zukunft derart zu verfügen, daß der einzelne Genosse bei gesellschaftlichen Problemen jeder persönlichen Verantwortung enthoben sei. Das habe zur Folge, daß ein Wesenszug des Menschen, sein Gewissen, zugedeckt werde. Das Leben aber sei nichts Starres, vielmehr bringe es immer wieder neuartige Situationen hervor und beziehe Menschen in diese ein. Dann werde das Gewissen wieder aufgeweckt. Von ihm lerne der Mensch, was es heißt, in der Wahrheit zu leben. Zugleich erweise sich die Welt der Ideologie als beherrscht von der Lüge. In dem Maß, in dem diese Erkenntnis um sich greife, verliere die kommunistische Diktatur den Boden unter den Füßen. Eines Tages werde sie zusammenbrechen, nicht infolge eines gewaltsamen Angriffes von außen, sondern infolge ihrer eigenen Schwäche.

Havel wußte natürlich nicht, wann dieser Tag kommen würde. Wohl aber wußte er, daß er selbst nun für das Leben in der Wahrheit eintreten müsse, auch dann, wenn das den Gang ins Gefängnis zur Folge hatte.

Die drei Horizonte

Die Zeit im Gefängnis nutzte Havel zum Nachdenken über seine eigene Situation und über diejenige der gegenwärtigen Menschheit. An den arbeitsfreien Wochen-

enden fixierte er seine Überlegungen in einem Brief an seine Frau – vier Seiten standen ihm jede Woche zur Verfügung. In diesen Briefen nahm seine Vision von einer mit Freiheit verbundenen Ordnung nach und nach Gestalt an[5].

Unmittelbar mußte Havel feststellen, daß das Leben im Gefängnis bestimmt war vom Zusammengepferchtsein mit Leidensgenossen, von schwerer körperlicher Arbeit, von ständiger Überwachung und einem weitgehenden Verlust des Privaten. Als besonders bedrückend empfand er den Umstand, daß das Gefängnis auch in sein Inneres eindrang. Allmählich bildete sich bei ihm das Empfinden, daß die Gefängniswelt sich nicht nur, wie selbstverständlich, in den äußeren Verhältnissen von der Welt des Draußen unterschied, sondern auch im Geistigen. Diese hatte er als ein „Zuhause" erlebt, als eine „mütterliche Umgebung", die „irgendwie von selbst allem, was ich tat, Sinn" verlieh. Und er begriff, „daß der Mensch ... mit allem, was er tut, sich auf etwas bezieht, auf etwas außerhalb seiner selbst, auf irgendeinen persönlichen existentiellen Horizont. Er tut alles eigentlich auf dem Hintergrund dieses Horizontes, der sein Tun definiert und ihm Sinn gibt" (73)[6].

Danach wurde ihm deutlich, daß auch das Leben im Gefängnis auf einen Horizont bezogen ist, allerdings auf einen anderen. Ein Zuhause bietet er nur scheinbar, den einzelnen treibt er in geistige Isolierung, und allen Sinn schließt er aus. Der Gefängnisaufenthalt zeigt also, daß sich das menschliche Leben innerhalb von zwei tief verschiedenen Horizonten vollziehen kann.

Nachdem Havel diese Unterscheidung getroffen und den ersten Horizont als Bereich von Isoliertheit und Sinnlosigkeit, den zweiten als einen solchen des Zuhause bei vertrauten Mitmenschen und der Sinnerfülltheit gedeutet hatte, stellte er sich die Frage, woher der im zweiten Horizont erscheinende Sinn eigentlich komme. Klar war, daß er nicht aus dem Ich hervorgeht; denn sonst könnte er ja auch im ersten Horizont erscheinen, und das ist nicht der Fall. Aber auch die Mitmenschen, auf die man im zweiten Horizont bezogen ist, können nicht die Urheber des Sinns sein; denn im Verlauf eines Lebens pflegen die Personen, bei denen man zu Hause ist, zu wechseln, aber die Sinnhaftigkeit des Lebens hält an. Es muß also jenseits eines jeden konkreten Horizontes noch einen dritten geben, der in dem zweiten aufleuchtet wie in einem Lampenschirm die Lichtquelle oder wie zum Beispiel für einen Bahnreisenden in jedem konkreten Horizontbild das Horizonthafte überhaupt:

„Die Horizontlinie verbirgt sich, öffnet sich, ändert sich auf jede erdenkliche Weise, aber der Horizont selbst bleibt und dauert, unabhängig von diesem Verbergen und diesen Veränderungen – so verbirgt sich auch hinter diesem konkreten existentiellen Horizont (im Moment von der Mauer verborgen, aber desto lebendiger innerlich erfahren) noch irgendein weiterer – eigentlich ‚dritter' – Horizont. Er ist ... am abstraktesten, am verborgensten und am schwersten zu erfassen, gleichzeitig aber paradoxerweise der sicherste (er dauert an, auch wenn alles Konkrete zusammenstürzt), und er ist der letzte und absolute (als absoluter Horizont aller Lebensrelativitäten)" (74).

Die Erfahrung des Lebens im Gefängnis regte Havel zum Entwurf eines neuen Denkmodells zur Deutung des Menschseins an. Unmittelbar war ihm dies gewiß

deshalb wichtig, weil es eine grundsätzliche Korrektur der marxistisch-leninistischen Weltanschauung erlaubte. Was dem Leben Sinn gibt, ist dem Modell zufolge nicht eine von Menschen ausgedachte Ideologie, sondern ein Zusammenhang, der ohne Zutun der Menschen für sie erscheint. Wenn Havel später der Wissenschaft eine so hohe Bedeutung auch für die Politik zumaß, so weil er überzeugt war, daß sie in der Lage sei, diesen Zusammenhang im einzelnen und im ganzen weiter zu erforschen und zu beschreiben.

Schon nach seiner ersten Entdeckung fragte er sich, ob nicht auch er selbst über diesen Zusammenhang noch weiteres zu sagen vermöge? Er vermerkte, daß der absolute Horizont von vielen Menschen als „Gott" erlebt werde. Bei ihm war dies, wie er feststellte, jedoch nicht der Fall. Als ihm aus seinem Freundeskreis, in dem die an seine Frau gerichteten Briefe kursierten, die Frage übermittelt wurde, warum er denn ein so intellektuelles Wort gebrauche und dem überlieferten immerzu ausweiche, erklärte er, daß eine „Nähe zu christlichem Fühlen" bei ihm durchaus bestehe, mehr aber nicht. Denn ein ernsthafter „Glaube an einen persönlichen Gott" setze doch die Erfahrung der persönlichen Angesprochenheit voraus und die kenne er nicht: „Mir fehlt das mystische Erlebnis der tatsächlichen Ansprache oder Offenbarung" (206).

Dagegen hielt Havel es für berechtigt, den absoluten Horizont mit dem zusammenzudenken, was der Philosoph Martin Heidegger, den er sehr schätzte, das „Sein" nannte. Ohne es zu beabsichtigen, verhalf er dem Begriff des Seins durch Einbeziehung in das Modell von den drei Horizonten sogar zu einer bedeutenden zusätzlichen Klärung.

Der Mitmensch

Der Aufenthalt im Gefängnis regte Havel noch zu einem weiteren Gedanken von großer Tragweite an. Beim Entwurf des erläuterten Modells hatte er unterstellt, daß das Menschliche im zweiten Horizont im Unterschied zum ersten von Sinn erfüllt und also etwas wie ein Transparent für das vom dritten Horizont ausgehende Licht sei. Nun suchte er zu klären, welchem Moment das Menschliche diese Eigenschaft verdanke.

Er war überzeugt, daß die Fähigkeit zur freien Übernahme von Verantwortung das sei, was den Menschen zum Menschen macht. So legte sich ihm die Vermutung nahe, der Sinn gehe vom Träger der Verantwortlichkeit aus, dem Ichsein des Menschen. Dabei schloß er sich an die neuzeitliche Philosophie an, der das menschliche Subjekt als die Urgegebenheit galt. Offensichtlich war er sich nicht bewußt, daß er mit der Deutung des absoluten Horizonts als Sein über die neuzeitliche Denkweise bereits hinausgegangen war. Aber bald bemerkte er, daß er bei diesem Ansatz gedrängt wurde, sich den absoluten Horizont als ein Produkt des Ich vor-

zustellen, und das wäre seiner Überzeugung nach irrig gewesen. So wandte er sich statt dem Ich nun dem Du zu, allerdings in einer besonderen Form, nämlich in derjenigen, in der es von ihm im Gefängnis allermeist erlebt wurde, in der Form der körperlichen Abwesenheit. Das hatte eine bedeutsame Folge. Alles das, was ein wissenschaftlich arbeitender Biograph normalerweise von einem Menschen zu erfassen vermag, erschien ihm nun zu dessen Verständnis nicht auszureichen:

„Der andere ist für uns nicht ... nur das, was er alles getan hat und wie er sich je benommen hat; das alles ist er zwar auch, gleichzeitig und vor allem jedoch ist er für uns ein weiter Umkreis des Möglichen: das, was er tun könnte, was er sich über dieses oder jenes denken könnte, wie er sich wohl zu diesem oder jenem verhielte, wie er darauf reagieren würde usw." (86).

Havel stellte also fest, daß ein anderer Mensch für uns nicht nur so existiert wie jedes Ding, sondern darüber hinaus für uns auch noch Möglichkeit ist, ein Zentrum von Möglichem. Das aber bedeutet, daß der andere auch jenseits der uns wahrnehmbaren Wirklichkeit existiert:

„Eines Menschen Persönlichkeit erlischt nicht in dem Augenblick, indem wir sie gerade aktuell nicht erfahren. Sie erlischt nicht einmal dann, wenn niemand sie erfährt – sie dauert ständig an, wenn nicht anders, dann zumindest in der Sphäre des ‚Möglichen'. ... Zusammen mit allem, was je irgendwie geschehen ist (oder geschehen könnte oder geschehen sollte) ... bleibt ... ein für allemal im ‚Seinsgedächtnis' aufbewahrt ... auch die menschliche Persönlichkeit, die menschliche Existenz. Diese erlischt sogar dann nicht, wenn der Mensch stirbt; nicht einmal, wenn der letzte Mensch ihn vergißt oder stirbt, der ihn kannte oder überhaupt wußte, daß ein solcher existiert hat. Eine menschliche Persönlichkeit, die einmal gewesen ist, kann durch nichts aus der Seinsgeschichte ausradiert werden; sie existiert darin auf immer" (87).

Havel gelangte zu der Einsicht, daß immer dann, wenn wir einen anderen Menschen sehen und dabei durch seine dinghaften Züge hindurchblicken, an ihm das Sein erscheint:

„‚Ein Mitmensch' ist nicht nur eine in sich beschlossene und auf sich selbst beschränkte Einzelheit, sondern – immer aufs neue – die ganze Welt: als ob es ein Licht wäre, das die ganze Welt immer aufs neue erleuchtet. Ich würde sagen, ‚er' ist nicht bloß ein bestimmtes Faktum oder Datum, sondern zugleich eine Botschaft, die auf das Absolute weist und in einer Weise, die keine Analogie hat, das Geheimnis der Welt und die Frage ihres Sinnes vergegenwärtigt" (87).

Mit der Deutung des Mitmenschen, des Du, als Ort der Erscheinung des Seins klärte sich für Havel das Problem der Verantwortlichkeit. Es zeigte sich ihm, daß Verantwortung ursprünglich ein Antworten auf einen Anruf des Seins ist und darum in erster Linie das Einstehen für ein Du verlangt. Die Eigenverantwortung des Ich setzt diese Mitverantwortung voraus. Sie besteht primär darin, daß das Ich für seine Mitverantwortung selbst einstehen muß.

Diese Einsicht berührte sich, wie ihm sein Bruder Ivan mitteilte, mit einer These des französischen Philosophen Emmanuel Levinas (durch die dieser frühere Überlegungen von Ferdinand Ebner und Martin Buber fortgeführt hatte). Václav Havel festigte mit ihr seine Position jenseits der neuzeitlichen Philosophie

in einer Weise, die Heidegger nie möglich wurde, weil die Dimension des Du für ihn bedeutungslos blieb.

Nun hat der neuzeitliche Denkansatz nach und nach – am entschiedensten seit der Aufklärung – dazu geführt, daß man als höhere Form des Ich die Nation dachte. Damit wurde der Grund für jenen Nationalismus gelegt, der dann im 19. und 20. Jahrhundert so furchtbare Wirkungen haben sollte. Havels Wendung vom Ich zum Du hat auch in dieser Hinsicht erhebliche Bedeutung. Als Hauptaufgabe einer Nation mußte nun, über die Pflege ihrer selbst hinaus, die Übernahme von Mitverantwortung für die Nachbarn gelten.

Die drei Ordnungen

Eine weitere Folge der neuen Würdigung des Du bestand in einer Ergänzung des Modells von den drei Horizonten. Havel hatte dieses aus der Perspektive des Ich entworfen. Jetzt wurde ihm klar, daß die Horizonte auf eine vom menschlichen Subjekt unabhängige Ordnung der Welt verweisen, die in sich selbst in drei Ordnungen gegliedert ist.

Die dem ersten, dem gefängnishaften Horizont entsprechende Ordnung bezeichnete Havel als die „Ordnung des Realen", die dem zweiten, dem heimatlichen Horizont gemäße nannte er die „Ordnung des Geistes" und für die dem absoluten Horizont korrespondierende wählte er den Begriff „Seinsordnung".

Die Ordnung des Realen ist, wie er darlegte, so beschaffen, daß sie allem Dinghaften gerecht wird. Sie umfaßt auch einen Teil des Menschlichen, nämlich die „Sphäre des Eingefahrenen, der Konventionen, Vorurteile, Automatismen usw." (133). Der Mensch zeigt sich hier als ein Wesen, das nur das tut, was immer schon getan wurde. Dem widerspricht es nicht, wenn in derselben Ordnung auch eine „Sphäre der natürlichen und gesunden Ansprüche und begreiflichen Erwartungen" (133), also von noch nicht realisierten Möglichkeiten, hervortritt, denn auch sie erwecken den Eindruck, als habe es sie immer schon gegeben.

Das spezifisch Menschliche erscheint jedoch in der Ordnung des Geistes. Fundamental für sie ist die Freiheit des Ich. Deren Wesen besteht nun keineswegs in der Willkür. Das zeigt sich am klarsten bei der Übernahme von Verantwortung. Dabei ist die Freiheit auf eine Aufgabe bezogen, die ihr von außen gestellt wurde. Der Mensch wird schöpferisch, indem er sich für ein vorgegebenes Strukturmuster entscheidet und es mit eigenen Kräften derart gestaltet, daß es in der Gesellschaft Gegenwart erlangt. Diese Strukturmuster stammen zu einem Teil aus der Überlieferung, zu einem anderen, zumal auch wenn sie neu sind, aus der Seinsordnung.

Mit den Bemerkungen über die Ordnung des Geistes skizzierte Havel ein Forschungsprogramm für eine neue Art von Kulturwissenschaft. Näheres auszufüh-

ren war ihm in seiner Gefängniszelle natürlich nicht möglich. Immerhin entwarf er eine Skizze zur Neudeutung des ihm besonders gut vertrauten Bereichs des Theaters. Entscheidend war auch in diesem Fall die Grundeinsicht, daß die spezifisch menschlichen Leistungen immer etwas wie Antworten auf Anfragen aus der Seinsordnung sind.

Mit der Skizzierung der drei Ordnungen postulierte Havel die Begründung einer Wissenschaft, welche die marxistisch-leninistische Wissenschaft überwinden würde. Ihre Hauptaufgabe bestehe in der Umwandlung der Theorie des Fortschritts. Wenn aller Sinn seinen Ursprung in der Seinsordnung habe, müsse die neue Wissenschaft versuchen, den Fortschritt von ihr her zu erklären.

Havel wäre es besonders wichtig gewesen, herauszufinden, wie im Zug des Fortschritts der Kommunismus an die Herrschaft hatte gelangen können. Denn offensichtlich hatte dieser das öffentliche Leben derart umgewandelt, daß es statt der Ordnung des Geistes nur noch der Ordnung des Realen entsprach und also im Horizont des Gefängnishaften auch von denjenigen Menschen erlitten werden mußte, die außerhalb des Gefängnisses lebten. Diese Situation konnte nur durch eine kollektive Abwendung von der Seinsordnung entstanden sein, durch eine gemeinsame Verleugung des absoluten Horizonts.

Natürlich war es für Havel unmöglich, die für die Klärung dieses Sachverhalts nötigen Untersuchungen nun anzustellen (und daß sie durch andere bereits auf den Weg gebracht worden waren, blieb ihm unbekannt[7]). Jedoch gelangte er im persönlichen, ja im allerpersönlichsten Bereich zu einer entscheidenden weiteren Einsicht, und sie enthielt für ihn den Ansatz zur Erhellung auch des kollektiven Problems.

Das persönliche Antlitz des absoluten Horizonts

Wie schon erwähnt, hatten Freunde, die von seinem Modell der drei Horizonte erfahren hatten, ihm die Frage übermitteln lassen, ob er mit dem absoluten Horizont nicht Gott meine. Er hatte mit Nein geantwortet, vor allem, weil ihm aus der Bibel bekannt war, daß Gott als eine Macht erlebt wird, die den Menschen anspricht und aufruft, während er seinerseits dies vom absoluten Horizont nicht wahrnahm. Seiner Erfahrung nach war dieser für ihn vielmehr in stummer Weise einfach da. Aber inzwischen war ihm klar geworden, daß das Sein an einem menschlichen Du erscheinen und das Ich zur Übernahme von Verantwortung aufrufen kann. Und nun fragte er sich, ob seine frühere Ansicht noch immer gelte? Gewiß war ein menschliches Du keinesfalls Gott, doch gab es nicht auch Situationen, in denen das Ich einen Anruf erfährt, ohne dabei auf ein menschliches Du bezogen zu sein?

Havel vergegenwärtigte sich solche Situationen – wie etwa jene, die seiner Ver-

urteilung zu viereinhalb Jahren Gefängnis voranging – und stellte fest, daß er auch sie so erlebt habe, als gehe der Anruf von einem Partner aus. Das erwies seinem Urteil nach, daß manchmal „das Sein ... in der Sphäre unserer inneren Erfahrung ... deutlich persönliche Züge" (280) gewinnt. Aber das reichte für ihn nicht aus, um nun doch von „Gott" zu sprechen. Wie er vom Ich aus keinen Zugang zum Sein hatte finden können, so wollte es ihm jetzt nicht gelingen, die Stimme des Seins, die den Menschen in seiner privaten Existenz anspricht, mit „Gott, ... so wie ihn die christliche Menschheit begreift" (280), zusammenzudenken.

Doch die Selbstprüfung ging noch weiter. Eines Tages, es war im dritten Jahr seiner Gefängnishaft, vergegenwärtigte er sich jenen Vorgang vor fünf Jahren, als er aus der Haft entlassen worden war, nachdem er ein Gesuch eingereicht und mündlich auch seinen Rücktritt als Sprecher der „Charta 77" erklärt hatte. Sein Gesuch wurde „mit Ergänzungen" veröffentlicht und erweckte den Eindruck, er habe, so schrieb er jetzt, „nicht ausgehalten, sei dem Druck erlegen und von meinen Haltungen, Meinungen und der ganzen bisherigen Arbeit abgewichen – kurz, ich habe meine Sache verraten, und das bloß aus dem nichtigen Grund, um aus dem Gefängnis zu kommen" (282). Als er dann tatsächlich entlassen wurde, wußte er bereits, daß er eine Katastrophe über sich selbst heraufbeschworen hatte:

„Ich verließ in Schande das Gefängnis und stand im Angesicht einer Welt, die mir als ein einziger, überaus berechtigter Vorwurf erschien. Niemand weiß, was alles ich in dieser dunkelsten Zeit meines Lebens durchgemacht habe. ... Es waren Wochen, Monate, Jahre der Scham, innerer Schande, Vorwürfe und verständnisloser Fragen" (283).

Während dieser Zeit bemühte er sich darum, den katastrophalen Vorgang zu begreifen, aber gleichzeitig wurden Kräfte in ihm wirksam, die dies zu verhindern trachteten. Auch nachdem er sich freiwillig hatte verurteilen lassen und bereits Jahre im Gefängnis gelitten hatte, war es ihm noch nicht möglich geworden, die ganze Wahrheit zu erfassen. Aber neuerdings waren ihm die Augen aufgegangen und endlich vermochte er anzuerkennen und auszusprechen, was sich in Wahrheit zugetragen hatte:

„Meinem Versagen verdanke ich, daß ich zum erstenmal im Leben – wenn mir ein solches Beispiel erlaubt ist – unmittelbar im Arbeitszimmer des lieben Gottes selbst stand. Niemals bisher habe ich ihm so aus der Nähe in das Antlitz geschaut, niemals bisher hörte ich so aus der Nähe seine vorwurfsvolle Stimme, niemals vorher stand ich vor ihr in so tiefer Verlegenheit, so mit Schande bedeckt und verwirrt, niemals habe ich mich so tief geschämt und die Unangemessenheit all meiner Verteidigungen gefühlt" (288).

Havel hatte eine Situation erlebt, in der zur Bezeichnung des absoluten Horizonts das Wort „Gott" möglich, ja notwendig war. In ihr ging es zwar um ihn ganz persönlich, aber nicht in seiner Privatheit, sondern in seiner Bezogenheit auf Mitmenschen. Gerade als diese am bedrückendsten wurde, da war es zu der Begegnung gekommen:

„Also: es war Scham ... vor meinen Nächsten, Freunden, Bekannten, der Öffentlichkeit, also Scham vor konkreten, irrenden, Fehler machenden und über den tatsächlichen äußeren und inneren Verlauf meines Vorfalls im Grunde nichts wissenden Leuten ..., also Scham vor jenem ‚relativen', zufälligen, flüchtigen und nicht allzu richtungsweisenden ‚konkreten Horizont' meines Sich-Beziehens – was mich zu meinem Erstaunen in diese bisher schärfste Konfrontation mit dem ‚absoluten Horizont' stellte, mit jenem ‚persönlichen Antlitz', mit dem sich das Sein in solchen Momenten an mich wendet! Es ist also überhaupt nicht so, daß es zwei voneinander getrennte und entfernte Welten gäbe, die irdische Welt der irrenden Menschen, an der nicht viel liegt, und die himmlische Welt Gottes, um die einzig es geht. Ganz im Gegenteil: das Sein ist das einzige, es ist überall und hinter allem, es ist das Sein von allem, und es gibt keinen Weg zu ihm als den, der durch diese Welt und dieses mein ‚Ich' führt" (289).

Da Václav Havel sich mit der Frage, ob es ihm gestattet sei, den Namen Gottes auf seine persönliche Erfahrung zu beziehen, lange und intensiv beschäftigt hatte, bedeutete diese Einsicht für ihn ein Ereignis ersten Ranges. Dazu kam, daß es die Antwort auf die geschichtliche Frage enthielt, wie und wann sich die von Havel diagnostizierte Abkehr vom absoluten Horizont, von der Seinsordnung, vollzogen hatte.

Die Revolution in der Seele des modernen Menschen

Wenn Gott dasjenige Sein ist, das mit einem persönlichen Antlitz erscheint, so muß sich die geschichtliche Abkehr vom Sein im Zug einer kollektiven Abkehr von Gott vollzogen haben. Wann und wie es zu dieser gekommen ist, wissen wir aber bereits. Es geschah im 17. und 18. Jahrhundert in der Folge der Entwicklung eines Programms der modernen Wissenschaft, welches das Feld der Forschung auf diejenigen Bereiche der Welt einschränkte, in denen Gott nicht erscheint. Dieses Programm fanden Marx und Engels bereits vor. Sie haben es nur erweitert und intensiviert. Dementsprechend ist spezifisch für die kommunistische Politik nur die Rigorosität bei der Umsetzung von atheistischer Wissenschaft in gesellschaftliche Praxis. Die Einkerkerung in der Ordnung des Realen hat sich in erheblichem Maße auch am öffentlichen Leben in den nichtkommunistischen Ländern vollzogen. Auch in ihnen wird die Welt durch die Abgekehrtheit von der Seinsordnung bestimmt. Havel sagte von ihr:

„Es ist die Welt der Funktionen, der Zwecke und des Funktionierens, die auf sich selbst gerichtet und in sich geschlossen ist, leer in ihrer äußeren Buntheit, gehaltlos in ihrem illusorischen Reichtum, unwissend in ihrem Schwimmen in Informationen, kalt, entfremdet und in letzter Instanz sinnlos" (275).

Zur Überwindung dieser von der Wissenschaft begründeten Welt bedurfte es einer erneuerten Wissenschaft. Aber diese allein konnte die Menschheit aus ihrem selbstgemauerten Gefängnis nicht befreien. Sie würde darin verharren, „solange sich nicht etwas in der Struktur des heutigen Menschseins und in der Seele selbst

der heutigen Menschheit radikal – ich würde sogar sagen revolutionär – ändert. Solange der Mensch – offenbar unmittelbar am Abgrund angelangt – nicht aus dem weitreichenden Verrat erwacht, den er tagtäglich an sich selbst begeht, und nicht wieder dahin zurückkehrt, wohin er in guten Augenblicken seiner Geschichte immer zurückgekehrt ist: zu dem, was das dramatische Wesen seines Menschseins begründet, ... zum absoluten Horizont seines Bezuges" (302).

Außer den wissenschaftlichen Revisionen wäre also eine starke gesellschaftliche Bewegung vonnöten, und wenn diese vorerst keine ausgesprochen religiöse sein kann – dazu ist die Entfernung breiter Schichten der Bevölkerung vom Bereich der Religiosität wohl noch zu groß –, so könnte es doch eine existentielle sein. Havel stellte sich wohl vor, daß das, was sein Begriff des „absoluten Horizonts" bezeichnet, einen geistigen Ansatz dafür bieten könnte. Ein jeder Mensch kann die Bezogenheit auf den absoluten Horizont erfahren und anerkennen, ganz gleich, wie er im übrigen weltanschaulich orientiert, ob er Christ oder Agnostiker ist. Der Bezug kommt dadurch zum Tragen, daß ein Mensch seine Verantwortung gegenüber dem absoluten Horizont bejaht und bereit wird, für Mitmenschen Mitverantwortung zu übernehmen. Sowie dies geschieht, öffnet sich im Gefängnis der modernen Isoliertheit das Tor.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. nach International Herald Tribune, 11. 7. 1994.

[2] V. Havel, Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hvízd'ala (Hamburg 1987) 12.

[3] Ebd. 58.

[4] Ders., Versuch in der Wahrheit zu leben (Reinbeck 1980).

[5] Die folgende Darstellung übernimmt ihre Hauptgesichtspunkte aus einer eingehenden Auseinandersetzung mit Havels Briefen aus dem Gefängnis in Buchform, formuliert jedoch auch einige zusätzliche Einsichten: vgl. W. Falk, Václav Havels Briefe aus dem Gefängnis – Wo der Mensch zu Hause ist – ein Dialog (Taunusstein 1994).

[6] V. Havel, Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis (Reinbeck 1984); Seitenangaben in Klammern.

[7] Vgl. u. a. die zusammenfassenden Beschreibungen in W. Falk, Die Ordnung in der Geschichte. Eine alternative Deutung des Fortschritts (Stuttgart 1985) sowie ders., Brücken zwischen Human- u. Naturwissenschaft. Gemeinsames in Thesen eines Germanisten u. des Biochemikers Rupert Sheldrake (Frankfurt 1998).

Bernhard Grümme

Franz Rosenzweig: Denker der unbedingten Verantwortung

„Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich ... nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch. Ich fand mich plötzlich auf einem Trümmerfeld oder vielmehr: ich merkte, daß der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt. ... Ich war aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen geworden. ... Das Wesentliche ist doch, daß mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die Bedeutung besitzt und daß mein Leben seither bestimmt ist von dem ‚dunklen Drang', dem ich mit dem Namen ‚mein Judentum' schließlich eben auch nur einen Namen zu geben mir freilich bewußt bin" (GS I 679 f.)[1]. Wer war dieser Franz Rosenzweig, der Autor dieser im August 1920 an den berühmten Historiker Friedrich Meinecke gerichteten, ziemlich verrätselten Zeilen, dessen Todestag sich am 10. Dezember 1999 zum siebzigsten Male jährte? Was prägte sein Denken? Wenn die Beobachtung Bernhard Caspers zutrifft, nach der sich Rosenzweigs Denken „ganz wesentlich autobiographisch" zugetragen habe[2], muß eine mögliche Antwort in der wechselweisen Befragung von Denken und Leben gesucht werden.

Zwischen Relativismus und absoluter Wahrheit

Franz Rosenzweig wird am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren[3]. Seine Familie ist assimiliert, sein Vater gehört als wohlhabender Fabrikant zu den angesehenen Bürgern der Stadt. Zwar besucht die Familie an den jüdischen Jahresfesten und auch am Sabbat die Synagoge einer liberal-jüdischen Gemeinde. Doch bleibt der Vollzug jüdischer Frömmigkeit in der Familie und deren näherer Umgebung eher oberflächlich. Von einer jüdisch ausgerichteten Erziehung Rosenzweigs kann daher kaum gesprochen werden. Daher versteht es sich auch, daß einige Verwandte wie der Philosoph Hans Ehrenberg, der Biologe Rudolf Ehrenberg sowie der Jurist und Philosoph Eugen Rosenstock bereits zum Christentum übergetreten waren.

Nach dem Abitur studiert Rosenzweig zunächst in Göttingen, München, Freiburg und schließlich in Berlin Medizin. Hat er bereits neben seinem Medizinstudium historische und philosophische Vorlesungen gehört, so wechselt er endgültig zum Sommersemester 1908 in das Studium der Geschichte und Philosophie in Berlin und Freiburg. Bei dem Historiker Friedrich Meinecke promoviert er

1912 mit einer Arbeit, mit der er – spätestens als es nach dem Ersten Weltkrieg 1920 als zweibändiges Werk erschien – in der Hegelforschung Epoche machen sollte: „Hegel und der Staat“ [4].

Damit sind schon zwei der wesentlichen Momente zu erkennen, aus deren Konstellation schließlich die integralen Bestandteile von Rosenzweigs Denkens herauswachsen sollten. Auf der einen Seite steht die Faszination für den historistischen Ansatz Meineckes. Dieser wollte dem geschichtlichen Faktum gegenüber philosophischen Geschichtskonstruktionen Recht geben. Doch bleibt er dabei wegen der drohenden Gefahr eines geschichtstheoretischen Relativismus sowie einer vorwiegend ästhetischen Geschichtsbetrachtung für Rosenzweig nicht unproblematisch. Man schreibt bei Meinecke mit, so Rosenzweig bereits in einem Brief aus dem Jahr 1908, „weil es rasend schön ist. Er behandelt die Geschichte, als wenn sie ein platonischer Dialog wäre und nicht Mord und Totschlag“ (GS I 88). Darum zerbricht ihm „die wissenschaftliche Neugier wie der ästhetische Stoffhunger“ (GS I 681) um ihrer selbst willen.

Da also Rosenzweig von der Frage nach der Wahrheit von Geschichte nicht lassen wollte, steht auf der anderen Seite seine Auseinandersetzung mit Hegel. Dieser begreift die Geschichte als den Ort des sich selbst zum Absoluten Geist verwirklichenden Logos. Jedes geschichtliche Ereignis ist ein als solcher erkennbarer, notwendiger und insofern sinnvoller Schritt in der Entfaltung der absoluten Wahrheit. Damit wird die Geschichte als Ganze, so Rosenzweigs Interpretation, „‚göttlich', ‚Theodizee'“ (GS I 113). Trotz der Möglichkeiten Hegels in der Abweisung eines wahrheitstheoretischen Relativismus mußte doch dessen System gerade für den an der Faktizität des geschichtlichen Ereignisses interessierten Rosenzweig schon wegen der Einordnung des Besonderen ins Allgemeine schwerste Probleme aufwerfen.

Geschichte einer Wende: die Entdeckung der Offenbarung

In dieser Spannung zwischen Hegels Anspruch auf die Erkenntnis absoluter Wahrheit und Meineckes historischem Relativismus befand sich Rosenzweig an einem „Wendepunkt seines Lebens“ [5]. Er wußte um die Unausweichbarkeit der Frage nach unbedingter, absoluter Wahrheit, und dies im Bewußtsein darum, daß er über diese metaphysische Frage die Geschichte nicht abwerten darf. Wie aber diese Aporie auflösen?

Man könnte nun auf eine mögliche Bedeutsamkeit des Offenbarungsglaubens verweisen. Offenbarung als Wort Gottes, als Mitteilung, gar als Selbstmitteilung der absoluten Wahrheit verstanden, böte ja den geforderten Punkt unbedingter Geltung. Insofern postuliert auch Rosenzweig die Möglichkeit, den „Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu

rücken" (GS III 689). Doch für den an Hegels Idee der Aufhebung der Offenbarung im absoluten Wissen, der Aufhebung des subjektiven Standpunkts des Philosophen in die Bewegung des Absoluten Geistes geschulten Rosenzweig blieb ein vernünftiges Sprechen aus dem Glauben heraus irrational, blieben Philosophie und Glaube streng getrennt.

Dann aber findet in der Nacht des 7. Juli 1913 jenes berühmte Gespräch mit Eugen Rosenstock statt, in dem Rosenzweig die wohl entscheidende Entdeckung seines Lebens machen sollte. Er schreibt im Rückblick an Rudolf Ehrenberg:

„Deshalb war ich ... durch Rosenstocks einfaches Bekenntnis ... mit einem Schlage entwaffnet. Daß ein Mensch wie Rosenstock mit Bewußtsein Christ war..., dies warf mir meine ganze Vorstellung von Christentum, damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen" (GS I 133).

Durch das Beispiel des bewunderten Rosenstock, der den angeblichen Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in seinem Leben versöhnte, stürzt sein Relativismus endgültig zusammen. Was dieses Nachtgespräch und die Zeit unmittelbar danach erst zu dem schlechthin Initiierenden für Rosenzweigs weiteres Denken, Leben und Glauben macht, hat er nur selten autobiographisch dargelegt. Die wenigen bekenntnishaften Äußerungen dazu zeigen, daß ein subjektives Erwählungserlebnis hinter jenem Offenbarungsgedanken steht, der fortan zur Grundkategorie seines Werkes wird, insbesondere seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung". 1923 spricht Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Hallo von der „einen Wirklichkeit", die jemanden im Gegensatz zu den „siebenundneunzigeinhalb Möglichkeiten, die es ‚gibt'", erst wirklich orientiert und herausgefordert leben läßt, weil er sie erfahren hat im verpflichtenden, möglicherweise nur einmal auftretenden „großen Augenblick" (GS I 890), der in vielen kleinen Augenblicken zu bewähren ist. Mit einem enthusiastischen Spiritualismus hat das gleichwohl nichts gemein. Spricht Rosenzweig in diesem Kontext eher von „Tod und Auferstehung" (GS III 586), so konkretisiert er im Rückblick 1920:

„Es ist eine große Tat der Gnade, daß Gott mich einmal im Leben aus dem Leben herausgerissen hat. Von Juli bis September 1913 war ich völlig bereit zu sterben – alles in mir sterben zu lassen. Aber das kann nicht zur Regel gemacht werden. Die meisten Menschen leben nur einfach ihr Lebensschicksal, ihre Lebensbestimmung und weiter nichts. Es ist das Besondere in uns, daß Gott in unserem Fall nicht nur durch unser Leben zu uns gesprochen hat; darüber hinaus hat er das Leben um uns herum einstürzen lassen wie die Kulissen einer Theaterdekoration, und auf der leeren Bühne hat er mit uns geredet" (GS I 675).

Das Judentum und die Einheit von Denken und Leben

Wenn aber die Offenbarung sowohl die menschliche Existenz ganz einfordert wie auch die nach Wahrheit auslangende Vernunft unbedingt orientiert, dann tut

sich eine doppelte Perspektive auf: Ein vernünftiges Sprechen von einem subjektiven Standpunkt heraus erscheint philosophisch verantwortbar, ja möglicherweise unabdingbar. Und: Eine solche Verankerung des Denkens im existentiellen Vollzug des Subjekts fordert aus sich heraus seine praktische Bewährung. Für Rosenzweig wird Erkenntnis fortan zum „Dienst" (GS I 680) an den lebensgeschichtlichen Fragen der Menschen, von denen er sich im Gegensatz zum erfahrungslosen Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit grundsätzlich bewegen läßt. Die Grundlagen seiner im „Stern" ausgebreiteten Wahrheitstheorie, die er „messianische Erkenntnistheorie" nennt, sind hier angelegt[6].

Dementsprechend war mit dieser Kehre Rosenzweigs zum Glauben die Konsequenz verbunden, dies auch persönlich nachzuvollziehen. Bereits seine emphatische Zustimmung zur Taufe seines Vetters Hans Ehrenberg läßt jedoch vermuten, daß Rosenzweig ebenfalls Christ werden wollte. Im Hintergrund stehen dabei hegelsche Motive. Gegenwärtiger Offenbarungsglaube kann danach nur ein christlicher Glaube sein, weil in der abendländischen Kultur das Christentum die spezifische Manifestation der Offenbarung darstellt.

Allerdings will er den Übertritt zum Christentum in bewußter Anlehnung an die Situation des Urchristentums als Jude vollziehen. Es ist bekannt, daß Rosenzweig sich von nun an intensiven judaistischen Studien unterzog und vor seiner geplanten Taufe am Rosh-Hashanah- sowie am Jom Kippur-Gottesdienst am 11. Oktober 1913 in einer kleinen Berliner Synagoge teilnahm. Was sich aber genau dort zutrug, läßt sich höchstens indirekt erschließen. Jedenfalls kommt es nach Rosenzweigs Umkehr zum Offenbarungsglauben nochmals zu einer überraschenden Wende. In einem Brief an Rudolf Ehrenberg 1913 vermerkt Rosenzweig:

> „Ich bin in langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude" (GS I 132f.).

Rosenzweig bekennt sich zum Entsetzen insbesondere der christlichen Freunde Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock zum jüdischen Glauben.

Wie ist diese, dem paulinischen Damaskusereignis vergleichbare „einzigartige Umkehr" zu deuten[7], diese „wahre Bekehrung"[8]? Nach Elie Wiesel war es das Gebet, das Rosenzweig „retten und ihn zu seinem Volk zurückführen sollte"[9]. Rosenzweig entdeckte in der Synagogal-Liturgie das Sprachmilieu, in dem sein inneres Erlebnis der Gottesgegenwart mit der geschichtlichen Offenbarung in wechselseitiger Bestätigung konvergierte und auch in einer Weise intersubjektiv objektiviert werden konnte, die sowohl der subjektiven wie der geschichtlichen Offenbarung angemessen war[10]. Außerdem hat er auf ein dünnes „Fädchen Tradition (Jom Kippur, Sederabend und Barmizwa)" verwiesen, an den sich diese Umkehr „ankristallisieren konnte" (GS I 1197).

Und doch begab sich Rosenzweig damit selbst mehr auf einen Weg, als daß die

entscheidenden Probleme bereits bewältigt gewesen wären. Es galt zum einen, den Weg der „Rückkehr und der Rückeroberung" zu beschreiten[11]. Deshalb die nochmals intensivierten Studien bei Hermann Cohen in Berlin, der seinerseits im hohen Alter zum Judentum zurückgekehrt war. Zum anderen galt es genauer zu durchdenken, wie Philosophie aus glaubender Existenz möglich sein könne, um die Objektivität von Wahrheit nicht in subjektivistische Beliebigkeit auszuhöhlen. Und wie war im Licht dessen Offenbarung zu deuten?

Es verrät bereits typische Züge für sein Denken, daß er diese Fragen nicht in der Idylle der philosophischen Schreibstube angeht. Sein Werk entfaltet sich vielmehr in Briefen. 1914 zieht Rosenzweig zunächst als Krankenpfleger, dann im September 1914 als Freiwilliger in den Krieg. Nach Einsätzen in Frankreich ist er ab 1916 als Flakhelfer auf dem Balkan stationiert. Hier entsteht 1916 jener berühmte Briefwechsel mit Eugen Rosenstock, in dem er seine Entscheidung für das Judentum zu rechtfertigen versucht. Dieser Briefwechsel ist bis heute angesichts seiner Authentizität und inneren Wahrhaftigkeit sowie angesichts des erreichten Reflexionsniveaus ein Meilenstein für das Gespräch zwischen Juden und Christen. In einem Brief vom 18. November 1917 an Rudolf Ehrenberg legt Rosenzweig erstmals die Konzeption seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung" vor. Daher bezeichnet er diesen Brief später auch die „Urzelle" des „Stern"[12].

Diesen „Stern der Erlösung", in dem er die ihn bedrängenden Fragen reflektiert und zu lösen versucht, entwirft er in weiten Teilen auf Feldpostkarten an seine Eltern, bevor er ihn in einer „fieberhaft-genialen Ekstase" von August 1918 bis Februar 1919 niederschreibt[13]. Nach einer Malariaerkrankung im November 1918 aus der Armee entlassen, übersiedelt der soeben verheiratete Rosenzweig nach Frankfurt[14]. Inzwischen hat er das Angebot Meineckes zur historischen Habilitation abgelehnt. Konsequent in der praktischen Bewahrheitung seiner erwähnten Entdeckung einer verwandelten Philosophie distanziert er sich in dem bereits eingangs zitierten Brief von rein wissenschaftlich-ästhetischer Neugier und läßt Erkenntnis zum Dienst an anderen Menschen werden. Er verabschiedet sich vom akademischen Wissenschaftsbetrieb und gründet das Freie Jüdische Lehrhaus, dessen Leiter er wird. Nicht Wissenschaft des Judentums, sondern das gemeinsame Lernen steht in dieser Art jüdischer Volkshochschule im Vordergrund. In diesem Geist ist auch sein 1921 verfaßtes „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand" geschrieben. Die zentrale These des 1. Buchs des „Stern", wonach in Anlehnung an Friedrich Wilhelm Schelling bloße Reflexion zur Lähmung, zur Geisteskrankheit führe, wird hier für das interessierte Publikum in einfacher Sprache dargestellt[15].

Doch was er soeben begonnen hatte, konnte Rosenzweig nicht zur vollen Entfaltung bringen. Als Fernwirkung einer Kriegsverletzung bricht ab Mitte Januar 1922 eine heimtückische Krankheit aus. Die Amyotrophe Lateralsklerose führt bald zu einer vollständigen Lähmung Rosenzweigs, bindet ihn ab Sommer 1922

total an seine Wohnung, schließlich an sein Bett. Im Oktober überträgt er die Leitung des Jüdischen Lehrhauses an Rudolf Hallo, im Dezember versagt seine Schreibfähigkeit, im Mai 1923 auch die Sprache. Nur mit Hilfe einer eigens für ihn konstruierten Vorrichtung konnte sich Rosenzweig durch eine Bewegung seiner Augenlider verständigen, wobei seine Frau Edith die Impulse übersetzen und schließlich verschriftlichen mußte. Trotz dieser Lage entfaltet er eine umfangreiche Korrespondenz. Er verfaßt wichtige Artikel, so die Zusammenfassung seines Denkens 1925 mit dem Titel: „Das neue Denken". Übersetzungen des wohl berühmtesten mittelalterlichen jüdischen Dichters Jehuda Halevi legt er vor und widmet sich ab 1924 mit Martin Buber der Verdeutschung der Schrift. Bei dieser umfangreichen Publikationstätigkeit verwundert es kaum, daß die posthum veröffentlichten Gesammelten Schriften in 6 Teilbänden mehrere tausend Seiten füllen. Bei sich zusehends verschlechternder Gesundheit stirbt Rosenzweig wenige Tage vor seinem Geburtstag am 10. Dezember 1929.

Bruch mit der Substanzphilosophie

Wie aber hat Rosenzweig die eben aufgeworfenen Fragen zu lösen versucht? Für Rosenzweig beruhen die entstandenen Probleme wesentlich auf der Struktur der gesamten abendländischen Philosophie, genauer: auf der gesamten substanzmetaphysisch-idealistischen Tradition von den Vorsokratikern bis Hegel. Diese Tradition von „Jonien bis Jena" (S 13) faßt er mit dem Begriff „Altes Denken" ebenso plakativ wie doch etwas vergröbernd zusammen. Daher versteht sich sein Ansatz, sein „Neues Denken" als Totalabrechnung wie als Gegenentwurf dazu. Bestätigt durch seine eigenen Kriegserfahrungen ging Rosenzweig an Hegels Geschichtsteleologie deren Unwahrheit, die „Lüge" (S 5), ja der ideologische Verblendungszusammenhang auf. Diese Metaphysik beansprucht vor dem Hintergrund der Identität von Wissen und Sein die ganze Wirklichkeit denken zu können. In langen Reflexionen aber zeigt Rosenzweig die inneren Aporien.

Zum einen könne dies nur um den Preis geschehen, die unendliche Transzendenz Gottes und die absolute Freiheit Gottes in ein universales System einzuordnen und damit auszuhöhlen. Gott würde letztlich auf das Maß menschlicher Vernunft zurechtgestutzt. Zum anderen würde dieses System an der zerbrechlichen Endlichkeit der Welt wie der individuellen Freiheit und Verantwortung des Menschen vorbei denken, auch die Welt und den Menschen dem Allgemeinen unterordnen. Geschichte wäre nur noch Ort der Entfaltung und des Zusichselbstkommens des Absoluten Geistes, aber nicht mehr das Ereignis unvertretbarer Freiheiten. Damit wäre auch die Zeitlichkeit, ja echte Zeit überhaupt stillgestellt. Letztlich, so die vernichtende Kritik, handelt es sich beim Alten Denken um den verzweifelten, aber sich diese tiefe Verzweiflung verbergenden, und am Ende aus-

sichtslosen Versuch, „die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch" zu nehmen (S 3). An dieser Faktizität des sterblichen, freien Menschen zerbricht der logische Zwang zum System, zur „Totalität" (Emmanuel Levinas). Im Tod und in der Freiheit des Menschen zeigt sich eine Andersheit, ein Etwas, das eben nicht mehr zu denken ist. Es läßt sich nicht alles ausdenken, nicht alles durch die Vernunft bewältigen. Nicht alles, schon gar nicht die Geschichte geht immer schon gut aus. An der Endlichkeit, Sterblichkeit und an der Freiheit des Menschen zerbricht jedes idealistische System [16].

Neuentwurf des Denkens im Licht der Offenbarung

Was aber bleibt? Der „Stern der Erlösung" stellt letztlich nichts anderes dar als den Versuch, Kreatürlichkeit, Individualität, Verantwortung, Geschichte und nicht zuletzt die messianische Erwartung des kommenden Gottes für denkerisch ausweisbar, aber eben nicht mehr ableitbar zu halten. Rosenzweig macht also nichts Geringeres zu seinem Anliegen als das „Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken" [17]. Dafür mußte die zugrunde gelegte Vernunftkonzeption von Grund auf verwandelt werden. Im ersten Buch des „Stern" zersprengt Rosenzweig die letzte, denkerisch vorausgesetzte Einheit von allem, das idealistische „All des Denkens und Seins" (S 21) in drei aufeinander nicht zurückführbare „Substanzen" Gott, Welt, Mensch. Er zeigt, daß diese Elemente vorreflexiv in der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit notwendigerweise mitgegeben sind, daß sie aber nur unter Abstraktion von dieser Erfahrung zu denken sind.

Damit hat er die Basis für seinen Neuansatz gelegt. Denn nun kann er die Wirklichkeit als ereignishaftes, zeitliches Verhältnis „zwischen" diesen Substanzen rekonstruieren. Er kann sie also als Geschichte denken. Er sieht in der Wirklichkeit das frei gestiftete, dialogische, von der Erwartung des „heute" hereinbrechenden Gottesreiches zeitlich dynamisierte Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Welt, Mensch.

Rosenzweig entfaltet dieses Beziehungsgeschehen im zweiten Buch des „Stern" als Schöpfung („Zwischen" Gott und Welt), als Offenbarung („Zwischen" Gott und Mensch), als Erlösung („Zwischen" Welt und Mensch). Dieses Beziehungsgeschehen ist in keinen umfassenderen Begründungs- und Verstehenszusammenhang mehr einzuordnen oder denkerisch abzuleiten. Der radikale Neuansatz des Denkens wird damit klar. Im Zentrum steht nicht mehr eine sich selbst begründende, sich selbst denkende Vernunft. Es charakterisiert Rosenzweig vielmehr als einen bewußt aus jüdischem Glauben heraus Denkenden, wenn er seinen Entwurf um die unerwartet sich schenkende Erfahrung von radikaler „Andersheit" herum gruppiert. Diese Erfahrung in ihrem unbedingten, befreienden Anspruch und ihrer unbedingten Orientierung nennt er „Offenbarung".

Wer den „Stern der Erlösung" zur Hand nimmt, wird schnell feststellen, daß dieses Buch sich einer gewöhnlichen Lektüre entzieht. Man versteht ihn nicht, wenn man ihn von vorne bis hinten liest. Wie die Jahresringe eines Baumes um dessen Herz ist „Der Stern der Erlösung" um das Ereignis der Offenbarung herum aufgebaut, das er im zweiten Buch, dem Mittelteil, entfaltet. In Anlehnung an die jüdische Tradition sieht er diese Offenbarung im Liebesdialog gegeben, wie er sich im biblischen Hohenlied verkörpert. Alles ist auf dieses Ereignis hin geschrieben (wie das erste Buch) oder von ihm her geschrieben (wie das dritte Buch). Freilich muß diese spezifische, biblisch inspirierte Offenbarung streng von der Offenbarung im weiteren Sinn unterschieden werden. Zwar nennt Rosenzweig seinen „Stern" einmal einen Bibelkommentar „unter Weglassung des Textes" (GS I 1196). Weil aber die biblisch gemeinte Offenbarung sich durch das Ereignis einer Andersheit, also durch das Ereignis der Offenbarung im weiteren Sinn, hindurchvermittelt, darf der „Stern" niemals ungebrochen theologisch interpretiert werden.

Standpunktdenken und unbedingte Verantwortung

Die Pointe des Neuen Denkens liegt in der konstitutiven Abhängigkeit des Denkens von diesem sich ereignenden Ereignis der Andersheit, also in der Sprache Rosenzweigs „im Bedürfen des anderen, und was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit" (DND 151 f.). Daher versteht er sein Denken als antwortendes Denken, als Nach-denken einer Erfahrung, daher als „erfahrende Philosophie" (DND 144). Der Rückgang auf die Vernunft wird ersetzt durch den Rückgang auf die geschichtliche Erfahrung. Diese Erfahrung ist nicht begrifflich zu fassen. Von ihr kann ein selbst von ihr unbedingt angegangener, in ihr Geschehen verwickelter Denker nur erzählen. Schon hier wird ersichtlich, warum Rosenzweig mit Martin Buber und Ferdinand Ebner zu den Begründern des „Dialogischen Denkens" gezählt wird. „Statt wie alles frühere Denken vom Es oder vom Ich" geht sein Denken „vom Wechselverhältnis von Ich und Du" aus (GS III 230).

Auf diese Weise wird der Sprache ein wahrheitsfähiger Rang eingeräumt. Rosenzweig steht damit auch im Kontext des sogenannten „linguistic turn", der „linguistischen Wende" der Philosophie zu Beginn unseres Jahrhunderts. Dieser aus Offenbarung gespeiste Ansatz will dialogisches, sich in der Sprache zutragendes Sprachdenken sein, welches im „subjektiven Standpunkt" (S 57) geschichtlicher Philosophie seinen Ausgangspunkt hat. Nicht der Philosoph als Ort des Absoluten Geistes, wie ihn Hegel konzipiert hatte, sondern der Standpunktphilosoph dominiert das Neue Denken. Diese Philosophie erwächst aus „biographischer Konfession" (GS I 410). Sie ist immer ein Denken „für" und „zu" jemandem, was ihren praktischen wie ethischen Kern unter Beweis stellt. Denkt der

Denker stets aus der geschichtlichen Begegnung mit dem anderen Menschen heraus, ist er selbst in seiner Verantwortung unbedingt herausgefordert.

Gleichwohl weiß Rosenzweig um die mit dieser radikalen Erneuerung des Denkens vollzogene Gratwanderung zwischen der Auflösung letzter Wahrheitsansprüche einerseits und Hegels Idealismus andererseits. Daher beansprucht auch Rosenzweig das Ganze denken zu wollen, nun aber in einer vom Ereignis des Anderen aus transformierten Vernunft. Dieses „System der Philosophie" (DND 140), wie Rosenzweig selbst sagt, darf nun jedoch nicht mehr eine denkerisch vorausgesetzte Alleinheit entfalten, die sich im dialektischen Prozeß nur immer wieder selbst anschaut und sich gewissermaßen als „Schutz gegen Gott" (S 17) auf ihre Immanenz reduziert hat. Rosenzweigs System beruht vielmehr auf einem endzeitlichen Einheitsgedanken, der die Einheit als dynamisches, von Gott geschenktes Gut endzeitlicher Hoffnung erwartet. Dabei zeigt er sich auch in kritisch-gebrochener Form von der Tikkuntheorie der jüdischen Mystik, der Kabbala, beeinflußt: Erst in der eschatologischen Vollendung jenes erlösenden Prozesses, in dem die in die Materie versprengten göttlichen Funken eingesammelt werden, wird dort die universale Einheit hergestellt[18].

Auf dieses neugefaßte System reflektiert Rosenzweig im dritten Buch des „Stern der Erlösung". Dieses System beruht auf dem Ereignis von Beziehungen. Es ist relational, zeitlich strukturiert gedacht. Im Bruch mit dem Monismus Hegels liegt ein Bruch zwischen der Totalität des Denkens und der Unendlichkeit Gottes. Daher kann Rosenzweig diese starke Betonung der Beziehung in einem Brief plastisch sein „philosophisches Relativitätsprinzip" (GS I 48) nennen.

Rosenzweigs Arbeiten gelten als schwierig. Namentlich an seinem „Stern der Erlösung", der von vielen für eines der tiefsten und gewaltigsten philosophischen Werke unseres Jahrhunderts gehalten wird, seien, wie Gershom Scholem in einer Rede zum dreißigsten Tage nach Rosenzweigs Tod in Jerusalem sagte, viele verzweifelt: „Es zählt nicht zu den Büchern, von denen man behaupten könnte, man habe es unschwer verstanden."[19] Allein schon deshalb, allein schon wegen der gelegentlich sperrigen Sprache und der Tiefe der Reflexion, erklärt sich die sehr zögernd einsetzende Rezeption zunächst in der Philosophie, sodann auch in der Theologie. Und nie ist Rosenzweig „en vogue" gewesen wie ein Martin Heidegger, ein Theodor W. Adorno oder wie gegenwärtig vielleicht ein Emmanuel Levinas. Wo aber liegt die Bedeutung seines Denkens auch 70 Jahre nach seinem Tod? Vor allem wohl darin, gegen die metaphysische Aushöhlung von Individualität und Zeit den Rang von Geschichte und messianischer Erwartung betont zu haben, ohne die Unbedingtheit subjekthafter Verantwortung etwa wie in postmodernen Reduktionismen zu verharmlosen.

ANMERKUNGEN

[1] Die Schriften Rosenzweigs werden im Text wie folgt zitiert: GS: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. IV Bde. (6 Teilbde.) (Haag-Dordrecht 1976–1984); DND: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung"; in: GS III 139–161; S: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von R. Mayer u. einer Gedenkrede von G. Scholem (Frankfurt 1990).

[2] B. Casper, Zur Einführung, in: GS I, XIII.

[3] Zum Folgenden W. Schmied-Kowarzik, Franz Rosenzweig. Existentielles Denken u. gelebte Bewährung (Freiburg 1991) 125ff.; A. Zak, Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs (Stuttgart 1987) 18–41; B. Grümme, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht". Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner u. Franz Rosenzweig (Altenberge 1996) 262–307.

[4] F. Rosenzweig, Hegel u. der Staat, 2 Bde. (München 1920; Neudruck Aalen 1962).

[5] Zak (A. 3) 24.

[6] Vgl. B. Grümme, „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist". Aspekte einer messianischen Erkenntnistheorie bei Franz Rosenzweig, in: Orientierung 60 (1996) 78–84.

[7] E. Levinas, Außer sich. Meditationen über Religion u. Philosophie (München 1991) 101.

[8] St. Moses, System u. Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs (München 1985) 31.

[9] E. Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen (Freiburg 1987) 34.

[10] Vgl. Zak (A. 3) 28ff.

[11] E. Levinas, Zwischen zwei Welten. Der Weg Franz Rosenzweigs; in: Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, hg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1987) 32.

[12] Vgl. GS III 125–139.

[13] E. Levinas, Vorwort von Emmanuel Levinas; in: Moses (A. 8) 9.

[14] Vgl. Schmied-Kowarzik (A. 3) 45ff.

[15] F. Rosenzweig, Das Büchlein vom gesunden u. kranken Menschenverstand, hg. v. N. N. Glatzer (Düsseldorf 1964).

[16] Inzwischen hat sich die Position im Streit über die Ursprünge des Neuen Denkens durchgesetzt, nach der Rosenzweigs Erfahrungen im Ersten Weltkrieg die letzte Bestätigung für eine bereits vorher entwickelte Konzeption boten, die er allerdings erst unter dem Eindruck seiner Fronterlebnisse zum Abschluß gebracht hat: vgl. seinen Brief aus dem Jahr 1910 (GS I 112ff.); insgesamt Grümme (A. 3) 283; neuerdings R. Munz, „Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?". Franz Rosenzweigs u. Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg; in: FZPhTh 33 (1998) 480–505.

[17] Levinas (A. 11) 15.

[18] Vgl. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Zürich 1957) 267–314.

[19] G. Scholem, Franz Rosenzweig u. sein Buch „Der Stern der Erlösung"; in: S 523–549; hier: 529.

Gerhard Podskalsky SJ

Okzident und Orient

Faktoren der Trennung – Chancen der Annäherung bzw. Vereinigung

In den Beziehungen zwischen Rom und der Orthodoxie gab es in den letzten Jahrzehnten mehrfache Schwankungen zwischen Hochgefühlen und Niedergeschlagenheit. Während und nach dem Zweiten Vatikanum herrschte eine freudige Aufbruchstimmung: Orthodoxe Kirchen hatten offizielle Beobachter zu dem Konzil entsandt, und in seinem Verlauf kam es 1964 – nach Jahrhunderten der Trennung – zu einem Treffen zwischen Papst Paul VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in Jerusalem, was im folgenden Jahr die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikationen nach sich zog. Doch später folgten andere Momente, in denen der 1980 aufgenommene offizielle Dialog vor dem Zerbrechen stand, obwohl man dort bewußt die weniger kontroversen Themen der Sakramentenlehre vorgezogen hatte. In den Jahren seit der politischen Wende von 1989 war und ist es vor allem die Tatsache des Wiederauflebens der im Kommunismus brutal verfolgten unierten Kirchen, insbesondere in der ehemaligen Sowjetunion und in Rumänien, die eine solche Zerreißprobe darstellt(e). Neben diesen zum Teil abrupt wechselnden Stimmungen, die Gott sei Dank bisher die Suche nach der Einheit nicht aufhalten konnten, gibt es aber auch grundsätzliche Probleme zwischen den Kirchen und Mentalitäten, die in den Medien leicht übersehen werden und um die es im folgenden gehen soll.

Die Entwicklung des Begriffs Europa

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde der Begriff „Europa" zum Symbol der Einheit eines Kontinents, der seit der ersten Jahrtausendwende durch zwei große konfessionelle Spaltungen und unzählige, zum Teil sehr grausame Auseinandersetzungen auf dem Schlachtfeld zerrissen wurde.

Aber wie entwickelte sich dieser Begriff „Europa" in West und Ost? In der Kreuzzugspredigt Papst Urbans II. (1095) erscheint Europa als kirchlich-religiöse Einheit, die durch den Islam (Türken und Araber) gefährdet war. Trotz des Großen Schismas gehörten damals auch Byzanz und die orthodoxen Länder noch zu Europa, auch wenn sie durch die Kreuzzugsheere teilweise stark in Mitleidenschaft gezogen wurden, bis hin zur Katastrophe des vierten Kreuzzugs. Je mehr

die osmanische Bedrohung zunahm, um so mehr galt Byzanz als Bestandteil des christlichen Europa. Den Fall Konstantinopels (1453) empfand Papst Pius II. (der frühere Humanist Enea Silvia Piccolomini) als das Herausreißen eines Auges oder eines Armes vom Gesamtkörper der Kirche, obwohl sich damals schon das Abendländische Schisma durch das Ausscheren der Hussiten vorbereitete.

Anders lagen die Dinge aus byzantinischer Sicht, deren aus der Antike ererbtes Europabewußtsein sich in der Unterscheidung der Menschheit in Hellenen und Barbaren niederschlug, was für die Anwendung auf den Westen schon im Frühmittelalter als völlig anachronistisch angesehen werden muß. Die Byzantiner begriffen sich selbst als Römer bzw. als Nachfahren der Römer, die westeuropäischen Völker galten zunächst als Barbaren. Die Rivalität zwischen Byzanz und dem Westen, die mit der Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) ihren Höhepunkt erreichte, förderte noch diese Sichtweise. Der westliche Kulturkreis, der Papst, selbst die lateinische Sprache, die offensichtlich ungeeignet schien zur Wiedergabe zentraler theologischer Begriffe: Alles wurde als barbarisch angesehen.

Erst im 14. Jahrhundert, in dem erstmals Spitzenleistungen der lateinischen Scholastik griechische Übersetzer fanden und die türkische Bedrohung gefährliche Dimensionen annahm, änderte sich diese Einstellung. Das Barbarentum hatte nun seinen Sitz allein in der nichtchristlichen Welt; Europa und Asien standen einander gegenüber. Vor dem türkischen Generalangriff, der Konstantinopel zu Fall bringen sollte, rief der letzte byzantinische Kaiser die mitstreitenden Genueser und Venezianer dazu auf, als „geliebte Brüder in Christus ihr zweites Vaterland" zu verteidigen. Dennoch zerfiel Europa durch die mehr als 400jährige osmanische Okkupation Südosteuropas kulturell und politisch in zwei deutlich abgegrenzte Einflußsphären. In unserem Jahrhundert haben der „Kalte Krieg" mit dem sogenannten „Eisernen Vorhang" sowie die jüngsten Grausamkeiten auf dem Balkan, in der Nähe der alten Sprachgrenze zwischen dem Lateinischen und dem Griechischen, erneut einen tiefen Riß zwischen der westlichen Christenheit und den europäischen Ostkirchen verursacht.

Im folgenden will ich nun versuchen, die je verschiedenen Faktoren der Trennung in Okzident und Orient aufzuzeigen, um anschließend auf die Chancen einer Annäherung, vielleicht sogar einer Vereinigung der Kirchen und Kulturen hinzuweisen. Ich stütze mich dabei nicht nur auf die wissenschaftliche Literatur, sondern auch auf meine mehr als 30jährige Erfahrung auf ökumenischen Kolloquien und Studienreisen in den Ländern Südosteuropas. Übrigens fehlt es nicht an amateurhaften Einheitsentwürfen, meist aus der Feder von „Freizeitökumenikern" (Ärzten, Juristen, pensionierten Pfarrern usw.); jeder, der auf diesem Gebiet wissenschaftlich arbeitet, wird gelegentlich mit solchen Elaboraten behelligt, die gerne die ganze Problematik auf einen einzigen Punkt zurückführen (mit der Bitte um Stellungnahme).

Faktoren der Trennung

Beginnen wir mit der Ostkirche des byzantinischen Ritus; doch sollen hier nicht nochmals die Diskrepanzen erwähnt werden, die zum Ausbruch des Großen Schismas (1054) geführt haben, sondern eher die Faktoren, die anschließend die Trennung vertieft haben. Ein Faktor der auseinanderscherenden Entwicklung von Ost- und Westkirche ist zweifellos die spezifische Sicht der Philosophie bzw. deren Rolle in der Theologie, wie sie nur der Ostkirche eigen ist. Zwar ist das bekannte Adagium: „philosophia = ancilla theologiae" („Die Philosophie ist die Magd der Theologie") im Osten, vorgebildet in der Homerexegese, entstanden[1], aber letztlich nur im Westen verwirklicht worden (im Sinn einer systematischen Einbindung in die Theologie).

Hier sind die Jung- bzw. Neuarianer zu erwähnen, worunter man innerhalb der vielschichtigen Fortsetzer arianischer Theologie die Gruppe um den Dialektiker Aëtios und dessen Schüler Eunomios (ab 360 Bischof von Kyzikos) versteht, die mit aller Energie jegliche Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, sei es dem Wesen, sei es dem Willen nach, abstritt. Kaiser Konstantios II. schickte Aëtios in die Verbannung; zum Zeitpunkt des Zweiten Ökumenischen Konzils (381) war der Streit weitgehend beigelegt. Doch seit der Zeit der Jungarianer und ihrer überzogenen Applikation der aristotelischen Syllogistik zur Deduktion ihres Kernbegriffs „Ungezeugtheit" steht die Philosophie in der Ostkirche in schlechtem Ruf im Hinblick auf ihren Nutzen für die Theologie; man übernimmt zwar von Aristoteles (dem „dreizehnten Apostel": Johannes von Damaskos), dem „kirchlichen Philosophen" (Synode von Konstantinopel 1723[2]), im wesentlichen die Kategorienlehre als eine Art Propädeutik, vermeidet ansonsten aber jede methodische Systematik, wie wir sie zum Beispiel von der Frühscholastik an im Verständnis von Theologie als Summe der Offenbarungslehre (Peter Abälard, Sic et non) vorfinden. Im Osten bleibt die Philosophie immer nur Philosophiegeschichte (wenn überhaupt innerhalb der Theologie behandelt), Theologie dagegen in ihrem Grundcharakter rhetorisch (nicht logisch) oder hymnisch. Wenn man es überspitzt ausdrücken würde, könnte man von einer Art Archäologie sprechen, d. h. der unveränderten Weitergabe und Beschreibung vorgegebener Fundstücke.

Trotz der quasi-scholastischen Ansätze bei Johannes von Damaskos blieb der Ostkirche das seit der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert entwickelte kanonistische und scholastische Denken (die sogenannten Summen) bis ins 14. Jahrhundert hinein fremd. Ein Anzeichen für das radikal verschiedene Theologieverständnis ist zum Beispiel der totale Ausfall der Selbstkritik, wie sie sich im Westen, unter anderem im scholastischen „E contra" am Ende eines Paragraphen oder aber in den von Augustinus kurz vor dem Ende seiner Karriere begründeten „Retractationes" manifestierte. Statt dessen wird die kritische Selbstprüfung mit einem pauschalen „Gott, sei mir Sünder gnädig" am Ende eines Traktates abge-

golten; auch wird der Leser niemals, wie etwa bei Augustinus (De trin., Vorwort), zur erwünschten Korrekturlesung aufgefordert. Schließlich fehlt die Philosophie auch zur kritisch-analytischen Herausarbeitung des „status quaestionis", der oft fast wichtiger ist als deren schnelle und glatte Beantwortung.

Ein zweiter, wichtiger Trennungsfaktor wurde der im 14. Jahrhundert aufkommende palamitische Hesychasmus (trotz gegenteiliger Beteuerungen moderner Neo-Palamiten, wie John Meyendorff). In der Entwicklung des Hesychasmus (hesychia bedeutet auf griechisch Ruhe) lassen sich drei Etappen unterscheiden: Am Anfang steht der primitive Hesychasmus der Sinaiklöster (Johannes Climacus im 6. und 7. Jahrhundert), der von einer dort gepflegten Namen-Jesu-Frömmigkeit ausgeht und in die Übung des Jesusgebets mündet. Nach mehreren Zwischenstufen (zum Beispiel Symeon der Neue Theologe) folgt im 13. bis 14. Jahrhundert der Hesychasmus als psychosomatische Gebetsmethode auf dem Athos (Nikephoros Athonites und Gregorios Sinaites). Den Abschluß findet die Bewegung durch die theologische Lehre des Gregorios Palamas (Erzbischof von Thessalonike, † 1357), der die Schau des ungeschaffenen Taborlichts durch einige Athosmönche mit der Unterscheidung von Wesen und ungeschaffenen Energien Gottes begründete. Nach langer Vernachlässigung wurde diese Theorie auf dem ersten orthodoxen Fakultätenkongreß (Athen 1936) neu belebt im Neo-Palamismus. Es ist zwischen katholischen und orthodoxen Theologen umstritten, ob diese letztere Lehre eine problematische Neuerung darstellt oder die harmonische Synthese der Vätertheologie[3].

Grundsätzlich gab es in Byzanz bis in die nachbyzantinische Epoche hinein zwei deutlich unterschiedliche Entwicklungslinien in der Theologie: auf der einen Seite die monastisch-mystische Richtung, die der Philosophie und den übrigen Wissenschaften mißtrauisch bis ablehnend gegenüberstand und allein auf die innere Erfahrung setzte; auf der anderen Seite eine humanistisch und oftmals ökumenisch geprägte Richtung, welche die „artes liberales" hochschätzte und sich meist auf verschiedenen Feldern (Literatur, Literaturkritik, Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie) betätigte.

Beide Richtungen kamen immer wieder einmal in Konflikt mit der kirchlichen Lehre: die monastisch-mystische durch ihre Nähe zum Messalianismus/Bogomilismus, der vielleicht größten häretischen Versuchung in der Ostkirche. Beim Messalianismus handelte es sich um eine Bewegung in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Antiochien und Mesopotamien, die Gebet, Askese und unmittelbare Heilung der Seelen durch den Heiligen Geist sowie dessen Inspiration im Einzelchristen und in der Gemeinschaft über alle christliche Lehre, Tradition und kirchliche Hierarchie stellte. Der Bogomilismus wurde nach dem bulgarischen Priester Bogomil benannt und ist in gewisser Weise eine Wiederbelebung dieser Bewegung auf dem Balkan ab dem 10. Jahrhundert, die ihrerseits ihre Lehre und Organisation auf die Katharer in Italien und Frankreich weitervererbte.

Für die humanistische Richtung ergaben sich Konflikte durch gewagte Thesen im Bereich der theologischen Erkenntnistheorie (im 12. Jahrhundert: Johannes Italos, Eustratios von Nikaia). Dennoch waren beide Richtungen bis zum Aufkommen des Palamismus mit zahlreichen Adepten in Byzanz vertreten; geht man einmal aus von dem im Tusculum-Lexikon griechischer Autoren des Mittelalters aufgeführten Namen, so kommt man für die byzantinische Epoche auf etwa 70 Namen, die der humanistischen Richtung angehören, für die nachbyzantinische (1453–1821) auf etwa 60, das bedeutet die überwiegende Mehrheit der Theologen für beide Epochen.

Leider stellen neo-palamitische Autoren der Gegenwart, samt mancher Sympathisanten in den westlichen Konfessionen, die Dinge genau umgekehrt dar, so als ob die humanistische Theologie stets nur ein Randphänomen gewesen sei, zudem noch gekennzeichnet durch Unzuverlässigkeit, weil einzelne Repräsentanten dieser Gruppe – am bekanntesten der spätere Kardinal Bessarion – zur römischen Kirche übergetreten seien. Außerdem fehle ihnen durchweg das Attribut der Heiligkeit und damit die Akzeptanz bei den breiten Volksmassen. All dies stimmt so nicht: Sie waren alle überzeugte und engagierte Byzantiner, von Photios bis Bessarion, selbst nach einer Konversion (zum Beispiel durch eine Studienstiftung: Bessarion, Allatios), und es gibt auch Heilige unter ihnen: genannt sei hier nur der große Humanist und Theologe Erzbischof Eustathios von Thessalonike.

Aber kommen wir zurück auf Gregorios Palamas und seine Anhänger, bis hin zu den Neo-Palamiten unserer Epoche, der führenden Richtung seit dem ersten panorthodoxen Theologenkongreß (Athen 1936). Sie stützen sich auf Elemente in der Theologie der drei Kappadokier, besonders Basileios des Großen, sowie auf Teile der Lehre des Pseudo-Dionysios Areopagites, auf die Lichtlehre Symeons des Neuen Theologen (11. Jahrhundert) und den wohl im 5. und 6. Jahrhundert in den Sinai-Klöstern aufgekommenen einfachen Hesychasmus.

Diese Theorie, die nach anfänglichem Widerstand auf zwei Konzilien in Konstantinopel (1351; 1368: Kanonisation des Gregorios Palamas) von der Orthodoxie als allein gültige theologische Lehre deklariert wurde, bestritt nicht nur der humanistischen Richtung (vertreten durch Barlaam von Seminara, Gregorios Akindynos, Nikephoros Gregoras, die Gebrüder Kydones u. a.) jede Existenzberechtigung, sondern gab sich auch als die einzig organische Synthese der Vätertheologie aus. Dabei waren ihre exegetischen wie auch patristischen Argumentationsketten höchst anfechtbar, was schon von den genannten zeitgenössischen Antipalamiten klar erkannt wurde und bis heute als ungelöstes ökumenisches Problem im Raum steht. Die Engführung der theologischen Erkenntnislehre und Methodik im Sinn des Palamismus wurde noch verschärft durch die von dem russischen Theologen Georgij Florovskij 1936 lancierte These der „Pseudomorphose", einem Terminus aus der Naturwissenschaft (Kristallisation), der von Oswald Spengler auf die Kulturen angewendet wurde. Für Florovskij galt es, alle

im Lauf der über 400jährigen Türkenherrschaft durch Studien an westlichen Fakultäten in die Orthodoxie eingedrungenen Einflüsse als todbringend auszumerzen, d.h. praktisch 450 Jahre aus der orthodoxen Theologiegeschichte zu tilgen. Dem widersprachen Nikolaj A. Berdjajev und andere.

Aber nicht nur dieser innerorthodoxe Monopolanspruch (Palamas, Florovskij) erschwert das ökumenische Gespräch, sondern auch das zusätzlich vertretene Axiom (Johannes Romanides u.a.), daß nur derjenige sich überhaupt einen Theologen nennen dürfe (in *allen* Konfessionen!), der jener sinnenhaft wahrnehmbaren Lichtschau teilhaft geworden sei, die nebenbei gesagt – gewollt oder ungewollt – das sakramentale Leben weitgehend an den Rand drängt bzw. funktionslos werden läßt. Übrigens wird auch das Gespräch der Theologie mit den sogenannten profanen Wissenschaften durch diese Doktrin in Mitleidenschaft gezogen, weil der Palamismus von einer doppelten Wahrheit ausgeht (göttlich – menschlich). So erhebt sich die Frage: Wann wird die Orthodoxie zu einem legitimen Pluralismus theologischer Methoden zurückkehren?

Ganz kurz sei auch noch das seit 1961 angekündigte und vorbereitete erste Panorthodoxe Konzil angesprochen. Die Orthodoxie erkennt bekanntlich nur die ersten sieben (oder acht) ökumenischen Konzilien als lehrverbindlich an; alle späteren Lokalsynoden oder Nationalkonzilien haben nur eine sekundäre Bedeutung. Andererseits haben die politischen Umwälzungen der letzten beiden Jahrhunderte sowie die zunehmend weltweite Ausbreitung der Orthodoxie so viele neue Fragen und Reformanliegen aufgeworfen, daß ein gesamtorthodoxes Treffen dringend erwünscht schien, nicht zuletzt in Parallelität zum Zweiten Vatikanum, an dem ja Orthodoxe aus verschiedenen Landeskirchen als Beobachter teilnahmen.

Ein besonders dringendes Anliegen wäre die Rückführung separatistischer Jurisdiktionen, wie sie durch den Kommunismus, aber noch mehr nach dessen Fall 1989/90 in Rußland, in der Ukraine, in Bulgarien und anderen Ländern, nicht zuletzt auch schon zuvor in Amerika, entstanden sind. Leider sind die Aussichten für die baldige Einberufung dieses Panorthodoxen Konzils nach 40jähriger Vorbereitung ziemlich schlecht: Wer sollte es autoritativ einberufen, wohin sollte es einberufen werden (Konstantinopel/Istanbul scheidet auf alle Fälle aus), was sollte dort in begrenzter Zeit verhandelt werden, welche Sprache(n) sollte(n) dort gesprochen werden und wer sollte die Kosten der Versammlung tragen? Diese und andere Fragen (Beteiligung der Laien, anderer Konfessionen usw.) sind trotz langer Vorbereitungsphase noch völlig offen. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß ohne interne Abklärung offener Probleme die Orthodoxie auf lange Zeit ein innerlich unsicherer Gesprächspartner bleiben wird.

Schwierigkeiten in der Westkirche

In der Westkirche sehe ich das erste Hauptproblem in der – bis auf die relativ kleine Schar versierter Ostkirchenspezialisten in beiden Konfessionen – weitverbreiteten Unkenntnis und dem daraus resultierenden Unverständnis der Ostkirchen. Schon Augustinus sagte: „Nosse amantis est" oder „Amare noscentis est"[4]: „Ohne Kenntnis gibt es keine Liebe" und umgekehrt. Zwar sind die Westkirchen seit Jahrhunderten führend in der patristischen Forschung und Editionstätigkeit, aber das hat die intellektuelle Neugier in bezug auf die konkreten Ostkirchen merkwürdigerweise kaum erhöht. Zugegeben, dem spekulativen Intellekt bietet die ostkirchliche Theologie, von wenigen herausragenden orthodoxen (Laien-) Theologen abgesehen, relativ wenig Anreiz. Der erste orthodox-protestantische Dialog zwischen Tübingen und Konstantinopel Ende des 16. Jahrhunderts scheiterte daran, daß beide Seiten letztlich keine Ahnung vom tatsächlichen Zustand der Theologie des jeweiligen Partners hatten: Die Tübinger hatten noch nichts vom Palamismus gehört, die Orthodoxen hielten die Protestanten für eine ihnen nahestehende, allein auf der Vätertheologie basierende Reformbewegung.

Auch heute bleiben viele ökumenische Begegnungen relativ unfruchtbar, weil sich beide Seiten mehr oder weniger unbekannt sind, so daß anschließend ein fruchtbarer Austausch kaum möglich ist. Die nach kurzen Fristen gescheiterten Unionskonzilien des Mittelalters, das zweite Konzil von Lyon (1274) und das Konzil von Ferrara-Florenz (1438–1445), verkannten weitgehend die wahre Situation und Stimmung in der orthodoxen Christenheit. Es käme darauf an, die ostkirchliche Tradition, d.h. die patristische Theologie[5] in ihrer ganzen Breite, vor allem auch in ihrem hymnologischen Reichtum (ab Romanos Melodos, Akathistos, Ephrem dem Syrer) kennen und schätzen zu lernen.

In den vergangenen Jahrhunderten gingen viele westliche Theologen und Missionare ohne hinreichende Vorbereitung in die Länder des Orients, obwohl es hier auch löbliche Ausnahmen gab wie den Dominikanergeneral Humbert de Romanis (ca. 1200–1277), der in seinem „Opus tripartitum" für das zweite Konzil von Lyon und die Arbeit im Orient ausdrücklich ein mehrjähriges Sprachstudium in eigens eingerichteten Schulen gefordert hat; ähnlich im 17. Jahrhundert der griechische Jesuit Nikolaos Komnenos Papadopulos (1655–1740), der später ein bekannter Kanonist in Padua wurde. Statt dessen kursieren immer noch primitive Vorurteile über Byzanz, wie man sie als Fachvertreter in akademischen Gesprächen hören oder in renommierten Zeitungen lesen kann, entsprechend den Definitionen des französischen Lexikons Larousse: „discussions byzantines" = müßige, unzeitgemäße Diskussionen, oder „byzantinisme" = Tendenz zur Diskussion subtiler Fragen, auf die Weise der Byzantiner. Byzanz wird damit zum weltfremden, entbehrlichen Phänomen, dessen Studium bestenfalls leises Kopfschütteln hervorrufen kann.

Ein Beispiel für echtes Interesse und Kennenlernen ist der folgende Text aus der „Apologia" des Philosophen und Theologen Demetrios Kydones († 1397/98), der als erster Minister sozusagen byzantinischer „Ministerpräsident" war. Es handelt sich dabei um einen einzigartigen Text, der in Byzanz ohne Parellele ist und deshalb ausführlich zitiert werden soll (der Sprachschüler wird zum Theologen und Übersetzer des Aquinaten):

„Ohne Dolmetscher konnte ich mich aber nur schwer mit ihnen (d. h. den Gesandten aus dem Westen) verständigen, und so gab es mancherlei Verdrießlichkeiten, weil entweder keiner zur Verfügung stand oder er die Sprache nicht genügend beherrschte oder einfach die Feinheiten des Gesagten nicht erfaßte. Unter diesen Ausländern war ja so mancher philosophische Kopf, der sich auf tieferes Denken verstand und in Rede und Gegenrede seinen Mann zu stellen wußte. So war ich genötigt, meiner Unzufriedenheit mit den Dolmetschern Ausdruck zu geben, weil sie nicht richtig übersetzten und schuld daran waren, wenn ich meine Besucher mißverstand. Es war mir ärgerlich, wenn ich aus diesem Grunde mit verschiedenen meiner Besucher nicht wohl zurechtkam, und ich fand nur ein Mittel, um diesem Ärger ein Ende zu machen, mich nämlich nicht auf das sprachliche Können anderer zu verlassen, sondern ausschließlich auf mich selbst, und zu diesem Zweck Latein zu lernen. ...

Mit diesem Vorsatz machte ich mich auf die Suche nach einem Lehrer und kaufte mir Bücher, wie sich eben auch sonst ein Junge anstellt, der sich ans Studium macht. Als Lehrer fand ich einen Mann, der mehr als nur eine notdürftige Eignung dazu besaß. Sein Wissen ging weit über meine augenblicklichen Bedürfnisse hinaus; er war auch in der Lage, bis in die letzten Geheimnisse der Philosophie einzuführen, wenn man ihm zu folgen wußte. Seinem Wissen entsprach seine Lebensweise: seines Standes war er nämlich ein Gottgeweihter, einer von jenen, welche Gottes wegen alle weltlichen Sorgen von sich geworfen und den guten Teil erwählt haben. Er hatte mich schon früher liebgewonnen und war mir zugetan. Als er von meinem Entschluß erfuhr, lobte er meinen Eifer und war bereit, mir in allem zu helfen. Er verließ deshalb sogar für einige Zeit die Brüderschaft, zu der er gehörte und in der er Gott diente, um ganz mit mir bei der Arbeit zu sein und mir bei diesem, wie er mich zu überzeugen wußte, löblichen Studium zu helfen. Ich dankte ihm für seine Bereitwilligkeit und rüstete mich freudig zum Kampf. ...

Da sein Streben aber danach ging, mich auch in Wissen und Einsicht zu fördern, gab er mir ein kleines Buch; an ihm sollte ich mich nach Möglichkeit üben. Es war die Schrift eines Mannes, der in der Theologie alle in den Schatten gestellt hat, die sich zu seiner Zeit mit dieser Wissenschaft befaßten. Es gibt ja nun wirklich niemand mehr, der Thomas nicht kannte, ihn, der durch die Menge seiner Schriften, durch die Höhe seines Gedankenfluges und durch die zwingende Logik seiner Schlußfolgerungen, mit der er alles in Angriff nimmt, bis über die Säulen des Herakles hinaus bekannt geworden ist. Das Büchlein war das letzte, das er geschrieben, gleichsam die Kreuzblüte der Weisheit dieses Mannes. Das also gab mir mein Lehrer zu lesen, nur mit dem Wunsch, mich sprachlich damit vertraut zu machen – so wie die Schulmeister den Kindern oft das Schönste aus Homer und Hesiod zu lesen geben –, ohne dabei zu erwarten, daß ich auch für den Sinn und die Schönheit des Inhalts Verständnis aufbringen würde. Ich aber nahm die Lektüre vor wie etwas ganz mich Betreffendes und ließ mir nichts davon entgehen. An Wörtern begegnete nur das Gewohnte, aber auch die Schärfe der Schlußfolgerungen erfaßte ich verhältnismäßig leicht, da sie besonders sorgfältig und überzeugend waren. So kommt es ja auch, daß viele dieses Werk zu den Wunderdingen, die nur durch Gottes besondere Gnade zustande kommen, zählen zu müssen glaubten. ...

Die Arbeit fand solche Anerkennung, daß der Kaiser sogleich eine Abschrift nehmen ließ, ebenso viele vornehme Männer, welche sich die Mühe machen wollten, etwas Nützliches kennenzulernen. Jetzt ist die Summa contra Gentiles des Thomas in vielen Händen, zum Preis ihres Verfassers und zum nicht geringen Nutzen ihrer Leser. ...

Ich selbst aber glaubte, an sprachlicher Gewandtheit hinzuzugewinnen, ich freute mich an der Folgerichtigkeit des Inhalts, die ich in allen diesen Büchern entdeckte, steigerte täglich mein Bemühen und machte viele lateinische Größen, die bis dato unbekannt geblieben waren, bei den Unsrigen bekannt. ...

Bislang hatten meine Landsleute an der alten Unterscheidung festgehalten und die gesamte Menschheit in zwei Gruppen geteilt: in Griechen und Barbaren, und dabei ihre törichte und unvernünftige Ansicht festgehalten, wonach die letzteren nicht besser seien als Esel und Rinder. Zu diesen Barbaren zählten sie auch die Lateiner, denen sie nichts Menschenwürdiges zutrauten. Für sich selbst beanspruchten sie Platon und seinen Schüler Aristoteles und die ganze griechische Weisheit; den Lateinern aber überließen sie zur Not das Waffenhandwerk und einige zweifelhafte Handelsgeschäfte und Schankbetriebe. Es gab früher niemand unter uns, der unseren Landsleuten gezeigt hätte, daß auch bei den Lateinern etwas an Geist zu holen sei und daß sie außer ihren gewöhnlichen und banausischen Geschäften auch sonst noch etwas zu bieten hätten. Die lange Trennung der beiden Völker hat eine tiefe Entfremdung zwischen ihnen hervorgerufen. Da erschienen nun meine Übersetzungen; und wer etwas Schönes lesen wollte, den schlugen sie in ihren Bann und hielten ihn zu seinem eigenen Vergnügen fest; denn die Schlüssigkeit und Lückenlosigkeit ihrer Beweise waren für die Leser einfach wie zauberische Musik der Sirenen."[6]

Ein weiteres Problem in der Westkirche besteht in der Gefahr, nicht mehr die gesamte Breite ihrer Theologiegeschichte zu kennen und zu pflegen. So gab es im Mittelalter die thomistische und die augustinische Schule, die „theologia positiva" (kataphatische Richtung) und die „theologia negativa" (apophatische Richtung), die Schultheologie und die Mystik der Klöster (Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Karmeliter, Zisterzienser usw.). Durch die Abwehr der Reformation und später der Aufklärung gewann die (nach-)scholastische und stark rationale Theologie einen derartigen Stellenwert, daß man fast von einem Alleinvertretungsanspruch reden kann (unterstützt durch entsprechende päpstliche Lehrschreiben); die augustinisch-franziskanische Schule trat in den Hintergrund.

Die Ausschau nach der Osttheologie als Alternative oder Allheilmittel gegen westliche Einseitigkeit und Eintönigkeit in den letzten Jahrzehnten hängt damit zusammen, daß in der Kenntnis und Aktivierung der westlichen Gesamttradition eine Verarmung eingetreten ist. Wer weiß zum Beispiel heute, daß fast zur gleichen Zeit, in der Gregorios Palamas seine Triaden zur Verteidigung der Gottesschau der hesychastischen Mönche schrieb, ein Benediktinerabt in der Oberpfalz, Johannes von Kastl (um 1400), völlig unabhängig von Byzanz ebenfalls Traktate „De lumine creato et increato" („Vom geschaffenen und ungeschaffenen Licht") verfaßte? Niemand hat es bisher unternommen, beide scheinbar verwandte Theologen miteinander zu vergleichen.

Sicher könnte eine bessere Kenntnis, ein aktives Bewußtsein der ganzen westlichen Tradition neue Ansatzpunkte zum Verständnis der Osttheologie eröffnen und die oft übertriebene, exotische Begeisterung für die angeblich viel reichere, ja ideale Ostkirche in ihre realistischen Grenzen verweisen. Schon im vorigen Jahrhundert hat der russische Laientheologe Alexej S. Chomjakov davor gewarnt, ein vermeintliches Ideal (Ostkirche) mit einer anderen Realität (Westkirche) zu ver-

gleichen, weil das zur Verzerrung der Perspektiven führen müsse. Wenn wir für die bessere Kenntnis der Orthodoxie in der Westkirche plädieren, so gehört die bessere Kenntnis der eigenen Tradition doch unbedingt gleichrangig dazu.

Ein letztes Problem, diesmal allein auf katholischer Seite, waren und sind zum Teil die sogenannten Unierten, also einzelne bzw. Gruppen von Konvertiten aus der Orthodoxie, die ihren Ostritus beibehielten. Angefangen bei den Maroniten (1192), sind hier die verschiedenen (Teil-)Unionen in der Ukraine (Brest 1596), in der Karpathoukraine (Užgorod 1646), in Rumänien (Alba Julia um 1700), Bulgarien usw. gemeint, die alle unter den Zaren, aber noch viel stärker unter dem kommunistischen Regime durch Zwangsvereinigung mit der Orthodoxie und anderen Schikanen zu leiden hatten. Auf der einen Seite gilt festzuhalten, daß solche (Teil-)Unionen so lange aus Gewissensgründen legitim sein werden, wie die große Versöhnung von Okzident und Orient aussteht. Andererseits ist es unvermeidlich, daß die relativ kleinen Gemeinschaften der Unierten durch das Zusammenleben und das Studium in lateinischen Hochschulen notwendigerweise eine gewisse Verwestlichung erfahren (im Sinn einer Vermischung der Kulturen und Riten) und insofern eher ein Hemmnis für die Kircheneinheit darstellen (statt einer Brücke), ein Zustand, der durch die praktische Reformunfähigkeit der Orthodoxie eine zusätzliche Erschwerung erfährt.

Chancen einer Annäherung

Zweifellos war die gleichzeitige, gegenseitige Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 durch Patriarch Athenagoras und Papst Paul VI. ein zumindest psychologisch wichtiger Schritt. Wie aus persönlichen Gesprächen bekannt ist, war der genannte, nicht nur körperlich große Patriarch persönlich sogar zu einer unmittelbaren Union bereit, sich andererseits aber genau des zu erwartenden Widerstandes seiner Metropoliten wie auch der türkischen Regierung bewußt. Der gegenwärtige Balkankrieg bedeutet in dieser Hinsicht einen ernsthaften Rückschlag. Vielleicht wird die serbisch-orthodoxe Kirche aber anschließend ihr auf das Mittelalter zurückgehendes Selbstbewußtsein, das „neue, zweite Israel", d.h. das allein auserwählte Volk (selbst innerhalb der Orthodoxie) zu sein, sowie die absolut ideale Synthese von westlicher und östlicher Spiritualität (via activa et contemplativa) in der Person des hl. Sava bzw. im „Svetosavlje" (Summe der Sava-Tugenden für alle Serben) zu besitzen, kritisch überdenken müssen, um von der negativen Bewertung aller Minderheiten loszukommen.

Umgekehrt wurde in der Kirche der Kiever Rus' (988–1240) beispielsweise noch die Übertragung der Reliquien des hl. Nikolaos von Myra nach Bari (1087) als ökumenisch bedeutsames Ereignis gefeiert, weil nun Nikolaos die ihm gebührende Verehrung auch im Westen finden könne (und fand!), während die Byzanti-

ner damals lautstark wegen des angeblichen „Reliquiendiebstahls" protestierten. Ebenso feierte man in der Rus' das Gedächtnis des römischen Papstes Clemens I., dessen Reliquien von seinem Verbannungsort, der Krim, feierlich nach Rom übertragen wurden durch den hl. Konstantinos-Kyrillos. Diese und andere „kyrillomethodianische" Elemente einer ökumenischen Weite, für die Kyrillos und Methodios mit Recht – der historischen Wahrheit entsprechend – in Anspruch genommen werden sollten, könnten auch heute eine Brücke der Annäherung bedeuten. Statt dessen wird die „Kyrillomethodiävistik" zum Beispiel in Bulgarien einseitig als orthodoxer Wissenschaftszweig und „Patrimonium nationale" in Anspruch genommen.

Ferner sollte die „lex orandi" stärker als „lex credendi" begriffen werden, statt im interkonfessionellen Dialog den umgekehrten Weg zu beschreiten. Bestimmte Glaubenslehren werden in der Orthodoxie nie jene bis ins letzte ausgefeilte Formulierung und Proklamation bekommen, wie dies im Westen der Fall war und ist. In Gebeten und Hymnen sind wir uns dagegen viel näher, als wir vermuten. In diesem Sinn könnte der Wunsch des gegenwärtigen Papstes, daß die Weltkirche möglichst bald wieder mit zwei Lungenflügeln atmen sollte, doch einmal der Verwirklichung näherrücken.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Aristoteles, Philon, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa, Johannes von Damaskos u. a.

[2] Die Monopolstellung der aristotelischen Philosophie, und zwar in der alleinigen Interpretation des Akademierektors Theophilos Korydaleus († 1646), wurde damals nach einem Prozeß gegen den Philosophen und Theologen Methodios Anthrakites, der sich der (verbotenen) zeitgenössischen Philosophie (N. de Malebranche) zugewandt hatte, erneut eingeschärft: vgl. G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821) (München 1988) 18, Anm. 39; 45, Anm. 159 (ergänzte griechische Übersetzung in Vorbereitung: Athen 2000).

[3] G. Podskalsky, Zur Gestalt u. Geschichte des Hesychasmus, in: Ostk.St. 16 (1967) 15–32.

[4] Augustinus, Tract. in Jo. 96, 4; ders., Enn. in Pss. XVIII in Ps. 118, 3.

[5] Vgl. den später oft zitierten Satz: „Versetze nicht die Grenzsteine, die deine Väter gesetzt haben" (Spr 22, 28).

[6] Zit. nach H.-G. Beck, Byzantinisches Lesebuch (München 1982) 257–262 (gekürzt).

UMSCHAU

Das Gedicht als poetischer Hirt

Zur Lyrik von Joseph Buhl

Gedichte haben es auf dem literarischen Markt schwer. Aber Empfindsame schreiben noch immer Gedichte. Einer dieser Aufmerksamen ist Joseph Buhl. Seine Gedichte „Ist es dem Licht ein Haus“ [1] erinnern die Landschaft der Kindheit und lassen in visionären Bildern südliches Licht aufscheinen. Die großformatigen Blätter mit Farbzeichnungen von Kuno Knapp sind auf dem Büchertisch eine Augenweide, in der rasch wechselnden Bücherszene Ruhepunkt. Der Leser wird hineingesogen in Räume der Stille, das Auge berührt von Landschaften des Lichts.

Buhls frühe Gedichte vergegenwärtigen die Heimat. Wiesengründe breiten sich hin, Wälder steigen hügelauf. Das Moor ruht, der Fluß fließt. Augenfenster öffnen sich auf Landschaft. In Frühling-, Herbst- und Wintertönen leuchtet das Licht grün, braun, gelb, fahl. Die vorgestellte Landschaft scheint unbedroht. Sie ist einfach da. Ruhe und Stille breiten sich aus, Licht scheint, als wäre jetzt siebter Tag: reine Gegenwart im Frieden des Daseins. Der Dichter hebt seine schwäbische Kindheit poetisch ins Bild. Man kann sie als Gegenwelt zur zersiedelten Landschaft lesen, aber „gegen“ wird nicht ausgesprochen. Buhls poetische Schaubilder sind Einladungen an Aufmerksame, auch Behauptungsbilder gegen Zerstörer. Heimat liegt dem Bewußtsein voraus, sie trägt und umhüllt Kindheit. Aber die Sehnsucht des Erwachsenen wird größer als vorhandener Augenschein.

Wer in die Lektüre der Gedichte einsteigt, wird Wortfeldern entlang wandern. Er liest Fluß, Ufer, Weiher, See, Weg, Wiesen, Wasser, Vögel, Himmel; Baum und Haus, Garten und Hügel, Stern und Traum, Ferne und Nähe. Die Erde ist himmeloffen. Bald verbinden sich den heimischen Pflanzen Oliven und Zypressen. Die auf den ersten Blick naiven Landschaftsbilder sind bewußt geformt, nicht idyllische, sondern tellurische Bilder des Daseins. Eine seinshafte Frühe drängt im Wort hervor, unschuldig und bewußt. Die Ausdrucksbilder sind auch „Ingestalten“ (Gerard Manley Hopkins) von Landschaft. In Buhls schwäbischer Donaulandschaft erscheint Schöpfung ohne Chaos.

Bald weitet sich die Bildgegenwart in Richtung auf eine griechisch anvisierte Frühe. Begriffsworte treten ins Gedicht. „Metapher“, „Figur“, „Verwandlung“ signalisieren den denkenden Dichter. Spracharbeit ist am Werk, mit ihr eine mythisierende Tendenz. Die ins Bild gehobenen Landschaften sind nicht Abbilder, sondern poetische Entwürfe. Im Unterschied zu den Zeichnungen von Kuno Knapp entfernen sich Buhls Verse beträchtlich von vorgegebenen Landschaftsbildern. Wortbildungen im Sprachton des Expressionismus erhöhen den poetischen Sprechton. Die Evokation von Substantiven (an Gottfried Benn erinnernd) verkürzt und verdichtet den Vers. „Farbengeläut/ des Klees am Weg“ kommt als Synästhesie. „Grün, mein Herz, pochst du,/ läutest du mir“, sei als Beispiel surrealer Überschreitung genannt. Vergleich und Metapher fließen ins Gedicht. „Einer am Weiher“ schließt: „Mein Arm ein Wehn überm Wasser/ umfährt das Rauschen im Schilf.“

Zur Landschaft gehört der Mensch. Die physische Natur erscheint durch Sprache und Geist auf den Menschen bezogen. Er läßt sich in sie ein, er schaut sie an, er verleiht ihr Ausdruck und Gestalt, indem er sein Geschautes ausspricht. Die Natur ist kosmisch bezogen. Sie wird Denkbild erfahrbarer Ganzheit durch die Bewußtseinarbeit des Dichters. Auch wo kein „ich“ und „du“ steht, kommuniziert mit ihr der Mensch. Der Ehrfürchtige mißbraucht sie nicht, er verzweckt sie nicht. Er braucht sie als Lebensraum, sie ihn, damit sie Raum und Zeit des Menschen werde.

„Am Anfang der Fluß“, „Arché“, „Nomadischherrlich“, „Ist es dem Licht ein Haus“ und „Fund“ heißen die Gedichtgruppen. „Arché“ (Anfang) ist der Fluß der Kindheit, „Arché“ der

Zauber des Anfangs. „Der Fluß lag auf dem Land", ein Wesen. „In ihm" wohnte ein „Stern". Der schlug einen „Zirkel" um sich, er markiert einen tellurisch heiligen Bezirk. Die einmal erfahrene Faszination folgt diesem Fluß bis heute. Aus seinem Bild scheint ihm der „Glanz" der Kindheit nach. Der Fluß wurde naturmythisch erfahren. „Die Laugna/ wand sich um unser Haus/ in ihren Schlingen/ die Weide ein Kirschbaum blühte/ ein Wasserfall sprang". Wagen schwankten in die Scheune, Fische schwammen, Vögel flogen, Tiere litten den Tod. „Im Wasser war/ die blutende Spur / gering". Hiersein in der Aura des Flusses, in der Natur von Leben und Tod, im Rhythmus des Jahres, im ungestörten Wechsel von Wachsein und Schlaf. Der elterliche Hof, nahe Gehöfte, Apfel- und Birnbaum, der Blick ins offene Land, am Horizont Wald und Baumskelette. Alles im Licht, und das soll bleiben, zusammen mit den Bäumen, mit Stall, Stadel, Schwalbenflug, dem „Schweigen Gottes aus Wäldern" damals.

Hiersein, einfach „zu sein", bekennt das letzte Gedicht programmatisch. Die Landschaft an der Laugna: „umarmte" dem Kind den Leib. Daß Kindheit war, wird in Gedichten erzählt als Naturordnung, nicht als Wunder. Er muß Heimat nicht – wie Rilke – als Gegenbild erschaffen. Buhl sagt: „Das stille Tal war mir ein Kloster." Erde und Licht sind Grunderfahrungen, Fluß und Stern dem Erwachsenen über die Kindheitserfahrung hinaus Symbole der Poesie.

Auch wer einen solchen Anfang erinnert, muß weiter kommen. Der bewußte Gewordene will unter Bäumen atmen, von Bäumen gesehen, vom Licht beschienen werden. Aber die Bäume stehen nicht mehr an der Laugna. Der Erwachsene sucht und sieht noch andere Bilder der Landschaft. Die Bilder „blauen" im Süden, in einem apulischen Bergdorf, auf dem Peloponnes. Die Krüge heißen „Amphore", der Himmel „Äther". Archaische Hirtenbilder werden beschworen. Nicht als Kindheit geatmet, bewußt gefügt werden bukolische Bilder. Der Wanderer versammelt „Ziegenherden", „Lichtbäche", „Ölgärten" in seine Verse. Er setzt den archaischen „Dichterhirt" in Beziehung zu seinem „verzweigten Ich". Könnte Leben als „Jugend im Altertum" imaginiert werden? Hirt unter „faunsbärtigen Ziegen", mit „rupfendem Mund", „ruckendem Hals", „heraufschielendem Blick"? Vorstellbar, aber nicht lebbar diese einfache Lebensform. Will der bukolische Hirt im südlichen Licht dennoch mehr sein als ein Urlaubstraum?

Die Bilder haben einen metaphorischen, allegorischen Sinn. Sie bauen, nicht ohne ironische Distanz, eine poetisch anvisierte Landschaft auf. Die – mit Schiller zu sprechen – sentimentalisch bukolische Landschaft hat Hinweisschilder, Namensschilder, sie wird mit Chiffren für Eingeweihte bezeichnet. Das sind keine bukolischen Hirtenlieder. Ist der Spätgeborene als Hirt einer frühen Landschaft Eskapist? Will er in einer Welt leben, die nicht von Technik, Interessenvertretung, Vorsorge bedrängt ist, nicht vor totaler Beschleunigung die Präsenz des Lebens verliert? Vielleicht kommt Buhl aus dichterischem Antrieb in die Nähe Jean Baudrillards, des Philosophen der „Posthistoire" aus Reims. Der schreibt: „Nichts ist wirklich verschwunden, alles ist da, bereit zur Wiederauferstehung, alle archaischen Formen sind unversehrt und zeitlos vorhanden wie Viren im Innern des Körpers. Die Geschichte wurde nur aus der zyklischen Zeit herausgerissen, um dem Recycling zu verfallen." Einfache Gegenwart – nicht eine Tempojagd, die die Zeit verdrängt und zu weiteren Jagden nötigt. Der Sprecher der Gedichte will Hirt des Worts sein.

Der Nordländer Buhl wandert wie andere Dichter vor ihm im südlichen „Hirtenland". Er sieht im Tal „Zypressen" und „weiße Dorfzeilen", auf den Hügeln „Licht, Stein, Herde, Hirt". Natürlich speist Bildungsbewußtsein das lyrische Ich. Nach Rilkes orphischer Beschwörung am Jahrhundertanfang wagt Buhl zum Jahrhundertende das Bekenntnis: „Alles ist orphisches Sagen." Kann der mythische Sänger als Sprecher wiederkehren? Kann diese Frühe wieder Gegenwart werden? Kann Poesie die Ureinheit des Sagens mit dem Sein noch einmal herstellen? Oder will sie einfach darauf verweisen, weil dieses Andenken notwendig, die Blickrichtung befreiend ist?

Mit dem Bild des Hirten und mythischen Sängers verbindet Buhl das des Nomaden. Hirt – Sänger – Nomade gehören kultureller Frühe an. Die Menschen waren noch nicht verfestigt in Einrichtungen, sie beschleunigten ihre Bewegungen noch nicht motorisch. Den Typus des Wanderers – gegen den „Philister" – hatten schon die

Romantiker entdeckt und gegen den Besitzbürger ins Feld geführt. „Nomadischherrlich" überschreibt Buhl eine Gedichtgruppe. Er erzählt keine Nomadengeschichten, porträtiert keine nomadische Gestalt, sondern evoziert bukolische Bilder und Namen. Verblos gereiht und verbunden mit dem Seinsverb statuieren substantivische Verse Figuren einer Licht-Landschaft. „Nomadischherrlich/ ist aller Glanz". Das ist nicht Rilkes „Glanz von innen", eher der Glanz des Seienden, den der Wanderer erwandert. Seit Hölderlin und der Frühromantik scheint er in die deutsche Lyrik, bei Handke intensiv in die jüngste Prosa.

Buhl setzt seine An- und Aufrufe in verkürzte Verse: „Träume,/ Metaphern des Schweifenden/ Herdengedichte, Pfade". Das klingt arm und herrisch. „Das hungernde Tier", das „in die hungernde Wand wuchs" ist eine notständige und zugleich gewalttätige Metapher für den Dichter. Die frühen Bilder müssen als poetischer Traum erarbeitet werden. Manchmal werden die Metaphernbilder und Chiffren des Schweifenden zu poetischen Statements. Der mit Gedanken befrachtete Satz kann zur Stilfigur der Katachrese werden. „Hauche, nomadischflüchtig: all der Leben,/ verflochten Wanderbild,/ unter Glast,/ das, dichter unter dem/ Blick, der sich sieht,/ Träumrischwandern, hinaus/ Sichauftun/ traumleicht zergeht." Diese Rede der rhythmisch gebrochenen Verse wirkt künstlich. Die Argumenation sprengt das Bild. Codeworte des Denkens überlagern den poetischen Traum.

Eine Reihe der späten Gedichte setzen „Blau", „Bläue", „blauen", die Lieblingsfarbe einiger Expressionisten, ein. Blau ist der Abend, der Himmel, der Baum, der See, die ferne Küste. Hirten können „im Blau" sein. Höchster Farbton ist „goldene Bläue". Spiritualisiert Buhl seine Landschaft mit Blau wie die spätmittelalterlichen Marienmaler ihre Madonna? Blau erscheint in Buhls Gedichten als geistige, transzendierende Farbe, als Farbton des tellurisch (nicht kultisch) Heiligen?

Der Zyklus „Denn Scheinen war" kehrt in die Landschaft der Kindheit zurück. „Hof, in dem ich einmal war." Das Hilfswort ist Seinsverb in der Vergangenheit. Dasein „schien vor Glanz". Mörike beteuerte in seinem Gedicht „Auf eine Lampe": „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst". Heidegger verstand dieses Scheinen als „lucet", leuchten, aufleuchten, gegen Emil Staiger, der dem Wort auch die Bedeutung „videtur", den Anschein bis zur Täuschung zugesteht. Buhls Glanz leuchtet. Manche Gedichte rufen Urbilder auf: Ufer, Wasser, Erde, Traum. Im Hintergrund hält Novalis die Tafel hoch: „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren/ sind Schlüssel aller Kreaturen", sondern „man in Märchen und Gedichten/ erkennt die wahren Weltgeschichten,/ dann fliegt vor einem geheimen Wort/ das ganze verkehrte Wesen fort". „Ohne Figur" ist ein Gedicht Buhls überschrieben, „In Verwandlung" (das Wort für Metamorphose) ein anderes, „Nächtlich, zu singen" ein drittes, ein weiteres „Goethes Zeit".

Von den Landschaftsbildern der Kindheit zu den bukolischen Versen zeigen Buhls Gedichte einen weiten Weg: simplizianischer Anfang dort, poetische Figurationen hier. Weitab von moralisierenden Öko-Gedichten und zeitgenössischen Kritikerklagen errichtet Buhl seine poetische Landschaft. Diese Gedichte verstehen sich als Hirt des Seins. Die Poesie hütet archaische Bilder. Vermutlich hat bei dieser Auffassung Heidegger mitgespielt. Ein Urtypus des poetischen Hirts ist Orpheus. In einfachen und bewußt archaisierenden Bildern sucht der moderne Autor seine „unio mystica". Buhls Verse setzen nicht Konfrontation, sondern poetische Meditation. Manchmal sieht er die „Aureole" der Dinge. Manchmal kann er die Stille „jenseits des Worts" hören.

Zweihundert Jahre nach der Frühromantik trägt Buhl den Traum archaischer Ganzheit in die Gegenwart. Er hat sie als Kind erfahren. Segmentierende Studien haben ihn daraus vertrieben. Durch seine poetische Arbeit will er sie neu gewinnen. Gedichte sind von Natur religiös, nach unten und oben offen. Sie bauen „Stiegen Gottes". Im Auftrag der Dinge, des Worts und ihres Gottes, aus Erinnerung, Wahrnehmung, Vorstellung kann der Dichter sagen: „Wir werden größer sein als wir sind." Mit einem archaischen „zurück nach vorn" spricht er sein „mehr" utopisch in die Gegenwart. Joseph Buhls Verse bauen dem Licht ein Haus. Sie sprechen in verdunkelter Zeit das Lob des Daseins.

Paul Konrad Kurz

[1] Joseph Buhl: Ist es dem Licht ein Haus. Gedichte. Mit Zeichnungen von Kuno Knapp. Wertinger Hefte. Großformat. Wertheim 1997.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Moltke, Dorothy von: *Ein Leben in Deutschland.* Briefe aus Kreisau und Berlin. Eingel., übers. u. hg. v. Beate Ruhm von Oppen. München: Beck 1999. 301 S. Lw. 48,–.

Die von Beate Ruhm von Oppen mit Sorgfalt edierten Briefe Dorothy von Moltkes können unter einem doppeltem Aspekt bedeutsam werden: einmal als zeitgeschichtliches Dokument, zum anderen als Familiengeschichte derer von Moltke.

Die Bedeutung für die Zeitgeschichte rührt daher, daß die Gräfin von Moltke (1884–1935) – als Dorothy Rose Innes in Kapstadt/Südafrika geboren, in der Religionsgemeinschaft der „Christian Science" engagiert, feministisch orientiert – die Weimarer Republik und das Dritte Reich gleichsam von außen sieht. Ihre Urteile über die damalige Jugend offenbaren eine große Akzeptanz (98) und sind ebenso frappierend wie ihre offene Bewertung des Versailler Vertrags, gerade wegen seiner verheerenden Wirkung. Ihre Aussagen über Adolf Hitler nehmen an Schärfe zu: „große Niete" (219), „Talmi-Diktator" (225), „idealer Demagoge" (240). Erstaunlich dann am 8. Oktober 1933 die Briefstelle: „Ohne Zweifel ist Hitler ganz aufrichtig, überhaupt nicht selbstsüchtig und für einen Mann mit solcher Macht, was ihn persönlich angeht, rührend bescheiden" (252). Trotz dieser Fehleinschätzung wird die allgemeine Unfreiheit kritisiert, wobei das Schicksal der Juden eher hingenommen wird. Das Gesamturteil über den Nationalsozialismus lautet: „Ein Land, in dem der Staat alles ist, der Einzelne nichts ist, wo Freiheit und Gerechtigkeit als überholt und verrückt gelten, sofern man diese Ansichten nicht teilt, kein angenehmer Ort zum Leben" (243). Diese Optik der Wahrnehmung der politischen Situation von seiten einer Frau, die Nationalsozialisten in der eigenen Familie hatte, kann auch den Blick eines Deutschen schärfen.

Familiengeschichtlich kann man die innere Entwicklung Helmuth James von Moltkes verfolgen, des Initiators der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis", der wegen „Hoch- und Landesverrats" am 23. Januar 1945 hingerichtet wurde: sein soziales Engagement in der „Waldenburger Arbeit" (137), seine Begegnungen mit späteren Mitgliedern des Kreisauer Kreises (von Trotha, Hans Peters usw.), seine Heirat mit Freya Deichmann (189 ff.), seine Grundeinstellung, die Dorothy von Moltke so beschreibt: „Ein überraschendes Ebenbild seines Großvaters, und dieser Fortbestand, besonders von ethischen Maßstäben und Sensibilitäten" (262). Im Brief vom 28. Juni 1934 kommt kurz das Thema Widerstand zur Sprache, der in modernen Zeiten eben schwieriger sei (262). Die weitere Entwicklung von Helmuth James von Moltke zum Widerstandskämpfer gegen Hitler konnte seine Mutter nicht mehr aufzeichnen: Sie ist am 11. Juni 1935 unerwartet gestorben.

Unter dem doppelten Aspekt der Zeit- und der Familiengeschichte hat dieses Buch eine gewisse Bedeutung, zumal wenn man die enggeführte Optik einer stolzen Mutter auf ihren Sohn zu überlesen imstande ist. *Roman Bleistein SJ*

Die Jahre mit Adolf Reichwein prägten mein Leben: ein Buch der Erinnerung/Rosemarie Reichwein. Hg. v. Lothar Kunz u. Sabine Reichwein. München: Beck 1999. 150 S. Kart. 24,–.

Adolf Reichwein zählte zu den Männern, die sich als der von der Gestapo so bezeichnete „Kreisauer Kreis" seit 1940 um Helmuth James von Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg geschart hatten. Als einflußreicher Reformpädagoge der 30er Jahre und als engagierter Sozialdemokrat trug er wesentlich zur geistigen Profilierung dieser Widerstandsgruppe bei. Ihm und Julius Leber war der Kontakt am 22. Juni 1944 zu den Kommunisten zu verdanken den man bislang aus Angst vor Spitzeln in ihren Reihen vermieden hatte. Beim zweiten Gespräch am

4. Juli 1944 wurde Reichwein von der Gestapo verhaftet: Unter den ersten Gesprächspartnern befand sich ein Spitzel der Gestapo. Dieser tragische „Verrat" hatte Konsequenzen: Der Kreis um Claus Schenk von Stauffenberg war genötigt, möglichst bald das geplante Attentat auf Adolf Hitler in die Tat umzusetzen, bevor durch die Verhöre der Gestapo die Konspiration des Kreisauer Kreises entdeckt worden wäre.

Diese Tatsachen sind bereits durch das grundlegende Werk von Ger van Roon, „Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung" (München 1967, 100–108) hinreichend bekannt. Wer sich nähere Einzelheiten über diese Vorgänge erwartet hatte, wird durch dieses Buch der Erinnerung enttäuscht. Neue objektive Einsichten sind nicht zu gewinnen. Diese Erinnerungen vermitteln die subjektive Darstellung der Vorgänge durch eine Frau, deren Mann am 20. Oktober 1944 hingerichtet wurde und die deshalb im tiefsten Sinn des Wortes betroffen ist. Sie verliert ihren Mann und hat fortan vier Kinder allein zu erziehen. Aus dieser Perspektive der „Compassion" gewinnt die Darstellung eine neue Dimension. Es wird das unsagbare Leid sichtbar, das der nationalsozialistische Terror verursachte. Es scheinen aber auch die Freundschaften auf, die den Bedrängten eine neue Basis schenken. Das Netz der Verfolgten schließt wiederum alle zusammen.

Beschrieben wird auch das weitere Leben von Rosemarie Reichwein und ihren vier Kindern: die Zeit in Kreisau bis zur Vertreibung durch die Polen (vergleichbar dem Buch von Freya von Moltke, Erinnerungen an Kreisau 1939–1945, München 1997) und dann der weitere Lebensweg, im Beruf einer Krankengymnastin (vor allem in der Therapie von Spastikern) und in der Sorge für die vier Kinder. Ein Lebensweg, der immer wieder durch die Last des einsamen Geschicks geprägt ist. Gerade deshalb versucht Rosemarie Reichwein immer wieder das Vermächtnis ihres ermordeten Mannes in die deutsche Gesellschaft hineinzurufen: die Vision einer wahrhaft sozialen Gesellschaft. Über diese Tagebuchseiten hinaus finden sich im Buch zwei Beiträge, die den Bericht nur weiter zu vertiefen suchen, und ein zu sehr ins Detail gehender Lebenslauf.

Dieser Bericht einer Zeugin der Zeitgeschichte wird vor allem junge Menschen ansprechen, die ja durchwegs personal in ihrer Wahrnehmung ansetzen und die sich gerne in „Mitleidenschaft" hineinziehen lassen. Eine kleine Korrektur: Der Prozeß gegen die Kreisauer fand vom 9. bis 11. Januar 1945 statt, nicht am 10. und 11. Januar (130, Anm. 28). *Roman Bleistein SJ*

Leugers, Antonia: *Interessenpolitik und Solidarität.* 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobern. Frankfurt: Knecht 1999. 479 S. Kart. 78,–.

Für die Katholische Kirche in Deutschland spielen in der Öffentlichkeit zwei Gremien eine große Rolle: die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Eine dritte, vergleichbare Institution wurde bislang wenig beachtetet: die Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO). Deren hundertjähriges Jubiläum 1998 legte eine Reflexion auf ihre wechselvolle Geschichte nahe. Dieser Herausforderung stellte sich die Kirchenhistorikerin Antonia Leugers. Das Ergebnis ihrer überaus fleißigen und präzisen Recherche liegt nun in dem Band „Interessenpolitik und Solidarität" vor. Da viele Akten gerade durch die Kriegswirren verloren gingen, ergab sich als erstes Problem: Wo lassen sich Unterlagen für die Jahre bis 1945 finden? Im Entdecken von wichtigen Dokumenten (nicht nur) in staatlichen und kirchlichen Archiven ließ sich Schritt um Schritt diese „versunkene Geschichte" entdecken.

In fünf großen Kapiteln – „orientiert an der politischen Geschichte" – werden die vergangenen 100 Jahre untersucht: die Superioren-Konferenz 1898–1913; die Superioren-Konferenz 1914–1918; die Superioren-Konferenz 1919–1933; die Superioren-Vereinigung 1933–1945; die Vereinigung Deutscher Ordensobern 1946–1998. Wie nicht anders zu erwarten, spiegelt sich die zeit- und kirchengeschichtliche Situation mit einer gewissen Verzögerung in den Problemen der Ordensleute: die Neudefinition von „Heidenmission", das Selbstverständnis eines Christen im Orden, die Auseinandersetzung mit der Moderne, das Verhältnis zum neutralen Staat, die Übernahme der theologischen Impulse des Zweiten Vatikanums. Daß trotz der unterschiedlichen Spiritualitäten und Ziele der einzelnen

Gemeinschaften nach etlichen Irritationen ein demokratisch verfaßter und öffentlich wirksamer Verein zustande kam, kann man heute nur bewundern.

Eine besondere Herausforderung brachte das Dritte Reich mit seinem menschenverachtenden Terror mit sich, in dem Mitglieder der Superioren-Vereinigung nicht nur im „Ordensausschuß der deutschen Bischofskonferenz" sich engagiert für die Menschenrechte aller einsetzten, sondern auch mit Widerstandsgruppen gegen den Nationalsozialismus kooperierten. Diese risikoreiche Solidarität setzte Maßstäbe für die folgenden Jahre.

Drei Dinge fallen beim Studium des Buchs auf: 1. Anmerkungen mit biographischen Angaben wären wünschenswert gewesen (sie finden sich nur bei den Generalsekretären). Der Verzicht auf sie fördert zwar die Lesbarkeit des Textes, verhindert aber eher ein tieferes Eindringen in die Hintergründe der Vorgänge und der Probleme. 2. Als Quellen werden praktisch nur Dokumente aus dem Umfeld der untersuchten Institution zitiert. Dort, wo die Autorin auf eigene Studien zurückgreifen kann – gerade im Bericht über die Jahre 1933–1945 –, sind die Urteile ausgewogener und begründeter. Vielleicht läßt sich hier in der Fortführung dieses zeitlich begrenzten Forschungsprojektes noch einiges nachholen und klären. 3. Wäre es nicht sinnvoll gewesen, die 50 Jahre zwischen 1946 und 1998 in eine vorkonziliare und nachkonziliare Periode zu teilen? Gerade auch, um den Aspekt der Solidarität mit den Armen und die prophetisch-charismatische Funktion der Orden in Kirche und Gesellschaft noch mehr herauszuheben? Trotz dieser Desiderate bietet der stattliche Band eine hellsichtige Studie zur Situation der katholischen Kirche in Deutschland in diesem Jahrhundert, exemplarisch aufgewiesen an der Geschichte der repäsentativen Vertretung der Männerorden. Ein Buch, das sich nicht nur Ordensleuten und Theologen zur Lektüre empfiehlt.

Roman Bleistein SJ

Kirche und Gesellschaft

Ziebertz, Hans-Georg: *Religion, Christentum und Moderne*. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung. Stuttgart: Kohlhammer 1999. 238 S. Kart. 39,70.

Die in sich unterschiedlichen Kapitel dieses Buchs werden verbunden durch die gesellschaftsanalytische und modernitätstheoretische Perspektive, in der Hans-Georg Ziebertz die Schwierigkeiten und Chancen kirchlichen Handelns untersuchen will. Der 1. Teil beleuchtet die religiös-kulturelle Situation der Gegenwart und die Spannung, in der das kirchliche Angebot zu ihr steht. In einem ersten Schritt schildert er die Geschichte der Praktischen Theologie von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis heute als Auseinandersetzung mit der „Diskontinuität" zwischen Religion und Gesellschaftskultur und erörtert die wichtigsten Versuche, Modernisierungs- und Säkularisierungstheoreme für die pastoraltheologische Reflexion fruchtbar zu machen.

Die drei folgenden Kapitel handeln von drei kirchlichen Arbeitsfeldern: 1. Die religiöse Erziehung in der Familie mit ihren vom Kontext der Moderne bestimmten Voraussetzungen – eine Analyse, die durch eine breite Darstellung der gesellschaftlichen Entwicklung der Kirche in den Niederlanden vorbereitet wird. 2. Der schulische Religionsunterricht, der angesichts des postmodernen Pluralismus grundsätzlich dialogisch und nicht monologisch vorgehen und so zur Identitätsfindung beitragen muß, d.h. alle Religionen als Suchbewegungen zur Sprache bringen, aber auch die Unterschiede aufzeigen und den eigenen Standpunkt nicht relativieren soll. Hier wirkt es etwas pauschal und rezepthaft, wenn dem Religionsunterricht der Zukunft einfach die sieben Stufen des projektorientierten, „problemgesteuerten Lernens" nach E. De Graaf und P. Bouhuis empfohlen werden. 3. Die organisierte Caritas bzw. Diakonie, bei der Ziebertz nach einer biblisch-theologischen Grundlegung von Niklas Luhmanns systemtheoretischer Analyse aus auf die Gefahr hinweist, nur nach den Maßstäben des Sozialstaats zu funktionieren und über der tätigen Nächstenliebe die Aufdeckung struktureller Mißstände zu vernachlässigen.

Luhmanns Systemtheorie und deren Weiterführung besonders durch H. Willke bildet auch den Theorierahmen, der Ziebertz den Ausführungen des 2. Teils konsequent zugrunde legt. In ihnen untersucht er, jeweils nach einer Herleitung der Fragestellung aus systemtheoretischen Annahmen, empirisch, wie deutsche und niederländische Priester und Pastoralreferenten ihre Seelsorgspraxis in der heutigen Situation sehen in bezug auf drei wichtige Probleme: 1. Wahrnehmung der Kirchenumwelt: Nehmen die Hauptamtlichen den gesellschaftlichen Pluralismus eher als Hemmnis oder als Chance von Religion und kirchlichem Christentum wahr? 2. Konzepte der Gemeindeleitung: Begründen sie die Leitung traditional, legal, charismatisch oder funktional, und bevorzugen sie eher einen monokratischen, konsultativen, partizipativen oder basisdemokratischen Leitungsstil? 3. Das Verständnis der kirchlichen Sendung und Aufgabe: Sehen sie die Aufgabe der Gemeinde – entsprechend einer Typologie von D. A. Roozen, W. McKinney und J. W. Carrol und den Grundfunktionen von Kirche – schwerpunktmäßig im Gottesdienst (Sanctuary-Gemeinde), in der Verkündigung (Evangelist-Gemeinde), in sozialdiakonischer Tätigkeit (Activist-Gemeinde) oder in der Unterstützung Notleidender und in der Förderung des Zusammenhalts (Civic-Gemeinde)?

Wer die Mühe nicht scheut, wird in die Grundbegriffe dieser Analyse pastoralen Handelns eingeführt: Komplexität, Kontingenz, Konflikt, Sinn-Norm usw., wobei die veranschaulichenden Beispiele überwiegend der Lage der niederländischen Kirche entnommen werden. Der Autor faßt diese Überlegungen am Ende in einem pastoralen Analyse- und Interventionsmodell mit 3 × 5 Konzepten zusammen. Die Sicht ist konsequent soziologisch, ohne die Kirche auf diese Kategorien reduzieren zu wollen. Der systemtheoretische Ansatz macht auf interessante Aspekte aufmerksam, wirkt aber in manchen Punkten auch trivial, formal und einseitig (z. B. die Markt-Perspektive). Der Verfasser hat das Verdienst, ihn ausgelotet zu haben. Auf die Grenzen wird die weitere Diskussion hinweisen müssen.

Bernhard Grom SJ

Freiheit und Katholizismus. Beiträge aus Exegese, Kirchengeschichte und Fundamentaltheologie. Hg. v. Hubert Wolf. Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 98 S. Kart. 19,80.

Die drei Artikel dieses Bandes gehen zurück auf Referate bei einem „Dies academicus" im Sommersemester 1998, veranstaltet vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt und der Katholischen Akademie Rhabanus Maurus. Die Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Freiheit – oder: Sind Freiheit und Katholizismus wirklich unvereinbar? – legte sich im Blick auf 150. Wiederkehr der Paulskirche und der 1848er Revolution nahe.

Der Exeget Josef Hainz zeigt die fundamentale Bedeutung der Freiheit in der Bibel, vor allem im Neuen Testament, und weist auf die Defizite in ihrer Verwirklichung hin: Von Anfang an habe sich die Freiheit nur gegen große Hindernisse durchsetzen können, und dies bis heute. Der zentrale Beitrag stammt von dem Kirchenhistoriker Hubert Wolf („Freiheit, 1848er Revolution und katholische Kirche"). Wie schon Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und Urs Altermatt in ihren Forschungen über die Sozialform des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert dargelegt haben, betont Wolf die Ambivalenz des Verhältnisses der Katholiken zur Freiheit und zur Moderne überhaupt: Auf der einen Seite wird die Freiheitsidee entschieden abgelehnt (zuerst und in aller Schärfe in der Enzyklika „Mirari vos" Gregors XVI. von 1832), auf der anderen Seite berufen sich die Katholiken in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft auf die revolutionären Freiheiten, vor allem die Vereinigungs- und Pressefreiheit. Der geschlossene Katholizismus mit seiner „intensiven Verkirchlichung aller Lebensbereiche" (53), der sich dann in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts wieder auflöste, könne daher „ein Kind der kirchlich verurteilten Revolution" (43) von 1848 und ihrer bürgerlichen Freiheiten genannt werden.

Der Fundamentaltheologe Siegfried Wiedenhofer schließlich macht deutlich, in welchem Ausmaß das Zweite Vatikanische Konzil eine Kehrtwendung im Verhältnis zur Moderne vollzogen hat – von der Verurteilung zum „kritischen, aber wohlwollenden Dialog" (75) – und daher als „Ausdruck der Freiheit interpretierbar"

ist (79). Mit Recht weist er auch auf die führende Rolle des deutschen Episkopats und der deutschen Theologie beim Konzil hin (80–83). Wer sich eingehender mit den Themen dieses lesenswerten Buchs befassen möchte, findet am Schluß gut ausgewählte Literaturhinweise.

Wolfgang Seibel SJ

Guggenberger, Wilhelm: *Niklas Luhmanns Systemtheorie.* Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre. Innsbruck: Tyrolia 1998. 256 S. (Innsbrucker Theologische Studien. 51.) Kart. 46,50.

Mit dem vorliegenden Buch unternimmt der Verfasser eine kritische Rekonstruktion der soziologischen Systemtheorie von Niklas Luhmann, um diese auf ihre Implikationen für eine christliche Gesellschaftslehre hin zu befragen. Das monumentale Werk des vor kurzem verstorbenen Soziologen stellt eine besondere Herausforderung dar – sowohl aufgrund des Umfangs (über 30 Bücher) als auch der spezifischen Sprache und der hochkomplexen Theorie. Guggenberger sieht in Luhmann den Analytiker unserer spätmodernen Gesellschaft, nimmt also funktionale Systemtheorie als Diagnose. Er rekonstruiert den Theorieansatz, indem er der Luhmannschen Logik stückweise folgt, um von innen her die Grenzen der Theorie, aber auch den Selbstwiderspruch der durch diese Theorie konzipierten, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, den ihr innewohnenden Keim der Selbstdestruktion aufzuzeigen.

So folgt der „Beobachtung des Beobachters Luhmann" (20–78) die scharfe Analyse jenes Theoriekerns, an dem auch die Kritik an Luhmann ansetzen muß. Dabei geht es um die These, daß die Beobachtung zu einer gewalttätigen Zertrennung von Welt („draw a distinction") führe; Systemkonstitution findet durch Grenzziehung und Ausschluß statt. In einem kreativen „Exkurs" will Guggenberger der abstrakten Theorie selber zur Anschaulichkeit verhelfen. An konkreten Beispielen einiger klassischer abendländischer Begriffe (Mythos, Logos, Episteme, Polis, Bios) demonstriert er die Luhmannsche These der Ausgrenzung und des Ausschlusses (94–117). Die so verstandene Möglichkeit der Komplexitätsbewältigung wirft nun die zentrale Frage auf, ob sie von Menschen beeinflußbar und damit auch ethisch von Bedeutung ist. Die Fragestellung ist denkbar klar präzisiert: Systemtheorie versus Ethik (121–156). In einem dritten Schritt fragt der Autor nach einer möglichen (christlichen) Alternative zur Systemtheorie. Ausgehend von der Annahme, daß die gewalttätige Grenzziehung nicht notwendig und damit nicht unaufhebbar festgeschrieben ist, sieht er unter anderem in der Kirche den Ort, an dem damit begonnen werden kann, die scheinbar zwingende Logik zu brechen und Grenzen aufzulösen (192–235).

Mit seiner Arbeit hat Guggenberger einen wichtigen Beitrag zur interdisziplinären Auseinandersetzung der Theologie mit den anderen Wissenschaften geleistet. Besonders hervorzuheben sind die methodische Stringenz und die sprachliche Brillanz. Durch die Abarbeitung an einer der komplexesten sozialwissenschaftlichen Theorien der Gegenwart vermag er auch die theologische Theorienbildung auf einem sehr hohen Reflexionsstand zu betreiben. So werden neue Maßstäbe für die christliche Gesellschaftslehre gesetzt.

Jozef Niewiadomski

Hermanns, Manfred: *Heinrich Weber. Sozial- und Caritaswissenschaftler in einer Zeit des Umbruchs.* Leben und Werk. Würzburg: Echter 1998. XII, 238 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral. 11.) Kart. 39,–.

Heinrich Weber (1888–1946) prägte und reflektierte in der Weimarer Republik in einem erheblichen Maß das Erscheinungsbild der christlich bestimmten Sozialwissenschaft und ihrer Befassung mit der Begründung und gesellschaftlichen Funktionsbestimmung der Caritas. Weber war Priester, studierte später an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät in Münster, wo er über wohlfahrtspflegerische Themen promovierte und habilitierte. Er erhielt dann als Nachfolger von Franz Hitze die Professur für christliche Gesellschaftslehre.

Erstmals legt nun der in Hamburg lehrende Sozialwissenschaftler Manfred Hermanns eine umfangreiche biographische und zugleich sozialhistorische Arbeit vor, die das Leben und das umfangreiche Werk Webers würdigt. Weber gehörte zu den Persönlichkeiten, die es in einer Zeit nachhaltiger Expansion sozial- und wohl-

fahrtsstaatlicher Aufgabenfelder verstanden, eine sehr rege Publikationstätigkeit mit vielfältigem ehrenamtlichen Wirken in der Caritas zu verbinden und so ihre Kontakte für eine Vernetzung diverser wohlfahrtspolitischer und -praktischer Ansätze zu nutzen.

Webers Arbeiten blieben bis heute fast vollständig verborgen. Ob es sich um die neueren Arbeiten von Gatz (Geschichte des kirchlichen Lebens, Bd. 5, 1997) oder um die zum einhundertjährigen Jubiläum des Deutschen Caritasverbandes erarbeiteten Bibliographien (Reiniger 1996; Schlenker u. Reininger 1995) handelt – Weber wird entweder überhaupt nicht oder nur am Rande berücksichtigt. Insoweit schließt diese Arbeit eine wichtige Lücke in der Erforschung der wissenschaftlichen Anregung und Reflexion der Caritas in Deutschland.

Die Arbeit umfaßt zum einen eine sehr gründliche und geradezu minutiöse Darstellung des Lebensweges von Heinrich Weber und zum anderen eine ebenso detaillierte Aufbereitung des wissenschaftlich-publizistischen Werkes. Die Bedeutung Webers erschließt sich dem Leser – dies ist auch eine Schwierigkeit des zweiten Teils der vorliegenden Arbeit – erst im Kontext einer weiteren Beschäftigung mit der Entwicklungsgeschichte der Caritas einerseits und der „Caritaswissenschaft" und christlichen Gesellschaftslehre/Sozialwissenschaft andererseits. Webers Arbeiten zeigen einen typischen Grenzgänger zwischen Sozialethik und Sozialwissenschaften, zwischen Theorie und praktischer Mitwirkung an der wohlfahrtspflegerischen Gestaltung der Gesellschaft. Er greift die unterschiedlichsten Fragestellungen auf, sucht zu verknüpfen, gemeinsame Linien herauszuarbeiten, Gestaltungsanregungen zu geben.

Auch ohne das besondere Lebensschicksal – Weber wurde während der nationalsozialistischen Herrschaft 1935 nach Breslau zwangsversetzt, von dort 1945 evakuiert und starb 1946 in Münster und deshalb kam eine geplante mehrbändige Gesamtschau der Grundsätze, Entwicklungslinien und Arbeitsfelder der Caritas nicht zustande – hätte es wohl deutlich an einer Kongruenz seiner diversen wissenschaftlichen Arbeiten gemangelt, deren Qualität wohl eher in der Zusammenführung von Perspektiven denn in einem konsistenten Lehrgebäude bestand. So weist ihn die sehr verdienstvolle Arbeit von Hermanns eher als einen reflektierenden und zugleich praktisch engagierten Wegbegleiter des Deutschen Caritasverbandes aus, insbesondere in der schwierigen Zeit zwischen 1933 und 1945. Aus diesem Grund ist die vorliegende Studie, die mit einem Anhang ausgewählter Dokumente und einer Bibliographie versehen ist, auch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Wohlfahrtspflege, insbesondere der Caritas. *Bruno W. Nikles*

Kirchengeschichte

Rabe, Carsten: *Alma Mater Leopoldina.* Kolleg und Universität der Jesuiten in Breslau 1638–1811. Köln: Böhlau 1999. 605 S. (Neue Forschungen zur schlesischen Geschichte. 7.) Kart. 144,–.

Mit Recht stellt der Autor eingangs fest, die schlesische, preußisch-protestantisch orientierte Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts habe für die Vorgängerin der Breslauer Friedrich-Wilhelms-Universität „nur wenige und herablassende Worte übrig" gehabt (7). Dem schafft das vorliegende Werk Abhilfe. Viele Dokumente, einige früher noch zitiert, sind verlorengegangen. Doch die politische Wende führte dazu, daß in Prag und Breslau noch manches zu entdecken war. Dazu war allerdings viel Fleiß nötig. Die Ausbeute war so reichlich, daß der Autor zu dem schon umfangreichen Anhang ein „Quellenbuch der Universität Breslau" ankündigt (5).

Die Gründung der Jesuitenuniversität in Breslau nahm einen dramatischen Verlauf. Breslau war fast ganz protestantisch geworden. Der protestantische Rat der Stadt hatte das Kirchenregime weitgehend in seiner Hand. In Wien gewannen die Jesuiten an Einfluß. Die Wiener Regierung engagierte sich für die Gegenreformation – wenigstens ideell. In Breslau befürchtete man Schlimmes. Der Bischof, auf der Dominsel recht isoliert, wollte eine Universität in Neiße. Andere Orden in ihren fast leeren Klöstern und zum Teil heruntergekommen, fürchteten um ihren Besitz-

stand. Der Rat der Stadt sandte Bittschriften und Abordnungen nach Wien. Da hieß es, Breslau sei eine Handelsstadt. Studenten brächten Unruhen und Streitigkeiten. Wie solle man sie unterbringen? Außerdem würden bei einer Jesuitenuniversität eine juristische und eine medizinische Fakultät fehlen. Dabei blockierte später gerade der Rat der Stadt den Ausbau zu einer Volluniversität. So kam es erst 1702 zur Gründung. Wenige Jahrzehnte später wurde Schlesien preußisch.

Friedrich II. hatte 1722 von seinem Vater die Anweisung erhalten: „Jesuwitter müsset Ihr in eure Lender nicht dulden" (236). Voltaire und andere französische Freunde bestärkten ihn darin. Aber der König sah Jesuiten als nützlich an. Sie leiteten in Schlesien zahlreiche Schulen. Im und nach dem Siebenjährigen Krieg (1756–63) sah er jedoch alle Katholiken als Sympathisanten Österreichs an. Sogar eine Ausweisung der Jesuiten wurde vorbereitet.

Eine neuerliche Wende kam mit der Aufhebung des Ordens durch Papst Clemens XIV. Friedrich II. veröffentlichte das Dekret nicht und verhinderte so seine Durchführung. Auch der amtierende Weihbischof erreichte nichts. (Der Bischof hielt sich im österreichischen Teil seiner Diözese auf, weil er sich offen auf die Seite Maria Theresias geschlagen hatte.) Friedrich hatte in Unkenntnis der kirchenrechtlichen Lage sogar den Plan, in Schlesien einen neuen Ordensgeneral wählen zu lassen. 1776 einigte er sich mit dem Nachfolgerpapst. Die Jesuiten wurden Diözesanpriester und bildeten eine „Gemeinschaft der Priester des königlichen Schuleninstituts". Ihm konnten sich andere Priester und Laien anschließen.

Den Abschluß bildet ein Kapitel über die Vereinigung der Breslauer Universität mit der von Frankfurt an der Oder. Der Autor zeigt auf, daß die vereinfachende Behauptung, nur Breslau habe dadurch gewonnen, nicht stimmt.

Rabe legt die Dramatik dieser Jahrzehnte akribisch dar. Man wäre in den Einzelheiten verloren, würde er nicht immer wieder die große Linie in Zusammenfassungen aufweisen. Auch alles Negative kommt zur Sprache: die dauernden Klagen über das viele Diktieren, noch dazu in Latein, die vielen vergeblichen Reformversuche. Scholastik stand gegen Aufklärung. Zum Schluß werden die Ergebnisse auch in polnisch und englisch vorgelegt. Als Fazit läßt sich sagen: Dies ist keine Jubelgeschichte, aber auch Herablassung ist fehl am Platz. *Wolfgang Hoffmann SJ*

Elizondo, Virgilio: *Unsere Liebe Frau von Guadalupe.* Evangelium für eine neue Welt. Luzern: Exodus 1999. 158 S. Kart. 29,–.

Zehn Jahre nach der zerstörerischen Eroberung der aztekischen Hauptstadt trug sich am Nordrand der Hochtals von Mexiko ein erstaunliches Ereignis zu, in dem viele Gebildete nicht viel mehr sehen als den Beginn der wohl bekanntesten Facette der mexikanischen Folklore: Beim Sonnenaufgang des 12. Dezember 1531 erschien einem missionierten Indio aus der Unterschicht auf dem Hügel Tepeyac eine schöne, dunkelhäutige, schwangere Frau mit mestizischen Zügen und bat ihn freundlich, den Bischof aufzufordern, er möge ihr hier ein Heiligtum errichten. Im sogenannten „Nican Mopohua" wurde wenig später auf Nahuatl die ganze Geschichte aufgezeichnet, in der der mißtrauische Bischof ein die Erscheinung beglaubigendes Zeichen verlangt, welches ihm schließlich in Gestalt eines Rosenstraußes und des auf dem Mantel des Juan Diego auftauchenden Bildnis der Jungfrau zuteil und sogleich danach durch eine Krankenheilung bestätigt wird.

Virgil Elizondo, nordamerikanischer Theologe lateinamerikanischer Abstammung, legt in seinem faszinierenden Buch den ursprünglichen Charakter der Erscheinung vom Tepeyac und seine Tragweite als erste amerikanische theologische Reflexion frei, die so oft durch kirchliche und staatliche Domestizierung und durch Kitsch und Kommerz verschüttet worden ist. Sein aus eigener religiöser Erfahrung geborener Text liest sich wie eine Meditation, wenngleich er sich ausgiebig auf das vorhandene historische und ethnologische Schrifttum stützt (wobei allerdings die anhaltende Polemik hinsichtlich der historischen Existenz des indianischen Visionärs Juan Diego unerwähnt bleibt).

In seinem ausführlichen Kommentar zur Erzählung von der Erscheinung der Frau, die von Juan Diego als Gottesmutter erkannt wird, zeigt er, wie hier das Evangelium erstmals vor dem Hintergrund einer der damals bedeutendsten,

hochentwickelten mesoamerikanischen Religion verstanden wurde. Das Ergebnis ist kein synkretistischer Cocktail, sondern Impuls für eine wechselseitige Korrektur zweier Gottesbilder: Die Indianer stellen die Unangemessenheit ihrer blutige Menschenopfer fordernden Götterwelt fest, und die spanischen Missionare erkennen die Einseitigkeit ihres erobernden, drohenden und strafenden Vatergottes. Dafür bringt die indianische Tradition ein Verständnis von Wahrheit zum Tragen, das untrennbar ist von Schönheit und Anmut; und die jesuanische Tradition verkündet aufs neue, daß die Unterlegenen, Ausgestoßenen und Geringgeschätzten die vorzüglichen Erwählten des Gottesreiches sind.

Elizondo hebt hervor, daß das authentische Eingehen der Kirche auf ihr fernstehende kulturelle und religiöse Welten keineswegs zur anpassungsbeflissenen Entstellung der christlichen Predigt führen muß, sondern ihre eigene Klärung, Vertiefung und Bereicherung zur Folge haben kann. Dies wird inbesondere deutlich im Hinblick auf die nicht nur damals, vor 500 Jahren, in der Theologie vernachlässigte weiblich-mütterliche Seite des Gottes Jesu von Nazarets. Das Buch endet mit der Andeutung einer Möglichkeit, von diesem Ausgangspunkt aus das Geheimnis der trinitarischen Beziehungen auf eine neue Weise zu fassen.

Insgesamt wird so die Botschaft der Jungfrau vom Tepeyac zum Aufruf, mit dem Bau einer neuen Welt zu beginnen. Deren Projekt läßt erkennen, daß in ihr die Schranken zwischen Rassen und Geschlechtern, Kulturen und Religionen, Sprachen und Traditionen eingerissen werden – nicht, um sie aufzulösen wie jene Unterschiede zwischen arm und reich, mächtig und einflußlos, die das Leben immer nur erstikken können, sondern weil hier die Begegnung zum befruchtenden Austausch werden kann, der das Eigentliche eines jeden heller hervortreten läßt und gemeinsam Neues hervorbringt.

Kann es verwundern, daß diese Perspektive gerade heute besonders ansprechend wirkt, wo nicht nur Ausbeutung und Unterdrückung das Leben so vieler Menschen unerträglich machen, sondern auch das Bewußtsein, in eine „Finsternis der Nichtigkeit" (47) gestoßen zu sein, in der ihr Tun und Lassen, ihre Hoffnungen und Träume einfach überzählig sind? Denn die „Virgen Morena", die braunhäutige Jungfrau, verheißt nicht einfach das Kommen einer besseren Welt, sondern in der Radikalität der Anfangszeit des Evangeliums vermittelt sie in so vielen lateinamerikanischen Kirchen und Wohnungen, Arbeitsstellen und Autobussen, Festen und Prozessionen einen Vorgeschmack des Himmels auf Erden – am Rande des politischen Zentrums, außerhalb des Tempels, draußen vor der Stadt.

Stefan Krotz

Politikwissenschaft

Leder, Gottfried: *Bildung – Politik – Verfassung.* Ausgewählte Aufsätze zur Politikwissenschaft. Hg. v. Herwart Sieberg u. Wolfgang-Uwe Friedrich. Hildesheim: Olms 1999. 287 S. (Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- u. Sozialwissenschaften. 41.) Kart.

Den Lesern dieser Zeitschrift ist der Autor des hier vorzustellenden Buches bekannt durch scharfsinnige Beiträge zu Verfassungsrecht und Verfassungspolitik einerseits – das ist das Fachgebiet des Hildesheimer Politikwissenschaftlers; zur innerkirchlichen Diskussion über Amt und Räte, über Laienmitwirkung und Dialogdefizite andererseits – das ist sein kirchliches Erfahrungsfeld über Jahrzehnte eines positiv-kritischen Engagements vor allem in der Diözese Hildesheim und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

Zwei jüngere Kollegen und frühere Mitarbeiter Gottfried Leders haben aus dessen Werk für diesen Sammelband zur Politikwissenschaft ausgewählt und ihm damit zu seinem 70. Geburtstag ein respektables Präsent gemacht. In drei Teilen sind Beiträge von Leder aus drei Jahrzehnten zu den Themenfeldern Politikwissenschaft und Bildung, Politik und Recht, Verfassungsrecht und Verfassungspolitik zusammengestellt.

Drei Qualitäten halten sich in den Beiträgen mit eindrucksvoller Konstanz durch: Prägnanz, Klarheit und die Verbindung von fachlicher Fun-

dierung mit dem Fachgrenzen überschreitenden Blick. Die Beiträge lassen den juristisch geschulten Politikwissenschaftler erkennen, den Schüler von Rudolf Smend, einem der bedeutendsten Staatsrechtslehrer der Weimarer Zeit und der jungen Bundesrepublik, bei dem Leder 1955 in Göttingen promoviert wurde.

Zu dieser wissenschaftlichen Herkunft und Prägung gehört aber auch das fachlich fundierte Gespräch zwischen den Fächern. In Leders Beiträgen wird die komplexe politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit nicht auf Begriffe einer engen Fachdisziplin reduziert, aber das Fachliche wird auch nicht in ein ungefähres Reden aufgelöst. Hier wirkt das Erbe von Leders akademischem Lehrer erkennbar weiter. Smend wußte, daß man Staats- und Verfassungsrecht nicht in das enge Gehäuse juristischer Dogmatik einsperren kann, weil staatliche Ordnung als Ergebnis gesellschaftlicher Integration immer neu zur politischen Aufgabe wird. Aus diesem Denkansatz konnte der mit einer Arbeit über „Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen" promovierte Jurist Leder Politikwissenschaft entfalten als methodisch geleitetes Nachdenken über Grundfragen politischen Ordnens und Handelns.

Leders hier gesammelte Beiträge belegen seinen nicht geringen Anteil an der Entwicklung einer Politikwissenschaft, die sich nicht einschließen läßt in positivistisch gezogene Grenzen, sich aber auch nicht in die Konturlosigkeit beliebigen Meinens auflöst. Leder insistiert darauf, wie er in seinem Beitrag „Zum Bild des Menschen in der Politikwissenschaft" schreibt, den Übergang vom Meinen zum wissenschaftlichen Wissen und zum Glauben je genau zu markieren, damit die Grenzzonen nicht „Tummelplatz eines inhumanen Treibens doktrinärer Ideologen werden" (41). Positiv gewendet dokumentiert der Sammelband die Fruchtbarkeit einer sich „synoptisch" und „praktisch" verstehenden Politikwissenschaft. Diese Art von Politikwissenschaft versteht sich als Theorie einer Praxis, die aus ihrem Selbstverständnis die gebotene Balance zwischen Nähe und Distanz zur praktischen Politik zu halten weiß.

Die Nähe ihres Frageinteresses zu den praktischen Grundfragen des Gemeinwesens bewirkt zugleich Nähe zu den Aufgaben politischer Bildung, denen eine Reihe von Beiträgen Leders gelten. Mit der ersten und zweiten „Generation" von Politikwissenschaftlern in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg teilt Leder diese selbstverständliche Verpflichtung auch auf die pädagogische Dimension des Faches. Auf sie war seine wissenschaftliche Tätigkeit an der Pädagogischen Hochschule, dann an der Universität Hildesheim bezogen, aber auch seine Mitwirkung in der politischen Erwachsenenbildung. So eröffnet den Sammelband ein eindringlicher Essay „Vom Lehren" (1965), und noch 1994 untersucht ein anderer Beitrag politische Aspekte des „Lebensraums Schule". Ebenso dienen die vielen anderen Beiträge, auch wenn sie diesen Bezug nicht ausdrücklich artikulieren, der Erklärung von Zusammenhängen, derer die praktische Politik ebenso bedarf wie die politische Bildung. Das gilt im besonderen Maß für die in den letzten Jahren im Vordergrund stehenden scharfsinnigen Untersuchungen Leders zum Verständnis unserer Verfassung. So löst der Sammelband in vorzüglicher Weise das Versprechen ein, das mit der Verbindung seiner drei Titelstichworte gegeben ist, und er ist besonders im Interesse politischer Bildung zu begrüßen; sind doch die Hilfen der heute weit ausdifferenzierten Politikwissenschaft für politische Bildung seit längerem sehr selten geworden.

Diesen hilfreichen Bezug auf die beiden unterschiedlichen Weisen menschlicher Praxis, auf Politik wie auf Pädagogik, kann Politikwissenschaft nur herstellen, wenn sie sich immer auch ihrer eigenen theoretischen Voraussetzungen vergewissert und die Frage nach ihren philosophischen Grundlagen nicht ausspart. Auch dies wird in Leders Beiträgen eindringlich und überzeugend demonstriert. Die philosophische Fragehaltung macht Mut, mit dem Fragen nicht zu früh abzubrechen, keine Frageverbote gelten zu lassen; sie macht zugleich bescheiden aus der Einsicht in die begrenzte Geltung wissenschaftlicher Aussagen und in die Bedingtheit politischer Positionen. So wird zum Beispiel Politikverständnis nicht vorschnell fixiert auf eine enge Konflikttheorie; denn zum Politischen im menschlichen Miteinander gehört auch die Fähigkeit, Konflikte zu lösen. Es wird aber zugleich mit Popper daran erinnert, daß jeder sich irren, daß der andere

Recht haben kann und daß wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden (43).

Damit wird der Autor nicht zum „Popperianer". Letztlich gründen die Weite von Leders Frageinteresse und sein philosophischer Sinn für Grundfragen in seinem Christsein. Nicht so, als vermische er wissenschaftliche Aussagen und Glaubensüberzeugungen; vielmehr macht der christliche Glaube ihn frei für einen unvoreingenommenen Blick auf die weltlich-gesellschaftlichen Verhältnisse, zum streng wissenschaftlichen Fragen, aber auch zur Anerkennung der Bedingtheiten und Grenzen dieses Fragens. So tritt uns in diesem Band ein absichtsloses, aber schönes und gelungenes Selbstporträt eines Wissenschaftlers, eines „homo politicus" und Christen unserer Zeit entgegen, der diese unterschiedlichen Dimensionen seiner Existenz zu unterscheiden, aber auch zu integrieren weiß. *Bernhard Sutor*

ZU DIESEM HEFT

Lord John Acton steht in einer Tradition der Laientheologie, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts in München einen festen Standort hatte. Victor Conzemius, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Luzern, zeichnet seine Lebensgeschichte nach, die von Konflikten mit dem kirchlichen Lehramt gekennzeichnet war.

Schon seit längerem wird eine Reform der Römischen Kurie als dringende Notwendigkeit gesehen. André Zünd, Professor für Ökonomie an der Universität St. Gallen, macht dazu Vorschläge aus betriebswirtschaftlicher Sicht, wobei er besonders das kollegiale Element zur Überwindung des römischen Zentralismus unterstreicht.

Václav Havel gilt als einer der bedeutendsten europäischen Staatsmänner. Walter Falk, Professor für Neuere deutsche Literatur an der Universität Marburg, geht der geistigen Entwicklung Havels nach, die ihn zur Einsicht der Bezogenheit des Menschen auf einen absoluten Horizont führte.

Bernhard Grümme gibt einen Überblick über das Denken von Franz Rosenzweig, das sich wesentlich autobiographisch zugetragen hat. Im Bruch mit dem Monismus Hegels entfaltet sich seine Philosophie insbesondere aus den Kategorien der Offenbarung und der Beziehung.

Gerhard Podskalsky, Professor für Kirchengeschichte und Byzantinistik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, befaßt sich mit den Beziehungen zwischen Rom und der Orthodoxie. Dabei beleuchtet er historisch grundsätzliche Probleme zwischen den Kirchen und Mentalitäten, um so Hindernisse auf dem Weg zur Einheit abzubauen.

Alles genetisch?

Die Erkenntnisse der Genforschung interessieren ein breites Publikum und werden von biologischen Laien leicht generalisiert. Die wiederholte Meldung, man habe erneut ein Gen „für" eine bestimmte Funktion oder Eigenschaft entdeckt oder durch Speichelanalysen einen Mörder an seinem „genetischen Fingerabdruck" erkannt, leisten der Ansicht Vorschub, fast alles am Menschen, von der Augenfarbe bis zum Charakter, sei schon kurz nach der Zeugung durch seine Erbinformationen festgelegt. In einem Nachrichtenmagazin liest man etwa: „Bereits knacken Forscher den Schicksalsweg des Lebens im Labor: Die Genanalyse verrät ihnen sogar die Veranlagung zu Gewalttätigkeit, Sucht, Fettleibigkeit oder gar Homosexualität. Der Lebensweg eines Menschen – von der Schulbildung über den beruflichen Werdegang bis zur Partnerwahl – wird schon vor der Geburt genetisch vorbestimmt." Beim Partygespräch verdichtet sich dann diese Sicht der Dinge zum einprägsamen und vielseitig anwendbaren Basistheorem: „Alles genetisch!"

Wenn sich der Lebenslauf eines Menschen so genau aus seinem genetischen Code herauslesen läßt, sollten dann Unternehmen und Behörden nicht von allen, die sich um eine Stelle bewerben, ein DNS-Risikoprofil erstellen lassen? Und müssen die Eltern, Kindergärtnerinnen, Lehrkräfte und Sozialpädagogen den Erziehungsoptimismus, mit dem sie Heranwachsende fördern wollen, nicht schleunigst gegen einen aufgeklärt resignierenden Gendeterminismus eintauschen – ganz zu schweigen von den Paaren, die ein Kind adoptieren möchten, dessen Eltern sie nicht kennen?

Judith R. Harris, Verfasserin von psychologischen Lehrbüchern, meint in ihrer 1998 veröffentlichten Streitschrift „The nurture assumption" (etwa: „Erziehungsanmaßung"), Eltern könnten nur wenig zur Entwicklung von Intelligenz und Sozialverhalten ihrer Kinder beitragen. Sie zeugten und pflegten sie, doch werde das, was nicht genetisch angelegt sei, durch die Gleichaltrigen geprägt. Warum „Peers"mehr bewirken sollen als Eltern, ist allerdings schwer einzusehen. Der Verhaltensgenetiker David Rowe formuliert denn auch seine Kritik an der Sozialisationsforschung vorsichtiger: „Der Einfluß des familiären Milieus auf die Entwicklung des Kindes ist wesentlich geringer, als viele Menschen glauben möchten."

Nun hat man auch bisher gewußt, daß bei einer günstigen Entwicklung Anlage- *und* Umweltfaktoren, Vererbung *und* Sozialisation zusammenwirken müssen. Die einstweilen noch recht lückenhaften Beobachtungen der Genforschung mögen für die Landwirtschaft und Medizin weitreichende Folgen haben und

auch in der Entwicklungspsychologie die Aufmerksamkeit stärker auf die Anlage- und Vererbungskomponente lenken, weil nun deren Wirkmechanismen besser verstanden werden. Damit rücken auch unveränderliche biologische Ursachen sozialer Ungleichheit ins Blickfeld. Doch bestätigt diese Forschung im Wesentlichen auch die herausragende Bedeutung, die einer entwicklungsfördernden Sozialisation zukommt: dem Aufbau von positiven Beziehungen, dem Vorbild, der Ermutigung und Anerkennung, dem Grenzen-Setzen sowie dem Bemühen, kognitive und emotionale Defizite auszugleichen.

Denn Gene bewirken keine psychischen Eigenschaften, sondern steuern nur die Entwicklung ihrer neurobiologischen Grundlagen. Eine geistig-moralische Fähigkeit und Einstellung kann nur entstehen, wenn das Nervensystem über die Erbanlagen hinaus aktiv mit förderlichen Einflüssen von Erziehern und Gleichaltrigen interagiert und sich so selbst aufbaut. Die Erblichkeit von Intelligenz kann man beispielsweise nur annähernd aus dem Vergleich des Intelligenzquotienten von eineiigen und zweieiigen Zwillingen (die jedoch meistens von denselben Eltern erzogen und geprägt werden) oder von leiblichen Geschwistern, die bei verschiedenen Adoptiveltern aufwachsen, erschließen, wobei man die Erziehungsbedingungen bestenfalls pauschal erhebt und berücksichtigt. Der Molekularbiologe Dean Hamer schätzt auf Grund mehrerer Studien den Anteil der Vererbungsabhängigkeit des IQ auf etwa 50 Prozent. Er dürfte beim sozialen Verhalten bedeutend geringer sein. So zeigte eine schwedische Untersuchung zur Kriminalität von 862 adoptierten Jungen, „daß selbst die leiblichen Kinder der schlimmsten Straftäter nicht unbedingt in die Fußstapfen ihrer Eltern treten müssen. Und bei Kindern mit den schlechtestmöglichen Genen kann das bestmögliche Elternhaus dazu beitragen, daß etwas anderes aus ihnen wird".

Schlechtestmögliche Gene sind hier wahrscheinlich Erbanlagen, die zu einem hohen Testosteronspiegel und einem Mangel an Serotonin und damit zu aggressivem und Wettkampfverhalten geneigt machen. Doch unterscheidet sich die Aggressionsbereitschaft sogar bei eineiigen Zwillingen, die also alle Gene gemeinsam haben, erheblich, weil sie mit ihren Impulsen individuell verschieden umgehen können. Dies lernen sie aber dank Fremd- und Selbstsozialisation. Die Aggressionsneigung ist bei Kindern, die zu Hause mißhandelt werden, doppelt so hoch wie bei anderen, und umgekehrt entwickelt sich hilfsbereites Verhalten am ehesten bei einem Erziehungsstil, der auf Zwang verzichtet, Normen begründet und richtiges Handeln lobt. Der Einsatz junger Menschen in Dritte-Welt-, Menschenrechts- und Umweltschutzgruppen hängt in hohem Maß von ihrer kirchlichen Bindung (und dem entsprechenden Erziehungsmilieu) ab – so wie die Zunahme von Jugendgewalt mit dem gewachsenen Mangel an Geborgenheit in vielen Familien und der Gesellschaft erklärt wird. Nein, der Mensch ist kein gen-programmierter Roboter, sondern kann durch die Liebe und Verantwortung der sozialen Umwelt zu Liebe und Verantwortung befähigt werden. *Bernhard Grom SJ*

Hans Tietmeyer

Ökonomische Globalisierung

Konsequenzen für den Staatsbegriff und die internationalen Beziehungen zwischen den Staaten

Der Begriff „wirtschaftliche Globalisierung" hat seit einiger Zeit in der wirtschaftlichen und politischen Diskussion offenbar Hochkonjunktur. Es gibt jedenfalls kaum eine größere Veranstaltung oder Mediendiskussion mehr, in der nicht auch das Phänomen Globalisierung und seine Folgen Gegenstand der Auseinandersetzung sind. Das jüngste Weltwirtschaftsforum in Davos mit dem engagierten Plädoyer von US-Präsident Clinton und die schon zuvor bei der Welthandelskonferenz in Seattle deutlich gewordenen Reaktionen haben das erneut gezeigt.

An sich sind weder das Phänomen noch der Begriff neu. Dennoch stand bis weit in die 80er Jahre der Begriff „Internationalisierung" im Vordergrund. Erst in den 90er Jahren hat sich – insbesondere aufgrund der Beschleunigung und der Erweiterung der dahinterstehenden Entwicklung – der Begriff der Globalisierung durchgesetzt.

Stärker noch als der damalige Terminus Internationalisierung löst der Begriff der Globalisierung heute eine ambivalente Reaktion aus. Neben der überwiegend positiven Bewertung durch die Ökonomen verbinden damit immer mehr Menschen auch Sorgen und Ängste. Globalisierung der Wirtschaft bedeutet für sie auch ein zunehmendes Ausgeliefertsein an die Entwicklungen anonymer Märkte mit unübersehbaren Konsequenzen für ihre eigene Zukunft. Diese Unsicherheit wird vielfach noch verstärkt durch einseitig formulierte Negativthesen, die von der zunehmenden Ohnmacht der Politik, dem vorgezeichneten Weg in mehr Ungerechtigkeit, ja sogar vom Ende der Demokratie sprechen.

Zur Geschichte der ökonomischen Globalisierung

Angesichts dieser ambivalenten, ja zunehmend negativen Bewertung des Begriffes dürfte es zunächst nützlich sein, etwas näher zu analysieren, was der Vorgang der ökonomischen Globalisierung eigentlich meint.

Grenzüberschreitende Wirtschaftsaktivitäten, insbesondere in der Form des wechselseitigen Handels, gibt es in der Geschichte der Menschheit praktisch schon immer. In Italien ist bis heute die Renaissance als eine der Hochzeiten des

schon damals nahezu weltweit operierenden Handelssystems lebendig. Der Ausbau wichtiger Schiffswege wie zum Beispiel der Suezkanal, die Entwicklung des Eisenbahnwesens und insbesondere die Industrialisierung haben im vergangenen Jahrhundert den internationalen und auch interkontinentalen Handel ständig weiter ausgedehnt.

Zwar hat es zwischen den beiden Weltkriegen in den internationalen Handelsbeziehungen eine zeitweilige Verlangsamung, sogar einen gewissen Rückgang gegeben. Aber nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs setzte schon in den 50er Jahren eine neue Dynamik ein. Zunächst in Europa, dann aber auch in anderen Teilen der Welt entwickelten sich neue Formen der grenzüberschreitenden wirtschaftlichen Kooperation und Integration.

Flankiert und stimuliert zugleich wurde diese regionale Entwicklung durch ein zunehmendes Drängen in Richtung weltweiter Öffnung der Handelsgrenzen, einem Ziel, das schon 1947 mit dem Abschluß des „General Agreement on Tarifs and Trade" (GATT, Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen) etabliert worden war. Nicht nur die Industrieländer sollten ihre Märkte öffnen; auch die Entwicklungs- und insbesondere die Schwellenländer sollten zunehmend in den Welthandel einbezogen werden. Die dem sozialistischen System des Ostens angehörenden Länder konnten in diesen Öffnungsprozeß allerdings erst nach dem Zusammenbruch des Eisernen Vorhanges ab 1990 einbezogen werden.

Schon diese wenigen Hinweise erinnern daran, daß der Prozeß der Grenzüberschreitung und damit auch der Globalisierung im Handel alles andere als grundsätzlich neu ist. Auffallend ist jedoch seine starke Beschleunigung in den letzten Jahren sowie die Tatsache, daß dieser Prozeß dabei auch eine neue Qualität gewonnen hat. Man kann geradezu von einer revolutionären Entwicklung insbesondere in der letzten Dekade des zu Ende gegangenen Jahrtausends sprechen.

Ursachen und Erscheinungsformen

Die Ursachen für diese Entwicklung sind vielfältig. Einige sind schon seit längerem wirksam, andere haben erst in jüngerer Zeit ihre Explosivkraft entfaltet. Wichtig ist jedoch, daß die verschiedenen Kausalitäten sich dabei nicht selten wechselseitig verstärkt haben und weiter verstärken.

Eine der Hauptursachen für die starke Zunahme des internationalen Handels in den letzten fünf Jahrzehnten war und ist zweifellos die Politik der progressiven Öffnung der Grenzen. EG, OECD und viele andere regionale Kooperationen, vor allem aber die mehrfachen Liberalisierungsrunden des GATT haben dem grenzüberschreitenden Handel immer mehr Spielraum geschaffen und immer mehr Länder in den wirtschaftlichen Freiverkehr einbezogen. Gleichzeitig hat der Ausbau der Transportsysteme zu Land, zu Wasser und vor allem in der Luft

den Waren- und Leistungsaustausch technisch vereinfacht, beschleunigt und ihn auch deutlich verbilligt.

Die entscheidende Triebkraft technischer Art war und ist jedoch die geradezu explosionsartige Entwicklung der neuen Informationstechnologien. Sie haben insbesondere bis dahin unmöglich erscheinende neue weltweite Kommunikationsmöglichkeiten ohne Zeitverzögerung geschaffen – und tun das offenbar noch immer. Jedenfalls scheint der Innovationsprozeß in diesem Bereich noch eher am Anfang als bereits am Ende zu stehen.

All diese Kausalitäten haben die internationalen Wirtschaftsbeziehungen auch in ihren Erscheinungsformen weitgehend verändert und tun das jeden Tag mehr. So hat sich der intraindustrielle Handel in den letzten Jahrzehnten grundlegend verändert. Wurden ursprünglich vor allem Fertigwaren gegen Rohstoffe getauscht, so hat sich daraus im Lauf der Jahrzehnte immer mehr ein Handel mit weitgehend gleichen oder ähnlichen Produkten entwickelt.

Die letzten beiden Jahrzehnte sind vor allem gekennzeichnet durch die grenzüberschreitenden Verflechtungen der Produktion selbst. Durch die Aufspaltung von Wertschöpfungsketten entstehen immer mehr Produkte aus Teilen, die in unterschiedlichen Ländern hergestellt werden, und zwar nicht nur in Nachbarländern, sondern weltweit verstreut. Die komparativen Vorteile der unterschiedlichen Standorte (unterschiedliche Arbeitskosten, unterschiedliche Qualifikationen der Arbeitskräfte, unterschiedliche Reglementierungen sowie Steuern und Abgabensysteme usw.) werden zunehmend weltweit ausgenutzt, weil die rasante Entwicklung der Informationstechnologie und der Verkehrssysteme das ermöglichen.

Dieser neue Wettbewerb findet dabei nicht nur zwischen den sogenannten Industrieländern statt, sondern in gleichem Maß auch zwischen und mit den Entwicklungs- und Schwellenländern sowie den sogenannten Transformationsländern. Er ist im vollen Sinn des Wortes global, denn er läßt – zumindest im Prinzip – keines dieser Länder mehr außen vor. Alle Länder und Ländergruppen sind in diesen neuen Wettbewerb einbezogen. Jedenfalls haben sich grundsätzlich absondernde Außenseiterländer wie zum Beispiel Kuba und Nordkorea keine eigenständigen Chancen mehr.

Am weitesten fortgeschritten im wirtschaftlichen Globalisierungsprozeß sind zweifellos die Finanzmärkte. Als sogenannte „Frontrunner" sind sie zugleich eine der stärksten Triebkräfte für andere Wirtschaftsbereiche.

Zwar haben viele Länder in den ersten Nachkriegsdekaden lange versucht, ihre nationalen Finanz- und Kapitalmärkte durch Reglementierung des Kapitalverkehrs nach außen zu schützen. Die technologischen Entwicklungen sowie die zunehmende Öffnung der Grenzen für andere Bereiche haben aber im Lauf der Zeit diese Reglementierungen stark erodiert, was nicht selten für die betroffenen Länder zu kontraproduktiven Entwicklungen geführt hat.

Deswegen war auch hier der Liberalisierungsprozeß letztlich unausweichlich,

wenngleich gerade für die sogenannten „emerging countries", die Schwellenländer, das richtige „sequencing", die richtige zeitliche Abfolge bei der Liberalisierung außerordentlich wichtig ist.

Kapital ist nicht nur extrem mobil; es wird auch zunehmend an hochprofessionalisierten Märkten in teilweise hybriden Anlageformen gehandelt. Das Ergebnis ist dann nicht nur ein hohes Maß an Mobilität, sondern nicht selten auch an Volatilität an den Finanzmärkten. Das kann insbesondere für all diejenigen, die darauf nicht eingestellt sind, außerordentliche Probleme aufwerfen.

Konsequenzen der zunehmenden Globalisierung des Wirtschaftsprozesses

Es ist unbestreitbar, daß die Märkte insgesamt größer und auch tiefer werden. Für den marktwirtschaftlichen Prozeß bedeutet das zweifellos ein Mehr an Wettbewerb mit der Konsequenz einer effizienteren Allokation der Ressourcen im Sinn der ökonomischen Effizienz. Diese Steigerung der Effizienz bedeutet zugleich ein Mehr an weltweitem Wohlstand.

Wohl hängt die Verteilung dieses wachsenden Wohlstandes in stärkerem Maße noch als bisher von der Leistungs- und Wettbewerbskraft der Player ab. Insgesamt bedeutet jedoch die progressive wirtschaftliche Globalisierung kein Nullsummenspiel, bei dem Gewinne und Verluste sich letztlich ausgleichen, ohne daß es einen Vorteil für die Gesamtheit gibt. Im Gegenteil! Das Mehr an weltweitem Wettbewerb wird grundsätzlich auch ein Mehr am weltweiten Sozialprodukt. Natürlich heißt das nicht, daß die Globalisierung damit auch für alle Beteiligten nur Vorteile bringt. Wie bei jeder Intensivierung des Wettbewerbs gibt es neben den Gewinnern immer auch Verlierer. Hier muß man aber sorgfältig unterscheiden.

In der gegenwärtigen Diskussion wird die Globalisierung zum Beispiel nicht selten für Probleme verantwortlich gemacht, die ihre Ursachen eigentlich ganz woanders haben. Wenn etwa in den Alterssicherungssystemen mancher Industriestaaten aufgrund der veränderten demographischen Strukturen Finanzierungsprobleme auftauchen, oder wenn das bisherige Wachstum der Staatsverschuldung zunehmend an Grenzen stößt, oder wenn aufgrund von gesellschaftlichen oder politischen Verkrustungen die Innovationsfähigkeit der Wirtschaft zunehmend gefährdet wird, dann haben solche Vorgänge nichts – jedenfalls unmittelbar nichts – mit der Globalisierung zu tun. Solche Probleme sind das Ergebnis von Fehlentwicklungen, die ohnehin korrigiert werden müssen. Politiker neigen allerdings gegenwärtig oft dazu, auch diese aufgestauten Probleme einfach als eine Konsequenz der Globalisierung darzustellen.

Richtig ist allerdings: Die Globalisierung legt solche internen Schwächen und Probleme schneller und konsequenter offen. Inflexible Strukturen am Arbeitsmarkt werden durch den globalen Wettbewerb an den Märkten und zwischen den

Investitionsstandorten rascher und nachhaltiger bestraft als bisher: nämlich durch wachsende Arbeitslosigkeit. Die Finanzmärkte drängen auf dauerhafte Disziplin der nationalen Geld- und Finanzpolitik; und sie beschränken damit den bequemen Ausweg für den Staat, die Lasten durch mehr Staatsverschuldung einfach an die nächste Generation weiterzugeben.

Richtig ist natürlich auch: Die Globalisierung gibt vielen Unternehmen bessere Chancen, ihre Erträge in andere Länder zu verlagern und so Steuern und Abgaben zu sparen. In Ländern mit hohen Steuern und Abgaben werden dadurch die Finanzierungsprobleme für den öffentlichen Sektor noch verschärft. Ursache und Wirkung dürfen hierbei jedoch nicht verwechselt werden. Der global härtere Wettbewerb ist nicht die eigentliche Ursache der Probleme. Er legt sie nur konsequenter offen und sanktioniert sie vor allem schneller.

Eine neue Dimension des Wettbewerbs

Mit der Globalisierung entsteht aber auch eine ganz neue Dimension des Wettbewerbs selbst. Wohl am deutlichsten zeigt sich das bei dem verstärkten Aufeinandertreffen von weltweit hochmobilem Kapital einerseits und dem vor allem in vielen europäischen Ländern zweifellos weniger mobilen und flexiblen Faktor Arbeit. Die Arbeitskosten bekommen vor allem in den Ländern mit relativ geringer beruflicher, regionaler und sozialer Mobilität eine immer zentralere Funktion als Wettbewerbsfaktor. Diese neue Situation kann zu weitreichenden Veränderungen führen. Das gilt vor allem auch für den bisherigen Lohnbildungsprozeß, jedenfalls dort, wo bisher Kollektivvereinbarungen dominieren. Und das Ergebnis kann sehr wohl für manche Länder ein höheres Maß an Differenzierung in der Verteilung der Arbeitseinkommen bedeuten als bisher.

Darüber hinaus gewinnen im globalen Wettbewerb für Investitionen zweifellos auch die sogenannten Standortfaktoren insgesamt eine zunehmende Bedeutung. Im globalisierten Wettbewerb können Investoren den Standort für ihre Investitionen zweifellos freier wählen als bisher. Tradition, regionaler und nationaler Bezug spielen schon heute vor allem bei Großunternehmen eine immer geringere Rolle. Dagegen haben Arbeitskosten, Steuern und Abgaben, Regulierungen und nicht zuletzt auch die Glaubwürdigkeit der gesamten Politik inzwischen eine viel größere Bedeutung gewonnen als früher. Insgesamt ist das durchaus nicht negativ. Allerdings können hier auch Probleme entstehen, wenn zum Beispiel einzelne Länder bewußt auf Verzerrungen und Diskriminierungen zu ihren Gunsten setzen, indem sie sich internationalen Mindestvereinbarungen wie Umweltschutzregeln oder auch Kinderarbeitsverboten widersetzen oder sie nicht anwenden.

Ungerechtfertigte Wettbewerbsprobleme können auch entstehen, wenn durch zu kurzatmige Entwicklungen an den Finanzmärkten ungerechtfertigte, d. h. der

tatsächlichen Entwicklung nicht genügend Rechnung tragende Übersteigerungen entstehen. Zu solchen zeitweisen Übersteigerungen kann es – nicht zuletzt aufgrund des dort oft vorherrschenden Herdenverhaltens – vor allem leicht bei einer zu kurzfristigen Verschuldungsstruktur eines Landes kommen. Neben der Vermeidung von zu starker Kurzfristorientierung der Schulden ist vor allem ein hohes Maß an ökonomischer Glaubwürdigkeit der Politik für die Vermeidung gefährlicher Überreaktionen der Finanzmärkte wichtig.

Für das dauerhafte Funktionieren der globalen Finanzmärkte ist allerdings auch ein Mindestmaß an Regelbindung für die dort handelnden Akteure und Institutionen notwendig. Die bisherigen nationalen Aufsichtssysteme stoßen hier im globalen Wettbewerb zunehmend an ihre Grenzen. Deswegen sind hier weitere Bemühungen wichtig.

Eine neue Dimension stellt sich im globalen Wettbewerb auch für die sogenannte Antimonopolpolitik. Die täglich neuen Meldungen über grenzüberschreitende Megafusionen sowohl im Finanz- als auch im Realsektor werfen jedenfalls die Frage auf, ob und ab wann der Oligopolisierungs- bzw. Monopolisierungstrend in Einzelbereichen der Weltwirtschaft die Funktionsfähigkeit des künftigen Wettbewerbs untergraben kann. Das gilt letztlich auch für die Frage, ob die schon oft zitierte „to big to fail-These", daß ab einer gewissen Größe ein Scheitern nahezu unmöglich sei, nicht auf Dauer den Wettbewerb und damit das freiheitliche Wirtschaftssystem gefährden kann. Für mich als überzeugten Befürworter eines dauerhaft wettbewerbsorientierten Systems entstehen in diesem Bereich jedenfalls zunehmend Fragen, die meines Erachtens internationale oder gar supranationale Antworten erfordern.

Neue Herausforderungen

Insbesondere diese neuartigen Dimensionen des Wettbewerbs konfrontieren das Konzept und die Realität des heute in der Welt vorherrschenden Nationalstaates mit neuen und weitreichenden Herausforderungen.

Der moderne Staat definiert sich im wesentlichen durch drei Elemente: ein Staatsgebiet, ein Staatsvolk und eine Staatsgewalt. Bei der Ausübung der Staatsgewalt ist er dabei im Rahmen des Völkerrechtes souverän, d. h. er kann selbst über seine eigene Ordnung und sein eigenes Regelwerk entscheiden. Diese Ordnung und dieses Regelwerk müssen jedoch beachten, daß der heutige Staat zugleich ein Solidarverband ist, bei dem die Mitglieder in wichtigen Bereichen füreinander und für das Ganze einstehen müssen, und zwar generationsüberschreitend.

Die Realität des heutigen Nationalstaates zeigt – je nach der Historie, aber auch den vorherrschenden gesellschaftlichen und religiösen Wertvorstellungen – in der konkreten Ausgestaltung allerdings große Unterschiede. Selbst zwischen

den traditionellen westlichen Demokratien gibt es nicht nur erhebliche verfassungsrechtliche Unterschiede. Besonders ausgeprägt sind auch die Unterschiede in den jeweiligen konkreten Wirtschafts- und Sozialordnungen. Das beginnt schon bei der teilweise erheblichen unterschiedlichen Abgrenzung zwischen den staatlichen und den privaten Kompetenzbereichen. Und es konkretisiert sich dann vor allem in den Wettbewerbsregeln, dem Steuer- und Sozialabgabensystem und nicht zuletzt auch in den für den Arbeitsmarkt so wichtigen Praktiken der Lohn- und Arbeitszeitregelungen.

Schon in den letzten Jahrzehnten mußte die nationale Wirtschafts- und Sozialpolitik bei ihren Entscheidungen zunehmend auch die tatsächlichen oder potentiellen Rückwirkungen auf die Wettbewerbsfähigkeit der eigenen Volkswirtschaft beachten. Insofern war die nationale Politik schon bisher de facto nicht mehr wirklich souverän. Mit der eskalierenden ökonomischen Globalisierung und der weiter vordringenden Internationalisierung der Märkte hat diese Entwicklung jedoch eine neue Qualität angenommen. Der Handlungsspielraum der nationalen Politik ist jedenfalls schon in den letzten Dekaden deutlich geringer geworden. Und wenn nicht alles täuscht, wird dieser tatsächliche Erosionsprozeß der nationalen Politik in Zukunft eher noch weiter zunehmen. Reduziert sich zum Beispiel infolge bestehender oder neuer Soziallasten oder Reglementierungen für Investoren die Attraktivität des nationalen Standortes im Vergleich zu anderen, dann ist die Wachstumsschwäche mit steigender Arbeitslosigkeit zumindest auf Dauer kaum zu vermeiden. Oder beurteilen die Akteure an den Finanzmärkten die nationale Politik im Vergleich zu anderen Ländern als weniger wachstums-, stabilitäts- und beschäftigungsfreundlich, dann hat das Rückwirkungen auf die Finanzströme und damit auf die Wechselkurs- und Preiseffekte.

Gewiß, der Zusammenschluß von elf EU-Ländern zur gemeinsamen Währung Euro und die Übertragung der Geldpolitik auf die Europäische Zentralbank gibt den Teilnehmerländern jetzt bei den Wechselkurseffekten ein wenig mehr Schutz. Aber die Währungsunion ist auch – wie ich es oft gesagt habe – eine Risiko- und Solidargemeinschaft der beteiligten Staaten. Für Fehler einzelner Mitgliedstaaten müssen jetzt alle einstehen. Die derzeitige Euroschwäche hat dies allen Beteiligten – zum Teil schmerzlich – deutlich gemacht.

Wie auch immer – ob als Nationalstaat oder als regionaler Zusammenschluß mit teilweise supranationaler Struktur –, im Zeitalter der ökonomischen Globalisierung und der täglichen Bewertung der Wettbewerbsfähigkeit durch die Märkte ist der Handlungsraum der wirtschaftsrelevanten Politik zweifellos kleiner geworden.

Die Politik muß sich bewußt sein: Sie steht im ständigen Test der Märkte, und zwar weltweit. Deswegen muß sie die dadurch enger gewordenen Grenzen ihrer Handlungsfähigkeit beachten. Dies darf aber nicht als ein Verlust an Politik schlechthin interpretiert werden. Politik als Ringen um die besten Bedingungen

für die Gestaltung der Gesellschaft wird es auch in Zukunft geben, ja, vielleicht sogar noch mehr als bisher. Denn das globalisierte Umfeld und der globalisierte Wettbewerb werden keine Ruhe geben, sondern ständig neue Herausforderungen bringen.

Das gilt gerade auch für die Gestaltung des Sozialstaates. Die These von der unausweichlichen Egalisierung auf niedrigstem Niveau halte ich nicht für überzeugend. Auch ist der Weg zurück in den Manchester-Liberalismus nach meinem Urteil keineswegs ein unausweichliches Schicksal. Ich bin vielmehr überzeugt: Es wird auch in Zukunft je nach Tradition, gesellschaftlicher Struktur und auch der vorherrschenden Wertvorstellungen unterschiedliche Sozialsysteme geben. Entscheidend aber ist, daß diese Sozialsysteme mit ihren Anreizeffekten und in ihrer ökonomischen Effizienz tatsächlich im weltweiten Wettbewerb bestehen können.

Die nationale Wirtschafts- und Sozialpolitik muß unter den Bedingungen der ökonomischen Globalisierung ihre Bemühungen vor allem auf eine doppelte Aufgabe konzentrieren: Sie muß erstens in allen Bereichen von der Bildungs- bis zur Sozialpolitik die Kräfte der Innovation und der Flexibilität sowie der eigenständigen Leistung fördern. Und sie muß zweitens die bestehenden Regelungen und Systeme den sich ständig verändernden Bedingungen anpassen. Unveränderbare soziale Besitzstände kann es in der Welt von heute und morgen nicht mehr geben. Beide Aufgaben sind in der Massendemokratie von heute nicht leicht zu erfüllen. Sie fordern politische Verantwortungsträger, die einerseits hinreichende Kenntnisse über ökonomische Gesamtzusammenhänge, aber andererseits auch den Mut zur rechtzeitigen und nachhaltigen Veränderung haben.

Formen internationaler Kooperation

Verantwortungsbewußte Politik muß dabei auch bereit sein, einen vielleicht immer größer werdenden Teil der Politik aus dem „Gehäuse des Nationalstaates" herauswachsen zu lassen, und zwar in Form verstärkter internationaler Kooperation oder gar teilweise auch durch ihre Zuordnung auf supranationale Strukturen.

Unter dem Stichwort „Global Governance" (Weltordnungspolitik) wird gegenwärtig weltweit eine Diskussion geführt, die leider unter der Unschärfe der bisher verwendeten Begriffe leidet. Da ist einerseits von der Notwendigkeit eines „internationalen Systems" die Rede, während andererseits auch Begriffe wie Weltgesellschaft, Weltregierung oder gar Weltstaat als Forderungen auftauchen. Diese abstrakte und zugleich extrem ambitiöse Diskussion führt jedoch meines Erachtens nicht weiter. Schon die These von der „Entkopplung von Staat und Nation" (zum Beispiel Martin Albrow, Abschied vom Nationalstaat, Frankfurt 1998) geht mir zu weit. Der Nationalstaat wird auf absehbare Zeit auch weiterhin – jedenfalls weltweit – die dominante politische Struktur darstellen. Einen „Welt-

staat" kann ich mir unter den heute erkennbaren Bedingungen jedenfalls kaum vorstellen. Er könnte wegen der extrem großen Heterogenität des „Weltvolkes" wohl auch kein demokratisch geführter Staat sein. Ich halte den Weltstaat deswegen auch nicht für wenig attraktiv, sondern vor allem für eine Illusion – jedenfalls soweit das heute absehbar ist.

Grundlage der internationalen Kooperation – und um deren Weiterentwicklung geht es letztlich – werden jedenfalls weltweit auf absehbare Zeit vor allem die Nationalstaaten bleiben, was allerdings gewisse supranationale Strukturen in Einzelbereichen und insbesondere in Teilregionen wie in Europa nicht ausschließt.

Internationale Kooperation ist allerdings bei der Erstellung und Durchsetzung von Regeln für die Wirtschaft und den Sozialstaat alles andere als leicht. Zwischen den Staaten und ihren Gesellschaften gibt es nämlich häufig sehr unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungen. Die zum Beispiel in den angelsächsischen Ländern vorherrschenden Wertvorstellungen unterscheiden sich von denen in Kontinentaleuropa, Asien oder Lateinamerika nicht selten erheblich. Hinzu kommen die unterschiedlichen Entscheidungsstrukturen sowohl in der Wirtschaft selbst als auch zwischen Wirtschaft und Politik.

Das alles bedeutet nicht, daß eine Kooperation bei der Erstellung und Durchsetzung von internationalen Regeln unmöglich ist. Im Gegenteil! Sie ist möglich, aber sie ist alles andere als einfach. Kaum etwas ist gefährlicher als sich darüber Illusionen zu machen. Allgemeine Postulate oder große Entwürfe für neue Architekturen führen nur selten weiter; wohl aber schaffen sie leicht Frustration und nicht selten auch Irritationen, nämlich insbesondere dann, wenn sie nicht realisiert werden können.

Was wirklich not tut, ist nach meinem Urteil vor allem eine sinnvolle, graduelle und realistische Weiterentwicklung bereits bestehender Regeln und Systeme in Teilbereichen. Den Versuch, im Rahmen und unter der Führung der Vereinten Nationen ein generelles und umfassendes Regelwerk zu schaffen, halte ich dagegen – insbesondere auch im Licht der bisherigen Erfahrungen mit den Vereinten Nationen – für problematisch.

Die Überprüfung bzw. Weiterentwicklung der bisherigen Ansätze sollte sich vor allem auf folgende drei Aktionsbereiche konzentrieren: eine Weiterentwicklung der Regeln der Welthandelsorganisation (WTO), eine kritische Überprüfung der Arbeit des Internationalen Währungsfonds (IWF) und der Weltbank, eine Weiterentwicklung der Kooperation zwischen den nationalen Aufsichtsbehörden für die Finanzinstitute.

Die WTO sollte sich zwar auch weiterhin für den Abbau von Protektion und für eine fortschreitende Handelsliberalisierung einsetzen. Darüber hinaus stellen sich für sie nach meinem Urteil immer deutlicher zwei Aufgaben:

Die gerade in letzter Zeit zunehmende Zahl von Megafusionen wirft immer

mehr auch die Frage auf, ob dadurch auf Dauer der Wettbewerb gefördert oder beeinträchtigt wird. Zurecht haben die meisten großen Industriestaaten (einschließlich der EU) schon bisher sogenannte Wettbewerbs- oder Fusionskontrollbehörden eingerichtet. Infolge der Globalisierung vieler Märkte sollte meines Erachtens geprüft werden, ob diese bisherigen nationalen bzw. regionalen Regelungen noch ausreichen oder ob nicht auch im Rahmen der WTO ein ergänzendes Regelwerk mit einer gewissen Entscheidungskompetenz erforderlich ist.

Im Hinblick auf die soziale Verantwortung der Wirtschaft halte ich es auch für legitim, zwischen den Regeln der WTO für Handel und Investitionen und dem sozialen Mindeststandard der „International Labour Organisation" (ILO, Internationale Arbeitsorganisation) eine Verbindung herzustellen und sie zugleich um einen elementaren Katalog von Umweltnormen zu ergänzen. Hierbei ist allerdings große Behutsamkeit nötig, denn diese Mindeststandards und Normen dürfen nicht mißbraucht werden als Schutz der Industrieländer gegen den Wettbewerb der Entwicklungsländer oder umgekehrt.

Die auf das sogenannte Bretton-Woods-Abkommen von 1944 zurückgehenden Institutionen IWF und Weltbank waren und sind in den letzten Jahre nicht selten Gegenstand heftiger Kritik. Insgesamt haben sie jedoch nach meinem Urteil – trotz aller auch von mir nicht selten vorgetragenen Kritik – eine durchaus positive Arbeit geleistet. Jedenfalls halte ich eine grundlegende Änderung ihrer Aufgabenstellung und ihrer Architektur weder für notwendig noch für sinnvoll.

Allerdings sollten folgende drei Aspekte stärker beachtet werden:

1. Der IWF sollte seine Aufgaben vor allem in der regelmäßigen und kritischen Surveillance der makroökonomischen Politik der Mitgliedsländer sehen. Die inzwischen eingeleitete Verstärkung der Transparenz der Daten sowie auch ihrer Bewertung kann dabei Fehlentwicklungen sowohl an den Märkten selbst als auch in der Politik verstärkt entgegenwirken.

2. Soweit in Fällen von dennoch entstehenden Krisensituationen IWF-Hilfen notwendig werden, müssen diese künftig noch deutlicher als bisher an strenge Auflagen zur Korrektur der tatsächlichen Fehlentwicklungen gebunden werden. Darüber hinaus müssen sie so bemessen werden, daß dadurch andere Länder nicht zu leichtfertigem Handeln verleitet werden (Moral Hazard Probleme). Die Aufgabe des IWF besteht vor allem in der Erhaltung der Funktionsfähigkeit des internationalen Währungssystems, dessen internationaler Wächter er ist.

Davon zu unterscheiden ist die Aufgabe der Weltbank und der regionalen Entwicklungsbanken. Sie sollen dazu beitragen, durch Kredithilfen und Beratung die wirtschaftliche Entwicklung in den sogenannten Entwicklungsländern zu fördern und so auch die dort oft vorherrschende Armut zu überwinden. Die Aufgabe von IWF und Weltbank sind zwar in gewissem Maß komplementär; die Kompetenzabgrenzungen sollten aber nicht verwischt werden.

Ein besonders schwieriges Thema angesichts der Globalisierung der Finanz-

märkte ist die regulatorische Beaufsichtigung der an den Märkten operierenden Finanzinstitute. Die bisherigen regulatorischen Systeme sind fast alle auf nationalstaatlicher Ebene angesiedelt und nicht selten gegliedert nach den verschiedenen Sektoren: Banken, Börsen, Versicherungen usw. Zwar arbeiten schon seit den 80er Jahren vor allem die Regulationsbehörden der G10-Staaten für den Bankenbereich relativ eng zusammen und haben inzwischen auch sogenannten „core principles" (Grundprinzipien) bzw. gemeinsame Mindestregeln für die Aufsicht entwickelt. Diese informelle Zusammenarbeit, die sich insbesondere mit Unterstützung der BIZ (Bank für internationalen Zahlungsausgleich) in Basel entwikkelt hat, soll jetzt in einem größeren Rahmen weiterentwickelt werden.

Auf meinen Vorschlag hin haben die G7-Staaten im vergangenen Jahr ein sogenanntes *internationales Stabilitätsforum* eingerichtet mit dem Ziel, die Zusammenarbeit der nationalen Regulationsbehörden mit dem IWF, der Weltbank, der OECD und der BIZ zu intensivieren und rechtzeitig möglichen Fehlentwicklungen und Krisen entgegenzuwirken.

Dieses Forum, dem inzwischen auch eine Reihe der sogenannten „emerging countries" angehören, ist gegenwärtig dabei, zu einer Reihe von besonders aktuellen Fragen wie Einbeziehung der „offshore center", der Hedge Funds (Absicherungsfonds) und größere Transparenz der „capital flows" (Kapitalflüsse) konkrete Vorschläge zu entwickeln. Hauptziel ist dabei nicht ein Mehr an Regulierung. Es geht vielmehr vor allem darum, Vorsorge zu treffen, um die Finanzmärkte dauerhaft funktionsfähig zu erhalten und sie weniger abhängig von Kurzfristreaktionen zu machen. Wichtig für die Effizienz dieses Forums ist insbesondere seine Informalität. Ich habe bewußt davon abgesehen, eine neue formelle internationale Institution vorzuschlagen. Deren Realisierung hätte nicht nur viel Zeit gefordert, sondern – zumindest in der Anfangsphase – politische Rivalitäten und Kontroversen ausgelöst. Die jetzt realisierte Form des regelmäßig zusammentreffenden sogenannten Runden Tisches (mit einem kleinen Sekretariat in der BIZ) ist, zumindest für den Beginn, die eindeutig effizientere Form der Zusammenarbeit zwischen den Nationalstaaten und den internationalen Organisationen.

Insgesamt halte ich eine vorsichtige Weiterentwicklung des internationalen Systems für den angemessenen Weg. Zu ambitionierte Reform- und Neubaupläne laufen nicht nur Gefahr, langwierige und kontroverse Diskussionen auszulösen; sie produzieren am Ende nicht selten schwerfällige, kostspielige und meist kaum handlungsfähige Organisationen. Oft verbergen sich hinter allzu ambitionierten Ideen auch gleichmacherische Zielsetzungen gegenüber anderen Kulturen, Nationen und Strukturen. Gerade in Europa, aber auch in den USA sind gelegentlich missionarische Eiferer am Werk, deren Vorstellungswelt bisweilen geradezu von neokolonialistischen Ideen beherrscht wird.

Selbst bei den meines Erachtens grundsätzlich richtigen Bemühungen um die Entwicklung eines Katalogs für ein neues Weltethos (vgl. Hans Küng) halte ich

ein behutsames Vorgehen für wichtig. Denn Globalisierung ist nicht von vornherein auch identisch mit Universalisierung im Sinn einer einheitlichen Wertorientierung.

Auch in der Welt von morgen wird letztlich die Vielfalt der Traditionen und Kulturen dominant bleiben. Deswegen werden auch weder der Nationalstaat noch nationale Politik in Zukunft verschwinden. Aber sie werden stärker als bisher im globalen Wettbewerb stehen. Denn die ökonomische Globalisierung ist und bleibt unumkehrbar. Auch ihre Weiterentwicklung ist unaufhaltbar. Die Nationalstaaten müssen sich in ihrer internen Politik dieser Herausforderung stellen und zugleich durch grenzüberschreitende Kooperation dazu beitragen, im internationalen Bereich ein Mindestmaß an Regeln zu etablieren und durchzusetzen, um die mit der Globalisierung verbundenen Risiken und Probleme in Grenzen zu halten.

Hans Hermann Henrix

Die katholische Kirche und das jüdische Volk

Neuere Entwicklungen nach der Vergebungsbitte und der Israelreise des Papstes

Im Vorfeld des Heiligen Jahres 2000 gab es im katholisch-jüdischen Verhältnis auf weltkirchlicher bzw. internationaler Ebene eine Irritation und Verstimmung. Die Kontroverse um den Karmel von Auschwitz hatte Ende der 80er Jahre zur zeitweiligen Aussetzung des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum geführt. Sie wurde nicht zuletzt durch Intervention von Papst Johannes Paul II. überwunden. Die Wende zum Besseren schien mit dem Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993 und mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen eine Festigung erfahren zu haben. Das Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee war seit 1990 wieder zu regelmäßigen offiziellen Begegnungen zusammengetroffen. Sein Dialog im ökumenischen Geist begann, sich über bilaterale Fragen hinaus gemeinsamen Herausforderungen durch die Weltlage wie der Familie als der Menschheit kostbarster Quelle oder der ökologischen Krise zuzuwenden. Aber dem katholisch-jüdischen Verhältnis blieb eine ruhige Entwicklung versagt.

Eine Verstimmung im katholisch-jüdischen Verhältnis

Ereignisse und Haltungen der katholischen Kirche sind von einer jüdischen „Hermeneutik des Mißtrauens" begleitet, die sich in einer langen Geschichte ausgebildet hat. In diese kritische Aufmerksamkeit auf jüdischer Seite werden auch Akte kirchlicher Selbstdeutung einbezogen; sie werden einer externen Ideologiekritik ausgesetzt. Angelpunkt dieser Kritik ist und bleibt die Shoah. Von ihr her werden jüdischerseits Handlungen und Ereignisse der katholischen Kirche gelesen. So konnte die hohe jüdische Aufmerksamkeit gegenüber dem Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah" der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden vom 16. März 1998[1] nicht überraschen. Aber die weitere kirchliche Öffentlichkeit war weniger auf das jüdische kritische Echo zur Heiligsprechung Edith Steins vom 11. Oktober 1998 in Rom und zur Seligsprechung von Kardinalerzbischof Alois Stepinac wenige Tage zuvor in Zagreb vorbereitet. Pressemeldungen über eine bevorstehende Kanonisation von

Papst Pius XII. ließen eine Schärfe in der jüdischen Kritik aufkommen, die auf den Ton gestimmt war: Jüdische Empfindungen würden durch die Verantwortlichen der Kirche nicht ernst genommen, Äußerungen jüdischer Besorgtheit blieben mißachtet. Die Kirche wähle Symbole der Shoah, welche die jüdische Sorge wachrufe, die Kirche suche sich reinzuwaschen von ihrer historischen Rolle in der Zeit des Zweiten Weltkriegs. Die Kirche von Johannes Paul II. rühme ihre Bemühung um ein neues Verhältnis zu den Juden, während sie gleichzeitig jüdisches Empfinden mit Füßen trete[2].

Diese Kritik wurde von Kardinal Edward Cassidy, dem Präsidenten der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, in einem dramatischen Appell bei einem katholisch-jüdischen Festakt vom 18. Februar 1999 in Baltimore zurückgewiesen: Er müsse ein Alarmsignal geben, weil einiges vom guten Werk des Dialogs bedroht sei. Eines der größten Mitglieder des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen, des Partners im offiziellen Dialog, „ist in eine systematische Kampagne verwickelt, die katholische Kirche zu verunglimpfen. ... Wir erwarten und hoffen, daß der jüdische Partner uns letztlich Respekt zeigen wird. Man kann kaum behaupten, jemanden zu achten, wenn man bei jeder möglichen Gelegenheit bereit ist, diese Person zu kritisieren, ohne wirklich eine Anstrengung zu unternehmen, die Position des anderen Partners zu verstehen oder wertzuschätzen."[3]

Im Zugehen auf das Jahr 2000 war also eine Gereiztheit im katholisch-jüdischen Verhältnis unverkennbar. Sie gehörte zur Facette der katholisch-jüdischen Stimmungslage. Konnte sie durch die beiden großen Vorgänge der vorösterlichen Zeit des Jahrs 2000 geheilt werden: durch die Vergebungsbitte im Rahmen der eindrucksvollen Eucharistiefeier vom 12. März, dem ersten Fastensonntag, im Petersdom und durch den Besuch von Papst Johannes Paul II. im Heiligen Land bzw. in Israel und Jerusalem vom 21. bis 26. März? Ist hierdurch eine Wende im jüdisch-katholischen Verhältnis eingetreten? Angesichts der Fragilität des katholisch-jüdischen Verhältnisses wird man erst nach einer behutsamen Analyse zu einem – hier sei die vorgetragene Gesamteinschätzung vorweggenommen – überaus positiven und zuversichtlichen Urteil kommen können.

Ambivalentes Echo auf das Shoah-Papier des Vatikans

Eine wichtige Marke des katholisch-jüdischen Verhältnisses ist mit dem Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah" vom 16. März 1998 gesetzt. Aber als die erhoffte epochale Geste wurde das Dokument nicht aufgenommen. Sichtet man nämlich die nachfolgende Rezeption, so lautet diese auf einen Befund, der Stärken des Dokumentes durchaus anerkennt, sie aber von Schwächen schmerzlich überlagert sieht.

Zu den Stärken rechneten die zahlreichen Stimmen auf katholischer Seite[4] bereits die Tatsache eines eigenen Dokuments des Nachdenkens weltkirchlicher Autorität über die Tragweite der Shoah. Damit anerkennt die Kirche, daß die Shoah auch und gerade ihre eigene Bedeutung für sie und die Christenheit habe. Im Blick auf die Shoah könne „am wenigsten ... die Kirche, wegen ihrer sehr engen geistlichen Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk und wegen der nicht vergessenen Ungerechtigkeiten der Vergangenheit, gleichgültig bleiben" (I/5)[5]. Die Shoah ist also ein Thema, das die Kirche selbst angeht. Als eine bemerkenswerte soteriologische Unbefangenheit wurde die nachdrückliche Anerkennung des jüdischen Zeugnisses gewürdigt: „Das jüdische Volk hat in seinem einzigartigen Zeugnis für den Heiligen Israels und für die Tora zu verschiedenen Zeiten und an vielen Orten schwer gelitten" (II/1). Neben der kräftigen und unmißverständlichen Verurteilung des Antisemitismus wurde die eingeschärfte Pflicht zur Erinnerung an die Shoah gelobt. Das Dokument entspreche dem angeforderten „moralischen und religiösen Erinnern" (II/2), wenn es „nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten" (II/3) fragt. Anders: „Machten ihre Ressentiments gegen die Juden die Christen weniger sensibel oder gar gleichgültig gegenüber den Judenverfolgungen durch die Nationalsozialisten nach ihrer Machtergreifung?" (IV/4). Das wurde als eine neue Ernsthaftigkeit des Fragens in einem Dokument weltkirchlicher Autorität anerkannt.

Die Stärke des Dokuments läge also – so ein vielstimmiger Chor – in seinem Thema und in der Entwicklung der Fragestellung. Die Antwort auf die vorgelegten Fragen aber gehe gewundene Wege. Die kirchliche Gewissenserforschung – und hier setzte die Kritik ein – bliebe eigenartigerweise auf halbem Wege stecken und breche weg: sowohl theologisch als auch historisch. Auffällig sei ein Selbstwiderspruch im historischen Urteil des Dokuments; es konstatiere nämlich einerseits im Blick auf die geschichtliche Beziehung zwischen Juden und Christen: „In der Tat fällt die Bilanz dieser zweitausendjährigen Beziehung recht negativ aus" (III/1); andererseits rede es im Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus verharmlosend von der „antijüdischen Gesinnung in *einigen* christlichen Kreisen" (III/4). Das Dokument erledige das Problem von Zusammenhang und Unterschied zwischen religiöser Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus definitorisch; es greife zu kurz, wenn vor allem und fast ausschließlich der Unterschied betont werde „zwischen dem Antisemitismus, der sich auf Theorien stützt, die im Widerspruch zur beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker stehen, und den althergebrachten Gefühlen des Mißtrauens und der Feindseligkeit, die wir Antijudaismus nennen und der sich leider auch Christen schuldig gemacht haben" (IV/1).

Mit Unverständnis wurden die knappen Sätze zur Situation der deutschen Kir-

che und zur Rolle von Papst Pius XII. in der Zeit des Nationalsozialismus (III/7 und 8 sowie IV/8) aufgenommen. Leider konnte von der zeitgeschichtlichen Forschung bisher die These von Pinchas Lapide nicht bestätigt werden, die er in seinem in mehrere Sprachen übersetzten Werk „Rom und die Juden" vertritt: Die katholische Kirche habe „unter dem Pontifikat von Pius XII. die Rettung von mindestens 700 000, wahrscheinlich aber sogar von 860 000 Juden vor dem gewissen Tod von den Händen des Nationalsozialismus" ermöglicht[6]. So habe das Dokument es Kritikern des Papsttums unnötig leicht gemacht.

Aber es gab auch gewichtige katholische Rückfragen zum theologisch-systematischen Kirchenverständnis des Dokuments. Es unterscheide mit einem Zitat aus einer Ansprache von Papst Johannes Paul II. vom 31. Oktober 1997 pointiert zwischen „der christlichen Welt" und „der Kirche als solcher" (III/3). Es wird das „konkrete Handeln" der Christen beklagt, das nicht so war, „wie man es von einem Jünger Christi hätte erwarten können" (IV/9) und gesagt: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche" (IV/10). Dies sei ein zu individualistischer Ansatz. Das Versagen geschah nicht nur in einzelnen Söhnen und Töchtern der Kirche, sondern auch in der Präsenz der Kirche als Zeugnisgemeinschaft, die eben dieses Zeugnis verdunkelt habe. Das Bekenntniswort des Dokuments trage diesem Sachverhalt, der angemessen nur mit der Rede von einer „sündigen Kirche" zu benennen sei, nicht Rechnung, wenn es ausführt:

„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 (teschuwa), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben" (V/2).

Es ist besonders diese Aussage, die für viele nicht überzeugend erscheint. So haben sie darauf aufmerksam gemacht, daß das Zweite Vatikanische Konzil die ekklesiologisch eindeutigere Aussage nicht gescheut habe; in seiner dogmatischen Kirchenkonstitution „Lumen gentium" habe es nämlich formuliert:

„Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war ..., umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung" (8).

Sachlich auf diese Aussage bezogen hatten die deutschen Bischöfe in ihren Worten zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome 1938 und zur Befreiung von Auschwitz vom 27. Januar 1945 daran erinnert, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist"[7].

Stimmen aus den Teilkirchen

Die deutschen Bischöfe stehen mit ihrer Aussage von 1988 bzw. 1995 nicht allein da. Vielmehr gibt es Nähe und Kongruenz zu mehreren Dokumenten verschiedener Bischofskonferenzen[8]. Daraus ragt besonders die französische „Erklärung der Reue" vom 30. September 1997 in Drancy hervor[9].

Bezugspunkt der Gewissenserforschung ist für die französischen Bischöfe das Datum vom 3. Oktober 1940; an diesem Tag wurden von der Vichy-Regierung die ersten antijüdischen Gesetze erlassen. Die Bischöfe unterziehen die Geschichte ihrer Kirche während der Epoche der deutschen Besetzung ihres Landes einer scharfsichtigen Gewissenserforschung. Dabei führen sie unter anderem aus:

„Zur Zeit der Besetzung wurde das wahre Ausmaß des hitlerischen Genozids noch nicht bekannt. Wenngleich eine Überfülle an Zeichen der Solidarität angeführt werden kann, so muß man sich doch fragen, ob bloße Zeichen der Nächstenliebe und gegenseitiger Hilfe genügen, um den Erfordernissen der Gerechtigkeit und der Achtung vor den Rechten des Menschen zu entsprechen. Angesichts der antisemitischen Gesetzgebung durch die französische Regierung ... muß festgestellt werden, daß die französischen Bischöfe sich zu den Vorgängen nicht öffentlich geäußert haben, hingegen durch ihr Schweigen diese flagranten Verletzungen der Menschenrechte in Kauf genommen und einem mörderischen Tun freien Lauf gelassen haben." [10]

Die französischen Bischöfe beklagen, daß es Konformismus, Vorsicht und Zurückhaltung gab und „daß die Gleichgültigkeit die Empörung weit überwog und angesichts der Verfolgung der Juden ... das Schweigen die Regel war und Worte zugunsten der Opfer die Ausnahme blieben. ... Angesichts des vollen Umfangs des Dramas und der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens haben zu viele Hirten der Kirche durch ihr Schweigen die Kirche selbst und ihre Aufgabe beschädigt. Heute bekennen wir, daß dieses Schweigen eine Verfehlung war. Wir bekennen auch, daß die Kirche Frankreichs in ihrer Aufgabe, die Gewissen zu bilden, sich verfehlt hat, und daß die Kirche deshalb, zusammen mit dem christlichen Volk, die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung noch möglich und notwendig waren, selbst wenn es später auch zahlreiche mutige Taten gegeben hat. Dies ist der Sachverhalt, den wir heute anerkennen. Dieses Versagen der Kirche von Frankreich und ihrer Verantwortung gegenüber dem jüdischen Volk sind Bestandteil ihrer Geschichte. Wir bekennen diese Schuld. Wir erflehen die Vergebung von Gott, und wir bitten das jüdische Volk, diese Worte der Reue zu hören." [11]

Deutsche und französische Bischöfe stimmen also in der Aussage überein, daß die Kirche „auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche" ist bzw. man vom „Versagen der Kirche" sprechen kann, ja muß. Darin kann man eine ekklesiologische Pointe der bischöflichen Äußerungen aus Deutschland und Frankreich sehen, die jüdischerseits sehr aufmerksam aufgenommen wurde. Genau diese Aussage aber bleibt im vatikanischen Dokument ohne Entsprechung.

Wenn man von dem skizzierten Spektrum christlicher Rezeption des Vatikandokuments auf jüdische Stimmen[12] schaut, so stellt man eine auffällige Nähe in Analyse, Anerkennung und Kritik fest. Die jüdische Rezeption verneint nicht die positiven Aspekte des Dokumentes, stellt aber ebenfalls kritische Rückfragen zu den historischen und ekklesiologischen Aussagen des Dokumentes. Die jüdische

Kritik widerspricht besonders der Aussage: „Die Shoah war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums" (IV/3). Die jüdische Kritik insgesamt ist klar und deutlich und doch nicht überscharf und polemisch, wenn man von einzelnen Stimmen der auch emotional gezeigten Enttäuschung absieht. Insofern kann man im Blick auf die Rezeption des Vatikandokuments in einer gewissen Weise von einem katholisch-jüdischen Einvernehmen sprechen.

Das interreligiöse Einvernehmen in der Rezeption mußte nun aber nicht als ein „Bündnis" gegen den Vatikan gelesen werden. Zwei Gründe können für diese Einschätzung benannt werden: 1. Das Dokument selbst lädt mit seiner Schlußbemerkung „alle Männer und Frauen guten Willens dazu ein, intensiv über die Tragweite der Shoah nachzudenken". Es will nicht das letzte Wort der Kirche zur Bedeutung der Shoah für die Kirche und Christen sein. Das Nachdenken muß weitergehen. 2. In der allerersten Reaktion ist vielfach beklagt worden, daß das Vatikandokument deutlich hinter den Aussagen der deutschen und französischen Bischöfe zurückbleibt. In der Pressekonferenz zur Vorstellung des Vatikandokuments hatte Kardinal Cassidy diese Klage mit dem Hinweis beantwortet, es richte sich an eine weltweite Adressatenschaft, während die nationalen Dokumente einen teilkirchlichen Adressatenkreis hätten. Zudem sei – so erläuterte er später bei einer Rede am 15. Mai 1998 in Washington – „auch wichtig, das jüngste (Vatikan-)Dokument nicht isoliert von den bereits zuvor herausgegebenen Dokumenten der Bischofskonferenzen mehrerer europäischer Länder oder von den zahlreichen Äußerungen des Papstes Johannes Paul II. während seines Pontifikates zu verstehen. Es gibt keinen Widerspruch in diesen verschiedenen Texten. Es gibt eine Verschiedenheit im Ton und im Nachdruck, der auf bestimmte Aspekte der Frage gelegt wird." In diesem Zusammenhang rühmt der Kardinal besonders die Erklärung von Drancy [13].

Die päpstliche Vergebungsbitte vom 12. März 2000

Geht nun die Vergebungsbitte des Papstes vom 12. März 2000 oder die ihre Interpretation lenken sollende Studie der Internationalen Theologischen Kommission „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit" [14] inhaltlich und in ihren satzhaften Aussagen über die ekklesiologische Position des Dokumentes „Wir erinnern" hinaus? Man wird dies verneinen müssen. Es ist vor allem das Gewicht und die Botschaft des konfessorischen Aktes und der Liturgie, die dem Vorgang der Vergebungsbitte die Qualität des Historischen gibt. Die Vergebungsbitte vom ersten Fastensonntag des Heiligen Jahrs 2000 enthielt für das Thema des Verhältnisses zu Israel eine Transparenz auf etwa folgende Vision hin: Ein Jahrtausend der Traumatisierung im Verhältnis von Kirche, Chri-

stenheit und jüdischem Volk geht zu Ende. In diesem Zeitraum ging christliche Polemik zu oft in Bedrängnis über; der Bedrängnis folgte die Vertreibung und Verfolgung. Die Vertreibung ging mit Plünderung, Tötung und Ermordung einher. Schließlich hatte die jüdische Traumatisierung in einer vom Christentum mitgestalteten Welt ihren präzedenzlosen Tiefpunkt in der Shoah. Das neue Jahrtausend christlicher Zeitrechnung muß gerade im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis ein qualitativ anderes und neues werden. Deshalb die Gewissenserforschung und die Reinigung des Gedächtnisses. Deshalb der Akt der „teschuwa".

Die Vergebungsbitte vom 12. März spannte den Bogen über mehrere Felder des Versagens der Christenheit. Sie nannte die Sünde gegen die Wahrheit, der nicht immer in der Milde der Liebe gedient wurde, ebenso wie die Sünde der Spaltung der Christenheit oder der Feindschaft gegen Völker und Gruppen wie auch des Verstoßes gegen Grundrechte von Menschen und besonders von Frauen. Die Reihe der Vergebungsbitten war gestaltet nach der Form der Karfreitagsfürbitten: Ein Kurienkardinal oder -bischof trug die Intention der einzelnen Vergebungsbitte vor, der dann die vom Papst gesprochene Vergebungsbitte selbst folgte. Erhöhte Aufmerksamkeit galt eben der vierten Bitte um Vergebung für das christliche Verhalten gegenüber dem jüdischen Volk in der Geschichte.

Kardinal Edward Cassidy führte in das Anliegen der Bitte für das Verhältnis zu Israel ein:

„Laß die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Laß sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen[15] begangen haben, und so ihr Herz reinigen."

Dieser Gebetseinführung antwortete der Papst:

„Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn."[16]

Die liturgische Feier war von einem Geist der Demut und Umkehr bestimmt. Dies vermittelte sich auch einer weiten Medienöffentlichkeit. In Zeitungen, die gegenüber der katholischen Kirche und dem Vatikan eher eine distanzierte Haltung einnehmen, ist es zu respektvollen Äußerungen gegenüber der Geste des Papstes gekommen. So hat zum Beispiel die italienische liberale Zeitung „La Stampa" kommentiert: Seit dem 12. März 2000 „ist der Papst einsamer denn je. Der Tag der Vergebung markiert den endgültigen Übergang vom Triumphalismus zum Nachdenken, vom Absolutismus zur Demut." Die italienische linksliberale „Repubblica" überschrieb ihren Kommentar mit dem Titel „Der große Mut eines demütigen Papstes" und formulierte:

„Das universale Gebet, das sich am 12. März 2000 vom Papstthron aus erhob, wird für immer ins Gedächtnis der Kirche eingemeißelt bleiben. Alles andere sind Details. ... Zum ersten Mal schien die gesamte Kirche nicht nur vor dem Barmherzigen niederzuknien, sondern vor der Welt. Die Gültigkeit dieser Geste brach in unerhörter Weise hervor und ließ alle Bemühungen um Ausgewogenheit und alle Vorsicht hinter sich, mit der die religiöse Institution sie einzugrenzen versuchte. Orthodoxe, Juden, Muslime und Nichtgläubige können sich jetzt an dem neuen Faktum messen. Der Papst hat, in einer demütigen, nichts fordernden, einseitigen Geste um Vergebung gebeten." [17]

Die „Stuttgarter Zeitung" ist ähnlich positiv in ihrer Würdigung:

„Keiner, der sich ein wenig Gespür für die 2000jährige Geschichte der römisch-katholischen Kirche bewahrt hat, konnte sich der historischen Bedeutung dieses Moments entziehen. Da war keiner am Werk, der bloß Außenwirkung im Sinn hatte. Wer das behauptet, verkennt das Wesen einer religiösen Liturgie. Die Botschaft lag nicht in irgendeinem Sündenregister, sondern in der Form der Bitte und in der Person des Bittenden." [18]

Ein vergleichbarer Ton der Anerkennung fehlte bei jüdischen Stimmen nicht. Daß die Kirche eine „teschuwa", d.h. eine Reue und Umkehr in ihrem Verhältnis zum Judentum wünscht, wurde anerkannt. Mit Wertschätzung wurde aufgenommen, daß „der Papst in einem liturgischen Akt stellvertretend für die Gemeinschaft der katholischen Christen die dem Judentum gegenüber begangenen Sünden bekennt" [19]. Darüber hinaus würdigte Rabbiner David Rosen als jüdischer Präsident des Internationalen Rates der Christen und Juden den eindeutigen und beispiellosen Willen, „seine Kirche durch Bekenntnis und Reue geläutert in das neue Jahrtausend zu führen" [20]. Auch von pointierten jüdischen Kritikern wird die lautere Intention nicht in Frage gestellt. Aber Skepsis blieb. Unter der Frage „Umkehr in Rom?" äußerte sich zum Beispiel Rabbiner Joel Berger auf der Titelseite der „Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung": „Selbst der Papst und seine Kardinäle bekennen, daß (nur) einige Söhne und Töchter der Kirche in der Vergangenheit ‚zweifelhafte Mittel' angewandt haben, um ‚gerechte' Ziele zu erreichen. Diese Formulierung aber ist zu verschwommen und zu allgemein. ... Gerade von diesem, von uns geschätzten Papst hätte ich erwartet, daß er sich mit einem Mea Culpa von Pius XII. und seiner Tatenlosigkeit während der Shoah distanziert." [21]

Der päpstliche Israelbesuch vom 21. bis 26. März 2000 als großes Symbol

Die Liturgie mit der Vergebungsbitte vom ersten Fastensonntag in St. Peter traf die jüdische Aspiration, die auf eine zweifelsfreie Geste der Schuldanerkenntnis hoffte, noch nicht ganz. Dazu waren die Liturgie und ihr Ort dem jüdischen Volk wohl zu fern. Papst Johannes Paul II. mußte bei ihm selbst „ankommen", um die bestehende Hürde zu überwinden. Dies geschah in den Tagen seines Besuchs im Heiligen Land vom 20. bis 26. März. Die Pilgerreise war – wenn man durch die Dimension von Inszenierung und Folklore hindurchstößt – ein großes Symbol

mit hoher Eigenaussage für das jüdische Volk. Obwohl man in den satzhaften Aussagen auch hier kein inhaltliches „Fortschreiten" gegenüber dem Vatikandokument „Wir erinnern" und der Vergebungsbitte am ersten Fastensonntag feststellen kann, ist etwas Historisches geschehen. Dies lag im „Symbol" dieser Tage in Israel bzw. Jerusalem vom 21. bis 26. März.

Der päpstliche Besuch in Israel einschließlich der mehrfachen Begegnungen mit den Repräsentanten und Verantwortlichen des Staates Israel war – so darf man das jüdische Echo zusammenfassen – konkretes und anschauliches Zeichen der Nähe des Papstes zum jüdischen Volk. Dieses Zeichen wurde gelesen als der historische Kontrapunkt „zu einer der ältesten – und für die Juden verhängnisvollsten – Kirchendoktrinen"; der Papst bei den Juden zu Gast – dieses Bild sage „mehr als tausend Worte in einem theologischen Dokument. Die katholische Auffassung, die Zerstreuung der Juden in der Diaspora sei eine Strafe Gottes – bis auch sie eines Tages in den Schoß der Kirche eingehen –, gilt, so die laute Botschaft, nicht mehr." [22]

Die päpstliche Gegenwart in der Jerusalemer Gedenkstätte Jad WaSchem am 23. März war sichtbares Zeichen seiner Anteilnahme am jüdischen Leiden der Shoah; seine Gegenwart sei der Besuch dessen, der „mehr als jeder andere getan (hat), um den vom guten Papst Johannes XXIII. angestoßenen historischen Wandel in der Haltung der Kirche gegenüber dem jüdischen Volk zu vollenden und um die klaffenden Wunden, die über viele bittere Jahrhunderte hinweg geschwelt haben, zu heilen", so daß sein Besuch in der Halle der Erinnerung von Jad WaSchem „ein Höhepunkt dieser historischen Reise der Heilung" sei [23]. Sein Besuch vom 26. März an der Westmauer des Herodianischen Tempels, die in der jüdischen Frömmigkeit als Ort der Gegenwart Gottes und seiner „schechina" gilt, zeigt mit der dort hinterlegten Vergebungsbitte die Anerkennung des Endes der Periode der Demütigung des jüdischen Volkes ebenso an wie den Beginn einer neuen Ära im Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk [24].

Symbole bedürfen der Rückbindung an die mit ihnen verknüpften Worte, wenn sie von einer willkürlichen Deutung freigehalten werden sollen. Papst Johannes Paul II. brachte bei seinem Besuch in Jad WaSchem sehr präzise den „Charakter" dieses Ortes zum Ausdruck:

> „An dieser Stätte der Erinnerungen empfinden Verstand, Herz und Seele ein ganz starkes Bedürfnis nach Stille. Stille zum Erinnern. Stillschweigen, in dem wir versuchen, etwas Besinnung in die Erinnerungen zu bringen, die uns überfluten. Stille, weil es keine Worte gibt, die stark genug wären, um die grauenhafte Tragödie der ‚Shoah' zu beklagen." Er interpretierte seinen Besuch der Gedenkstätte schlicht und klar: „Ich bin nach ‚Yad Vashem' (Ein Denkmal und ein Name) gekommen, um den Millionen Juden die Ehre zu erweisen, denen alles genommen wurde, besonders ihre Würde als Menschen, und die im Holocaust ermordet worden sind." [25]

Die Ansprache von Jad WaSchem steht ganz in der Tradition der päpstlichen Kultur des Gedenkens der Shoah [26]. Er hatte in seinen früheren Äußerungen dazu

die Frage des Anteils von Christen oder gar der Kirche an der Verursachung und Zufügung des Leidens und Mordens der Shoah im Hintergrund belassen. In Jad WaSchem verknüpft er aber seine Gedenkkultur sehr wohl mit der Frage nach den Untaten von Christen, wenn er sagt:

„Als Bischof von Rom und Nachfolger des Apostels Petrus versichere ich dem jüdischen Volk, daß die katholische Kirche – vom Gebot des Evangeliums zur Wahrheit und Liebe und nicht von politischen Überlegungen motiviert – zutiefst betrübt ist über den Haß, die Taten von Verfolgungen und die anti-semitischen Ausschreitungen von Christen gegen die Juden, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer." [27]

Wie sehr er an dieser Betrübnis persönlichen Anteil hat, wurde im anschließenden Treffen mit Überlebenden der Shoah für die Beteiligten bewegend deutlich[28].

Zurückhaltender in der satzhaften Deutung blieb der Papst, der auch das Oberrabbinat besuchte und in einer eigenen Begegnung der abrahamitischen Religionen mit dem Oberrabiner und dem Vertreter des Großmufti von Jerusalem zusammengetroffen war, bei seinem Besuch an der Westmauer. Diese ist unter Christen als Klagemauer bekannt. Seine dortige Präsenz war Ehrerbietung gegenüber dem Ort, der in der jüdischen Frömmigkeitsgeschichte relativ spät seinen zentralen Stellenwert erhalten hat. Er heißt „ha-Kotel ha-Ma'arawi". Dieser Name nimmt Bezug auf Vers 2, 9 des Hohelieds (Der Geliebte „steht hinter unserer Mauer, lugt durch die Fenster"), der in einem Midrasch mit der Westmauer und der Deutung, daß die „schechina" sich niemals von der Mauer entferne, verknüpft wurde. Erst vom 16. Jahrhundert an gilt er als Ort der Versammlung und des Gebets der Juden. An ihm werden die gleichen Gebete wie in der Synagoge oder persönliche Bitt- und Dankgebete gesprochen[29]. Der Brauch persönlicher Bitten, die auf Zetteln geschrieben in die Fugen der Mauer eingesteckt werden, war Anknüpfungspunkt für eine Geste des Papstes. Der Bericht der „Jerusalem Post" am nächsten Tag hält fest, mit welch bewegter Emotion diese Geste jüdischerseits aufgenommen wurde:

„In einem höchst bewegenden Moment machte gestern Papst Johannes Paul II. halt an der Westmauer, verneigte sein Haupt und verharrte schweigend; dann hielt er ein Gebet an der Mauer. Als der Pontifex sich zum Verlassen anschickte, hielt er inne und kehrte für einen weiteren Moment des Schweigens zur Mauer zurück. Er steckte (in einen Spalt der Mauer) ein Gebet ein, das zuvor vorbereitet war und in wenigen Zeilen seine Wertschätzung des Judentums zusammenzufassen schien, seine Empfindungen über die Verfolgung der Juden und sein Streben nach einem neuen Dialog mit dem jüdischen Volk." [30]

Das Gebet lautete:

„Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn." [31]

Das Gebet, das inhaltlich mit der vierten Vergebungsbitte vom 12. März identisch ist und mit der Unterschrift des Papstes in der Holocaust-Gedenkstätte aufbewahrt wird, kann jetzt eine neue Wirkung tun. Es ist aus der Engführung der Aufmerksamkeit vorrangig auf das Moment der kirchlichen Schuldanerkenntnis im Kontext der Shoah herausgeführt. Damit wird es frei für die jüdische Entdekkung der Aussage, daß der Papst zum Beispiel die jüdischen Männer und Frauen „Söhne und Töchter" Gottes nennt, nachdem jahrhundertelange Rede in der Kirche sie als Söhne des Teufels verunglimpfte. Weiterhin wird die Anerkennung der jüdischen Sendung, den Namen Gottes zu den Völkern zu tragen, ebenso registriert werden wie die Kennzeichnung „Volk des Bundes". Diese Formulierungen atmen den Geist der Karfreitagsfürbitte für die Juden, welche die katholischen Gemeinden Jahr um Jahr beten läßt, daß Gott die Juden „in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen" bewahren möge.

Insbesondere die beiden Stationen des Besuchs in Jad WaSchem sowie an der Westmauer haben ihre heilende Wirkung für das katholisch-jüdische Verhältnis begonnen. Der jüdische Schmerz aufgrund des „Tumors im Gedächtnis" (Emmanuel Levinas) hat eine Linderung erfahren. Einmal mehr ist es Papst Johannes Paul II. gelungen, eine fundamentale Botschaft „symbolisch" auszurichten. Er hat dieses „Symbol" – seine gebeugte Gestalt in Weiß an der Westmauer, am „ha-Kotel ha-Ma'arawi", im schweigenden Gebet verharrend und die Vergebungsbitte hinterlassend – mit wenigen Sätzen gedeutet. Es erreicht die jüdischen Menschen in Israel und der Diaspora. Diese verstehen, daß das Symbol und die Geste weiter und offener sein kann als satzhafte Theologie und Kirchenlehre. Nun sind sie angerührt, auch wenn Papst Johannes Paul II. sein Kirchenverständnis, das deutlich zwischen der Kirche als solcher, d.h. als unbefleckter Braut Christi, und den „Söhnen und Töchtern" der Kirche und ihrem Versagen und ihren Sünden unterscheidet, nicht zur Disposition gestellt hat.

Bleibende Aufgaben

Innerkirchlich bleiben nach der päpstlichen Israelreise Aufgaben bestehen. Es handelt sich zunächst um die Notwendigkeit der Aufnahme und Rezeption der päpstlichen Anteilnahme und Wertschätzung gegenüber dem jüdischen Volk. Papst Johannes Paul II. ist im Blick auf das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum ein „Vorläufer" und Vorbild für die Gemeinschaft der Kirche und all ihre Glieder. Das so belastete Verhältnis bedarf auf allen Ebenen der Heilung und eines neuen Beginns in Entsprechung zum päpstlichen Tun.

Für die christliche Theologie ist neben der weiteren Aufhellung des Wirkens von Pius XII. in den Jahren des Nationalsozialismus[32] die ekklesiologische Reflexion und Diskussion weiterzuführen: Müssen wir zwischen der Sünde *in* der Kir-

che und der Sünde *der* Kirche so unterscheiden, daß die Rede von der Kirche als Sünderin nur uneigentlich ist, wie die Internationale Theologische Kommission in ihrer Studie zu explizieren scheint[33]? Oder ist die Sünde eine Macht, welche die Sendung der Kirche als Gemeinschaft bzw. als „komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8), selbst tangiert, beeinträchtigt und beschädigt, so daß man auch von der sündigen Kirche sprechen muß und dabei durchaus an eine von Gott im Lot gehaltene Asymmetrie zwischen der Heiligkeit und der Sündhaftigkeit der Kirche denken darf[34]?

Aber es bleibt auch eine christliche Erwartung an das jüdische Volk. Papst Johannes Paul II. hat sie zweimal auf seiner Israelreise angesprochen. Bei der Begrüßungszeremonie auf dem Flughafen von Tel Aviv am 21. März hat er die Notwendigkeit des Friedens auf das katholisch-jüdische Verhältnis appliziert:

„Mit neugefundener Offenheit füreinander müssen Christen und Juden miteinander mutige Anstrengungen unternehmen, um alle Formen von Vorurteil zu beseitigen. Wir müssen immer und überall danach trachten, das wahre Antlitz der Juden und des Judentums wie auch der Christen und des Christentums zu zeigen, und das auf allen Ebenen der Mentalität, der Lehre und der Kommunikation." [35]

Und bei seiner Ansprache in Jad WaSchem appellierte er:

„Laßt uns eine neue Zukunft aufbauen, in der es keine anti-jüdischen Gefühle seitens der Christen und keine anti-christlichen Empfindungen seitens der Juden mehr geben wird, sondern vielmehr die gegenseitige Achtung, wie sie jenen zukommt, die den einen Schöpfer und Herrn anbeten und auf Abraham als unseren gemeinsamen Vater im Glauben schauen." [36]

Dies ist ein Appell sowohl an die Christenheit als auch an das jüdische Volk. Auf christlicher Seite besteht so etwas wie eine „Bringschuld" gegenüber dem jüdischen Volk. Und auf jüdischer Seite ist die historisch allzu verständliche „Hermeneutik des Mißtrauens" gegenüber der Kirche und dem Christentum zu bearbeiten. Es wird auch in Zukunft Vorgänge und Ereignisse in der Kirche geben, die jüdischerseits Fragen aufwerfen und zu Irritation führen können. Die nächsten Irritationen haben sich mit den Zeitungsmeldungen zu Bemühungen um die Seligsprechung der Päpste Pius IX. und Pius XII. bereits angemeldet. Wenn es zu diesen Seligsprechungen kommen wird, wird Papst Johannes Paul II. in persönlicher Weise beteiligt sein. Dadurch aber wird aus dem Freund des jüdischen Volkes kein Feind desselben. Es bedarf dann freilich der Kunst eines umsichtigen kirchlichen Dolmetschdienstes, daß solche Vollzüge keine antijüdische Intention haben und bei aller Selbstbestimmung kirchlichen Tuns nicht taktlos gegenüber jüdischen Empfindungen sein wollen.

Das jüdische Volk liebt Johannes XXIII. Die Rede vom „guten Papst Johannes" ist unter Juden durchaus geläufig. Bei seinem historischen Besuch der römischen Synagoge vom 13. April 1986 hat Johannes Paul II. seine eigene Wertschätzung des jüdischen Volkes als die Übernahme eines Erbes von Johannes XXIII. bezeichnet[37]. Die Übernahme dieses Erbes hat er mit seiner Vergebungsbitte und

mit der Israelreise vollendet. Die Gastfreundschaft, welche die Menschen Israels – sowohl ihre Repräsentanten als auch die übergroße Mehrheit des Volkes – Johannes Paul II. entgegenbrachten, und die Aufnahme, welche seine Gesten und seine Ansprachen dort fanden, zeigen an, daß das jüdische Volk nunmehr auch Johannes Paul II. in sein Herz geschlossen hat und auch ihn als seinen aufrechten Freund wertschätzt, achtet und liebt.

ANMERKUNGEN

[1] Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah" vom 16. März 1998, in: OR (D), 3. 4. 1998, 7–9.

[2] Vgl. Institute of the World Jewish Congress, Policy Dispatch No. 36 „A Great Leap Backwards?", November 1998, 1–4.

[3] E. Card. Cassidy, „To be together ‚A Light to the Nations'. The Future of Catholic-Jewish Relations", Baltimore/USA, February 18, 1999 (Manuskript).

[4] Vgl. den Überblick über Stimmen zum Vatikandokument von G. Bodendorfer in: Dialog – christlich-jüdische Informationen Nr. 30, April 1998, 5–27 sowie K. Nientiedt: HerKorr 52 (1998) 166f.; E. Geldbach, Der Vatikan u. die ‚unaussprechliche Tragödie' der Shoah: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 49 (1998) 51–53; C. Thoma, Vatikanische Reue – mit Einschränkungen: Freiburger Rundbrief NF 5 (1998) 161–167; Gesprächskreis „Juden u. Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, „Nachdenken über die Shoah. Mitschuld u. Verantwortung der katholischen Kirche." Stellungnahme zur Erklärung der „Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden" vom 16. 3. 1998, in: ZdK Dokumentation, 4. 9. 1998; W. Trutwin, Ein Bekenntnis im Zwielicht. Die neue vatikanische Erklärung zur Shoah: in dieser Zs. 216 (1998) 700–712; J.T. Pawlikowski, Wir erinnern. Eine konstruktive Kritik: Israel u. Kirche 13 (1998) 159–163; F. Hubmann, Nach der römischen „Reflexion über die Shoah", in: ThPQ 147 (1999) 53–61.

[5] Zitiert nach Kommission (A. 1): Die römischen Zahlen zeigen die Kapitel an, die arabischen die Absätze innerhalb der Kapitel.

[6] P. Lapide, Rom u. die Juden (Freiburg 1967) 188.

[7] Berliner Bischofskonferenz, Deutsche Bischofskonferenz, Österreichische Bischofskonferenz, „Die Last der Geschichte annehmen". Wort zum Verhältnis von Christen u. Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 vom 20. 10. 1988, in: OR (D), 11. 11. 1988, 6f.; Die Deutschen Bischöfe, Wort aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz am 27. 1. 1945, in: Kirchenzeitung für das Bistum Aachen, 5. 2. 1995, 39.

[8] Vgl. nur: Die ungarischen römisch-katholischen Bischöfe u. der ökumenische Rat der ungarischen Kirchen, Erklärung zum 50. Jahrestag der Deportation u. Tötung der Juden Ungarns vom Advent 1994, in: SIDIC XXVIII (1995) No. 1, 23; Kommission der polnischen Bischofskonferenz für den Dialog mit dem Judentum, Erklärung zum 50. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau vom 27. Januar 1995, in: KNA, Dokumentation 3, 24. 1. 1995; Niederländische Bischofskonferenz, „Aus ein- und derselben Wurzel lebend. Unsere Beziehung zum Judentum". Wort an die Gläubigen im 50. Befreiungsjahr u. 30 Jahre nach der Konzilserklärung „Nostra aetate" v. Oktober 1995, Manuskript, Utrecht, Oktober 1995.

[9] Französische Bischöfe, Die Bischöfe Frankreichs u. das Judenstatut unter dem Regime von Vichy. Erklärung der Reue vom 30. September 1997 in Drancy, französischer Wortlaut: DC 94 (1997) 870–874; deutsche Übersetzung in: Freiburger Rundbrief NF 5 (1998) 91–97.

[10] Ebd. 92f.

[11] Ebd. 95.

[12] Als jüdische Stimmen siehe nur: E.L. Ehrlich, Die Kirche darf sich ihrer Verantwortung nicht entziehen. Die Shoah-Erklärung des Vatikan: Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte (1998) 635–638; L. Klenicki, A Rabbi Comments on the Holy See's ‚We Remember: A Reflection on the Shoah': Catholic International 9, July 1998, No. 7, 311–316; Z. Werblowsky, Der Vatikan ist kein Pionier, in: FAZ, 13. 8. 1998, 12; International Jewish Committee on the

Interreligious Consultations, Response to Vatican Document ‚We Remember: A Reflection on the Shoah', September 1998; K. Davidowicz, Die jüdische Rezeption des Shoah-Dokumentes, Manuskript, 18 S.; G. M. Riegner, Eröffnungsansprache auf der Sitzung des International Catholic-Jewish Liaison Committee am 23. 3. 1998 in Rom, in: Kirche u. Israel 13 (1998) 154–158; G. Wigoder, Das vatikanische Dokument zu Holocaust und Antisemitismus. Eine jüdische Antwort, in: ebd. 164–171.

[13] E. Cardinal Cassidy, A Reflection on the Document of the Commission for Religious Relations with the Jews *We Remember: A Reflection on the Shoah* – American Jewish Committee – Washington, 15 May 1998 (Manuskript) 16 S., Zitat: 6 f.

[14] „Verzeihen ist Voraussetzung zur Versöhnung. Inständiges Gebet u. besinnliche Stille". Schuldbekenntnis u. Vergebungsbitte am 12. März 2000, in: OR (D), 17. 3. 2000, 1. 6, sowie Internationale Theologische Kommission, Erinnern u. Versöhnen. Die Kirche u. die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit, hg. v. G. L. Müller (Freiburg 2000).

[15] Die deutsche Übersetzung hat hier das Wort „Seligpreisungen", das in christlicher Sprachtradition für die Preisungen der Bergpredigt des Matthäusevangeliums steht. Offenkundig sind aber die „berachot", die „Lob- oder Dankpreisungen" der biblischen und nachbiblisch-jüdischen Tradition gemeint. Darin kommt eine Wertschätzung eines Herzstücks der jüdischen Gebets- und Liturgietradition zum Ausdruck.

[16] OR (D), 17. 3. 2000, 6. [17] Ebd. 3.

[18] Zit. nach: Büßender Petrus. Das historische Schuldbekenntnis u. die Vergebungsbitte des Papstes im Presse-Echo: Christ in der Gegenwart 52 (2000) 99.

[19] So Rabbiner David Rosen als Präsident des Internationalen Rats der Christen und Juden: Stellungnahme zum Schuldbekenntnis des Papstes vom 15. 3. 2000, in: Internet-Website iccj3-00d.htm.

[20] Ebd.

[21] J. Berger, Zu verschwommen, in: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung Nr. 6, 16. 3. 2000, 1.

[22] W. Struminski, Ein historischer Kontrapunkt, in: ebd. Nr. 7, 30. 3. 2000, 1.

[23] So Ministerpräsident Ehud Barak bei seiner Ansprache an den Papst in Jad WaSchem, zitiert nach: Website Jüdisch-christliche Beziehungen: Berichte.htm vom 26. März 2000, 2.

[24] So Minister Rabbiner M. Melchior in: The Jerusalem Post Newspaper, March 27, 2000/20 Adar II 5760, 3.

[25] Zitiert nach: Trauer um die Tragödien – Weg zu neuer Beziehung zwischen Christen u. Juden. Ansprache von Johannes Paul II. am 23 3., in: OR (D), 31. 3. 2000, 1 f.

[26] Vgl. nur H. H. Henrix, „Ihre Klage klingt noch fort." Äußerungen von Papst Johannes Paul II. zu Antisemitismus u. Shoah: Freiburger Rundbrief NF 4 (1997) 115–125.

[27] Trauer (A. 25) 2.

[28] Vgl. die Berichte dazu: D. Sontag, Tears of Gratitude, Remembering Poland, in: The New York Times, March 24, 2000, 8 A; E. Wohlgelernter, Hometown survivors greet John Paul, in: The Jerusalem Post Newspaper, March 25 2000/18 Adar II 5760, 1 f; Struminksi (A. 22).

[29] Siehe dazu: J. Auerbach, Art.„Western Wall", in: Encyclopaedia Judaica. Volume 16 (Jerusalem ^{4}1978) 467–472; A. Unterman, Dictionnaire du Judaïsme. Histoire, mythes et traditions (Paris 1997) 208; L. Doering, Art. „Westmauer", in: Neues Lexikon des Judentums (Gütersloh 1998) 859.

[30] H. Shapiro, Pope places prayer in Western Wall, in: The Jerusalem Post Newspaper, March 27, 2000/20 Adar II 5760, 1.

[31] Trauer (A. 25) 1.

[32] Dazu ist eine offizielle katholisch-jüdische Arbeitsgruppe gebildet worden: H. Benz, Die Wahrheit aus den Quellen, in: Rheinischer Merkur, 24. 3. 2000, 3.

[33] Internationale Theologische Kommission (A. 14) 54 f. 61, 67 u. ö.

[34] Siehe dazu die ekklesiologische Diskussion in den theologischen Handbüchern sowie – neben K. Rahners wichtig bleibender Studie „Kirche der Sünder" (in: ders., Schriften zur Theologie VI, 301–345) – die aktuellen Wortmeldungen wie die von U. Ruh, Sündige Kirche: Herkorr 51 (1997) 487–489 oder J. Werbick, „Sündige Selbstbehauptung": ebd. 54 (2000) 124–129.

[35] Ansprache am 21. März 2000, in: OR (D), 24. 3. 2000, 9. [36] Trauer (A. 25) 2.

[37] Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge am 13. 4. 1986, in: Die Kirchen u. das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, hg. v. R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Paderborn ^{2}1989) 107.

Medard Kehl SJ

Kirche als „Dienstleistungsorganisation"?

Theologische Überlegungen

Fast alle kultur- und religionssoziologischen Zeitdiagnosen stimmen darin überein (und die alltägliche Erfahrung der kirchlichen Pastoral bestätigt es zur Genüge), daß die Kirche heute in unserem Kulturraum vornehmlich als eine religiöse, soziale und pädagogische *„Dienstleistungsorganisation"* wahrgenommen und in Anspruch genommen wird: dies sowohl von seiten der Gesamtgesellschaft wie auch von der überwältigenden, jährlich um etwa 0,5 Prozent wachsenden Mehrheit der getauften, aber meist inaktiven Kirchenmitglieder selbst (also etwa von 80 bis 85 Prozent in der katholischen, von 95 Prozent in der evangelischen Kirche).

Zweifellos hat dieser *soziologische* Begriff „Kirche als Dienstleistungsorganisation" in innerkirchlichen Kreisen einen negativen Klang. Aber er trifft dennoch präzise das empirische Phänomen, wie die großen Kirchen hier bei uns gesellschaftlich eingeschätzt und gebraucht werden. Vor allem aber: Die mit diesem Begriff verknüpfte Rollenzuweisung an die Kirchen ist faktisch von diesen in den letzten 30 Jahren auch weithin (mal bereitwillig, mal zähneknirschend) akzeptiert worden. Ein Musterbeispiel dafür ist die Sakramentenpastoral. Allerdings wird diese Rollenzuweisung zunehmend umstritten.

Die Frage, der ich mich als Theologe stellen möchte, lautet: Läßt sich diese gesellschaftlich-kulturell bedingte Erscheinungsform von Kirche nicht nur praktisch-pastoral als Chance aufgreifen, sondern auch dogmatisch verantwortbar in das theologische Selbstverständnis der Kirche integrieren, ohne sie damit einfach zu legitimieren und die Problematik dieser Form von Kirche zu verharmlosen? Ist das möglich? Oder fallen diese beiden Seiten: konkrete Empirie und reflektierende Theologie der Kirche inzwischen völlig auseinander?

Der letztere Fall wäre äußerst fatal für beide Seiten. Es würde auf der einen Seite zu einem kulturell zwar noch irgendwie effektiven, von der Macht der gesellschaftlichen Erwartungen und Bedürfnisse lebenden, aber letztlich doch untheologischen und ungeistlichen „Kirchenbetrieb" führen; auf der anderen Seite stünde dann ein akademischer „Theologiebetrieb", der sich an seinen schönen traditionellen Kirchenbegriffen erfreut, aber zum Verständnis des aktuellen Kirchenbewußtseins wenig beitragen will oder kann. In so einem Fall müßte die Kirche um der Treue zu ihrer Identität willen zielstrebig auf einen Bruch mit diesem kulturell bedingten Kirchenverständnis („Dienstleistungsorganisation") in Theo-

rie und Praxis hinsteuern. Und manche Bestrebungen in der Kirche zielen ja wohl auch darauf hin.

Was meine Position in dieser Frage betrifft: So sehr ich die Gefahr des Auseinanderdriftens von Kirchenrealität und Kirchentheologie sehe und sie als Herausforderung für die theologische Reflexion empfinde, so sehr bin ich dennoch davon überzeugt, daß auch die gegenwärtig dominante Sozialform der Kirche in einer guten, klassischen Kirchentheorie (die also nicht extra dafür erfunden werden muß) zu integrieren ist. Allerdings müssen dabei auch die Ambivalenzen dieser Sozialform von Kirche deutlich benannt und damit die Grenzen einer theologischen Vermittlung aufgezeigt werden.

Einige Bemerkungen zum empirischen Phänomen der Kirche

1. *Zum soziologischen Begriff „Kirche als Dienstleistungsorganisation"*. Vergleichbar mit den vielen anderen großen gesellschaftlichen Organisationen, die prinzipiell allen Bürgern zur Erfüllung bestimmter gesellschaftlich akzeptierter Erwartungen zur Verfügung stehen, gelten auch die großen Kirchen bei uns als die für religiöse (und traditionell damit zusammenhängende soziale und pädagogische) Bedürfnisse zuständigen Organisationen; nicht mehr exklusiv-monopolistisch, aber doch noch recht bestimmend[1]. Dieses Kirchenbild steht im krassen Gegensatz zur Rolle der Kirche in der Zeit der sogenannten homogenen konfessionellen Milieus bis Mitte der 60er Jahre, wo die Kirche für den Großteil ihrer Mitglieder als der alle wichtigen Lebensbereiche integrierende und prägende Lebensraum galt. Heute beziehen die Kirchen ihre gesellschaftlich-kulturelle Legitimation vor allem daraus, daß sie einigermaßen professionell die allgemeinen und privaten, vor allem die familiären Erwartungen zufriedenstellen, die in unserer Kultur als religiös oder mit Religion verbunden angesehen werden.

Dafür „hält" sich unsere Gesellschaft die Kirchen und „unterhält" sie finanziell und strukturell immer noch recht großzügig. Um dieser von ihr erwarteten Dienstleistungen willen (vor allem an biographisch bedeutsam empfundenen Lebenswenden und in extremen Lebenskrisen, aber auch im pädagogischen und sozialen Dienst an Kindern, Jugendlichen, Familien, Alten, Kranken, Behinderten und gesellschaftlichen Randgruppen) ist man bei uns in erstaunlich hohem Maß auch Mitglied in einer Kirche, wenn auch nur inaktiv; d. h. man behält sich selbst vor, zu gelegener Zeit das für einen selbst Passende aus ihrem aktuellen Angebot und aus ihrem reichen Traditionsreservoir auszuwählen. In einem griffigen Slogan zusammengefaßt, läßt sich diese Einstellung zur Kirche so auf den Punkt bringen: „Kirche – ja (eben als Dienstleistungsorganisation), Gemeinde – lieber nicht"; denn man zieht es vor, mit der Kirche „ohne Bindung in Verbindung zu bleiben" (Michael Bongardt).

2. *Wie stehen wir als Kirche dazu?* Im Vergleich mit dem genuin gläubigen Selbstverständnis: „Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden" und erst recht im nostalgischen Vergleich mit der Kirchenerfahrung aus der Zeit der katholischen Milieus kann diese heute bestimmende Kirchenwahrnehmung zweifellos nur als ein sehr defizienter Modus von Kirchlichkeit betrachtet werden. Die Kirche scheint sich mit ihrer Einwilligung in diese gesellschaftlichen Rollenerwartungen auf das heute alles beherrschende Niveau des Marktes und der möglichst erfolgreichen Bedienung von Kunden herabzubegeben. Soll sie sich dieser kulturellen Rollenzuweisung um ihrer eigenen Würde und Identität willen nicht doch lieber eindeutig verweigern?

So attraktiv dieser Vorschlag klingt, so sehr er die Hoffnung auf eine radikale Befreiung und Reinigung der Kirche von dieser unübersichtlichen Gemengelage in unserer Kultur nährt, so skeptisch stehe ich ihm dennoch gegenüber[2], und zwar aus zwei Gründen:

Erstens schätze ich den tatsächlich gegebenen *Spielraum* der Kirche für eine solche grundsätzliche Option als nicht sehr groß ein; es sei denn, es käme längerfristig auch von seiten der kulturellen Einstellung zur Kirche insgesamt zu einem deutlichen Umschwung, was aber derzeit nicht abzusehen ist. Das bedeutet: Auch wenn die Kirche es wirklich wollte – sie könnte *als Ganze* (von einzelnen Gemeinschaften und Bewegungen abgesehen, die als prophetischer „Stachel im Fleisch" der Großkirchen sicher ihre Bedeutung haben) angesichts des hohen kulturellen Erwartungsdrucks ihr gegenüber (den ja die meisten Kirchenmitglieder teilen!) und seines quasi-volkskirchlichen Beharrungsvermögens gar nicht so einfach zur Eindeutigkeit der „kleinen Herde" von Überzeugten und Aktiven gelangen.

Denn sie müßte sich dazu des ihr kulturell relativ wohlgesinnten Umfeldes mit den vielen Sympathisierenden und Suchenden und damit auch etwa vier Fünftel ihrer Mitglieder (mehr oder weniger gewaltsam) entledigen, zum Beispiel durch die rigorose Einschränkung der Kindertaufe oder durch ein massives Anheben der Zulassungsbedingungen zu den Sakramenten generell. Sicherlich dürfte gerade in der Sakramentenpastoral ein differenzierteres liturgisches und katechetisches Angebot auf Dauer unumgänglich sein; aber mit irgendwelchen radikalen, kirchlich inszenierten „Kulturschocks" ist das Problem nicht zu lösen. Diese sind aber auch aus den genannten Gründen kaum zu erwarten. Dennoch ist die Kirche keineswegs schicksalhaft-passiv dieser gegenwärtigen Situation ausgeliefert.

Mein zweiter Grund gegen eine prinzipielle (nicht partielle!) kirchliche Verweigerungsstrategie beruht auf den *positiven Chancen*, die zweifellos auch in dieser gegenwärtigen Kirchenform liegen. Man spricht heute gern von der *„kulturellen Diakonie"* der Kirche, also vom Dienst der Kirche an dieser Kultur, für die sie sich mitverantwortlich weiß. Dabei geht es darum, daß sehr wachsam bestimmte Anknüpfungspunkte in der kulturellen Mentalität unserer Epoche wahrgenom-

men werden, durch die es der kirchlichen Verkündigung möglich wird, einige zentrale christliche Grundüberzeugungen und Wertvorstellungen im Konzert der vielfältigen Sinnangebote präsent zu halten. Es handelt sich dabei um eine Präsenz, die zwar längst nicht mehr so kulturprägend wie in früheren Epochen ist, deren Bedeutung aber für das Ethos einer Kultur und auch für den kirchlichen Verkündigungsdienst über den engeren Kreis der Kirchentreuen hinaus von kirchlich aktiven Christen zuweilen doch unterschätzt wird, eben zugunsten eines intensiveren kirchlichen und gemeindlichen Binnenlebens. Was es heißt, wenn eine solche allgemeine kulturelle Präsenz des Christentums fast ganz abhanden gekommen ist, können wir an dem zwar einfallsreichen, aber doch sehr mühsamen missionarischen Einsatz der Kirche in den neuen Bundesländern mit ihrem fast völlig religionsfremden Umfeld ermessen. Ein gutes innerkirchliches Gemeinde- und Gemeinschaftsleben *allein* hat in einem solchen kulturellen Rahmen eben noch weniger Ausstrahlungskraft als im sonstigen deutschsprachigen Kulturraum.

3. *Anknüpfungspunkte „kultureller Diakonie"*. Ohne auf die verschiedenen Möglichkeiten dieser „kulturellen Diakonie" der Kirche im einzelnen einzugehen, sollen nur drei der wichtigsten *Anknüpfungspunkte* für die eigentliche Glaubensverkündigung angedeutet werden:

Einmal ist es das große Vertrauen unserer Zeitgenossen in die *sakrale* bzw. *mystagogische Kompetenz* der Kirche mitten in dem diffusen Wirrwarr religiöser Sinnkonstruktionen heute. Zwei Drittel der deutschen Bevölkerung suchen, wenn sie an bestimmten Wende- oder Grenzpunkten ihres persönlichen und familiären Lebens oder auch an besonderen Festen des Kirchenjahres von sich aus mit der Kirche in Kontakt treten, wohl genau diese in der Kirche erwartete Vertrautheit mit dem „Heiligen Geheimnis" unserer Wirklichkeit, mit dem letzten Woher und Wohin unseres Daseins. Sie möchten sich angesichts der nicht völlig zu verdrängenden Endlichkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens des Segens Gottes für ihr Leben vergewissern; eines Gottes, der ihnen zwar weithin fremd geworden ist, von dem sie aber doch vage hoffen, daß es ihn als schützende Macht über ihrem Leben und dem ihrer Kinder geben möge. Nicht umsonst ist daher das Lied Bonhoeffers „Von guten Mächten wunderbar geborgen" heute allgemein so beliebt. Diese umfassende *Geborgenheit* suchen viele Menschen in den liturgischen Riten der Kirche; Geborgenheit scheint heute zu einer besonders ansprechenden Chiffre für das christliche „Heil" geworden zu sein[3].

Ein zweiter Anknüpfungspunkt liegt im Einbringen der *diakonischen Kompetenz* der Kirchen, die für viele unserer Zeitgenossen angesichts der immer anonymer und seelenloser werdenden gesellschaftlichen Dienstleistungsbetriebe offensichtlich als ein besonderer Garant für Menschlichkeit und Verläßlichkeit angesehen wird. Sie kann so zum überzeugenden Ausweis für unsere (weithin ungehörte) Verkündigung von der unbedingten Bejahung jedes Menschen durch

Gott, von *seiner* Treue und Verläßlichkeit, von *seiner* Option für die Schwächeren, für die Opfer gesellschaftlicher Entwicklungen werden.

Einen dritten Anknüpfungspunkt sehe ich in der *eschatologischen Kompetenz.* Angesichts des Todes meldet sich auch in unserer Kultur für sehr viele Menschen die Frage nach einem tragenden und durchtragenden Sinn des Lebens. Hier kann eine ganz und gar absichtslose Bezeugung unserer Hoffnung auf das „Leben der kommenden Welt" die herrschende Selbstverständlichkeit einer rein auf die Immanenz dieses Lebens beschränkten Sinnsuche zumindest in Frage stellen, wenn nicht sogar aufbrechen.

Diese Chancen sind nicht zu verachten; sie stellen eine große Herausforderung an unsere gläubige Phantasie und auch an unsere Sympathie mit den konkreten Menschen unserer Zeit dar, die mit solchen Erwartungen an uns herantreten und die wir nicht alle über den Kamm *unserer* (zuweilen doch überzogenen) Erwartungen an solche Gelegenheitskontakte mit den „treuen Kirchenfernen" scheren dürfen.

Versuch einer theologischen Integration dieses Kirchenverständnisses

Die Ausgangsfrage für eine theologische Integration dieses Kirchenverständnisses lautet: Gibt es über das genannte pastorale Wohlwollen gegenüber dieser heute so dominierenden Sozialform von Kirche hinaus auch ein *„dogmatisches"* Wohlwollen? Auch darauf möchte ich eindeutig mit Ja antworten. Wie so oft hat auch in diesem Punkt das Zweite Vatikanische Konzil entscheidende Weichen gestellt; und zwar durch einen ganz bestimmten Kirchenbegriff, der in der öffentlichen Rezeption des Konzils relativ unpolulär geblieben ist, aber dafür um so geeigneter erscheint, über innerkirchliche Problemfelder hinaus das Verhältnis der Kirche „ad extra", zur Welt, zur umgebenden Kultur und Gesellschaft theologisch zu bedenken. Es handelt sich um den Begriff: Kirche als *„universales Sakrament des Heils"* (LG 48). Darin sehe ich das breiteste theologische „Auffangbecken" für das gegenwärtige empirische Verständnis der Kirche als „Dienstleistungsorganisation", auch wegen seiner kritischen Kraft gegenüber den Zwiespältigkeiten dieser Sicht von Kirche.

1. *Kirche als „universales Sakrament des Heils".* Die Bezeichnung „Kirche als universales Heilssakrament" ist – bei aller patristischen und neuzeitlichen Vorgeschichte – doch ein typisches Kind des letzten Konzils, nämlich seines erklärten Willens, endlich katholischerseits Frieden zu schließen mit der Kultur der Moderne und ihren Grundwerten. In ekklesiologischer Hinsicht geht es dabei vor allem um die geschichtsphilosophische Leitidee der Moderne, nämlich um das kulturell allgemein verbindende Ideal der universalen Einheit und Vollendbarkeit der ganzen Menschheitsgeschichte, so unterschiedlich die Wege dazu hin auch von

den verschiedenen neuzeitlichen Ideologien der Aufklärung, des Kommunismus und des Kapitalismus konzipiert wurden.

Inzwischen ist nun gerade diese utopische Gesellschaftsvision der Moderne in die Krise geraten, und zwar wegen ihrer sich in unserem Jahrhundert erweisenden inhumanen, totalitären, alles vereinnahmenden Tendenzen. So wird darum unsere Gegenwart von den einen Zeitdiagnostikern als die Moderne ablösende „Postmoderne" (Jacques Derrida, Jean François Lyotard, Wolfgang Welsch), von den anderen eher als eine neue, selbstkritische Phase innerhalb der Moderne („reflexive Moderne", „entfaltete Moderne": so bei Ulrich Beck, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und anderen) bezeichnet. Wie dem auch sei, auf jeden Fall sind inzwischen andere Grundwerte ins Blickfeld der kulturellen Selbstdeutung geraten: die Bejahung von radikaler Pluralität und Verschiedenheit, das Recht der Partikularität und der Individualität, der Sinn für Endlichkeit usw[4].

Auch wenn das Konzil natürlich diese neueste Kulturentwicklung nicht voraussehen konnte, so hat es mit der Selbstbezeichnung der Kirche als „universalem Heilssakrament" doch ein ausgesprochen reichhaltiges Theoriepotential zur Verfügung gestellt. Denn damit können sowohl die berechtigten Anliegen der klassischen Moderne mit ihrer universalen Geschichtsperspektive als auch die der jetzigen „reflexiven Moderne" mit ihrer Option für die vielen partikularen Geschichten der einzelnen Menschen, der verschiedenen Völker, Kulturen und Gemeinschaften *theologisch* aufgegriffen und so eine Vermittlung zwischen kulturellem Bewußtsein und kirchlichem Selbstverständnis herbeigeführt werden[5].

Der Ausgangspunkt dieser Vermittlung ist die alte biblische Lehre vom *universalen Heilswillen Gottes*: „Gott will das Heil aller Menschen", nicht nur der gläubigen Christen, und auch nicht erst im Himmel oder am Ende der Zeit, sondern bereits innergeschichtlich, wenn auch nur vorweggenommen im Zeichen, im Fragment. Inhaltlich wird dieses universal verheißene Heil vom Konzil vornehmlich als das Geschenk der Einheit der ganzen Menschheit mit Gott und untereinander gedeutet (LG 1). In der Verwirklichung dieses Heilswillens Gottes, der im Bund Gottes mit Israel sein geschichtlich bleibendes Fundament und in Jesus Christus seine definitive Gestalt gefunden hat, spielt die Kirche als das „Volk aus den Völkern", also in ihrer universalen Einheit und Ausbreitung die besondere Rolle des sichtbaren Zeichens und Werkzeugs. In ihr wird also vom Prinzip her bereits anschaulich sichtbar, was Gott der ganzen Menschheit zugedacht hat: eine alle geschichtlichen Schranken überschreitende Einheit und Versöhnung. Das macht die Kirche zum „universalen Sakrament des Heils".

Was bringt das für unsere konkrete Frage nach dem theologischen Ort der Kirche als „Dienstleistungsorganisation"? Der springende Punkt liegt in einer ganz bestimmten theologischen Deutung dieses konziliaren Kirchenbegriffs. Diese Deutung ist bereits in der Patristik und im Konzil grundgelegt; sie wird dann aber besonders von Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Walter

Kasper und anderen katholischen Theologen aufgegriffen und weitergeführt: nämlich daß das Sakrament Kirche in seiner Heilsvermittlung und Heilspräsenz nicht schlechthin auf die gesellschaftlich verfaßte und so eindeutig umgrenzte Kirche beschränkt ist[6]. Denn diese geschichtlich greifbare Form von Kirche hat von der Schöpfung an schon ihre vorauswirkenden „Vorformen", auch ein sie beständig begleitendes, sogar bereicherndes Umfeld; ein Gedanke, der an die patristische Idee der „Ecclesia ab Abel", der „Kirche von Abel an" anknüpft und der vom Konzil vor allem in LG 2 und 13 bis 16 entfaltet wird.

Damit ist gemeint, daß Kirche als Heilssakrament auch unter denen wächst, die in irgendeiner Weise durch die Praxis ihres gerechten, Gott wohlgefälligen Lebens den von Anfang an wirksamen und auch durch die Sünde nicht außer Kraft gesetzten Heilswillen Gottes annehmen (LG 2). Unter ihnen sammelt Gottes Heilswille in allen Zeiten und Räumen bis zur eschatologischen Vollendung Kirche im weiteren Sinn, die „allumfassende Kirche" aller Gerechten „von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten" (LG 2). Die Kirche im engeren Sinn, also das konkrete, partikulare, von anderen Völkern unterscheidbare Volk Gottes wird darum von Gott nicht nur ausgegrenzt aus einem es umgebenden Meer von Unglaube, Sünde und Unheil; es wird zugleich auch hineingestellt in einen Raum kreatürlicher Kirchlichkeit (analog zur natürlichen bzw. kreatürlichen Gotteserkenntnis), also in ein durchaus auch schon heilsträchtiges Umfeld, wenn auch oft in sehr latenter oder diffuser Gestalt.

2. *Die Konsequenz dieses ausgeweiteten Kirchenbegriffs.* Aus dieser Sicht von Kirche folgt vor allem, daß mit dem Begriff „universales Heilssakrament" das traditionelle Verständnis der katholischen Kirche als „exklusiver Heilsinstitution" abgelöst wird. Das alte Axiom „Außerhalb der Kirche (= der katholischen Kirche) kein Heil" wird insofern aufgegeben, als jetzt die *Grenzen* zwischen „innerhalb" und „außerhalb" der (institutionellen) Kirche als Heilssakrament durchlässig werden. Als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes wird die Kirche selbst im ganzen universaler, offener, weiter, allerdings auch unbestimmter. Sie kann nicht mehr eindeutig sagen: *Hier* beginnt Kirche als Ort des im Glauben und in der Liebe angenommenen Heilswillen Gottes, *hier* endet sie.

Statt dessen kann jetzt viel stärker die Möglichkeit einer großen Vielfalt von *gestufter Zugehörigkeit* zur Kirche oder *Zuordnung* zu ihr gesehen werden; und zwar nicht nur (wie es das Konzil in LG 13–17 tut) unter den Menschen außerhalb des gesellschaftlich greifbaren Verbandes der Kirche, sondern analog auch unter ihren getauften Mitgliedern selbst. Denn diese verbinden mit der Taufe und dem Empfang der anderen Sakramente weithin nicht mehr das ausdrückliche Bekenntnis zum integralen Glauben der Kirche und zu einer aktiven Teilnahme an ihrem Leben. Wenn man nun bei diesen Christen auf der einen Seite den Empfang der Taufe und der anderen Sakramente (samt der dazugehörigen Vorbereitungszeit), auf der anderen Seite aber auch das Fehlen des lebensmäßig geteilten kirch-

lichen Glaubensbekenntnisses theologisch nicht unterbewerten, als „quantité négligeable" beiseiteschieben darf, bleibt wohl nur die Konsequenz: Die Kirche „von Adam an" umfaßt heute als *eine* Weise gestufter Kirchlichkeit auch sehr viele Christen innerhalb dieser konkreten Sozialform von Kirche, die soziologisch als „Dienstleistungsorganisation" bezeichnet wird.

Auf diese Weise mag sich heute in kulturell bedingter Form das in der neuzeitlichen Lehrtradition der Kirche durchaus als heilswirksam angesehene „votum ecclesiae" ausdrücken, das implizite „Verlangen nach der Kirche". Darum darf dieses ganze kirchenoffene Umfeld vom theologischen Selbstverständnis der Kirche her nicht pauschal als heillose, ungeistliche „Außenwelt" der Kirche angesehen werden, zu der der „innere Kernkreis" der Kirche besser auf Distanz gehen sollte oder die er leichtfertig diskriminieren dürfte (als die Masse der „getauften Heiden" oder der „bloßen Taufscheinchristen"). Im Gegenteil: Die Sicht der Kirche als „universales Heilssakrament" steht als Garant dafür, daß die kulturelle Diakonie der Kirche gerade in diesem Bereich heute zu ihrer Berufung als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes gehört.

Die Grenzen dieser theologischen Vermittlung

Nach dem Ja kommt jetzt das Aber! Denn so einladend-offen dieses konziliare Kirchenverständnis auch ist, so unübersehbar stößt es inzwischen in seiner empirischen Gestalt hier bei uns an seine Grenzen, zeigt es seine Ambivalenzen. Ich möchte im folgenden gleichsam die Denkbewegung der „reflexiven Moderne" mit ihrer Selbstkritik an den Widersprüchen der Moderne übertragen auf die Ekklesiologie, also das eben dargestellte „moderne" Kirchenverständnis in seiner ungewollten, faktisch aber doch eingetretenen Problematik betrachten. Das führt keineswegs dazu, diesen theologischen Kirchenbegriff aufzugeben, wohl aber ihn für die jetzige und künftige Kirchensituation noch einmal anders zu akzentuieren.

1. Die Problematik dieses Kirchenverständnisses. Als zunehmend problematisch erweist sich, daß das, was im Begriff der „Ecclesia ab Abel" *theologisch* als von Gott gewährte Ausnahme eines möglichen Weges zum Heil gilt, im *soziologisch-empirischen* Kirchenverständnis heute nicht nur als Normalfall angesehen, sondern auch – mehr oder weniger ausdrücklich – von den meisten Christen mit einem normativen Anspruch versehen wird. Eine kirchlich-institutionell weithin inaktive Form von Christsein soll vollkommen genügen, um an den der Kirche anvertrauten Heilsgütern teilhaben zu können. Ein Mehr an Kirchlichkeit gilt jetzt eher als in nachsichtiger Milde zugestandene Ausnahme für religiöse Spezialisten.

Die Folgen dieser Umkehrung der Normierungsinstanz für Christ- und Kirchesein sind auf Dauer existenzgefährdend für die Kirche: Denn erstens gerät

sie in ihrer ganzen Pastoral und Verkündigung immer mehr unter einen sogartigen Anpassungsdruck an das normale Verständnisniveau ihres kirchlichen Umfeldes. Das, was allgemein plausibel ist, droht zum obersten Maßstab dessen zu werden, was als christlicher Glaube und kirchliche Praxis akzeptiert wird, selbst schon in den Kreisen derer, die aktiv in der Glaubensverkündigung tätig sind. So aber verliert diese zusehends an christlichem Profil.

Zweitens verhindert eine solche normativ behauptete Sicht der Kirche als religiöser „Dienstleistungsorganisation" mehr und mehr, daß sich das tragende Subjekt kirchlichen Handelns angemessen regenerieren kann. Mit der Anpassung der inhaltlichen Glaubensverkündigung geht auch eine wachsende personelle Ausdünnung an solchen Christen einher, die den Glauben der Kirche integral teilen und aktiv ihr Leben, ihre Sendung mittragen. Das spüren inzwischen fast alle Gemeinden hier bei uns (und zwar nicht nur am Priestermangel). Aber ohne ein deutlich zu identifizierendes kirchliches Subjekt wird auch das Salz der kulturellen Diakonie langsam schal und ist damit für die Gesellschaft irgendwann leicht zu vermissen oder auszutauschen.

Darum die Frage: Wie ist dieser Problematik zu begegnen, wenn man den extremen Alternativen entgehen möchte, nämlich (in der Sprache Peter Bergers) einerseits der „kognitiven Kapitulation" vor der modernen Mentalität (sprich: möglichst reibungslose Anpassung) und anderseits der „kognitiven Verschanzung" vor ihr (sprich: Verweigerung gegenüber der Moderne)?

2. *Kirche als konkretes Sakrament des Heils aufwerten.* Die Grundrichtung einer theologischen Antwort ist in dem konziliaren Kirchenbegriff „universales Sakrament des Heils" selbst enthalten, nämlich in der Bezeichnung der Kirche als *Sakrament*. Dieser im vollen Sinn auf Jesus Christus, den personifizierten Heilswillen Gottes bezogene und nur analog auf die Kirche übertragene Begriff hebt gerade auch die Notwendigkeit der *konkreten*, partikularen, von anderen religiösen Lebens- und Glaubensweisen deutlich unterschiedenen Gestalt der Kirche im Heilshandeln Gottes hervor. Denn Gottes Heil kommt auf der Seite der menschlichen Antwort erst da definitiv, also unzerstörbar und in seiner Fülle bei uns an, wo es die Gestalt der konkreten menschlichen Person Jesu Christi und der konkreten, ihn öffentlich bezeugenden Gaubensgemeinschaft annimmt; wo sich also die Kirche in der Nachfolge Christi ganz von dieser Fülle der Liebe Gottes erfüllen läßt und so zum Leib Christi wird. Diese in Jesus Christus und seinem „Leib", der Kirche, konkret gewordene Fülle der Liebe Gottes ist das innergeschichtliche Ziel der Heilswege Gottes; um ihretwillen gibt es auch das universale Umfeld einer eher latenten, „kreatürlichen Kirchlichkeit", die für solche wirklich glaubende Empfänglichkeit den Weg bereiten soll.

Für unsere Fragestellung bedeutet das: Angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklung müssen wir sicher stärker als zu den Zeiten des Konzils und der unmittelbaren Zeit danach die Konkretheit der Kirche als Sakrament, als er-

kennbares und von ihrem kulturellen, auch kirchlich-religiös geprägten Umfeld unterscheidbares Zeichen des Heils theologisch in den Blick nehmen. Ohne die damals dringend notwendige und außerordentlich befreiende Perspektive der Universalität des Heils zu verlieren, kommt es jetzt mehr darauf an, die Bedeutung der partikularen Kirche für das Heil aller Menschen zu betonen. Denn eine als Gemeinschaft der Glaubenden authentisch gelebte und deutlich zu identifizierende Gestalt von Kirchlichkeit bildet die feste Verankerung, das Widerlager, auf dem der große Bogen der universalen Präsenz des Heils aufruht und so überhaupt erst möglich ist. Zudem bliebe diese universale Präsenz ohne ein solches eindeutiges Identifikations- und Integrationszeichen doch weithin der Zweideutigkeit jeder menschlich-religiösen Heilssuche ausgeliefert, die eben immer auch von der pervertierenden Macht der Sünde, von der Verschlossenheit dem wahren Heil Gottes gegenüber durchsetzt bleibt. Hier scheint mir also im ganzen eine theologische Akzentverlagerung im Verhältnis zwischen partikularem Heilszeichen und universaler Heilspräsenz notwendig zu sein. Beides ist im Begriff der Kirche als dem „universalen Heilssakrament" miteingeschlossen; aber es gibt offensichtlich kulturell-geschichtlich bedingte und theologisch sinnvolle Gewichtsverlagerungen, die sich dann zum Guten der Kirche auswirken, wenn sie die Perspektive des jeweiligen Gegenpols lebendig halten, spirituell wie strukturell.

3. Die pastorale Konsequenz für die kirchliche Praxis. Das aus dieser Überlegung folgende und für die Zukunftsfähigkeit der Kirche entscheidende Axiom könnte so lauten: Wir brauchen den Mut und die Entschiedenheit für eine partikulare, in sich selbst noch einmal sehr differenzierte *kirchliche Eigenkultur*, ohne sie programmatisch als *Gegenkultur* zur Moderne zu deklarieren. Das trifft sich in etwa mit dem, was heute zum Beispiel im Rahmen der Auseinandersetzung um den amerikanischen Kommunitarismus und die Lebensfähigkeit der Zivilgesellschaft oder in der postliberalen Theologie eines George A. Lindbeck, aber auch in einigen neueren deutschen pastoraltheologischen Entwürfen über die Bedeutung von partikularen „symbolischen Interpretations- oder Traditionsgemeinschaften" für die plurale moderne Gesellschaft diskutiert wird[7].

Eine kirchliche Eigenkultur schöpft unverkürzt und selbstbewußt aus dem reichen Reservoir ihrer Tradition an Symbolen, an Liturgien, an Erzählungen, an geistlichen Erfahrungen, an dogmatischen Bekenntnisformeln, an theologischen Erklärungen, an diakonischen und gesellschaftspolitischen Initiativen usw. Sie bietet daraus eine umfassende, sinnstiftende Lebens- und Weltdeutung aus der Mitte des christlichen Glaubens an. Sie entwickelt dieses Reservoir auch beständig weiter und stellt dafür genügend unterschiedliche Erfahrungs- und Lebensräume bereit, die sich nicht bloß als „Oasen" mitten in einer trostlosen kulturellen Wüste verstehen. Auf diese Weise könnte die Kirche für viele unserer Zeitgenossen eine Art „Wahlheimat" (Andreas Wollbold) werden, also eine kirchliche Heimat, die ihnen nicht einfach mehr geographisch oder biographisch vorgege-

ben ist, sondern die sie frei gewählt haben und an der sie mitbauen, so daß sie für sie selbst und für andere ein bergendes Haus im Glauben werden kann[8].

Auf dieses pastorale Ziel wird wohl in Zukunft noch viel stärker Gewicht gelegt werden müssen. Von daher kann die oben skizzierte „kulturelle Diakonie" der Kirche nicht mehr so selbstverständlich fast alle vorhandenen seelsorglichen Kräfte binden. Dieser Dienst bedarf durchaus weiterhin unserer Sympathie und Phantasie: zum Beispiel was die dringend erforderliche Entwicklung von liturgischen „Segensfeiern" angeht, die wir anstelle der Sakramente anbieten könnten und die der realen Lebens- und Glaubenssituation der meisten inaktiven Christen viel mehr gerecht würden. Aber zugleich täte diesem Dienst der Kirche an dem modernen Kulturchristentum auch ein Schuß „heiterer Gelassenheit" gut, die den realistischen Blick für die Zeitbedingtheit dieser Sozialform von Kirche bewahrt und zugleich vor zu hohen Erwartungen bezüglich ihres Beitrags zu einer zukunftsfähigen kirchlichen Glaubenskultur schützt. Gerade so könnte die Kirche in ihrer Pastoral ein glaubwürdiges Zeugnis christlicher Absichtslosigkeit („gratuité") geben.

Auf der anderen Seite gibt es natürlich bereits sehr viele Ansätze für das, was ich mit „kirchlicher Eigenkultur" bezeichnen möchte. Sicher nicht nur in einigen der neuen geistlichen Gemeinschaften, die dafür allerdings den deutlichsten und hoffnungsvollsten Ausdruck darstellen. Ich denke hierbei zum Beispiel auch an die vielfach wiederentdeckte und neugestaltete Tradition der Wallfahrten und Pilgerfahrten oder an die verschiedensten Typen von „geistlichen Zentren", die Menschen heute eine kirchliche Heimat bieten; oder an die ganz erstaunliche Bewegung der „Exerzitien im Alltag", an die vielen Familienkreise in Gemeinden, gerade auch bei jüngeren Familien, an die vielerorts praktizierten Gottesdienstformen für Jugendliche (Jugendvesper, Frühschicht u. a.), an Gebets-, Bibel- und Glaubensgesprächskreise, oder an Gemeinden, die als Ganze durch ihre spezifische Diakonie oder ihre Gottesdienstgestaltung oder ihre Spiritualität ein weit über den Ort hinaus anziehendes Profil gewinnen. Dieses vielfältige Gefüge (oder „Netzwerk") an neuen und alten „Glaubensmilieus" dürfte wohl die hervorgehobene Sozialform sein, in der sich Kirche in Zukunft bewußt als *Sakrament*, als unterscheidbares Zeichen des Heils für die Welt deutlicher als bisher darstellen wird[9].

Daß das Ganze zwar ungewollt, aber faktisch nicht doch zu einer kirchlichen Nischenkultur verkommt, dafür stehen sowohl die Einbindung solcher Gemeinschaften und Gruppen in die orts- und universalkirchlichen Strukturen, als auch ihre gerade vom Amt her immer wieder einzufordernde Bereitschaft zur aktiven Verantwortung für die sie umgebende Kultur. Je besser der Kirche diese Balance zwischen identitätszerstörender Anpassung und kulturverneinender „Verschanzung" gelingt, um so sichtbarer kann sich an ihr die Verheißung an Abraham, den Stammvater des Volkes Gottes, erfüllen: „Kirche, du sollst ein Segen sein" – auch für die Kultur der Moderne!

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, Religion u. Modernität (Tübingen 1989); K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg ^{4}1995); H. J. Höhn, Gegen-Mythen (Freiburg 1994); M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind (Freiburg 1997); K. P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes (Neukirchen–Vluyn 1997); Die Zukunft der Religion, hg. v. K. Hofmeister u. L. Bauerochse (Würzburg 1999); Herausforderung Großstadt, hg. v. E. Purk (Frankfurt 1999).

[2] Vgl. dazu auch M. Kehl, Die Kirche (Würzburg ^{3}1994) 165–210; ders., Wohin geht die Kirche? (Freiburg ^{6}1997); ders., „Du sollst ein Segen sein". Zur Sendung der Christen in der Gegenwart, in: Mitteilungsblatt des Cartell Rupert Mayer (Frankfurt 1999) 14–26.

[3] Vgl. K. P. Jörns, Renaissance der Religion?, in: Die Zukunft der Religion (A. 1) 30.

[4] Vgl. W. Kasper, Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne, in: ders., Theologie u. Kirche II (Mainz 1999) 249–264.

[5] Vgl. W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: ders., Theologie u. Kirche I (Mainz 1987) 237–254; Kehl, Die Kirche (A. 2) 90–103.

[6] Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche: Wirken Gottes im Handeln der Menschen (Freiburg 1992) bes. 90–120.

[7] Vgl. B. Peters, Die Integration moderner Gesellschaften (Frankurt 1993); Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. A. Honneth (Frankfurt 1993); G. A. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion u. Theologie im postliberalen Zeitalter (München 1994); P. Berger, Sehnsucht nach Sinn (Frankfurt 1994); E. Arens, Der Sinn für Zugehörigkeit. Religion u. Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht, in: Orientierung 59 (1995) 154–159; K. Gabriel, Vom missionarischen Sendungsbewußtsein des abendländischen Christentums zur kulturellen Akzeptanz des religösen Pluralismus, in: Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft, hg. v. A. Peter (Immensee 1996) 111–128.

[8] A. Wollbold, Kirche als Wahlheimat (Würzburg 1998).

[9] Vgl. M. Hochschild, Wo liegt die Zukunft der Kirche? Vom Milieu zum Netzwerk, in: Antonianum 74 (1999) 697–724.

Ludwig Muth

Zwei Lesewelten

Zur Lage des katholischen Buchhandels

Das Scheitern seiner Mission in Athen gehört zu den schmerzlichsten Enttäuschungen des Völkerapostels. Dabei hatte er seine Rede auf dem Areopag so klug eingefädelt: Christus sei der unbekannte Gott, dem die Athener einen Altar in der Stadt geweiht haben. Doch die Vertreter der Philosophenschulen, die ihn befragten, wollten sich nicht ernsthaft mit jener seltsamen neuen Lehre auseinandersetzen, die Paulus auf dem Marktplatz vertreten hatte. Der Unterhaltungswert seines Vortrages war erschöpft, als Paulus auf die Auferstehung Jesu zu sprechen kam. Mit einem höflichen „Ein andermal mehr" wurde er kurzerhand unterbrochen. Der Verfasser der Apostelgeschichte läßt keinen Zweifel daran, daß Paulus an der Mentalität seiner Hörer, ihrer oberflächlichen Neugier, scheiterte, für die Athen schon im Altertum berüchtigt war. „Alle Athener und die dort ansässigen Fremden hatten ja für nichts mehr Zeit, als Neuigkeiten zu erzählen und zu hören" (Apg 17, 21).

Unverweilen, Zerstreuung, Aufenthaltslosigkeit

Daran ließe sich die Frage anschließen: Ist Neugier etwas Schlechtes? Eltern schätzen den unstillbaren Wissensdurst der Kinder, halten ihn für gut und förderungswürdig. Gerontologen sind überzeugt, daß ein alter Mensch nicht wirklich alt ist, solange er noch ein nimmermüdes Erkundungsverhalten zeigt, sich an kleinen und großen Entdeckungen freut und andere daran teilhaben läßt.

Thomas von Aquin trifft allerdings eine wichtige Unterscheidung, indem er das naturhafte, in sich gute Erkenntnisstreben, die „studiositas", der zucht- und ziellosen, der schweifenden Unruhe des Geistes, der „curiositas", entgegenstellt, die ihm ein Zeichen dafür ist, daß der Mensch die Fähigkeit verloren hat, in sich selbst zu wohnen. Auf diese Neugier zielt Martin Heidegger in „Sein und Zeit". Er sieht in ihr ein Symptom existentieller Entfremdung:

„Die freigewordene Neugier ... sucht das Neue nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen ... Daher ist die Neugier durch ein spezifisches Unverweilen beim Nächsten charakterisiert ... In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der Zerstreuung ... Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des Unverweilens in der besorgten Umwelt und der Zerstreuung in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenszug dieses Phänomens, den wir die Aufenthaltslosigkeit nennen. Die Neugier ist überall und nirgends."

So ließe sich wohl die Gesinnung der Athener Philosophen umschreiben, die der Verfasser der Apostelgeschichte so heftig kritisierte. Kein Wunder, daß Paulus im Gespräch mit ihnen zum Eigentlichen seiner Botschaft, zur Auferstehung Jesu, nicht vordringen konnte. Doch Martin Heidegger liefert eine Analyse der Gegenwart. In der Tat fällt es nicht schwer, in seiner Wesensbeschreibung der Neugier einen Zug unseres eigenen Wesens, eine Gefährdung zumindest, zu erkennen.

Unverweilen, Zerstreuung, Aufenthaltslosigkeit werden in unserer Gesellschaft durch ein eigenes Gewerbe unterstützt und in Gang gehalten: durch die Freizeitindustrie. Sie produziert ein Dauerklima der Ablenkung, das nicht zur Besinnung kommen läßt. Sie sorgt für bodenlose Neugier.

Wie sehr wir diesem Klima verfallen sind, läßt sich am Umgang mit den Massenmedien gut beobachten. Wir sind hungrig geworden nach den kleinen Appetithäppchen, mit denen wir uns pausenlos speisen lassen: die Schlagzeilen der Morgenpresse, die Kurznachrichten im Autoradio, die Heute-Sendung, die den Feierabend eröffnet (keine Sequenz länger als 40 Sekunden!), Enthüllungsreportagen, die für ein Wenn und Aber keine Zeit lassen, und für die Phantasie sensationelle Filmgeschichten auf allen Kanälen. Ein Tag ohne dieses Treiben wäre leer und ereignislos.

Der Überdruß daran ist zwar vielerorts geäußert worden, doch wer könnte sich ihm ganz entziehen? Man bleibt eingespannt in den Takt dieser Unterhaltungsmaschine, und sei es auch nur, um informiert zu sein und mitreden zu können.

Auch der moderne Buchmarkt lebt vom Novitätentrieb. Das zeigt sich schon in der jährlich wachsenden Zahl der Neuerscheinungen. 58 000 waren es 1998, 10 000 mehr als vor einem Jahrzehnt. Das Anschwellen des Novitätenstroms ist zu einem guten Teil Folge des Erkenntnisfortschritts, seiner Steigerung und Differenzierung, somit der „studiositas" zuzuordnen. Ein anderer Teil aber – dabei geht es vor allem um die populäre Literatur – steht unter dem Diktat der „curiositas", worüber vernünftige Verleger nicht glücklich sind; denn der diesem Geschäft immanente „Innovationszwang" hat zur Folge, daß gute Bücher immer schneller veralten und vom Markt verdrängt werden.

In den letzten Jahren hat sich die durchschnittliche Lebensdauer eines Titels dramatisch verkürzt. Im Schnellschritt muß daher die kalkulatorisch notwendige Auflage erreicht werden. Um die Aufmerksamkeit des Publikums auf Anhieb zu gewinnen, sind immer kühnere Inszenierungskünste erfordert. Verrisse sind dabei ebenso willkommen wie Skandale, wenn sie nur den Titel ins Gespräch bringen.

Besonders hart ist der Kampf um die Spitzentitel der Saison. Da wird nicht nur im Vorfeld um bestsellerverdächtige Manuskripte und Lizenzen gepokert. Hohe Summen müssen noch einmal riskiert werden, um dem Buch eine Aura des Außerordentlichen, Einmaligen, Ultimativen (so heißt es neuerdings) zu verleihen und es herauszuheben. So hastet der moderne Literaturbetrieb von Novität zu

Novität. Er treibt die „curiositas" des Publikums an und wird von ihr getrieben. Er folgt und er erzeugt einen Lesertyp, den Goethe im „Westöstlichen Diwan" bereits kommen sah:

> Daß nur immer in Erneuung
> jeder täglich Neues höre,
> und zugleich auch die Zerstreuung
> jeden in sich selbst zerstöre.

Bis in die Goethezeit hinein war ein anderer Lesertyp vorherrschend: der Wiederholungsleser. Abgesehen von den Gelehrten, die die ausgreifende, kursorische Lektüre kannten, begnügte sich die (relativ kleine) lesefähige Bildungsschicht mit einem schmalen Kanon meist frommer Lektüre, die man sich immer wieder vornahm. Bibel, Katechismus, Gebetbuch, Hauspostille, Nothelfbüchlein – viel mehr gab es für sie nicht zu lesen. In der sogenannten Leserevolution aber wurde das intensive „Wiederkauen" erbaulicher Lektüre allmählich abgelöst durch die erlebnishungrige Jagd nach immer neuen, immer interessanteren Erzählstoffen.

Berühmte Zeitgenossen haben diesen Wandel erschreckt festgestellt und beklagt. 1797 schrieb August Wilhelm Schlegel in der Jenaischen Literatur-Zeitung:

„Der bloß sinnliche Romanhunger muß gestillt werden, sei es durch welche Nahrung es wolle. Mit unüberwindlichem Abscheu gegen die zweite Lesung auch des geistreichsten Buches verbindet sich eine Genügsamkeit, die sich selbst das Platte, Abgeschmackte und Abenteuerliche gefallen läßt, wenn es nur neu scheint, und bei der es bloß armseliger Verkleidung bedarf, um dem Verbrauchtesten das Lob der Neuheit zu gewinnen."

Gegen diese um sich greifende Lesewut brachte Johann Gottlieb Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" 1806 eine „neue Lesekunst" in Stellung, gedacht als probates Mittel, „gerade das Allerälteste in das lebendigste und jüngste Neue umzuwandeln". Es mangelte nicht an volkspädagogischen Gegenkonzepten und besorgten Zwischenrufen. Doch keinem gelang es, die Novitätensucht vor allem der „lesenden Frauenzimmer" zu bändigen.

Je süchtiger das Publikum, desto schneller die Druckmaschinen, desto produktiver die Schriftsteller. Wilhelm Hauff malte 1827 in Cottas „Morgenblatt für gebildete Stände" das Schreckensbild einer Buchfabrik an die Wand, die im Gleichtakt von Papiermühle, Druckerpresse, Übersetzern, Stilisten und Korrektoren alle vier Tage zwei Neuerscheinungen ausspuckt. Überproduktion war damals schon der Schlachtruf. Der Buchhandel verstand es, sich mit der neuen Lage zu arrangieren. So versprach Friedrich Perthes, eine Vorbildgestalt der Branche, 1796 in seinem Eröffnungsinserat:

„Um den Aufenthalt in meinem Laden angenehm zu machen und überhaupt die Bekanntwerdung unserer neuen Literatur an meinem Teil zu befördern, werde ich dafür sorgen, daß von jedem deutschen Journal, jeder Neuigkeit des Tages und jeder allgemein interessanten Schrift immer ein Exemplar in meinem Laden zur Durchsicht bleibt."

Anders lesen

Dieses umtriebige Ausgreifen nach dem immer Neuen stand von vornherein im Gegensatz zu der Art, wie man herkömmlich mit religiöser Literatur umging. „Ruminatio" war das Leseideal, das sich in den Klöstern herausgebildet hatte: Man solle einen Text so lange „wiederkauen", bis sich sein spiritueller Gehalt ganz erschlossen hat. Martin Luther dachte noch in diesen Bahnen, wenn er vom Bibelwort schrieb, man solle es „treyben und reiben, lesen und wiederlesen". Was der Reformator den Hausvätern auftrug und was später auch in katholischen Großfamilien Brauch wurde, war frommes Wiederholungs(vor)lesen. Nicht Neugier prägte die Rezeption, sondern der Wunsch nach bestätigender Erbauung. Man kannte vielfach schon, was man zu hören bekam. Das störte nicht. Man wollte es wieder und wieder hören und lesen, um es sich einzuprägen und zu eigen zu machen. Eben das aber wurde in der Folge der Leserevolution „unzeitgemäß".

Doch was über die Botschaft Jesu und über das Leben in seiner Nachfolge geschrieben ist, läßt sich nicht verschlingen wie ein spannendes Buch. Religiöse Literatur will nicht nur informieren und schon gar nicht unterhalten, sie will – dies im Unterschied zur religiösen Presse mit ihrem Forumscharakter – bezeugen, bewegen, verändern, heilen. Sie zielt in eine tiefere Dimension. Sie ist daher auch anders zu lesen – ernsthaft, nachdenklich, mitgehend, geöffnet für das Wirken des Geistes. Religiöse Literatur wird nicht nur durch ihre religiöse Thematik definiert, sondern auch durch ihren Anspruch an den Leser. Doch dieser Anspruch steht in einem Spannungsverhältnis, ja in einem Widerspruch zu der verbreiteten Erwartung an Lektüre. Sie wirkt wie ein Fremdkörper im modernen Literaturbetrieb. Ihr Erscheinungsbild ist nicht sehr anziehend.

In einer Allensbacher Studie über den religiösen Buchmarkt tritt das deutlich hervor. Religiöse Bücher seien langweilig, sagen ein Drittel aller Befragten. Sogar ein Viertel derer, die solche Bücher nicht nur vom Hörensagen kennen, meinen das. Sie passen nicht in die Dramaturgie des heutigen Lebens, sie reißen nicht mit, sie erschließen sich nur mit einem Einsatz, den man sich nicht gerne abverlangen läßt. Nur wenige meinen, sie seien aktuell, aufregend, lebendig geschrieben.

Der Zurückhaltung des Publikums entspricht die Zurückhaltung vieler deutscher Sortimente. Das ist das große Problem aller konfessionellen Verlage. Ihre Programme werden erst gar nicht aufgenommen. Doch diese schon reflexartige Ablehnung ist schlagartig überwunden, wenn ein Titel mit religiöser Thematik angeboten wird, der durch einen sensationellen Touch bekannt wird.

So war es zum Beispiel der Konflikt mit Rom, der den Holländischen Katechismus auf die Bestsellerliste des „Spiegel" brachte. Zeitgenossen erinnern sich noch, daß die ersten Großauflagen der deutschen Ausgabe unter dem Schutz des holländischen Imprimaturs in den Niederlanden gedruckt und wie Konterbande

nach Deutschland eingeführt wurden. Aufregende Reibungen mit der Amtskirche erzeugen die Aufmerksamkeit, die für die Nachfrage wichtig ist. In diesem Sinn ist wohl auch das Bonmot eines katholischen Verlegers aus den 50er Jahren zu verstehen, die Drohung mit dem Index sei die beste Buchreklame.

Auch nach der Abschaffung des Index gibt es noch Reibungsmöglichkeiten genug, die der Publizität des Autors und seines Buchs zugute kommen. Manchmal hilft auch eine blühende Phantasie nach. Die Andeutung finsterer Machenschaften (möglichst durch den Vatikan) verhilft selbst entlegenen Themen zu durchschlagendem Erfolg. Wer außer Fachleuten hätte sich mit den Schriftrollen vom Toten Meer beschäftigt, wenn nicht die Vermutung ausgestreut worden wäre, bei ihrer Publikation sei massiv manipuliert worden? Im Bündnis mit der „curiositas" können auch religiöse Bücher zur Ehre saisonaler Topseller aufsteigen.

Was können katholische Verleger von den Inszenierungskünsten der Publikumsverlage lernen? Zumindest dies: daß die Fachleute für Werbung und Öffentlichkeitsarbeit auf ihrem Gebiet nicht weniger kompetent sein müssen wie der Verlagslektor. Auch im kirchlichen Milieu ist ein wirksamer „Auftritt in der Öffentlichkeit" wichtiger als früher. Aber er muß dicht an der Wahrheit bleiben. „Die säkularen Verlage haben mit Sicherheit eine größere Fähigkeit, sich auf den Leser einzustellen", teilte ein Verleger den Allensbacher Meinungsforschern mit:

„Aber ich zögere, weil wir katholischen Verlage natürlich ein Problem haben. Und zwar sind wir deswegen religiöse Verlage, christliche Verlage, weil wir vorgegebene Inhalte vermitteln wollen. Wir suchen keine neuen Inhalte oder sonst irgendwas, sondern wir haben ganz bestimmte Inhalte, Werte, Lebensorientierung, die wir vermitteln wollen. Im Grund ist das aber vorgegeben. Was wir suchen, sind keine neuen Inhalte, sondern Formen, wie diese Inhalte Menschen heute zeitgemäß nahegebracht werden können. Aber das heißt, wir kleben an diesen Inhalten, während ein profaner Verlag sagen kann: Meine Inhalte lasse ich mir von außen diktieren, von dem, was die Leute wollen."

So sehr auch der katholische Verleger sein Publikum beobachten muß, er ist im Grund innengeleitet; den außengeleiteten Publikumsverlag kann und darf er nicht kopieren, wenn er seine Glaubwürdigkeit nicht verlieren will. Er liegt sozusagen an der Kette seiner Tradition, seiner Unternehmensphilosophie.

„Abseits vom modernen Rummel"

Nicht nur das Selbstverständnis steht einer forschen Nachahmung entgegen. Es ist auch ein Gebot der Klugheit, an den Erwartungen des Stammpublikums nicht vorbeizuinszenieren (das können sich nur subventionierte Theaterbetriebe leisten). Personen, die mit religiöser Literatur eigene Erfahrungen gemacht haben, sehen den Unterschied zum modernen Literaturbetrieb sehr deutlich. Jeder zweite ist der Meinung: „Religiöse Bücher sind gute und stille Bücher – ganz abseits vom modernen Rummel." 60 Prozent sagen: „Man sollte diese Bücher nicht

nur einmal zur Hand nehmen." Hier denkt man unwillkürlich an das Leseideal des „ruminari". Wo also religiöse Lektüre gepflegt wird, taucht ein von der Zeitnorm abweichender Lesertyp auf. Und umgekehrt: Nur wo Fähigkeit und Bereitschaft (noch?) vorhanden sind, anders zu lesen, hat religiöse Literatur die Chance, sich dauerhaft auszubreiten.

Die Zukunft des katholischen Buchhandels und der Bücher, für die er sich einsetzt, hängt nicht nur davon ab, wie sich die Kirchenbindung entwickelt und auf welchem Niveau das religiöse Interesse sich einpendelt. Es gibt viele aktive Christen, die nie ein religiöses Buch zur Hand nehmen, und es gibt unter den sogenannten Fernstehenden faßbare Minderheiten, die zu den eifrigen Lesern dieser Literatur zählen. Eine dritte unübersehbare Prämisse ist das Vorhandensein einer „alternativen" Lesekultur, die mehr und mehr verschwinden könnte – wenn nichts dagegen unternommen wird. Sie ist Teil einer alternativen Lebenskultur, die erstritten und verteidigt werden muß. Ist es nicht bemerkenswert, daß Günter Grass in der „Zeit" für die Schulen einen Kurs zum Erlernen der Langsamkeit forderte:

„Langsamkeit wäre eine Gangart, die der Zeit zuwider liefe. Die bewußte Verzögerung. Das bis zum Stillstand gebremste Tempo. Das Erlernen des Innehaltens, der Muße. Nichts wäre inmitten der gegenwärtigen Informationsflut hilfreicher als eine Hinführung ... zur Besinnung, ohne lärmende Nebengeräusche, ohne schnelle Bildfolgen, ohne Aktion und hinein ins Abenteuer der Stille."

Für eine erneuerte Lesepastoral

Betrachtet man die unübersehbare Krise des katholischen Buchhandels in diesem Zusammenhang, dann wird deutlich, daß es mit wirtschaftlicher Aufrüstung und Beratung allein nicht getan ist. Gebraucht wird das Konzept einer Leseförderung, das man nicht einfach bei der verdienstvollen „Stiftung Lesen" in Mainz beziehen kann; denn es geht ja darum, für ein Lesen gegen den Trend, gegen die „curiositas", zu gewinnen. Solche Fragen stellen sich: An welcher Katholischen Akademie, in welchem Meditationszentrum wird ein Langsam-Lesekurs angeboten, ein Gegenstück zu den ebenso notwendigen Schnell-Lesekursen? Welcher Orden kultiviert das „ruminari" in heutiger Form und gibt diese Erfahrung weiter? Welche Unterstützung erfährt der Borromäusverein in den Gemeinden bei seiner Initiative, durch Vermittlung und Vertiefung literarischer Kompetenz dem bloßen Vernaschen von Literatur entgegenzuwirken? Wie werden katholische Büchereien zu Gegenorten, in denen sich Menschen heimisch fühlen, die anders und anderes lesen wollen? Welche Rolle spielen die Klosterbuchhandlungen künftig, denen Fachkenner eine gute Zukunft voraussagen? Nicht zuletzt: Wo sind die geistlichen Autoren, die nicht aufregende Abhandlungen schreiben, sondern unaufgeregte Texte zum Verweilen, Texte, die – wie es Thomas Sartory formuliert hat – das Bewußtsein weiten und verändern und die Seele wandeln?

Innerhalb eines solchen Konzeptes wäre die Rolle der religiösen Anthologie neu zu durchdenken – unter Einbeziehung der großen evangelischen Erfahrung mit Losung und Zuspruch. Es ist eine eigene Kunst, selbst aus Schriften, die in einer uns fremd gewordenen Sprache geschrieben sind, Kerngedanken herauszulösen und in einen gegenwartsnahen Bezug zu bringen. Die Wirkung solcher Wortesammlungen ist empirisch noch nicht untersucht. Wenn man die bekanntgewordenen Auflagenzahlen summiert, kommt man zu der Vermutung, daß gerade diese Publikationsform auch viele unerwartete Leser erreicht, weil die handlichen Bändchen gerne verschenkt werden. Aus solchen ungeplanten Begegnungen können Anstöße zu dauerhafter Freundschaft werden.

Natürlich kann man gegen die Fragmentierung religiöser Texte manches einwenden, vor allem, wenn es sich um Texte der Bibel handelt. Darf man die Bibel als Steinbruch benutzen? Sollte sie nicht am Stück gelesen werden? Peter Müller, ein Vertreter der jungen evangelischen Lesetheologie, meint, eine solche Bibelfrömmigkeit sei selbst in der Kirche der Reformation immer eine Sache von Minderheiten gewesen. Das rechtfertige, dem Bibelzitat mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Seine Folgerung kann wohl für das ganze Gebiet der religiösen Anthologie gelten:

„Als eine Aufgabe der heutigen Schriftgelehrten, der Theologen sowohl als auch der intensiven Leser und Leserinnen in gemeindlichen Kreisen, sehe ich es an, aus dem Schatz der Texte diejenigen herauszufinden, zusammenzustellen und möglicherweise auch neu zu formulieren, die Menschen heute ansprechen – und dies theologisch verantwortet, möglichst wenig orakelhaft, aber offen für gegenwärtige Fragen."

Aufschlußreich ist ein Blick auf die neuesten Ergebnisse einer Untersuchung über religiöse Kommunikation, welche die Medien-Dienstleistungsgesellschaft beim Institut für Demoskopie in Allensbach in Auftrag gegeben hat. Daraus ergibt sich, daß der Verfall religiöser und kirchlicher Bindungen in Deutschland unvermindert weitergeht. Damit verschärfen sich auch die Probleme für die kirchliche Presse. Das religiöse Buch hat sich im großen und ganzen stabilisiert, wenigstens das Angebot im sogenannten Öffnungsbereich: Bücher über Sinnfragen und zur Meditation sowie Ratgeber bis hin zu besinnlichen Geschenkbüchern. Soweit die religiösen Bücher sich der Lebenswirklichkeit und ihren Problemen nähern, partizipieren sie an einer durchgreifenden Interessenveränderung der Christen – weg von der Auseinandersetzung mit grundlegenden weltanschaulichen und ethischen Fragen, hin zu pragmatischen Themen.

Winfried Aymans

Geistlose Bischofskonferenz?

Anmerkungen zu einem Beitrag von Ladislas Örsy

In einem Schreiben vom 23. März 2000 an den Chefredakteur dieser Zeitschrift hat Kardinal Joseph Ratzinger gebeten, den nachfolgenden Beitrag so bald wie möglich zu veröffentlichen. Ladislas Örsy schließt die Debatte mit anschließenden Anmerkungen ab. *Die Redaktion*

Ladislas Örsy hat in seinem Beitrag „Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes“ [1] nicht nur ein Zerrbild der Bischofskonferenz gezeichnet. Auch sein unmittelbares Vorhaben, nämlich das päpstliche Gesetz „Apostolos suos“, das der Lehrvollmacht der Bischofskonferenz gewidmet ist, kritisch zu analysieren, hat die Absicht und, wie man sagen muß, das Verdienst dieses Gesetzes gänzlich verkannt. Dabei sollte man nicht außer acht lassen, daß die formale Charakterisierung als „Motu proprio“ das Dokument trotz seiner ausführlichen lehrmäßigen Darlegung nicht als Lehrdokument zu verstehen ist, sondern auf die abschließenden Normen als päpstliches Gesetz abzielt. Die ausdrückliche Bezugnahme auf die Empfehlungen der außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode von 1985 (Nr. 23) rückt die umfangreiche lehrmäßige Darlegung in die Nähe der Gattung eines „Nachsynodalen Apostolischen Schreibens“ [2], ohne allerdings dies ausdrücklich zu tun. Somit bleibt es dabei, daß der Kern des Dokumentes in den abschließenden Normen besteht.

Einige Gesichtspunkte der von Örsy vorgebrachten Gravamina müssen hier angesprochen werden, doch ist vorweg schon ganz allgemein festzustellen, daß im Gegensatz zu der Auffassung von Örsy das Motu proprio in seinen lehrmäßigen Darlegungen über die Bischofskonferenz nichts sagt, was im Widerspruch zum allgemeinen Recht der Kirche stehen würde. Und selbst, wenn die eine oder andere Formulierung dem Kanonisten weniger angemessen erscheinen möchte, würde sich aufgrund der lehrmäßigen Darlegungen nichts von dem ändern, was sich aus den Normen des allgemeinen Rechts über die Bischofskonferenz ergibt.

Allgemeine Charakterisierung der Bischofskonferenz

In ihrer geltenden Rechtsgestalt [3] ist die Bischofskonferenz eine reife Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre unmittelbare Vorgeschichte reicht in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück, als in einigen mitteleuropäischen Ländern

die Bischöfe sich zunächst in unregelmäßigen Abständen zur gegenseitigen Beratung und zum Zweck der Abstimmung ihres kirchenpolitischen Vorgehens versammelten. Da die Konferenzen sich im großen und ganzen bewährten, haben sie nach und nach festere Gestalt angenommen und sich auf der Ebene von Nationen etabliert. Der Gesetzgeber hat die Gelegenheit der Kodifikation von 1917 wahrgenommen, dieser Entwicklung irgendwie Rechnung zu tragen; dabei hat er jedoch versucht, ihr zugleich eine veränderte Ausrichtung zu geben, indem er die Abhaltung der Bischofskonferenz in wenigstens fünfjährigem Rhythmus auf der Ebene der Kirchenprovinz vorgesehen hat; sie blieb weiterhin eine beratende Versammlung[4]. Dieses kodikarische Rechtsinstitut „Bischofskonferenz" hat sich jedoch nicht durchsetzen können. Gewohnheitsrechtlich haben sich die außerkanonischen Bischofskonferenzen erhalten, wie sie waren.

1. *Verfassungsorgan der lateinischen Kirche.* Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hatten die Bischofskonferenzen den Charakter von Zusammenschlüssen der betreffenden Bischöfe; sie verfügten über keinerlei Rechtskompetenz. Nach einigen Vorentscheidungen in der Liturgiekonstitution (1963) mit der Übertragung von Rechtskompetenzen erhob sich gegen die Änderung des Rechtscharakters der überkommenen Einrichtung überraschend Widerstand vor allem von Konzilsvätern, die auf die bisherige Erfolgsgeschichte verweisen konnten[5]. Schließlich ist aber doch in dem Dekret „Christus Dominus" (Art. 37 u. 38) die Bischofskonferenz als hierarchische Instanz in die Verfassungsstruktur der Kirche eingebaut und in der nachkonziliaren Gesetzgebung näher geordnet worden[6].

Die Bischofskonferenz ist eine Einrichtung der lateinischen Kirche. Ihre einstweilen endgültige rechtliche Ordnung hat sie 1983 im Gesetzbuch der lateinischen Kirche, dem „Codex Iuris Canonici", in den Canones 447–459 gefunden. Die katholisch-orientalischen Kirchen bedürfen einer solchen Einrichtung nicht, und zwar aus zwei Gründen: Einerseits sind sie zahlenmäßig sehr klein; anderseits verfügen sie kraft ihrer eigenen Rechtstradition über ein viel stärker ausgebautes und tatsächlich funktionierendes Synodalwesen. Die lateinische Tradition ist aus verschiedenen Gründen anders. Aber sogar die nach altem kanonischem Recht in bestimmten Zeitabständen vorgeschriebenen Provinzialkonzilien sind tatsächlich nur zu einem kleinen Bruchteil durchgeführt worden[7]. Im Vergleich dazu und unter dem bloßen Gesichtspunkt des tatsächlichen Funktionierens ist die erst junge Geschichte der Bischofskonferenz ein überwältigender Erfolg.

2. *Ekklesiologischer Ort der Bischofskonferenz.* Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" lehrt, daß die Gesamtkirche „in und aus Teilkirchen" besteht (LG 23, 1). In diesem Rahmen dient die Bischofskonferenz wie die Partikularkonzilien und auch die oberbischöflichen Ämter (Metropolit/Patriarch) der besseren Integration der Teile in das Ganze. Alle diese Einrichtungen haben eine gewohnheitsrechtliche Wurzel und sind menschlichen Rechts.

Schon im Konzilsdekret „Christus Dominus", aber auch im Codex Iuris Cano-

nici wird die Bischofskonferenz in engem Zusammenhang mit den partikularkirchlichen Konzilien (die in der ostkirchlichen Rechtssprache Synoden heißen) behandelt[8]. Als einer bischöflich-kollegialen Einrichtung wird der Bischofskonferenz damit ihr ekklesiologischer Ort im synodalen Element der Kirchenverfassung zugewiesen. Diese zutreffende theologische Ortsbestimmung ist grundsätzlicher Art und bleibt unberührt von der Tatsache, daß die Bischofskonferenz gegenüber den Synoden/Konzilien Besonderheiten in Organisationsstruktur und Vorgehensweise aufweist.

Es ist unerfindlich, wieso Örsy unter Bezug auf Nr. 4 von „Apostolos suos" glaubt behaupten zu können, dieses Gesetz lehne „eine enge Analogie zwischen den Partikularsynoden und den Bischofskonferenzen ab" (7). Im Gegenteil heißt es ausdrücklich: „Neben der Tradition der Partikularkonzilien und im Gleichklang mit ihr entstanden ... die Bischofskonferenzen."

3. *Errichtung durch den Apostolischen Stuhl.* Gemäß der Konzeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und nach geltendem Recht ist die Bischofskonferenz ein in bestimmtem Rahmen zu rechtsverbindlichen Beschlüssen ermächtigtes Organ der Kirchenverfassung, nicht „eher" eine Vereinigung von Bischöfen als Individuen, wie Örsy das Motu proprio Apostolos suos interpretiert (5). Genau darin unterscheidet sich nach geltendem Recht die Bischofskonferenz von ihren Vorläufern aus dem 19. Jahrhundert, denn bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil handelte es sich um unverbindliche Versammlungen von Diözesanbischöfen mit dem Ziel gegenseitiger Beratung und bestenfalls der Abstimmung ihres uneingeschränkt eigenverantwortlichen Handelns in den Diözesen. Eine solche beratende Versammlung kann nicht aus sich heraus zu einer verbindlich beschließenden Instanz werden, da die rechtliche Fähigkeit zu verbindlichem Handeln nicht aus der Summe der Mitgliederrechte erwächst. Dies ist nur möglich aufgrund eines höheren Rechts. Darin liegt der Hauptgrund, weshalb die Bischofskonferenz allgemein der gesetzlichen Einrichtung und konkret der Errichtung durch den Apostolischen Stuhl bedarf. Angesichts dessen fragt man sich, was die Forderung des Autors an das allgemeine Kirchenrecht nach Anerkennung des Versammlungsrechts der Bischöfe und für eine Konferenz bedeuten soll, deren Platz im ganzen des Kollegiums von dem Haupt des Kollegiums zu bestimmen sei (15). Das alles ist im Gesetzbuch der lateinischen Kirche längst gegeben (cc. 447–459 CIC).

Ein zweiter Grund für die Errichtungsbedürftigkeit liegt darin, daß die Bischofskonferenz – im Gegensatz zu den Partikularkonzilien – eine dauerhafte Einrichtung ist und mit der Errichtung von Rechts wegen öffentliche juristische Person des kanonischen Rechts ist (c. 449 CIC). Dadurch wird der Körperschaftscharakter der Konferenz stark betont. Für die Partikularkonzilien dagegen genügt die in der Autorität des obersten kirchlichen Gesetzgebers erfolgte gesetzliche Einrichtung; in deren Rahmen können sie hier oder dort als vorübergehende Ereignisse einberufen werden.

4. *Autonomes Satzungsrecht.* Wie die Bischofskonferenz gegenüber den Partikularkonzilien rechtlich über eine größere Festigkeit verfügt, ist auch deren innere Ordnung qualitativ verschieden. Wird ein Partikularkonzil einberufen, ist jeweils der Erlaß einer Konzilsordnung erforderlich (cc. 441, 442 CIC). Die Bischofskonferenz dagegen bedarf als dauerhafte Einrichtung einer festen und beständigen Ordnung. Hierzu verfügt sie über autonomes Satzungsrecht, d. h. sie kann ihren besonderen Verhältnissen entsprechend unter Einhaltung der Vorgaben des allgemeinen Kirchenrechts ihre innere Ordnung selbständig gestalten, also Bestimmungen zum Beispiel über das Stimmrecht, die Durchführung der Vollversammlung, die Ausgestaltung der Organe wie Ständiger Rat, Kommissionen, Sekretariat etc. frei bestimmen (c. 451 CIC).

5. *Enumerative Kompetenz.* Der Zuständigkeitsbereich der Bischofskonferenz für rechtsverbindliche Beschlüsse ist allerdings wesentlich enger gefaßt als derjenige von Partikularkonzilien. Letztere können im Rahmen des übergeordneten Rechts bestimmen, was immer den Konzilsvätern „zum Wachstum des Glaubens, zur Leitung des gemeinsamen pastoralen Wirkens, zur Ordnung der Sitten und zu Bewahrung, Einführung und Schutz der allgemeinen kirchlichen Disziplin angebracht scheint" (c. 445 CIC). Sie haben also eine allgemeine Kompetenz, die ihre Grenze allein im übergeordneten, nicht aber im nachgeordneten Recht findet. Die Bischofskonferenz dagegen kann allgemeine Dekrete (Gesetze) nur in den Materien erlassen, die im allgemeinen Recht ausdrücklich benannt sind oder die durch besondere Anordnung des Apostolischen Stuhls – sei es von sich aus, sei es auf Bitten der einzelnen Bischofskonferenz – dieser zugewiesen sind (c. 455 CIC). Das allgemeine Recht weist der Bischofskonferenz tatsächlich Materien im Bereich nicht nur der Gesetzgebung, sondern auch für bestimmte Verwaltungsangelegenheiten zu, in denen sie verbindliche Beschlüsse fassen kann oder gar muß.

Die Kompetenz der Bischofskonferenz ist also deutlich enger gefaßt. Sie ist nicht allgemeiner Natur, sondern auf die einzeln benannten Angelegenheiten oder Sachbereiche beschränkt, weshalb man von einer enumerativen Kompetenz sprechen kann. Dieser Unterschied zu den Partikularkonzilien ist ebenso auffallend wie wohlbegründet. Eben weil die Bischofskonferenz als ständige Einrichtung über jederzeit einsatzfähige Organe verfügt, müßte eine allgemeine Kompetenz alsbald zum Nachteil der zugehörigen Diözesanbischöfe ausschlagen und zur völligen Verdrängung aus ihrer persönlichen Amtsverantwortung führen. Eine solche Entwicklung ist von den selten stattfindenden Partikularkonzilien nicht zu befürchten. Die enumerative Kompetenz dient also dem Schutz des apostolischen Amtes des Diözesanbischofs.

6. *Ordentliche oberhirtliche Gewalt.* Örsy beklagt, im Gegensatz zu den einzelnen Bischöfen seien nach „Apostolos suos" die Bischofskonferenzen für alle ihre Vorhaben Delegierte des Heiligen Stuhls (8 f.). Jedes Mitglied behalte seine Rechte und Pflichten, keine seiner Freiheiten und Aufgaben werde „von einer korporati-

ven Machtstruktur absorbiert" (4f.). Sieht man von der nicht eben glücklichen Wortwahl ab, so steht diese Aussage doch in direktem Gegensatz zu der sogleich folgenden Feststellung über „korporative Vollmachten" und „bindende Beschlüsse". Diese allerdings seien als Konzession des Heiligen Stuhles „delegierte Vollmacht". Dieses Verständnis wird auch durch Wiederholung nicht richtiger.

Delegierte Vollmacht steht der ordentlichen Vollmacht gegenüber. Während ordentliche Vollmacht jene ist, die von Rechts wegen mit einem Amt oder einer Körperschaft verbunden ist, wird als delegierte Vollmacht jene bezeichnet, die sich nicht aus dem Recht von selbst ergibt, sondern einer physischen oder juristischen Person aufgrund konkreter Übertragung zukommt (vgl. c. 131 § 1 CIC). Selbst wenn der Autor nur zum Ausdruck bringen möchte, daß die Bischofskonferenz als bloße Beauftragte des Heiligen Stuhles handle, weil die gesetzliche Zuweisung ihrer Kompetenzen durch diesen erfolge, so wäre auch dies irrig. Dann wäre nämlich auch etwa die Gewalt des Diözesanbischofs delegierter Natur, weil der Umfang auch dieser Gewalt durch die oberste kirchliche Autorität näher gesetzlich umschrieben, enger oder weiter gefaßt werden kann.

Im vollen Umfang, in dem das allgemeine Recht der Bischofskonferenz Kompetenzen zu verbindlicher Beschlussfassung zuweist, hat die entsprechende Gewalt der Bischofskonferenz ordentlichen Charakter, die sie nicht in Stellvertretung für irgend jemand, sondern im eigenen Namen ausübt; darauf weist Art. 1 der „ergänzenden Normen" bezüglich des authentischen Lehrzeugnisses ausdrücklich hin.

7. Effektive, nicht nur affektive Kollegialgewalt. Örsy behauptet, das Dokument lehne „eine effektive kollegiale Vollmacht der Bischofskonferenzen ab" (7). Der Begriff der „effektiven" Vollmacht oder Gewalt kommt in dem Motu proprio nie vor. Der Autor benutzt ihn vielmehr im Gegenüber zu der Redeweise vom „affectus collegialis", der kollegialen Gesinnung, wie er allerdings in Nr. 12 des Dokumentes vorkommt. An dieser Stelle wird kein geringeres Dokument als die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" (Nr. 23 Schluß-Satz) zitiert, wo gesagt wird, daß die Bischofsversammlungen heutzutage vielfältigen und fruchtbaren Beitrag dazu leisten können, die kollegiale Gesinnung zu konkreter Anwendung zu führen. Natürlich ist damit noch nicht gesagt, daß die Bischofskonferenz auch als solche über eine bindende oder – in der Terminologie des Autors – effektive Vollmacht verfügt. Kollegiale Gesinnung hat auch die Bischöfe beflügelt, die sich in den Zeiten vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur bloßen gegenseitigen Beratung in Bischofskonferenzen getroffen haben.

Dennoch hat die Gewalt der Bischofskonferenz in ihrem Zuständigkeitsbereich ebenso wie die der teilkirchlichen Konzilien körperschaftlichen Charakter. Sie ist oberhirtliche Kollegialgewalt, denn sie wird ausschließlich im Wege des kollegialen Aktes (Beschlußfassung) betätigt, und es sind die Vorsteher von Teilkirchen, die von Rechts wegen entscheidendes Stimmrecht haben (c. 454 § 1 CIC), zu denen allenfalls gemäß der eigenen Satzung bestimmte Titularbischöfe hinzukom-

men können (§ 2 ebd.). Die Kollegialgewalt beruht also auf der Einheit entweder von (Bischofs- oder Priester-)Weihe und oberhirtlichem Amt (§ 1) oder von Bischofsweihe und satzungsrechtlicher Ermächtigung (§ 2).

Der Papst ist also nicht, wie Örsy unterstellt, *Quelle* der Vollmacht der Bischofskonferenz (8). Die Vollmacht der Bischofskonferenz ist vielmehr die auf Jesus Christus selbst zurückgehende apostolische Vollmacht oder oberhirtliche Gewalt, die aus dem Sakrament der Weihe und der damit verbundenen Sendung erfließt. Die Funktion der Höchstgewalt (Papst oder Bischofskollegium) ist insoweit eine determinative und besteht darin, im Hinblick auf die Erfordernisse der Kirche solche Organe der gesamtkirchlichen Integration anzuerkennen oder zu schaffen und die Reichweite ihrer Zuständigkeit zu umschreiben.

Daß die bischöflichen Kollegialorgane und so auch die Bischofskonferenz immer wieder von den sie konstituierenden Mitgliedern her beschrieben werden, ist eine theologisch notwendige Folge aus der Tatsache, daß die körperschaftliche Gewalt apostolische Vollmacht ist, die aus der Einheit von Weihe und Sendung erwächst. Da aber die Körperschaft als solche weiheunfähig ist, kann ihre Gewalt nur aus der sakramentalen Befähigung ihrer Entscheidungsträger, nämlich der mit Stimmrecht ausgestatteten Mitglieder abgeleitet werden. Deshalb ist die Körperschaftsgewalt nicht eine geistlose bloße Rechtsgewalt, sondern eine sakramentalrechtliche Gewalt. Es erledigt sich aber auch die Unterstellung, das Motu proprio gehe von der These aus, die Bischofskonferenz besäße als Körperschaft keine Vollmachten, die ihren Ursprung in der Bischofsweihe haben (5).

8. *Nicht partikuläre Höchstgewalt.* Örsy behauptet, das Motu proprio anerkenne lediglich die Vollmacht des Ortsbischofs innerhalb seiner Diözese oder die Vollmacht des (gesamtkirchlichen) Bischofskollegiums. Zwischen diesen beiden Eckpunkten der Kirchenverfassung – er spricht von „Extremen" – gebe es „keinen Raum für die Ausübung einer partiellen effektiven kollegialen Vollmacht durch eine Gruppe von Bischöfen, einer Vollmacht, die mehr ist als die Vollmacht eines Bischofs in seiner Diözese, aber weniger als die Vollmacht des gesamten Bischofskollegiums" (5). Worauf er diese Behauptung stützt, bleibt im Dunkeln. Konsequenterweise müßte dasselbe auch für alle Partikularkonzilien/-synoden zutreffen. Aus alldem glaubt er, dem Gesetzgeber von „Apostolos suos" die Fehleinschätzung unterstellen zu können, der Heilige Geist stehe nur dem einzelnen Bischof in seiner Diözese und dem Papst sowie dem Bischofskollegium in der Gesamtkirche bei; der Beistand des Heiligen Geistes fehle aber bei sonstigen legitimen Bischofsversammlungen. So muß man zu dem Ergebnis der „geistlosen Bischofskonferenz" kommen.

Diese Unterstellung erwächst allein aus der Tatsache, daß der Autor den Text nicht richtig gelesen und nur unvollständig wiedergegeben hat. In Nr. 12 des Motu proprio heißt es nicht, daß das Wirken der Bischofskonferenz „nie das kollegiale Wesensmerkmal der Handlungen der Ordnung der Bischöfe als solche"

hat (6), sondern: „Dennoch hat dieses Wirken nie das kollegiale Wesensmerkmal der Handlungen der Ordnung der Bischöfe als Subjekt der höchsten Gewalt über die ganze Kirche."[9] Es geht also darum, die Gewalt der bischöflichen Teilkollegien (Partikularkonzilien/-synoden, Bischofskonferenz) gegenüber der Gewalt des gesamtkirchlichen Bischofskollegiums abzugrenzen. Das gesamtkirchliche Bischofskollegium ist gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit dem Papst als seinem hierarchischen Haupt – Subjekt kirchlicher Höchstgewalt („suprema potestas") im Hinblick auf die ganze Kirche (vgl. auch c. 336 CIC). Die bischöflichen Teilkollegien können nicht eine partikuläre Höchstgewalt beanspruchen und infolgedessen niemals Letztverbindliches – und sei es auch nur für einen Teil der Kirche – verfügen. Darin unterscheiden sie sich nicht einmal vom Diözesanbischof im Hinblick auf seine Teilkirche, obwohl sein Amt doch nach herrschender Auffassung ebenso wie das Papstamt und das gesamtkirchliche Bischofskollegium im göttlichen Recht grundgelegt ist. Die Vorstellung von einer partikulären Höchstgewalt wäre ein begrifflicher Widerspruch in sich.

9. *Aufsicht des Apostolischen Stuhls.* Der Autor scheint sich daran zu stoßen, daß der Apostolische Stuhl ein Aufsichtsrecht gegenüber den einzelnen Bischofskonferenzen beansprucht und wie dieser es wahrnimmt. Örsy spricht vom Heiligen Stuhl als ständig gegenwärtigem Aufseher und Kontrolleur, wohin die Entwicklung in den letzten Jahrzehnten gegangen sei (15). Damit kann in erster Linie und hauptsächlich nur gemeint sein, daß die Bischofskonferenz bestimmte rechtsverbindliche Beschlüsse vor deren Promulgation dem Apostolischen Stuhl zur Überprüfung zu unterbreiten hat (c. 455 § 2 CIC).

Zunächst muß hierzu bemerkt werden, daß dies kein Spezifikum der Bischofskonferenz ist. Für die Partikularkonzilien trifft genau das gleiche zu (c. 446 CIC). Ebensowenig handelt es sich insofern um eine *neuere* Rechtsentwicklung, denn Entsprechendes galt für diese Konzilien auch schon gemäß dem Vorgänger-Gesetzbuch (vgl. can. 291 § 1 CIC/1917).

Bemerkenswert ist dagegen etwas anderes, das eher in die umgekehrte Richtung weist. Mit Bezugnahme auf die Bischofskonferenz hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret „Christus Dominus" verfügt, daß sämtliche rechtsverbindlichen Beschlüsse der Bischofskonferenz der vorgängigen Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl bedürfen (CD 38, 4). Der Papst hat im Codex Iuris Canonici diese konziliare Weisung auf jene rechtsverbindlichen Beschlüsse zurückgenommen, die allgemeiner Natur sind (c. 455 § 1: „decreta generalia", also Gesetze und Ausführungsverordnungen). Keiner Überprüfung unterliegen somit sogenannte Instruktionen (Verwaltungsverordnungen) oder verwaltungsmäßige Einzelfallentscheidungen.

Worum geht es bei der Überprüfung? Der Gesetzgeber bedient sich des Ausdrucks „recognitio". Von den verschiedenen Begriffen, die das kodikarische Recht für eine aufsichtliche Mitwirkung kennt, bezeichnet die »recognitio« – nach herr-

schendem Verständnis jedenfalls der deutschsprachigen Kanonistik – die zurückhaltendste Form. Es handelt sich um die bloße Feststellung, daß der entsprechende Beschluß nichts enthält, was im Widerspruch zu dem übergeordneten Recht steht. Es geht nicht um eine Wertung in der entschiedenen Sache selbst. Auch in dieser Hinsicht kann der Behauptung von Örsy nicht zugestimmt werden, „daß alle ihre Beschlüsse und Aktionen mit den Intentionen des Heiligen Stuhls übereinstimmen müssen" (5). Weder bedürfen alle ihre „Beschlüsse" der Rekognition, noch bedeutet die Überprüfung eine Übereinstimmung mit den Intentionen des Apostolischen Stuhles. Zwischen »übereinstimmen« und »nicht in Widerspruch stehen« muß schon sorgfältig unterschieden werden. Den Intentionen nach würde der Apostolische Stuhl sich manche der überprüfungsbedürftigen Beschlüsse möglicherweise ganz anders vorstellen. Das Ziel der Überprüfung ist viel bescheidener; es besteht in dem berechtigten Erfordernis der Wahrung der kirchlichen Rechtseinheit, soweit diese namentlich im allgemeinen Recht des Codex Iuris Canonici ihren Ausdruck findet.

Das gesetzliche Ziel des Motu proprio Apostolos suos

Der kurze Schlußabsatz (IV.) des Motu proprio steht unter der Überschrift „Ergänzende Normen über die Bischofskonferenzen". Was ergänzen diese Normen? Es handelt sich bei den „normae completivae" nicht um die Ergänzung eines Lehrschreibens durch ein paar Normen. Vielmehr bilden die Normen den rechtlichen Inhalt des Motu proprio. Sie ergänzen die Bestimmungen des Codex Iuris Canonici über die Bischofskonferenzen. Hierzu hat allerdings eine Notwendigkeit bestanden.

Der CIC enthält in c. 753 eine Bestimmung, in der die Bischöfe als einzelne oder auch versammelt auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien als authentische Künder und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen bezeichnet werden. Diese gesetzliche Aussage ist in ihrer Reichweite namentlich bezüglich der Bischofskonferenz auch unter Kanonisten umstritten gewesen[10]. Insbesondere aber ein Arbeitspapier der römischen Kongregation für die Bischöfe über den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen[11] aus dem Jahre 1988 hat in der Frage der Lehrautorität die Tendenz verfolgt, diese hinsichtlich der Bischofskonferenz eher zu minimalisieren. Das in sich nicht widerspruchsfreie Arbeitspapier hat eine breite Diskussion ausgelöst[12].

1. *Lehrautorität der Bischofskonferenz.* Im Mittelpunkt der kontroversen Diskussion hat die Frage gestanden, ob die in c. 753 CIC genannte Lehrautorität der Bischofskonferenz als solcher oder den einzelnen Bischöfen zukomme. Trotz der gesetzlichen Formulierung, die von den Bischöfen ausgeht, kann nicht daran gezweifelt werden, daß die Bischofskonferenz hier in gleicher Weise qualifiziert

wird wie die Partikularkonzilien. Wenn letzteren im Rahmen ihrer Zuständigkeit Lehrautorität zuerkannt wird, gilt dies ebenso für die Bischofskonferenz.

Das erste Verdienst des Motu proprio besteht in der Klarstellung, daß die Bischofskonferenz als solche über Lehrautorität verfügt und daß ihre Lehraussagen unter bestimmten Bedingungen authentisches Lehramt darstellen (Nr. IV, Art. 1). Es stimmt also nicht, wenn Örsy den Schluß zieht: „... die Konferenz als solche hat keine Stimme" (5).

2. *Umgrenzung.* Schon c. 753 CIC stellt an sich Selbstverständliches ausdrücklich fest, daß nämlich die in der Bischofskonferenz oder auf Partikularkonzilien versammelten Bischöfe nicht Unfehlbarkeit in der Lehre besitzen. Das bedeutet vor allem, daß ein Lehrdokument der Bischofskonferenz niemals letztverbindlichen Charakter hat. Solches ist immer und ausschließlich nur gesamtkirchlich möglich und selbst hier nur in den bekannten engen Grenzen (vgl. c. 749 CIC).

Damit ein Lehrdokument der Bischofskonferenz den Anspruch als authentisches Glaubenszeugnis stellen kann, darf es selbstverständlich in keinem Punkt in Widerspruch zu dem gemeinsamen Glauben der ganzen Kirche stehen. Das gilt für die Bischofskonferenz nicht anders als für jeden einzelnen Bischof in seiner Verkündigung. Daraus kann aber keineswegs mit Örsy geschlossen werden, daß so „die vom Zweiten Vatikanum anerkannte Vielfalt der Theologien" beseitigt werde (8).

Das authentische Glaubenszeugnis ist schon gemäß c. 753 CIC unmittelbar an die Gläubigen gerichtet, für die die Bischofskonferenz zuständig ist, und diese sind darauf zu religiösem Gehorsam verpflichtet. In den lehrmäßigen Aussagen des Motu proprio wird anerkannt, daß das partikuläre authentische Lehramt in der Lage ist, „neue Aufgaben in Angriff zu nehmen", so daß „die Botschaft Christi das Gewissen der Menschen erleuchte und leite, um die mit den gesellschaftlichen Umwälzungen verbundenen neuen Probleme zu lösen". Mit Recht wird zugleich aber auch auf die Auswirkungen über die eigenen Grenzen hinaus aufmerksam gemacht und in dieser Hinsicht zur Rücksichtnahme aufgefordert (Nr. 22 Abs. 1).

3. *Vorgehensweise.* Das kanonistisch entscheidende Problem hat darin bestanden, daß das Gesetzbuch keine Norm darüber enthält, in welcher Weise die Bischofskonferenz vorzugehen hat, wenn sie als solche ihr eigenes authentisches Lehramt ausüben will. Der CIC sieht eine Verfahrensordnung nur für den Erlaß allgemeiner Dekrete vor, nicht aber für alle anderen rechtsverbindlichen Beschlüsse. Allgemeine Dekrete bedürfen demzufolge einer Zweidrittelmehrheit jener Mitglieder der Konferenz, die entscheidendes Stimmrecht besitzen. Rechtskraft erlangen solche Beschlüsse darüber hinaus erst, wenn die beanstandungsfreie Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl erfolgt ist (c. 455 § 2 CIC; siehe auch oben).

Die Kanonistik geht deshalb davon aus, daß die Bischofskonferenz ermächtigt ist, für alle weniger weitreichenden rechtsverbindlichen Beschlüsse die Verfahrensordnung in der eigenen Satzung festzulegen. Das geht so weit, daß nicht ein-

mal die Wahl des Vorsitzenden gemeinrechtlich der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl bedarf.

In Angelegenheiten, in denen die Bischofskonferenz als solche keine Zuständigkeit hat, bleibt die Zuständigkeit der zugehörigen Vorsteher der Teilkirchen ungeschmälert erhalten. Für ein gemeinsames Vorgehen bedarf es in diesen Fällen deshalb der Zustimmung aller (§ 4)[13].

Lehrdokumente sind jedoch einerseits keine allgemeinen Dekrete im Sinn von § 2, anderseits sind sie aber in ihrem Rang eher höher als diese einzustufen, so daß keine der drei vorgenannten Lösungsmöglichkeiten für das bei deren Verabschiedung einzuhaltende Verfahren unmittelbare Anwendung finden kann. Es handelt sich um eine sogenannte Gesetzeslücke. Für solche Fälle sieht das Gesetzbuch selbst in c. 19 bestimmte Regeln vor; deren wichtigste ist die Nutzung der Gesetzesanalogie, d. h. die Anwendung von Normen für ähnlich gelagerte Fälle. Insofern war davon auszugehen, daß mindestens das für allgemeine Dekrete vorgesehene Verfahren für die Beschlüsse zu Lehrdokumenten einzuhalten sei. Dies gilt um so mehr unter Berücksichtigung der Tatsache, daß es bei Lehraussagen nicht um bloße Disziplinarmaßnahmen, sondern um Glaubenszeugnis geht. Bei der kollegialen Bezeugung des Glaubens gilt aber für das gesamte Synodalwesen das allgemeine Rechtsprinzip, wonach moralische Einstimmigkeit anzustreben ist.

Das Motu proprio hat die bestehende Gesetzeslücke des CIC geschlossen. Dies ist in einer Weise geschehen, die man angesichts der Bedeutung der Materie als angemessen und zugleich großzügig bezeichnen muß.

Angemessen ist es, daß die Verabschiedung von Lehrdokumenten als Akt des authentischen Lehramtes ausschließlich der Vollversammlung vorbehalten bleibt (IV Art. 2), und daß als Mindestvoraussetzung – wie bei der Verabschiedung von allgemeinen Dekreten – die Zweidrittelmehrheit der stimmberechtigten Mitglieder[14] der Konferenz gefordert wird (IV Art. 1).

Als eher großzügig muß man es ansehen, daß es einer „recognitio" durch den Apostolischen Stuhl nicht bedarf, wenn die Konferenz Einstimmigkeit erzielt, denn bei allgemeinen Dekreten ist die Überprüfung in jedem Fall erforderlich. Die Norm ist zugleich praktikabel, da Einstimmigkeit nicht unabdingbare Voraussetzung ist. Wird die Einstimmigkeit verfehlt, eine Zweidrittelmehrheit aber erreicht, so bedarf es der „recognitio" durch den Apostolischen Stuhl. Dadurch wird die Möglichkeit geboten, berechtigte Bedenken, aber auch Obstruktion oder Uneinsichtigkeit einzelner Konferenzmitglieder zu überwinden.

Die diesbezüglichen Einwendungen von Örsy sind gänzlich unberechtigt, zum Teil sogar verworren, wenn etwa unterstellt wird, es werde ein lebendiger Dialog und am Ende ein Kompromiß unmöglich, was doch der Praxis sogar der Ökumenischen Konzilien entsprochen habe (8, Punkt 4). Dabei verkennt der Autor nicht zuletzt auch die Funktion der „recognitio". Schließlich übersieht er ganz, daß die Bischofskonferenz durch das Motu proprio im Falle der Einstimmigkeit eher in ei-

ner eigenständigeren Position belassen wird als die Partikularkonzilien, denn bei diesen wird nicht zwischen Allgemeindekreten und Lehrdokumenten unterschieden, so daß alle „decreta a concilio edicta" – auch wenn sie einstimmig beschlossen sind – der „recognitio" durch den Apostolischen Stuhl bedürfen (c. 446 CIC).

Schlußbemerkung

Das Motu proprio Apostolos suos bietet keinerlei Anlaß zu einer Kritik, wie sie Ladislas Örsy versucht hat. Es ist im Gegenteil ein höchst verdienstvolles päpstliches Gesetz, das Klarstellung darüber gebracht hat, daß die Bischofskonferenz als solche zu authentischem Lehrzeugnis befähigt ist. Dieses gründet in der apostolischen Vollmacht, mit der ihre stimmberechtigten und damit handlungsbestimmenden Mitglieder kraft Weihe und Sendung ausgestattet sind. Deshalb bleibt die Bischofskonferenz nicht mehr und nicht weniger mit dem Beistand des Heiligen Geistes ausgerüstet, wie er aus der sakramental vermittelten Amtsgnade ihrer Mitglieder – als einzelne oder auf Partikularkonzilien versammelt – folgt.

Zugleich hat das Motu proprio eine bestehende Gesetzeslücke geschlossen, indem es das bei Wahrnehmung des authentischen Lehramtes einzuhaltende Verfahren angemessen und großzügig regelt[15].

In der abschließenden Norm (IV Art. 4) werden die Bischofskonferenzen dazu aufgefordert, ihre Statuten so zu revidieren, daß sie mit dem CIC und dem Motu proprio übereinstimmen. Zwar ist dieser Weg gangbar, doch wird auf diese Weise verdeckt, daß es in Wirklichkeit um die Behebung eines Mangels im Gesetzbuch selbst geht. Es hätte sich nahelegen können, diesen Mangel zusammen mit jener Ergänzung des Codex Iuris Canonici zu beheben, die durch das nur wenige Tage ältere Motu Proprio Ad tuendam fidem vom 18. Mai 1998 zu c. 750 CIC erfolgt ist.

ANMERKUNGEN

[1] In dieser Zs. 218 (2000) 3–17. Seitenangaben im Text in Klammern.

[2] Vgl. Aymans-Mörsdorf, Kanonisches Recht, Bd. II (Paderborn 1997) 227.

[3] Vgl. hierzu allgemein Aymans-Mörsdorf (A. 2) 276–298, mit weiteren Hinweisen.

[4] Vgl. can. 292 CIC/1917.

[5] Vgl. K. Mörsdorf: LThK-Konzilsergänzungsband II 136 f.; er nennt die Kardinäle Frings für Deutschland, Spellman für die USA und Wyszynski für Polen. Siehe ferner H. Heinemann, Die Bischofskonferenz. Streiflichter zur vorkonziliaren Situation u. Diskussion: Fides et Ius (FS Georg May), hg. v. W. Aymans u. a. (Regensburg 1991) 407–422.

[6] Vgl. v. a. Motu Proprio Ecclesiae Sanctae vom 6. August 1966: I n. 41.

[7] Vgl. E. Corecco. Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Nordamerika: Archiv für katholisches Kirchenrecht 137 (1968) 38–94, bes. 42–46.

[8] Charakteristisch ist in der nachkonziliaren Gesetzgebung die parallele Zuweisung bestimmter Kompetenzen an die Bischofskonferenz und an die Patriarchalsynode.

[9] „Attamen ipse naturam collegialem numquam sumit, quae ad acta pertinet ordinis Episcoporum, ut subiecti supremae in universam Ecclesiam potestatis."

[10] Vgl. H. Schmitz, Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß c. 753 CIC, in: Die Bischofskonferenz. Theologischer u. juridischer Status, hg. v. H. Müller u. H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1989) 196–235.

[11] Instrumentum laboris v. 12. 1. 1988 „Status theologicus et iuridicus Conferentiarum Episcopalium". Das Arbeitspapier ist im Januar 1988 allen Bischofskonferenzen mit der Bitte um Stellungnahme bis Ende 1988 zugesandt worden.

[12] Vgl. allein für den deutschen Sprachbereich den Sammelband: Die Bischofskonferenz (A. 10). Siehe ferner I. Riedel-Spangenberger, Zwischen Kollegialität u. Zentralismus. Bedeutende Stimmen zum römischen Schreiben über den theologischen u. juridischen Standort der Bischofskonferenzen: Archiv für katholisches Kirchenrecht 158 (1989) 457–475. Ähnliche Veröffentlichungen hat es in spanischer, französischer und englischer Sprache gegeben.

[13] Da es um die Kompetenz der Diözesanbischöfe und der ihnen rechtlich Gleichgestellten geht, dürfte es nur um deren Zustimmung, nicht aber um die der Titularbischöfe gehen.

[14] Es müssen nicht „Bischöfe" sein, da gegebenenfalls die priesterlichen Vorsteher von Teilkirchen zu berücksichtigen sind.

[15] Dabei ist hier außer acht gelassen, daß das Motu proprio in IV Art. 3 andere, nicht als Akte des authentischen Lehramtes geltende Beiträge nennt, zu denen die Glaubenskommission der Bischofskonferenz ermächtigt werden kann. Da diese Ermächtigung vom Ständigen Rat der Konferenz ausgehen kann, ist auch dieser selbst zu solchen Beiträgen ermächtigt. Um Beiträge welcher Art es dabei geht, muß hier allerdings nicht näher erörtert werden.

Ladislas Örsy SJ

Anmerkungen

Ich möchte den Stimmen der Zeit danken, daß sie mir die Möglichkeit geben, über das Thema „Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes" tiefer zu reflektieren und dabei auch auf den Beitrag von Professor Winfried Aymans zu antworten.

Die Bischofskonferenzen

Wer nach den eigentlichen Grundlagen der theologischen Natur der Bischofskonferenzen sucht, muß nach dem in der Reihe „Quaestiones disputatae" erschienenen Band „Episkopat und Primat" (Freiburg 1961) greifen. Der Band enthält drei hervorragende Beiträge, einer von Joseph Ratzinger und zwei von Karl Rahner. Einige Einsichten dieser Autoren wurden damals eingehend diskutiert und gingen schließlich in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils ein. Von besonderer Bedeutung für unser Thema ist Karl Rahners drittes Kapitel „Über das göttliche Recht des Episkopats".

Rechte sind selbstverständlich immer mit Pflichten verbunden. Für Rahner ist das göttliche Recht des Episkopats – neben anderen Pflichten – mit der von Gott gegebenen Verpflichtung verbunden, die rechte Vielfalt in der Kirche zu stärken und zu fördern:

„Dieser legitime und sein sollende (also *werden* sollende) Pluralismus kann nun nicht nur für die einzelnen Menschen in der Kirche gelten, sondern gilt gewiß auch für größere Gliedverbände, für

Ortskirchen, Länder und Völker, zumal diese auch als solche eine ‚Berufung' zum Licht des Evangeliums haben. Es wäre also verkehrt, z. B. zu meinen, die Existenz der unierten Kirchen des Orients mit ihren nichtlateinischen Riten, ihrem eigenen Kirchenrecht, ihrer eigenen Theologie, ihrer eigenen Geistigkeit und Frömmigkeit usw. sei nur Gegenstand einer nachsichtigen Duldung von seiten Roms, als ob sich Rom nur aus taktischen Gründen in das schwer Überwindbare schicke, als ob eigentlich eine absolute Uniformiertheit im Recht, in der Liturgie usw. das anzustrebende Ideal sei. Eine solche Theorie wäre, ernst genommen, schlechthin eine Häresie. Es wird selbstverständlich unmöglich sein, ein für allemal genaue materiale Normen für den gerechten Ausgleich zwischen notwendiger Homogenität und notwendigem Pluralismus iuris divini aufzustellen. Aber grundsätzlich hat die Kirche das Recht und die Pflicht, *auch* einen echten Pluralismus auf allen Gebieten ihres Seins und Tuns (auf jedem Gebiet in je seiner Weise) zu *fördern* und zu entwickeln. Die Kirche ist kein schematisch verwalteter Einheitsstaat, weder in der Praxis noch im Ideal" (98 f.).

Bei den umfangreichen theologischen und kanonistischen Informationen und Diskussionsbeiträgen über die Bischofskonferenzen verliert man leicht einen zentralen Punkt aus den Augen, nämlich die Vielfalt in der Kirche. Wie die Gemeinschaft der Christen aufgrund göttlichen Gebots Einheit wahren muß, so muß es in ihr auf Grund desselben göttlichen Gebots Vielfalt geben. Das hat Rahner hervorgehoben, und das war auch die zentrale Aussage meines Beitrags. Wenn man einmal diese Lehre von der Vielfalt als Teil unserer katholischen Tradition akzeptiert hat, dann ergeben sich notwendigerweise die praktischen Konsequenzen: Die Vielfalt muß – nicht weniger als die Einheit – ermutigt, aufrechterhalten und bekräftigt werden. Da sich die Vielfalt in den Teilkirchen manifestiert, müssen die Bischöfe und ihre Konferenzen ein Schlüsselrolle spielen bei der Bewahrung und Förderung dieser im göttlichen Recht gründenden Eigenschaft der Kirche.

Heute ist die Einheit der katholischen Kirche fest begründet. Das Volk Gottes schart sich voll Hochachtung und Ergebenheit um den Nachfolger Petri; dies zeigen allein schon die Jubiläumsfeiern dieses Jahres. Gleichzeitig gibt es das Bedürfnis nach einer größeren Vielfalt, als es die derzeitigen Strukturen und Normen erlauben.

Die Zeichen der Zeit sind für alle sichtbar. Ein erstes Zeichen kommt von den „Völkern" (im biblischen Sinn): Alle Menschen sehnen sich – ohne daß es ihnen immer bewußt wäre – nach der „guten Botschaft", dem „Evangelium" ihres Heils und ihrer Erlösung. Aber wie gut diese Botschaft auch ist, sie erreicht den Geist und die Herzen der Menschen nur dann, wenn sie sich mit der Kultur verbindet, in der die Menschen leben. In diesem Prozeß müssen die Bischöfe einer Region die zentrale Rolle spielen bei der Verkündigung der alten Wahrheiten in einer neuen Sprache und bei der Übermittlung alter Traditionen durch neue Bilder und Symbole.

Ein weiteres Zeichen kommt von den getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Sie beten, arbeiten und warten auf die *eine* Kirche Christi. Bis zur vollen Einheit ist es noch ein weiter Weg, aber mit der Gnade Gottes machen wir einige Fortschritte. Wir alle, Katholiken und Nichtkatholiken, wissen und verstehen, daß Einheit nicht möglich ist ohne einen großen Bereich von Vielfalt unter

den einzelnen Teilkirchen. Die Vielfalt wird sich zeigen in den Riten, den Organisationsformen, den Akzentsetzungen in Theologie und Recht – wie es in den frühen Jahrhunderten auch der Fall war. Zur Leitung solcher schwieriger und sensibler Entwicklungen werden Instanzen in der jeweiligen Region gebraucht: die Bischöfe und ihre Konferenzen.

Solche Botschaften von innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche zwingen uns, die damit zusammenhängenden Fragen zu stellen und zu beantworten. Diese Fragen müssen furchtlos und vorurteilsfrei diskutiert werden. Hat die Kirche – und der Heilige Stuhl – eine von Gott auferlegte Pflicht, um der Evangelisierung und der christlichen Einheit willen die Vielfalt zu fördern? Wenn das so ist, folgen daraus weitere Fragen: Welche Regelungen müßten getroffen werden, damit die Bischofskonferenzen die Freiheiten und den Raum für Kreativität erhalten, die sie benötigen, um die Sache der Vielfalt zu fördern und aufrechtzuerhalten (ohne die Einheit zu gefährden)?

Diese Fragen können in aller Offenheit und in respektvollem Gehorsam gegen die derzeit geltenden Normen gestellt werden. Sie müssen auch gestellt werden; denn die Suche nach immer besseren Wegen zur Förderung theologischer Einsichten durch die Gesetzgebung ist die Pflicht jedes Kirchenrechtlers – es sei denn, er verzichtet auf die Theologie und wird Opfer eines bloßen Rechtspositivismus. Das Kirchenrecht steht im Dienst der göttlichen Geheimnisse, und es muß ständig überprüft werden, damit es die besten Voraussetzungen schafft für die Aufnahme der Gaben des Geistes.

Der Beitrag von Winfried Aymans

Ich möchte Professor Aymans mit dem Respekt antworten, der einem Kollegen gebührt, dessen Bildung und Höflichkeit ich bei internationalen Treffen kennenlernen durfte. Ich muß jedoch gestehen, daß der Horizont, in dem er die Fragen sieht, sein Ausgangspunkt, seine Methode, theologische Gegebenheiten und kanonische Texte zu behandeln, sich von den meinen radikal unterscheiden. Es ist klar, daß ein fruchtbarer Austausch von Ideen ohne eine vorhergehende Klärung unserer fundamentalen Differenzen nicht stattfinden kann, was mehr Zeit und Raum beanspruchen würde, als hier zur Verfügung steht.

Es gibt nur einen Punkt, in dem ich um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen die Darstellung meiner Position durch Professor Aymans korrigieren muß. Er suggeriert und behauptet auch, daß ich irgendwie eine Doktrin geistloser Bischofskonferenzen vortragen würde. Eine solche Interpretation ist ohne jedes Fundament; sie ist völlig falsch. Die Grundaussage meines Artikels war, von Anfang bis zum Ende, daß die Bischofskonferenzen gerade wegen der Gegenwart und des Wirkens des Geistes eine größere Eigenständigkeit haben müßten, als „Apostolos suos" ihnen

zugesteht. Das ist in Wahrheit meine Sicht der Dinge. Jeder Mensch, jeder Christ hat das Recht, daß seine Meinung wahrheitsgetreu wiedergegeben wird.

Nach dieser Korrektur eines zentralen Punkts meiner Ausführungen scheint es mir für den Umgang mit unseren Differenzen das Klügste zu sein, einfach anzuerkennen, daß es im Reich Gottes viele Wohnungen gibt und daß wir verschiedene Wohnungen bewohnen.

Ich schlage vor, daß die Leser unsere beiden Artikel als zwei offene Stellungnahmen in einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit betrachten. Solche gegensätzlichen Zugänge sind oft bei Kongressen üblich, um die Teilnehmer anzuregen und ihnen so zu helfen, die Diskussion über das jeweilige Thema zu beginnen. Lassen wir also interessierte und sachkundige Personen unsere Artikel lesen; lassen wir sie unsere Einsichten bestätigen oder unsere Irrtümer korrigieren. Das ist der Weg, der zu Fortschritten führt. Seien wir für unseren Teil damit zufrieden, eine Diskussion über ein wichtiges Thema eröffnet zu haben. Das ist schon in sich ein bedeutsamer Dienst.

Während die Diskussion voranschreitet, dürfte niemand eine definitive Folgerung über die Früchte der neuen Regelungen ziehen, bevor wir die Stimme des Episkopats gehört haben. Die Theologen und die Kanonisten mögen in der Theorie kompetent sein; mit der Praxis haben sie weniger zu tun. Nach einigen – zehn oder zwanzig – Jahren werden die Bischöfe aus Erfahrung sprechen können. Sie werden besser als jeder andere und nicht ohne Beistand des Heiligen Geistes wissen, ob „Apostolos suos" ihnen die notwendige Freiheit für die Förderung und Wahrung der Vielfalt gegeben hat.

Während wir auf dieses Erfahrungsurteil der Bischöfe warten, muß die Diskussion von Theologen und Kirchenrechtlern weitergehen. Ein solcher Austausch ist ein wesentlicher Teil des Prozesses, in dem der Glaube nach Verstehen sucht.

Papst Johannes Paul II. schreibt in seiner Enzyklika „Ut unum sint", daß ein Dialog zu unerwarteten Ergebnissen führen kann:

„In dieser Hinsicht erlaubt der ökumenische Dialog, der die an ihm beteiligten Personen dazu anspornt, sich gegenseitig zu fragen, zu verstehen, zu erklären, unerwartete Entdeckungen. Die Polemiken und intoleranten Streitigkeiten haben das, was tatsächlich bei der Ergründung ein und derselben Wirklichkeit, aber eben aus zwei verschiedenen Blickwinkeln, das Ergebnis zweier Sichtweisen war, zu unvereinbaren Aussagen gemacht" (38).

Wenn dies für einen Dialog zwischen den Kirchen zutrifft, muß es auch für einen Dialog innerhalb der Kirche zutreffen. Wir blicken alle auf dasselbe Geheimnis, aber das Geheimnis ist größer und weiter als unser Blickfeld, daher die Gefahr von Mißverständnissen. Es gibt allerdings einen Weg, unnötige Kontroversen zu vermeiden, den der Nachfolger Petri zeigt:

„Gegensätzen muß man sich stellen im aufrichtigen Geist brüderlicher Liebe, in der Achtung vor den Forderungen des eigenen und des Gewissens des Nächsten sowie in tiefer Demut und Liebe gegenüber der Wahrheit" (ebd. 39).

UMSCHAU

Die EXPO 2000 und die Kirchen

Unter dem Motto „Mensch – Natur – Technik" findet vom 1. Juni bis zum 31. Oktober 2000 in Hannover die EXPO 2000 statt.

In den Bewerbungsunterlagen der Bundesrepublik Deutschland zur Ausrichtung der EXPO 2000 heißt es: „Die Weltausstellung 2000 soll eine Standortbestimmung des Menschen im Umfeld von Natur und Technik zur Jahrtausendwende initiieren. Unter dem Leitthema ‚Mensch – Natur – Technik' soll die Weltausstellung Chancen und Gefahren dieser drei Bereiche verdeutlichen und nach Wegen suchen, die die Chancen erhöhen und die Gefahren mindern, indem sie Beispiele für ein harmonisches Zusammenwirken in der Zukunft aufzeigt." Das klingt interessant und innovativ, und das war auch beabsichtigt. Schließlich handelt es sich um Bewerbungsunterlagen, mit denen man sich gegen andere Konkurrenten profilieren und durchsetzen will.

Beim nochmaligen Lesen der Themenformulierung drängen sich allerdings Fragen auf. Um welche Chancen und Gefahren von Mensch, von Natur, von Technik könnte es sich handeln? Was bedeutet ein „harmonisches Zusammenwirken" der drei Bereiche? Welche Form von Harmonie ist gemeint? Wer definiert die Standards und die Kriterien einer solchen Harmonisierung? Sicherlich nicht „der Mensch" als Gattungsbezeichnung, wie der Titel der EXPO suggeriert, sondern ganz bestimmte Menschen oder Gruppen von Menschen oder bestimmte Interessengruppen. Wie soll man sich eine vom Menschen unabhängige und ihm gegenüberstehende Technik vorstellen? Verschleiert das nicht, daß Technik von Menschen entworfen und eingesetzt wird?

Gerade weil „die Technik" heute fast autonom wahrgenommen wird, scheint viel wichtiger als die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Technik die Frage zu sein, wer nach welchen Kriterien entscheidet, welche Technik wem zur Verfügung steht, welche wem vorenthalten wird und welche gar wem aufgezwungen wird. Wenn sich im Zusammenhang der bereits oben zitierten Bewerbungsunterlage das Versprechen findet: „Mit ihrer Thematik aber stellt die Weltausstellung 2000 im Vergleich zu allen bisherigen Weltausstellungen erstmals auch die Technik selbst zur Disposition", dann greift das Thema in dieser unbestimmten Form zwar Ängste vor einem vermeintlichen Autonomiestatus der Technik auf und war damit geeignet, auch bei kritischeren Teilen der Bevölkerung die Akzeptanz der EXPO 2000 zu erhöhen. Sie verschleiert aber durch den Bezug auf „die Technik", daß es nicht um sie selbst, sondern um ihren gesellschaftlichen Gebrauch geht.

Das vermeintlich zukunftsweisende und anregende Thema entpuppt sich bei näherer Betrachtung als konzeptionell nicht sonderlich tragfähig. Im wesentlichen wird man zwei Gründe für die Wahl dieses Mottos durch die EXPO 2000 GmbH nennen können. Erstens ist das Thema weit genug, um später ziemlich alles präsentieren zu können. Zweitens reagierte das Motto auf die starke Ablehnungsfront, auf die die Bewerbung um die EXPO 2000 vor allem in Hannover und im Land Niedersachsen stieß. Eine EXPO in Hannover schien nur durchsetzbar, wenn deutlich gemacht werden konnte, daß es sich nicht um eine reine Technikschau, eine vergrößerte Industriemesse oder ein kommerzialisiertes Massenspektakel handeln werde. In diesem Zusammenhang ist auch das Harmonie suggerierende Motto „Mensch – Natur – Technik" zu sehen, das für eine „Weltausstellung neuen Typs" (Robert Jungk) stehen sollte.

Stand zu Beginn der EXPO 2000-Geschichte noch ausschließlich das Motto „Mensch – Natur – Technik" im Mittelpunkt, hat die EXPO-Gesellschaft in den letzten Jahren einige Anstrengung unternommen, das Motto so zu interpretieren, daß es griffiger und eindeutiger werde. In den neuen Präsentationen der EXPO 2000

GmbH kann man nun lesen: „Die Weltausstellung EXPO 2000 in Hannover hat die Agenda 21 zur Grundlage für ihr Leitthema ‚Mensch – Natur – Technik' gemacht. Die Agenda 21 ist das 500 Seiten umfassende UN-Aktionsprogramm für nachhaltige Entwicklung, auf das sich auf der UNO-Konferenz in Rio de Janeiro 1992 die Regierungsvertreter von 179 Nationen geeinigt haben. Das Programm ... ruft dazu auf, gegen Hunger und Umweltzerstörung anzugehen." [1]

Bemerkenswert ist, daß sich die EXPO damit unter der Chiffre „Agenda 21" in einen weltweiten Diskussionsprozeß einordnet. Was mit zukunftsfähiger, nachhaltiger Entwicklung (sustainable development) gemeint ist, muß nicht erst auf der EXPO 2000 in Hannover neu erfunden werden – und ist im Gegenzug dort auch nicht beliebig interpretierbar. In diesem Sinn ist diese Präzisierung des Themas, die ein Abschied vom alten Motto und eine Neuformulierung darstellt, sehr zu begrüßen.

Ein Zeichen für diese Neuorientierung ist auch das Erscheinen der zwölfbändigen „Buchreihe der EXPO 2000", in der viele Themen der Agenda 21 fachlich durchaus anspruchsvoll bearbeitet werden[2]. Im übrigen gilt leider auch hier wie fast immer, wenn von Agenda 21 die Rede ist, daß der Umweltaspekt ausführlich benannt, die aber ebenso auf der Agenda 21 stehende internationale Gerechtigkeit noch nicht einmal erwähnt wird. Die Nichtdifferenzierung der Welt deutet darauf hin, daß die Ausstellungsmacher nicht im Blick hatten, daß man zwar durchaus von einer Weltgesellschaft sprechen kann, aus dieser aber eine Mehrheit der Menschen ausgeschlossen ist.

Offen bleibt, inwieweit es der EXPO gelingen wird, ihren Anspruch einzulösen, sich den Herausforderungen der Agenda 21 zu stellen. Drei Fragen müssen in dieser Hinsicht an die EXPO gestellt werden:

1. Inwieweit wird es der EXPO gelingen und inwieweit ist es ihr überhaupt möglich, die von der Agenda 21 aufgeworfenen Fragen wirklich ernsthaft anzugehen? Der dafür in erster Linie relevante Themenpark mit Themen wie Mensch, Umwelt, Gesundheit, Arbeit usw. wird ausschließlich durch Sponsoren, zumeist aus der Industrie, finanziert. Es ist sicherlich nicht davon auszugehen, daß im Themenpark einseitig deren Lobbyinteressen ausgestellt werden. Man darf aber gespannt sein, ob etwa das Thema „Mobilität" (auch mit seinem Aspekt Mobilitätsverzicht) in zukunftsfähiger Weise bearbeitet werden kann, wenn ausschließlich Unternehmen die Schau finanzieren, die ihren Umsatz ganz oder teilweise einer zunehmenden Mobilität verdanken.

2. Es ist der EXPO 2000 nicht gelungen, eines der Grundprinzipien des Agenda-21-Prozesses zu verwirklichen: die breite Partizipation aller Beteiligten. Das bedeutet bei der Lösung weltweiter Probleme die Einbeziehung von Frauen und Männern, Armen und Reichen, Ländern des Südens wie des Nordens, des Westens wie des Ostens. Es mag mit den Eigengesetzlichkeiten einer EXPO zusammenhängen, daß eine breite Partizipation beim Design der Inhalte und der Ausstellung einfach nicht zu leisten ist. Wer aber unter dem Anspruch antritt, einen Beitrag zur Agenda 21 leisten zu wollen, wird auch an deren Kriterien zu messen sein.

3. Kann eine Weltausstellung mit ihren systembedingten Eigengesetzlichkeiten (man spricht von einer durchschnittlichen Verweildauer in den Themenparks oder Pavillons von maximal 10 bis 15 Minuten) überhaupt solche komplexen Themen, wie sie uns die Agenda 21 ins Aufgabenbuch schreibt, angemessen ausstellen? Man darf in dieser Hinsicht skeptisch und gleichzeitig gespannt sein. Wenn es der EXPO 2000 wirklich gelingen würde, in dieser komprimierten Weise zumindest Denkanstöße zu geben und einen eigenen Beitrag zur Lösung der Probleme auszustellen, dann könnte die EXPO unabhängig von den ausgestellten Themen ein Lernort für die kirchliche und dort insbesondere für die entwicklungsbezogene Bildungsarbeit sein. Wenn nicht, wird die EXPO 2000 nur eine sehr teure Wiederholung all der Themen sein, die ohnehin allenthalben in Zeitschriften, Talkshows, Tagungen usw. verhandelt werden.

Wie sollten die Kirchen mit diesem EXPO-Thema umgehen? Zunächst wurde versucht, sich dem Motto eher assoziativ zu nähern. Auf Symposien wurde ausgeführt, was man unter christlicher Anthropologie versteht und in Schriftenreihen der christliche Naturbegriff und die Auffassungen der Kirchen zur Technikethik erörtert.

Im großen und ganzen ist dies allerdings weder gesellschaftlich rezipiert worden, noch hat es eine Klärung über die Art der kirchlichen EXPO-Beteiligung erbracht.

Durch die formale Beteiligung der Kirchen an der EXPO 2000 mit ihren jeweiligen Pavillons sind inzwischen faktisch Wegmarken gesetzt worden. Der Christuspavillon der Deutschen Bischofskonferenz und des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland versucht, das Thema ästhetisch umzusetzen[3]. In den Füllräumen der zweischaligen Glasfassade, die den Kreuzgang des Pavillons umgibt, werden Materialien aus Natur und Technik verwendet, zum Beispiel Baumscheiben, Zahnräder, Bambusstäbe, Kunststoffschläuche, Hobelspäne, Musikkassetten und Fieberthermometer. Mit diesen „Materialproben der Welt" soll deutlich werden, daß Kirche in der Welt steht und von ihr umgeben wird.

Der Länderpavillon des Heiligen Stuhls[4] greift die Themen der Agenda 21 direkt auf, indem er das Eintreten des Papstes und der Kirche für den Frieden und für soziale Gerechtigkeit in der Welt zeigt. Schwerpunkte der dazu geplanten Ausstellung sind „Frieden und Gerechtigkeit", „Frauen", „Kinder", „Familie", „Menschenwürde und Menschenrechte".

Neben dieser impliziten Auseinandersetzung mit dem Thema der EXPO durch die Präsenz der Kirchen auf dem Gelände selbst erscheinen drei Herangehensweisen an das EXPO-Motto angezeigt:

1. *Ideologiekritisches Aufgreifen des Themas.* Gerade wenn es eines ihrer zentralen Anliegen betrifft, ist die Kirche gefordert, auf die Verwendung von Begriffen und auf die dahinterstehenden Interessen hinzuweisen. Wer sich in Zusammenhang mit der EXPO allein mit dem Thema „Mensch – Natur – Technik" befaßt, wird diskursiv auf das Abstellgleis geschoben. Daher ist auch die Frage, ob das Motto der EXPO Thema auch für die Kirchen sein kann, mit „nein" zu beantworten. Eine Beschäftigung ausschließlich mit dem begrifflich so gefaßten Motto führt vielmehr an den eigentlichen Themen der EXPO vorbei. Es ist sicher nicht ganz von der Hand zu weisen, daß ein in gewisser Weise beliebiger Diskurs über den Menschen, die Natur und die Technik den Organisatoren der EXPO nicht ungelegen kommt, da er kaum geeignet ist, die Konzeption der EXPO zu befragen. Entscheidend für kirchliche Beiträge ist, diese Fallgrube zu vermeiden und sich mit dem eigentlich für die EXPO 2000 relevanten Thema zu beschäftigen: der Agenda 21.

2. *Produktives Aufgreifen des Themas.* Selbstverständliches Thema für die Kirchen sind seit langem schon die Anliegen der Agenda 21. Christen sind gerufen, einen Beitrag zur Gestaltung der Welt zu leisten, der sich unter anderem an den von der Agenda 21 aufgenommenen Begriffen Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit orientiert. Als exemplarische Beispiele aus ganz unterschiedlichen Bereichen der Agenda 21 seien hier nur genannt: die von Misereor und BUND (Bund Umwelt und Naturschutz Deutschland) gemeinsam herausgegebene Studie „Zukunftsfähiges Deutschland", das Wort des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" sowie die Schrift der Deutschen Bischofskonferenz „Handeln für die Zukunft der Schöpfung", die die Grundlage zur Einrichtung einer Clearingstelle Kirche und Umwelt bildete.

Allen genannten Dokumenten ist gemeinsam, daß sie wichtige Teilaspekte aus der Agenda 21 aufgreifen und produktiv weiterführen. Die Studie von Misereor und BUND stellt den Aspekt weltweiter und generationenübergreifender Gerechtigkeit in den Mittelpunkt. Sie postuliert, daß alle Menschen auf der Erde und auch zukünftige Generationen das gleiche Recht auf die Nutzung der Ressourcen dieser Erde haben wie wir.

Das Gemeinsame Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage bezieht sich zwar nicht explizit auf die Weltkonferenz von 1992 in Rio de Janeiro und die dort erstellte Agenda 21, greift allerdings einen ihrer zentralen und in der gegenwärtigen Diskussion meist vernachlässigten Inhalte auf: die soziale und wirtschaftliche Dimension zukunftsfähiger Entwicklung. Bedeutsam über seinen Inhalt hinaus ist, daß das Gemeinsame Wort in einer der Agenda 21 gemäßen, partizipativen Art und Weise entstanden ist.

Die Schrift „Handeln für die Zukunft der Schöpfung" schließlich greift den Aspekt der Agenda 21 auf, der gemeinhin mit ihr verbunden

wird und im Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage nur angedeutet werden konnte: Leitlinien für die Bewahrung der Schöpfung, die auch zukünftigen Generationen noch deren Nutzung erlaubt.

Alle drei hier beispielhaft genannten Diskussionsbeiträge der Kirchen zeigen, daß das im Sinn der Agenda 21 reformulierte Thema der EXPO selbstverständlich ein Thema für die Kirchen ist. Dies galt vor der EXPO 2000 in Hannover und wird in der Zeit danach gelten. Die Kirchen werden in aller Selbstgewißheit sagen können, daß sie die EXPO 2000 nicht brauchen, um auf diese Themen gestoßen zu werden. Vielleicht ist es sogar eher umgekehrt. Die EXPO 2000 brauchte die Kirchen (und viele andere), um auf die Defizite in ihrem Verständnis von Agenda 21 hingewiesen zu werden.

3. *Die „parasitäre" Nutzung der EXPO-Thematik.* Trotzdem erscheint es für die Kirche ratsam, zu fragen, ob sie die EXPO 2000 nicht nutzen kann, um die Themen der Agenda 21 voranzubringen. Systemtheoretisch formuliert geht es um mediale Anschlußfähigkeit und in gewissem Sinn um eine „parasitäre" Nutzung der Weltausstellung, die aber – angesichts der hohen gesellschaftlichen Kosten dieses Ereignisses – durchaus legitim ist. Im einzelnen kann dies heißen:

Die Kirchen (be)nutzen das Markenzeichen „EXPO" und „labeln" damit ihre Veranstaltungen und Themen. Die EXPO 2000 besitzt in jedem Fall einen hohen Aufmerksamkeitswert, wenn nicht gar eine hohe Attraktivität. Die Kirche kann das reformulierte EXPO-Motto im Sinn der Agenda 21 nutzen, um auf die Themen hinzuweisen, die ihr immer schon wichtig waren. Mit dem Markenzeichen „EXPO" lassen sich unter Umständen auch schwerer vermittelbare Themen leichter an den Mann und die Frau bringen, wenn man von der vergleichsweise kleinen Gruppe der radikalen Gegner der EXPO 2000 absieht.

Die Kirchen beteiligen sich an Dialogforen und Präsentationen im Rahmen und im Umfeld der EXPO. Sowohl im Vorfeld der EXPO als auch während der Ausstellungszeit von Juni bis Oktober selbst gibt es eine große Anzahl an Diskussionsforen und Vortragsveranstaltungen zum Agenda-21-Thema der EXPO. Unabhängig von der Frage, ob man dazu eine EXPO brauchte, werden zum Beispiel die von der EXPO 2000 organisierten „Global Dialogue Events" eine fachlich qualifizierte Plattform bieten, bei denen eine kirchliche Beteiligung sinnvoll ist.

Schließlich können die Kirchen das reformulierte EXPO-Thema anläßlich der EXPO aufgreifen, explizit auf die EXPO 2000 beziehen und durch eigene Veranstaltungen ergänzen bzw. korrigieren. Die Diözese Hildesheim zum Beispiel lädt anläßlich der EXPO 20 ihrer Partnerinnen und Partner aus Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa ein, um mit ihnen gemeinsam das EXPO-Gelände zu besuchen und danach in einem mehrtägigen Konferenzteil mit ihnen zu diskutieren, inwieweit die ausgestellten Konzepte für die Zukunft wirklich Visionen der Einen Welt sein können. In einer abschließenden Veranstaltung im Christus-Pavillon werden die Ergebnisse des Konferenzteils einem größeren Publikum präsentiert. Diese Veranstaltung greift die Thematik der EXPO auf, korrigiert und ergänzt sie aber insofern, indem sie auf der EXPO exemplarisch Stimmen derjenigen zu Wort kommen läßt, die dort ansonsten nicht oder nur vermittels der Präsentationen ihrer Regierungen vertreten sind.

In gewisser Hinsicht ist das Aufgreifen des EXPO-Themas ein Lehrstück für den Umgang der Kirchen mit Themen, die an sie herangetragen werden. Gerade am zunächst sehr eingängig erscheinenden Motto der EXPO läßt sich zeigen, wie wichtig eine Prüfung auf Relevanz und Tragfähigkeit ist, um der Gefahr zu begegnen, sich in Scheindiskussionen oder beliebigen Diskursen zu verlieren. Nach einer solchen Prüfung läßt sich zeigen, daß die Trias „Mensch – Natur – Technik" kein lohnendes Thema für die Kirchen ist. Wohl aber sollte sie das eigentliche Motto der EXPO 2000 aufgreifen, das sich durch die Agenda 21 umschreiben läßt. *Matthias Woiwode*

[1] Vgl. im Internet: http://www.expo2000.de/deutsch/agenda21/index.html

[2] Erschienen beim Campus-Verlag. Vgl. bes. Bd. 1, Agenda 21. Vision: Nachhaltige Entwicklung, hg. v. Birgit Breuel (Frankfurt 1999).

[3] Vgl. im Internet: www.expo-kirche.de

[4] Vgl. www.expo-vatican.de

BESPRECHUNGEN

Kirche und Politik

Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978. Hg. v. Karl-Joseph Hummel. Paderborn: Schöningh 1999. VIII. 257 S. Kart. 58,–.

Die von der Deutschen Bischofskonferenz geförderte „Kommission für Zeitgeschichte" veranstaltet in unregelmäßigen Abständen Klausurtagungen mit ausgewählten Historikern und Zeitzeugen zu Themen der kirchlichen Zeitgeschichte. Ergebnisse dieser Tagungen werden in der Regel veröffentlicht, so auch im vorliegenden Fall die Vorträge und die Diskussionsbeiträge einer solchen Veranstaltung, die im März 1998 in Augsburg stattfand.

Aus der im Anhang abgedruckten Liste der Tagungsteilnehmer wird ersichtlich, daß keiner der italienischen, französischen und österreichischen Akteure der vatikanischen Ostpolitik zur Teilnahme bewegt werden konnte. So mußten die deutschen Teilnehmer mit dem derzeitigen Apostolischen Nuntius in Ungarn, Erzbischof Karl Josef Rauber, der als einziger vatikanischer Vertreter erschienen war, ihre Ansichten und zeitgenössischen Eindrücke austauschen.

Allgemeine Einführungen und Diskussionsbeiträge zur historischen Einordnung der vatikanischen Ostpolitik zwischen 1958 und 1978 lieferten hierzu Heinz Hürten, Hans Maier, Rudolf Lill und Josef Becker. Ergänzt wurden sie durch Vorträge, die sich auf nunmehr zugängliche Unterlagen staatlicher und kirchlicher Archive stützen können (Karl-Joseph Hummel und Josef Pilvousek), die zumeist aus der ehemaligen DDR stammen. Mit besonderem inhaltlichem Gewinn läßt sich der ausführliche, mit Quellen staatlicher und parteipolitischer bundesdeutscher Provenienz gesättigte Beitrag von Rudolf Morsey lesen („Haltung der Bundesregierung zur vatikanischen Kirchenpolitik in den früheren Ostgebieten des Deutschen Reiches 1958–1978").

Archive aus dem Bereich der Deutschen Bischofskonferenz blieben offenbar verschlossen, ebenso selbstredend die prinzipiell nur bis zum Jahre 1922 zugänglichen vatikanischen Archive. Diese Situation, die sich aufgrund rigider Sperrfristen über die Jahre nur sehr allmählich auf staatlicher Seite verändern wird und dabei gewiß auf die vatikanischen und wohl auch deutschen kirchlichen Unterlagen verzichten muß, wird noch dadurch verschärft, daß auch im Prinzip zugängliche Unterlagen der ehemaligen Berliner Ordinarienkonferenz bzw. Bischofskonferenz in der DDR nur selektiv verwendet werden.

So fehlt im vorliegenden Buch der im Vatikan wohl als ziemlich unerhörte Insubordination eines deutschen Episkopats in diesem Jahrhundert wahrgenommene schriftliche Protest aller Mitglieder des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz an Papst Paul VI. aus dem Frühjahr 1976, der sich gegen die damaligen kirchenrechtlichen Regelungsabsichten der vatikanischen Ostpolitik bezüglich der katholischen Kirche in der DDR wandte. Dieser Protest führte zu einer scharfen brieflichen Replik von Kardinalstaatssekretär Jean Villot an Kardinal Julius Döpfner als Vorsitzendem der Deutschen Bischofskonferenz, der wenige Tage nach Erhalt dieser Antwort verstarb. Daß bis 1978 der Streit um den Kurs der vatikanischen Ostpolitik vor allem zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf der einen und dem Vatikan auf der anderen Seite in zum Teil sehr konfrontativer Form ausgetragen wurde, deutet sich vor allem aus den im vorliegenden Sammelband abgedruckten Diskussionsbeiträgen von kirchlichen und politischen Zeitzeugen an.

Die vatikanische Diplomatie beanspruchte eine absolute Autonomie ihrer Ostpolitik und zeigte sich oft indigniert gegenüber den als Einmischung empfundenen deutschen Interventionen, denen man das Denken in größeren europäischen Zusammenhängen absprach. Der bundesdeutsche kirchliche Protest, der seine Gegen-

argumente nicht selten mit Befürchtungen um die Wahlaussichten der CDU/CSU verband, warnte den Heiligen Stuhl mit großer Ernsthaftigkeit vor einem Autoritätsverlust unter den deutschen Katholiken aufgrund seiner Ostpolitik. Der ostdeutsche kirchliche Protest, angeführt von dem diplomatisch geschickten Berliner Kardinal Alfred Bengsch, artikulierte vor allem sein großes Unbehagen gegenüber einer vatikanischen Unterschätzung der realen Situation in den kommunistisch beherrschten Ländern.

Bis 1978 sah der Vatikan allerdings gewisse Beziehungen zur DDR als Einfallstor zur Verbesserung der Lage wesentlich schlechter gestellter katholischer Ortskirchen in Ostmitteleuropa. Mit dem polnischen Papst erfolgte nach 1978 zunächst ein Bruch mit der bisherigen vatikanischen Ostpolitik, aber ab Mitte der 80er Jahre kehrten manche römische Muster aus dem vorhergehenden Jahrzehnt wieder. Das galt nicht zuletzt für die Beziehungen des Vatikans zur DDR, die mit großer Wahrscheinlichkeit 1991 zu einem bereits einvernehmlich geplanten Besuch des Papstes im sozialistischen deutschen Staat geführt hätten. *Bernd Schäfer*

Stengel, Friedemann: *Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998, 824 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte. 3.) Lw. 98,–.

Als einziges sozialistisches Land der Welt duldete die DDR theologische Fakultäten an ihren staatlichen Universitäten. In Berlin, Greifswald, Rostock, Halle, Leipzig und Jena konnten an diesen universitären Fakultäten bzw. Sektionen evangelische Theologen für die Landeskirchen ausgebildet werden. Diese scheinbare staatliche Toleranz paarte sich stets mit Kalkül, gezielter Besetzungspolitik und politischer Zudringlichkeit, um eine „progressive Pfarrerschaft" heranzuziehen.

Nicht von ungefähr entwickelte sich in der DDR parallel auch ein konkurrierendes Ausbildungswesen der evangelischen Kirchen in kircheneigenen Hochschulen beispielsweise in Berlin, Naumburg, Potsdam und Wittenberg, die als Prediger- oder Katechetenseminare bezeichnet wurden. Ihr von staatlicher Indoktrination freies Klima läßt sich auch mit der einzigen wissenschaftlichen katholischen Ausbildungsstätte auf dem Gebiet der DDR, dem seit 1952 bestehenden Erfurter Priesterseminar, vergleichen. Gleichwohl segelte das gegenüber politischer Einflußnahme erfolgreich abgeschottete katholische Theologiestudium stets im Windschatten der Konflikte um die evangelischen Einrichtungen.

Im vorliegenden Buch von Friedemann Stengel, das den Zeitraum von 1946 bis 1971 untersucht, wird die marginale Sonderexistenz des Erfurter Seminars schon dadurch deutlich, daß es nur auf wenigen der über 800 Seiten erwähnt wird. Nicht thematisiert werden die erfolglosen Versuche des Meißner Bischofs Heinrich Wienken, vor der Erfurter Gründung im Jahre 1952 über politische Beziehungen die Etablierung einer katholischen Fakultät an einer staatlichen Universität wie Leipzig oder Halle zu erreichen.

Friedemann Stengels umfangreiche Arbeit wurde 1996 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle, an der er in den letzten Jahren der DDR selbst evangelische Theologie studierte, als Dissertation angenommen. Sie untersucht auf breitester Quellenbasis aller einschlägigen staatlichen und politischen (SED und Ost-CDU) Archive der DDR, verdienstvollerweise einschließlich der relevanten Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), die jeweilige staatliche Strategie und Taktik gegenüber den evangelischen Fakultäten. Damit ist dem Autor ein Standardwerk zu dieser Thematik für die ersten beiden Jahrzehnte der DDR-Geschichte gelungen. Zahlreiche inhaltliche und personenbezogene Einflußnahmen von Staats- und Parteiorganen werden, wenngleich bisweilen in erschöpfender Fülle, im Detail belegt. Sie vermitteln anschaulich die immer geringer werdenden Freiräume universitärer Theologie in der DDR. Andererseits schritt die herrschende SED, trotz aller darauf hinzielender Planspiele, aber nicht zu ihrer Liquidierung, um ein kirchliches Ausbildungsmonopol zu verhindern und gewisse Kontrollmöglichkeiten gegenüber der evangelischen Kirche nicht zu verlieren.

Stengel hat sein Buch in vier historische Abschnitte unterteilt. Zwischen 1946 und 1955 sieht er eine Phase „relativer Autonomie" der evange-

lischen Fakultäten. Danach konstatiert er bis 1958 eine zweite Phase systematischer Politik der SED, die durch „radikale Veränderungen" charakterisiert war. Sie mündete in eine „repressive Fakultätspolitik" zwischen 1958 und 1965, die wiederum Grundlagen schuf für die Vorbereitung der 3. Hochschulreform im Jahre 1971, als die theologischen Fakultäten als solche abgeschafft und zu Sektionen in einem noch rigideren Universitätssystem wurden.

Die Untersuchung der oft heiklen Rolle der evangelischen Universitätstheologie in der DDR in den Folgejahren zwischen 1971 und 1989 könnte dann endgültig bei der Beantwortung der Frage helfen, ob Staat oder Kirche durch deren Existenz einen größeren Nutzen bzw. Schaden aufzuweisen hatten. Stengels Werk setzt hierfür jedenfalls den Maßstab, an dem sich künftige Auseinandersetzungen mit dieser Problematik messen müssen. *Bernd Schäfer*

Literatur und Lyrik

Russell, Mary Doria: *Sperling*. München: Heyne 2000. 651 S. (Heyne Science Fiction & Fantasy. 06/6336.) Kart. 19,90.

Der Titel bezieht sich auf die bekannte Bibelstelle, der zufolge kein Spatz auf die Erde fällt ohne den Willen des himmlischen Vaters. Der da gefallen zu sein scheint, ist ein Jesuit, Protagonist eines Science-Fiction-Romans: Pater Emilio Sandoz, Linguist, charismatischer Priester, Abkömmling einer puertoricanischen Drogenhändlerfamilie und einziger Überlebender einer Expedition nach Rakhat, von der er nicht nur als gebrochener Mann zurückkehrt. In den Augen der Welt ist er auf diesem Planeten im System „Alpha Centauri" zum Verbrecher geworden, Prostitution und Mord werden ihm vorgeworfen.

Der Roman ist insofern ungewöhnlich, als er bei aller Leichtigkeit des Genres vor keiner Problemstellung kneift, angefangen bei den sexuellen Schwierigkeiten eines Zölibatärs bis hin zu existentiellen Glaubensfragen – und alle diese Probleme werden mit großer Sensibilität und hoher intellektueller und gefühlsmäßiger Redlichkeit behandelt. So ganz nebenbei, nahezu unbetont, wird ein überaus sympathisches Bild der Gesellschaft Jesu gezeichnet.

Science Fiction teilt ein Grundmuster mit der utopischen Literatur: Die neuen Techniken, die unvertrauten Sozialstrukturen, die beschrieben werden sollen, müssen irgendwo außerhalb der bekannten Welt angesiedelt werden. Für Atlantis war ein fiktiver Ort jenseits der Säulen des Herkules noch ausreichend weit weg. Der Sonnenstaat, Utopia und New Atlantis sind über weite Meere unter vielerlei Gefahren erreichbar. Heute gibt es auf der Erde keine geeignete „Terra incognita" mehr. Seit H. G. Wells weichen die Autoren in die Zeit aus, bereits Jules Verne bereiste den Raum. Science Fiction kombiniert meistens beide Elemente. Im vorliegenden Buch muß die Technik für Weltraumfahrten erst noch entwickelt werden.

Im Jahr 2019 gibt es auf der Erde – in den Maßstäben der Science-Fiction-Gemeinde – eine Andeutung von Raumfahrt: Auf den erdnahen Asteroiden werden mineralische Rohstoffe abgebaut. Von australischen Abenteurern kann die Gesellschaft Jesu ein Raumschiff erwerben. Am Rand erfährt der aufmerksame Leser, daß inzwischen der zweite kurdische Krieg stattgefunden hat und daß als Währung für internationale Geschäfte der Singapur-Dollar an erster Stelle steht, bei etwas Risikobereitschaft aber auch der polnische Zloty interessant ist. Und selbstverständlich wird der Weltraum auf Signale überwacht, die sich meistens als Artefakte entpuppen.

Der Techniker, der als erster ein regelmäßiges Signal auffängt und es als Musik dechiffrieren kann, ist mit dem Protagonisten befreundet. Für diesen ist die Sache sofort klar: „Es gab keine Alternative. Wir mußten sie kennenlernen", so sagt er zu seinem Generaloberen, der sich dieser Einschätzung umgehend anschließt. Während die Vereinten Nationen noch diskutieren, haben die Jesuiten das Raumschiff bereits ausgerüstet und die Crew zusammengestellt: vier Freunde von Emilio und drei weitere Jesuiten. Das alles läuft so reibungslos, sämtliche Schwierigkeiten werden so mühelos bewältigt, daß es einigen Teilnehmern (gläubigen und agnostischen) erhebliche

Probleme bereitet. „Deus vult" (Gott will es), wie einer der Jesuiten kommentiert, ist als Erklärung zu einfach und zu beunruhigend.

Der texanische Provinzial, der als geniale Führungspersönlichkeit und gleichzeitig als schielendes, potthäßliches Unikum geschildert wird, bietet eine Definition von Wunder an, die von den Expeditionsteilnehmern mit etwas weniger Mühe akzeptiert wird: „Wenn man eine Schildkröte findet, die auf einem Zaunpfahl sitzt, kann man verdammt sicher sein, daß sie nicht von selbst dahingekommen ist." Die Schildkröte auf dem Zaunpfahl wird zum Topos. Glaubensfragen sind seit der Entdeckung des ersten Signals an der Tagesordnung, Antworten werden vorsichtig gesucht ohne jede Dogmatik oder Besserwisserei.

Dabei wird die Expedition zu einem immerhin vier Lichtjahre entfernten bewohnten Ort im Weltraum in eine Reihe gestellt mit den Jesuitenmissionen der Neuzeit, manchmal werden direkte Vergleiche mit historischen Personen und Ereignissen gezogen (so wird zum Beispiel das Schicksal von Isaac Jogues zitiert, der im 17. Jahrhundert von kanadischen Indianern gefoltert und getötet wurde). Nach seiner Rückkehr muß der Protagonist darauf hingewiesen werden, daß er nicht der erste Jesuit ist, der bei einem solchen Unternehmen versagt hat.

„Es gibt keine Art des Todes oder der Grausamkeit, denen jesuitische Missionare nicht schon zum Opfer gefallen sind", sagt der Pater General zu Emilio. „Wir wurden terrorisiert und eingeschüchtert. Wir wurden geschmäht, falsch beschuldigt, lebenslänglich eingekerkert. Wir wurden geschlagen. Verstümmelt. Mißbraucht. Gefoltert. Und gebrochen."

Damit wird – ohne daß der Leser es zunächst konkret wahrnimmt – auch Emilios Situation beschrieben: eingekerkert, verstümmelt, mißbraucht, gebrochen. Die Mitbrüder, für die seit dem Start der Expedition 38 Jahre vergangen sind, in denen Emilio – wegen der Relativitätstheorie bei Reisen mit Lichtgeschwindigkeit – nur um etwa fünf Jahre gealtert ist, diese Mitbrüder, die ihn gekannt haben, als sie Kinder waren oder, wie der fast 80jährige General, als gleichaltrigen Studenten, versuchen alles, um zu verstehen, was ihn gebrochen hat und wie sie ihm helfen können. Nach und nach, unter erheblichen Schwierigkeiten, kommt die Geschichte der Expedition ans Licht, faszinierend nicht nur in sich, sondern auch in der Einbettung in den Ablauf der allmählichen Heilung des Protagonisten.

Es handelt sich um ganz gewöhnliche Science Fiction, in der die Technologie eine geringe Rolle spielt, in der die Atmosphäre des Planeten ohne jede Erklärung atembar, seine Nahrung eßbar und seine Bewohner humanoid sind. Ausgeformt sind Fragen der Sozialstruktur und vor allem der menschlichen Beziehungen, eine gewisse Rolle spielt auch die Linguistik. Auffallend ist das ungewöhnliche Thema und die noch ungewöhnlichere Zusammensetzung des Forschungsteams. Vor allem ist jedoch das Feingefühl bemerkenswert, das die Autorin selbst bei den heißesten Themen keinen Augenblick vermissen läßt.

Eva Maria Phieler

Kurz, Paul Konrad: *Jeschua Jeschua.* Gespräche Psalmen. Düsseldorf: Benziger 1999. 237 S. Lw. 39,80.

Die Gedichte dieses neuen Buchs von Paul Konrad Kurz kreisen um die Gestalt Jeschuas, Jesu von Nazaret. Den Horizont bilden die Schöpfung, der nahe kommende und doch in Unbegreiflichkeit fern bleibende Gott, die biblischen Gestalten und Ereignisse (wie Abraham und Sara in Mamre), die zur Geschichte Jesu hinführen; nicht zuletzt gehört dazu „der Mensch" unter den Bedingungen seiner gegenwärtigen Welt. Es geht dem Verfasser um den Jesus, der sich nicht in Beschlag nehmen, der sich keine Schranken vorgeben läßt und der Wartende und Hörende auch heute unmittelbar ansprechen kann:

„Fromme besetzen dich / Prediger besitzen dich / Politikern unnütz / Zeitungen scheiden dich aus / Ich muß dich täglich / hinter Sätzen suchen / warten bis / die Redner pausieren."

Paul Konrad Kurz ist ein Meister der Sprache. Sie verfügt über starke, sinnliche Bilder. Sie hält sich asketisch knapp oder weitet sich nachdenklich aus, so daß die längeren Gedichte mit Recht auch „Psalmen" heißen können. Sie bringt Gefühle und Empfindungen nahe („Frühling", „Manchmal nachts") und kann doch hart provozierend, beunruhigend sein. Wo es um Leben und

Leiden des Menschen aus Galiläa geht, wirkt sie vergleichbar den krassen Bildern Bacons.

Eine vielfältig auftauchende Frage beschäftigt sich mit den uneingelösten prophetischen Verheißungen, dem Warten auf den noch immer ausständigen Messias:

„Vielleicht / war die Erwartung anders / als ihre Erscheinung / Vielleicht / *ist* das große / Warten seine Erscheinung."

„Dahinter" steht auch noch die andere Frage: Wie würde Jesus unangepaßt in diese heutige Welt passen? „Der Dritte stört", sagte Emmanuel Levinas. Das Fazit bei Paul Konrad Kurz: „Wenn du geblieben wärest – / vor den Öfen / eine Nummer / tätowiert."

Die Gedichte machen den Abstand zwischen damals und heute bewußt, die Veränderungen, die das Vernehmen und Verstehen nicht leichter gemacht, sondern erschwert haben („Als wir noch Briefe schrieben ... Als wir noch den Bildern glaubten"), Erinnerungen an eine Zeit vor Auschwitz, an ein Leben ohne Computer und Internet. Unvermittelt taucht Jesus auch in dieser heutigen Welt auf, nicht im Glanz unverhüllter Herrlichkeit, sondern leise fragend, an eine innere Sensibilität rührend, die ihrerseits auf das Geheimnis verweist, unvermutet tröstend und beglückend.

Dieses Begegnungsgeschehen widerfährt dem einzelnen Menschen, so wie es die alte Lehre vom Glaubenslicht in der individuellen Innerlichkeit nahelegt. Die Kirche, der zwar die Vermittlung der Gestalt Jesu zu verdanken ist, kommt in diesen Gedichten eher im Zeichen negativer Erfahrungen zum Vorschein („Pfarrer haben uns getäuscht"), am ehesten noch als Utopie vorentworfen, so in der das Buch abschließenden Erzählung „Der Papst tanzt". Paul Konrad Kurz beschreibt anrührend innere Erfahrungen und bringt damit die Erfahrungen vieler, eher sprachloser Menschen zur Sprache. Er theologisiert oder ideologisiert nicht. Aber seine Formulierungen weisen in das Zentrum der Theologie, in dem sich unbeantwortbare Fragen an Gott versammeln: „Wer warst du / ehe du theologisiert wurdest / Wer bist du / ohne die kostümierten Redner / Wer wirst du sein / wenn wir *hier* nicht mehr sind?"

Dieses Buch „Jeschua Jeschua" läßt nicht nur den Einen hervorkommen, es ist nicht nur ein ausgezeichnetes Buch der Einkehr und Meditation. Es hilft, sich fragend selber zu finden.

Herbert Vorgrimler

Die 100 Wörter des Jahrhunderts. Frankfurt: Suhrkamp 1999. 260 S. (st. 2973) Kart. 19,80.

Ein Wörterbuch ist immer ein Stück Kulturgeschichte. Die Benutzung alter und die Bildung neuer Wörter sagen viel über ihre Zeit und ihre Sprecher. Wörter bezeichnen, Wörter deuten, Wörter werten. Die meisten enthalten einen gesellschaftlichen Kontext. Als Gemeinschaftsprojekt von 3sat, DeutschlandRadio Berlin, Süddeutscher Zeitung und Suhrkamp Verlag, unterstützt von der Gesellschaft für deutsche Sprache, wurden von einer siebenköpfigen Jury 100 signifikante Wörter des Jahrhunderts gesucht. Nicht aufgenommen wurden Orts- und Personennamen, Adjektive und Verben, auch nicht Wörter, die bereits vor 1900 allgemeine Bedeutung erlangt hatten (z. B. Kommunismus, Demokratie, Photographie).

Ausgewählt wurden Hauptwörter, die im 20. Jahrhundert aufkamen und signifikant wurden. Also Aids, Antibiotikum, Apartheid, Atombombe, Autobahn; Demonstration, Demoskopie, Deportation, Design, Doping, Dritte Welt; Entsorgung, Friedensbewegung, Fundamentalismus, Holocaust; Image, Klimakatastrophe, Konzentrationslager, Mafia; Manipulation, Massenmedien, Pille, Pop; Schreibtischtäter, Selbstverwirklichung, Sex, Single; Terrorismus, Umweltschutz, Urknall, Völkerbund, Völkermord, Volkswagen; Werbung, Wiedervereinigung, Wolkenkratzer. Man sieht, das Jahrhundert tritt plastisch vor unsere Augen. Das Jahrhundert spricht mit seiner Sprache. Die vielen Wortbildungen aus Zusammensetzungen fallen auf. Die aggressiven Wörter überwiegen bei weitem die friedlichen. Amerikanismen schieben sich unaufhaltsam in die deutsche Sprache.

Die 100 Wörter sind 100 Publizisten, Wissenschaftlern, Autoren zugeteilt: Dritte Welt Erhard Eppler, Drogen Konstantin Wecker, Friedensbewegung Dorothee Sölle, Globalisierung Ulrich Beck, Perestroika Rolf Schneider, Soziale Marktwirtschaft Heiner Geißler, Verdrängung Tilman Moser. Auf zweieinhalb bis dreieinhalb Seiten

beschreiben die Autoren (nur wenige Frauen) ihr Stichwort verständlich, kenntnisreich, manche historisch, sogar unterhaltsam. Aus dem Rahmen fällt der Frankfurter Matthias Altenburg, der meint, mit „Sex. Hier aufreißen" einen obszönen, genüßlich provokanten aber kulturgeschichtlich unwissenden Text abgeben zu müssen. Abgesehen von dieser selbstsignifikant zynischen Darstellung sind fast alle Worterklärungen, ob Emanzipation oder Energiekrise, Jeans oder Jugendstil, Verdrängung oder Vitamin sehr informativ und konzentriert geschrieben. Eine Fundgrube für den sprachlich Interessierten, ein Kompendium für jeden, der mit der Sprache umgehen muß, sie verstehen oder gar erklären will – ob Lehrer, Schreiber, Theologe, Pfarrer, Schülervater, kritische Mutter oder einfach bewußter Bürger. Der Medienpartnerschaft bis zum Verlag sei Dank für das informative Taschenbuch.

Paul Konrad Kurz

ZU DIESEM HEFT

Hans Tietmeyer, Präsident der Deutschen Bundesbank i. R., analysiert den Vorgang der wirtschaftlichen Globalisierung. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er Formen der internationalen Kooperation, um die mit der Globalisierung verbundenen Risiken und Probleme in Grenzen zu halten.

Im Vorfeld des Jahres 2000 gab es im jüdisch-katholischen Verhältnis neue Irritationen und Verstimmungen. Hans Hermann Henrix, Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, sieht durch die Vergebungsbitte und die Israelreise von Papst Johannes Paul II. eine positive Wende eingeleitet.

Religionssoziologisch wird die Kirche heute in unserem Kulturraum vornehmlich als eine religiöse und soziale Dienstleistungsorganisation wahrgenommen. Medard Kehl, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, reflektiert theologisch und dogmatisch über diese Erscheinungsform von Kirche.

Religiöse Bücher haben einen besonders schweren Stand im immer schnellebigeren Literaturbetrieb. Ludwig Muth, Verlagsbuchhändler, plädiert für eine erneuerte Lesepastoral, die zum Verweilen bei den Texten führt.

Kardinal Joseph Ratzinger hat die Redaktion dieser Zeitschrift um die Veröffentlichung eines Textes von Winfried Aymans, Professor für Kirchenrecht an der Universität München, gebeten, der sich kritisch mit einem Beitrag von Ladislas Örsy über die Bischofskonferenzen (218, 2000, 3–17) auseinandersetzt. Ladislas Örsy schließt die Debatte mit anschließenden Anmerkungen ab.

Abschaffung der Todesstrafe

Die weltweite Bewegung zur Abschaffung der Todesstrafe hat – nicht zuletzt dank der entschiedenen Unterstützung durch Papst Johannes Paul II. – neuen Aufwind bekommen. Seit 1990 haben über 30 Länder die Todesstrafe abgeschafft. Damit besteht die Todesstrafe noch in 87 Ländern, während sie in 108 Ländern gesetzlich oder in der Praxis aufgehoben wurde. Für das Jahr 1999 registrierte Amnesty International trotzdem 1831 Hinrichtungen in 31 Ländern. 85 Prozent davon entfallen auf China, den Iran, Saudi-Arabien, die Demokratische Republik Kongo und die USA.

Mehr und mehr setzt sich die Überzeugung durch, daß die Todesstrafe unmenschlich ist und das grundlegende Menschenrecht auf Leben verletzt. Argumente gegen die Todesstrafe lassen sich sowohl aus dem internationalen Recht als auch empirisch und ethisch begründen. Art. 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte besagt: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person." Der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 formuliert in Art. 6: „Jeder Mensch hat ein angeborenes Recht auf Leben. Dieses Recht ist gesetzlich zu schützen. Niemand darf willkürlich seines Lebens beraubt werden." Für die Angeklagten in den Staaten, welche die Todesstrafe noch nicht abgeschafft haben, fordert der Pakt zumindest minimale Rechtsgarantien. Insbesondere wird festgelegt, daß die Todesstrafe nicht für strafbare Handlungen verhängt werden darf, die von Jugendlichen unter 18 Jahren begangen worden sind, und auch nicht an schwangeren Frauen vollstreckt werden darf.

Empirische Untersuchungen haben zweifelsfrei nachgewiesen, daß durch die Todesstrafe die Verbrechensrate keineswegs gesenkt wird. Umgekehrt wurde festgestellt, daß eine Abkehr von der Todesstrafe keine Zunahme von schweren Gewaltverbrechen nach sich zog. Damit ist das häufig ins Feld geführte Argument der Abschreckung entkräftet. Auch das Argument des Opferschutzes gegen Rückfalltäter vermag nicht zu überzeugen: Anders noch als früher verfügen die Staaten heute über Gefängnisse, die eine sichere Verwahrung von Gewalttätern erlauben.

Ein schwerwiegendes Argument gegen die Todesstrafe ist die nie völlig auszuschließende Möglichkeit eines Justizirrtums. So wurden in den USA seit 1973 87 Todeskandidaten wegen erwiesener Fehlurteile wieder freigelassen. Mit Sicherheit wurden in den USA im 20. Jahrhundert 32 Menschen unschuldig hingerichtet. Der Gouverneur des US-Bundesstaats Illinois, George Ryan, zog daraus die Konsequenz und setzte im Januar 2000 durch ein Moratorium alle weiteren Hinrichtungen aus. Schließlich wird neuerdings argumentiert, daß die Todesstrafe gegen die Menschenwürde nicht nur des Delinquenten, sondern auch der Richter, Gesetzgeber und Vollstrecker verstoße.

Die Position der katholischen Kirche gegenüber der Todesstrafe hat sich in den vergangenen Jahrzehnten grundlegend verändert. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts gab es kaum Zweifel an der grundsätzlichen Berechtigung der Todesstrafe. Papst Innozenz III. verkündete im Jahr 1208 gegen die Waldenser als katholische Lehre: „Was die weltliche Gewalt betrifft, so erklären wir, daß sie ohne Todsünde ein Bluturteil vollstrecken kann, solange sie zum Vollzug der Strafe nicht aufgrund von Haß, sondern aufgrund eines richterlichen Urteils, nicht unvorsichtig, sondern überlegt schreitet." Auch Thomas von Aquin verteidigte die Todesstrafe als legitimen, sozialen Selbstschutz der Gesellschaft.

Der Weltkatechismus von 1992 geht im Zusammenhang mit dem Recht auf Notwehr auf die Todesstrafe ein: „Der Schutz des Gemeinwohls der Gesellschaft erfordert, daß der Angreifer außerstande gesetzt wird zu schaden. Aus diesem Grund hat die überlieferte Lehre der Kirche die Rechtmäßigkeit des Rechtes und der Pflicht der gesetzmäßigen öffentlichen Gewalt anerkannt, der Schwere des Verbrechens angemessene Strafen zu verhängen, ohne in schwerwiegendsten Fällen die Todesstrafe auszuschließen."

Doch drei Jahre später behandelte die Enzyklika „Evangelium vitae" das Thema Todesstrafe weitaus restriktiver. Sowohl in der Kirche als auch in der weltlichen Gesellschaft wird eine zunehmende Tendenz festgestellt, „die eine sehr begrenzte Anwendung oder überhaupt die völlige Abschaffung der Todesstrafe fordert". Wie der Weltkatechismus erwähnt die Enzyklika in „schwerwiegendsten Fällen" die Todesstrafe als letztes Mittel zum sozialen Selbstschutz der Gesellschaft. Aber dann heißt es: „Solche Fälle sind jedoch heutzutage infolge der immer angepaßteren Organisation des Strafwesens schon sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben." Im Licht von „Evangelium vitae" müßte also der Weltkatechismus in seiner Aussage zur Todesstrafe neu formuliert werden. Damit ist ein Beispiel gegeben, wie sich die kirchliche Lehre in einer bedeutenden Frage weiterentwickelt und frühere Positionen verläßt.

Auf dieser Grundlage ist Papst Johannes Paul II. mit seiner kompromißlos vertretenen „Kultur des Lebens" zu einem weltweiten Vorkämpfer für die Abschaffung der Todesstrafe geworden. Bei seinem letzten Besuch in den USA im Januar 1999 setzte er sich nachdrücklich gegen die Todesstrafe ein. Mit Blick auf das Jubiläumsjahr 2000 erklärte er am 12. Dezember 1999: „Das große Jubiläumsjahr ist eine besondere Gelegenheit, bessere Formen der Achtung vor dem Leben und der Würde jeder menschlichen Person zu entwickeln. Deshalb erneuere ich meinen Appell an alle Staatsführer, eine internationale Übereinkunft zur Abschaffung der Todesstrafe zu erreichen." Der Papst unterstützte damit ausdrücklich die von der Gemeinschaft Sant'Egidio angeführte internationale Kampagne „Moratorium 2000" für eine weltweite Aussetzung der Todesstrafe (vgl. im Internet: www.santegidio.org). Dazu wurden schon über 2 Millionen Unterschriften gesammelt, die UNO-Generalsekretär Kofi Annan zur UNO-Vollversammlung Ende des Jahres in New York übergeben werden sollen. *Martin Maier SJ*

Annette Schavan

Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen?

Über die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes an deutschen Schulen wird in einzelnen Ländern aufgrund diverser Anträge konkret gesprochen. Grundsätzlicher steht dieses Thema in drei verschiedenen thematischen Zusammenhängen: 1. die generelle Diskussion über den Wert des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Deutschland, wie er in Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes verankert ist; 2. die Frage nach Wegen zur Förderung eines interkulturellen Dialogs, den viele als einen notwendigen Dialog zum friedensstiftenden Wirken der großen Weltreligionen werten; 3. die Debatte über Wege zu einer gelingenden Integration in einer plural verfaßten Gesellschaft, in der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen leben.

Zur pädagogischen Bedeutung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sichert jedem Bürger und jeder Bürgerin in Art. 4 die „Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses" zu. Zur Ausübung der Religionsfreiheit gehört es, daß der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach gewährleistet ist (Art. 7 Abs. 3 GG). Der Religionsunterricht wird in „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" erteilt. Dieses Recht ist in einer Zeit entstanden, in der in Deutschland allein die christlichen Kirchen Garanten dafür schienen, dem Staat eine transzendente Ethik zu vermitteln. Zugleich hat schon das Grundgesetz immanent und ausdrücklich den Staat auf Neutralität in Weltanschauungsfragen verpflichtet. Die Bundesrepublik Deutschland ist ein säkularer Staat, in dem es vielfältige Beziehungen zwischen Staat und Kirche gibt. Der Souverän ist ein religiös neutraler Staat ohne Staatsreligion. Religion und Weltanschauungen sollen frei konkurrieren dürfen. Die großen christlichen Kirchen haben – weit über den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen hinausgehend – in den vergangenen 50 Jahren wichtige Aufgaben der sozialen und kulturellen Diakonie in unserer Gesellschaft übernommen und stehen dabei in einer verläßlichen Partnerschaft zum Staat.

Neben der juristischen Grundlage ist die Debatte über den Wert des konfessionellen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen vor allem durch seine pädagogische Bedeutung geprägt. Die Schule kann die soziale und moralische Le-

benswelt von Kindern und Jugendlichen nicht ersetzen. Sie kann sie aber deuten und erschließen und zur Gewissensbildung als ethischer Erfahrungs- und Sprachfähigkeit beitragen. Grundlage jeder Wertvermittlung ist immer eine Weltdeutung. Die Aufgabe der Schule liegt darin, zum geistigen Prozeß der Weltdeutung beizutragen und die ethische Dimension der verschiedenen Lebenswelten der Kinder kognitiv zu erschließen. Wenn der Schule dieser Beitrag zur ethischen Alphabetisierung gelingt, dann bewirkt sie Aufklärung im pädagogischen wie historischen Sinn. Weil Religion nicht mit Wissen und Information beginnt, sondern mit Erfahrung und Tradition, ist es der Würzburger Synode zufolge Aufgabe des Religionsunterrichtes, „auf der Grundlage reflektierter Tradition nach dem Ganzen und nach dem Sinn des menschlichen Lebens und der Welt“ [1] zu fragen:

> Der Religionsunterricht „erörtert die Antworten, die Menschen heute auf diese Fragen geben und die sie in der Geschichte gegeben haben. … So verhindert er, daß die Schüler den Lebenssituationen, Strukturen und Tendenzen, den Identifikationsmustern und Weltdeutungen (anderer und den eigenen) fraglos und sprachlos gegenüberstehen. Religionsunterricht soll Scheinsicherheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben. Damit kann einer drohenden Verkümmerung des Pluralismus zu ‚wohliger Indifferenz‘ gewehrt werden.“ [2]

Wenn aber der Religionsunterricht diese kritische Funktion haben soll, muß Religion wirklich als Gewissensfrage ernst genommen werden. Religiöse Überzeugung darf nicht in einer Anthropologie der Beliebigkeit eingeebnet werden, nach der jeder die „Religion“ pflegt, die ihm zur Zeit paßt. Wenn Religion ihre freiheitsstiftende Kraft behalten soll, darf sie weder pädagogisch noch sozial, noch moralisch funktionalisiert werden. Der Religionsunterricht soll im Blick auf existenzielle Fragen sprachfähig machen vor dem Hintergrund der konkreten christlichen Tradition. Wenn Menschen angesprochen werden sollen, kann dies nur gelingen, wenn ihre Fragen aufgenommen und ernst genommen werden. Insofern hat der Religionsunterricht heute nicht selten die Aufgabe, sich zunächst auf die Sinnot junger Menschen einzustellen. Er knüpft weniger an bereits gemachte religiöse Erfahrungen an, sondern öffnet vielmehr Perspektiven, durchbricht Scheinsicherheiten und wagt damit den Brückenschlag hin zu einer Tradition des Christentums, in der der Mensch seine Selbstgenügsamkeit überwindet. Der Religionsunterricht thematisiert Religion als gesellschaftskritische Kraft, die nicht Privatsache bleibt, sondern zu gesellschaftlicher und kultureller Verständigung beiträgt. Er leistet damit einen diakonischen Dienst an Kindern und Jugendlichen, der auch Lebenshilfe bedeutet: Hilfe bei der Suche nach Orientierung, Hilfe zur eigenen Entscheidung. Dieser Anspruch bleibt auch in Zeiten gültig, in denen die Zahl derer, die den Religionsunterricht besuchen, geringer wird.

So sehr unsere Gesellschaft und Kultur von vielen Strömungen geprägt ist, so bleibt sie doch eine Kultur, die ihre Geschichte mit dem Christentum hat. Deshalb gehört in den Prozeß der Identitätsfindung junger Menschen auch die Geschichte des Christentums als kulturprägende Kraft. Die öffentliche Debatte über

Sekten und Psychogruppen sowie der Zulauf, den sie gerade bei jungen Menschen erfahren, zeigen die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Religion, die vor falschen Absolutheitsansprüchen und einer Instrumentalisierung des Menschen schützt. Diese Debatte zeigt auch, daß junge Menschen wie zu allen Zeiten eine Sehnsucht in sich tragen, die nicht in der Vordergründigkeit des Alltags gestillt werden kann. So problematisch und schwierig sich der Unterricht im Fach Religion heute an unseren Schulen angesichts einer sehr heterogenen Schülerschaft auch zeigt, er ist doch Ausdruck des Respekts vor den Schülerinnen und Schülern, die einen Anspruch darauf haben, daß die Gottesfrage wach gehalten bleibt.

Die Debatte über den Religionsunterricht hat durch das Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER), das in Brandenburg anstelle des Religionsunterrichts eingeführt worden ist, neue Nahrung bekommen. Manche halten dieses Fach für eine plausible Alternative in Zeiten, in denen die religiöse Prägung junger Menschen durch das Christentum nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Sie verweisen auf jene alte These, wonach Lebenskunde und die möglichst breite Information über alle tatsächlich existierenden Religionen eine Voraussetzung für die mögliche Entscheidung junger Menschen sein könne. Im Blick auf Religion erhält das Fach den Charakter eines reinen Informationsfaches. Im Lehrplan für LER wird dem Thema Religion und Weltanschauung ohnehin nur maximal ein Sechstel der Gesamtunterrichtszeit eingeräumt. Der Bereich *Lebensgestaltung* mit seinem stark therapeutischen Ansatz steht deutlich im Vordergrund.

Damit ist ein entscheidender Paradigmenwechsel erfolgt: Die Weitergabe von Orientierungswissen als das Erschließen von Erfahrungsräumen geschieht nicht mehr vor dem Hintergrund konkret praktizierter und wirklich existierender Religiosität. Was die Schülerinnen und Schüler in Sachen Religion erfahren, wird letztlich vom Staat vorgegeben. Die pädagogisch relevante Unterscheidung zwischen diesem neuen Schulfach und der Tradition des Religionsunterrichts liegt in der Zielsetzung. Bei LER geht es letztlich um die geistige Normierung von Kindern und Jugendlichen durch die staatliche Schule.

Im Religionsunterricht bleibt dagegen der Anspruch, genau solche vordergründige Normierung, die unter dem Schein der Selbstbestimmung gefördert wird, aufzubrechen und an die Stelle staatlicher Normen das kritische und befreiende Potential einer 2000jährigen Geschichte menschlicher Erfahrungen zu setzen. LER ist meines Erachtens kein Ersatz für den Religionsunterricht. Wo keine Positionen bezogen werden, wo über alles gesprochen und alles nebeneinander gestellt wird, so als sei alles gleich bedeutsam, da sind Freiheit und Selbstbestimmung der Schülerinnen und Schüler noch lange nicht garantiert. Die Standpunktlosigkeit des Faches LER untergräbt vielmehr die Fähigkeit zur eigenen Standpunktbildung bei den Heranwachsenden. Dabei fällt der Pflichtcharakter des Fachs besonders schwer ins Gewicht. LER bedeutet nicht mehr, sondern weniger Freiheit in Sachen Religion und Weltanschauung.

Neben der pädagogischen Fragwürdigkeit darf nicht übersehen werden, daß mit LER erstmals der Verfassungskonsens durchbrochen wird, wonach die Kirchen in einer originären Verantwortung für die öffentlichen Schulen stehen, die sich im Religionsunterricht konkretisiert. Das Grundgesetz nimmt die Kirchen in die Pflicht und schreibt zugleich eine Selbstbeschränkung des Staats fest. Diese Selbstbeschränkung hat gute Gründe. Es handelt sich beim konfessionellen Religionsunterricht in der öffentlichen Schule nicht um eine Sonderleistung des Staates an die Kirchen. Der Staat handelt vielmehr in Übereinstimmung mit seinen eigenen Grundlagen. So heißt es in dem Wort der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht von 1996:

„Grundwerte und öffentliche Moral können und dürfen nicht vom Staat selber legitimiert werden. Wenn er das tut, dann wird er totalitär, weil er sich selber mittels Propaganda die Akzeptanz verschaffen muß, die er braucht. So ist gerade der moderne Staat auf Religion angewiesen." [3]

Die Tradition der Selbstbeschränkung des Staats in Fragen der Religion und Weltanschauung ist Vorteil einer langen und konfliktreichen Geschichte. Der Religionsunterricht ist damit auch ein Prüfstein für das Verhältnis von Staat und Kirchen, die im wechselseitigen Respekt voreinander stehen und einander nicht wechselseitig vereinnahmen.

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

Aus den vorangehenden Überlegungen zur pädagogischen Bedeutung des Religionsunterrichts im Rahmen des erzieherischen Auftrags der öffentlichen Schule wird deutlich, daß mit dem Religionsunterricht weder bloße Information noch Indoktrination gemeint ist. Alle Dokumente der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland weisen deutlich auf die freiheitsstiftende Kraft des Religionsunterrichts hin und darauf, daß das Reden über Sinn die konkret gelebte und erfahrene Sinnstiftung letztlich nicht ersetzen kann.

Darüber hinausgehend weist Bischof Franz Kamphaus – im Blick auf das praktizierte Konfessionalitätsprinzip – darauf hin, daß es kein kirchenloses Christentum gibt[4]. Kamphaus liefert aber zugleich jenen offenen Begriff von Konfessionalität, der im Religionsunterricht allen gemeinsam sein kann, denn „niemand kann daran gelegen sein, alte Gräben aufzureißen. ... Zwischen Konfessionalität und Konfessionalismus besteht ein Unterschied wie zwischen Fundament und Fundamentalismus." [5] Bei Konfessionalität geht es nicht um die Reinheit einer abstrakten Idee, sondern um den lebensweltlichen Bezug in Lehre und Unterricht.

Über die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs

Der Religionsunterricht in unseren öffentlichen Schulen nach Art. 7 des Grundgesetzes ist kein Monopol des Christentums. Es ist also von daher naheliegend, daß er auch anderen Religionsgemeinschaften eröffnet wird. Bei der praktischen Umsetzung dieses Konzeptes, das die Kultusministerkonferenz schon 1984 beschlossen hat, spielen mehrere Fragekomplexe eine Rolle: Wer ist der Gesprächspartner auf der Seite des Islam? Der Staat muß zwar die notwendigen Voraussetzungen für den Religionsunterricht schaffen, über die religiösen Momente und Bekenntnisinhalte entscheiden jedoch die jeweiligen Religionsgemeinschaften. Das betrifft Lehrpläne und Lehrerbildung ebenso wie die Voraussetzungen für Erteilung der Lehrbefugnisse. Damit ist nicht zuletzt die Frage nach finanziellen Investitionen der jeweiligen Religionsgemeinschaft verbunden.

Der Aufbau repräsentativer Strukturen des Islam in Deutschland steht erst am Anfang. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß die Herausbildung und Benennung einer repräsentativen kirchlichen Autorität dem Islam als solchem eher wesensfremd ist. Diejenigen, die sich aus grundsätzlicher Überzeugung für den Religionsunterricht, auch den islamischen Religionsunterricht an der öffentlichen Schule einsetzen, dürfen weder blauäugig über innerislamische Debatten und Auseinandersetzungen hinwegsehen, noch bisherige Grundsätze zur Einrichtung von Religionsunterricht ignorieren. Nicht selten wird vorschnell die Initiative des Staats zur Einrichtung eines entsprechenden Fachs gefordert. Bischof Wolfgang Huber hat zu Recht vor einiger Zeit darauf hingewiesen, daß sich der Staat in Angelegenheiten der Religion zurückhalten muß. Diese Zurückhaltung kann nicht aufgegeben werden, weil einigen die Beantwortung der damit verbundenen Vorfragen nicht rasch genug geht.

Manche ziehen daraus die Konsequenz, es könne ja anstelle des Religionsunterrichts ein Fach Islamkunde eingerichtet werden. Meines Erachtens gelten für ein solches Fach die gleichen Bedenken, wie ich sie für LER benannt habe. Wer den Religionsunterricht als einen Beitrag dazu sieht, jene Grundlagen zu schaffen, die einen interkulturellen Dialog ermöglichen, der kann nicht im Blick auf eine Weltreligion ein reines Informationsfach fordern. Für alle Weltreligionen gilt, daß die Rede über Sinn die gelebte und erfahrene Sinnstiftung nicht zu ersetzen vermag.

Der interkulturelle Dialog darf im Blick auf die Besonderheiten der jeweiligen Religionstradition nicht nivellierend wirken. Er kann nur geführt werden im wechselseitigen Respekt vor den jeweiligen Besonderheiten des anderen und in dem Bemühen, wechselseitige Vorurteile abzubauen. Letztlich muß der interkulturelle Dialog darauf gerichtet sein, die gemeinsamen ethosbildenden und friedensstiftenden Kräfte in den großen Weltreligionen herauszuarbeiten. Das aber setzt voraus, daß die jeweils nächste Generation in allen Weltreligionen die Chance der religiösen Sprachfähigkeit und des eigenen Standpunkts hat – verbun-

den mit der Bereitschaft, die Wahrheitsfähigkeit der jeweils anderen Religion prinzipiell anzuerkennen. Auch das ist eine zentrale Frage an die islamischen Gruppen in unserer Gesellschaft.

Schließlich ist ein Weiteres zu beachten, das in der juristischen Auseinandersetzung über die Islamische Förderation in Berlin eine Rolle spielt. Die Religionsgemeinschaft, die ein Angebot in der öffentlichen Schule machen will, muß eindeutig auf dem Boden des Grundgesetzes stehen. Sie muß akzeptieren, was zur Substanz unseres Gemeinwesens gehört – eine Substanz, die der Wahrung von Freiheit und Toleranz, gegen jede Art der Indoktrination dient. Auch diejenigen, die prinzipiell für einen islamischen Religionsunterricht in der öffentlichen Schule in Deutschland plädieren, sind immer wieder verunsichert über Versuche einer politischen Instrumentalisierung der Weltreligion des Islam und damit verbundene Bilder der Gewalt. Es gibt in der Bevölkerung Ängste und Unsicherheit darüber, ob ein ordentliches Lehrfach oder ein Wahlpflichtfach islamischer Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen davon frei gehalten werden könne. Diese deutliche Trennung von Politik und Religion ist aber eine unverzichtbare Voraussetzung für die Einrichtung eines solchen Fachs.

Ungeachtet dieser kritischen Fragen und Unsicherheiten bin ich davon überzeugt, daß in Zukunft der interreligiöse und interkulturelle Dialog an Bedeutung zunehmen wird und hierzu auch Projekte wie das von Hans Küng zum Weltethos einen Beitrag leisten können. Beiträge aus den Weltreligionen sind aber nur dann möglich, wenn der Religionsunterricht frei von Indoktrination bleibt und der wechselseitige Respekt vor der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit der jeweils anderen Weltreligionen anerkannt wird.

Welche Wege einer gelingenden Integration gibt es in einer plural verfaßten Gesellschaft, in der Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen leben? Aus diesem Phänomen erwächst eine grundsätzliche gesellschaftspolitische Herausforderung, die die CDU/CSU-Bundestagsfraktion in ihren Eckpunkten für ein Integrationskonzept vor einem Jahr herausgearbeitet hat:

„Die positiv religiös weltanschauliche Neutralität des freiheitlich demokratischen Staates gilt für Bürger muslimischen Glaubens ebenso wie für die Anhänger der verschiedenen christlichen Glaubensrichtungen oder die Juden in Deutschland. ... Nur wer sich seiner eigenen Wurzeln sicher ist, kann die Kraft zur Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Überlegungen und Lebensstilen aufbringen."[6]

Kulturelle Integration ist bedeutsam für den sozialen Frieden in einer Gesellschaft. Sie ist wichtig für die Wahrung von Freiheit und Toleranz in unserem Gemeinwesen. Die CDU/CSU bekennt sich in diesem Papier dazu, daß das Recht auf freie Religionsausübung und die damit verbundene Möglichkeit zum Religionsunterricht kein Privileg des Christentums ist. In Deutschland besuchen rund 700000 Kinder und Jugendliche muslimischen Glaubens öffentliche Schulen. Zwei Drittel von ihnen sind hier geboren und aufgewachsen. Auch sie haben ei-

nen Anspruch darauf, ihre religiöse und kulturelle Identität in unseren Schulen zu finden und zu sichern.

Die große gesellschaftspolitische Herausforderung der kulturellen Integration betrifft natürlich nicht nur den Religionsunterricht. Der wichtigste Schlüssel zu einer gelingenden Integration ist der Deutschunterricht für ausländische Kinder und Jugendliche. Auch das auf Kenntnissen beruhende Verständnis der jeweils anderen Kultur und die wirkliche Bereitschaft zur Integration anstelle der Herausbildung von Parallelgesellschaften sind unabdingbare Voraussetzungen.

Im Zusammenhang mit dem christlichen, dem evangelischen und katholischen Religionsunterricht sprechen wir nicht selten von verschiedenen Lernorten des Glaubens, die einander ergänzen und helfen: die Familie, die Gemeinde und die Schule. Für die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht ergibt sich von daher die Notwendigkeit, daß auch hier Verständigung zwischen verschiedenen Lernorten des Glaubens möglich ist. Was in unseren öffentlichen Schulen geschieht, muß von den Eltern akzeptiert und von ihnen mitgetragen werden können. Dies kann heute noch nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden. Ich habe angesichts konkreter Überlegungen in Baden-Württemberg erfahren, wie einerseits Anträge von muslimischen Gruppen vorliegen, andererseits Eltern muslimischen Glaubens einen solchen Religionsunterricht an der öffentlichen Schule nicht wünschen. Solche Stellungnahmen können nicht einfach ignoriert werden.

Im Blick auf unsere Moscheegemeinden stellt sich ein weiteres Problem. Die Imams, die Vorbeter in den Moscheen, werden zu etwa 80 bis 85 Prozent in der Türkei ausgebildet. Sie arbeiten 5 bis 6 Jahre in Deutschland und kehren dann wieder zurück in ihre Heimatländer. Das führt dazu, daß die Imams, die einen enormen Stellenwert innerhalb der muslimischen Bevölkerung haben, in die Gesellschaft kaum integriert sind. Sie können aus diesem Grund nur schwer jenen Brückenbau zwischen den Lernorten des Glaubens leisten, der für kulturelle Integration bedeutsam ist. Es wäre jedoch wünschenswert, daß gerade sie die Unterscheidung zwischen dem Islam als Religion und politischem Islamismus verdeutlichen und gesellschaftlich vermitteln könnten.

Konkrete Entwicklungen in Berlin und Baden-Württemberg

Die Frage nach dem islamischen Religionsunterricht wird derzeit aufgrund konkret vorliegender Anträge öffentlich diskutiert. Das Bundesverwaltungsgericht hat im Februar dieses Jahres in der juristischen Auseinandersetzung zwischen der Islamischen Förderation und dem Berliner Senat die Beurteilung des Oberverwaltungsgerichts Berlin gestützt. Bezüglich des Begriffs der Religionsgemeinschaft ist allerdings weiterhin alles offen. Das Bundesverwaltungsgericht hat in seiner Entscheidung auf den Begriff der Religionsgemeinschaft in Art. 7 Abs. 3

GG zwar hingewiesen, aber eindeutig festgestellt, daß wegen der Nichtanwendung von Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG im Land Berlin diese Regelung nicht zum Tragen komme, mithin der dort verwandte Begriff der Religionsgemeinschaft für Berlin nicht verbindlich sei. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, daß dieses Urteil auf alle Länder, in denen Art. 7 des Grundgesetzes Grundlage für die Einrichtung von Religionsunterricht ist, keine Auswirkungen hat.

Im Blick auf Berlin halte ich es für wichtig, sich jetzt für die Einrichtung der Fächergruppe Religion/Ethik/Philosophie als Wahlpflichtfach zu entscheiden, weil erst damit die Grundlagen für eine gemeinsame Verantwortung von Religionsgemeinschaft und Staat geschaffen werden. Dieser wahrscheinlich mühsamere Weg fordert aber am ehesten die islamischen Gruppen dazu auf, ein gemeinsames Konzept für den Religionsunterricht zu erarbeiten.

Das Land Baden-Württemberg steht im Moment in intensiven Gesprächen mit mehreren islamischen Gruppen, nachdem insgesamt vier Anträge auf Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts vorliegen. Dieser Gesprächsprozeß motiviert auch eine innerislamische Diskussion zum Beispiel über den Aufbau repräsentativer Strukturen, um gemeinsam mit dem Kultusministerium zu einem tragfähigen Konsens zu kommen.

Der allererste Schritt besteht darin, in einer Steuerungsgruppe mit allen vier Gruppen Eckpunkte zu erarbeiten, die sich zum Beispiel auf Lehrpläne und die Qualifikation der Lehrkräfte sowie die Bedingungen für die Erteilung der Lehrbefugnis beziehen. Das geschieht derzeit auf administrativem Weg, in enger Zusammenarbeit mit der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe. Ein solcher Konsens könnte Grundlage für die Einrichtung eines entsprechenden Unterrichts an einzelnen Modellschulen sein. Erst danach stellt sich die Frage nach einer politischen Entscheidung. Der Weg ist mühsam und ganz gewiß nicht davon geprägt, daß der Staat Barrikaden aufbaut. Es hat aber wenig Sinn, die notwendige innerislamische Diskussion zu überspringen, weil wir meinen, es müsse islamischen Religionsunterricht geben. Nur wenn wir bereit sind, einen langen und auf weite Strecken auch mühsamen Weg geduldig zu gehen, wird es langfristig tragfähige Ergebnisse geben, die sowohl in der muslimischen Elternschaft als auch von der staatlichen Schulaufsicht akzeptiert werden können.

ANMERKUNGEN

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Freiburg 1976) 139.
[2] Ebd.
[3] Die deutschen Bischöfe 56 (Bonn 1996) 22f. [4] Franz Kamphaus, in: FAZ 30. 9. 1996.
[5] Ebd.
[6] Integration u. Toleranz. Eckpunkte für ein Integrationskonzept der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, 1999, 7f.

Matthias Kopp

Der Nahe Osten nach den Papstreisen

Ein politischer Spagat zwischen Diplomatie und Pilgerschaft

Der Vatikan hat in den zurückliegenden zwei Jahren Chancen und Risiken für eine Pilgerreise des Papstes in das Heilige Land beiderseits des Jordan geprüft[1]. Seit 1998 hält der latente Streit in Nazaret wegen des umstrittenen Moscheebaus in der unmittelbaren Nähe zur Verkündigungskirche Politiker und Kirchen in Atem; rechtliche Probleme führten zeitweilig zu einer gewaltsamen Eskalation. Der politische Wechsel in Israel mit dem Wahlsieg von Premierminister Ehud Barak am 17. Mai 1999 wurde im Vatikan mit Erleichterung aufgenommen. Trotzdem blieb die Situation zwischen Kirche, dem israelischen Staat und Muslimen in Nazaret so sehr gespannt, daß die christlichen Konfessionen als gemeinsamen Protest am 22. und 23. November alle Wallfahrtsstätten im Land geschlossen hielten. Der lateinische Patriarch von Jerusalem, Michel Sabbah, ging sogar so weit, den anvisierten Papstbesuch in Frage zu stellen und attackierte die israelische Regierung, die ihrerseits den Erzbischof aufforderte, mehr Pastor als Politiker zu sein.

Höhepunkt des innerkirchlichen Lebens war die Synode des Heiligen Landes vom 8. bis 12. Februar 2000, der ein fünfjähriger pastoraler Prozeß vorausgegangen war und an dem alle katholischen Kirchen teilgenommen hatten. Außerdem erhielten die Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) einen wesentlichen Impuls, als beide Partner am 15. Februar 2000 ein Grundlagenabkommen unterzeichneten, in dem eine friedliche Lösung des palästinensisch-israelischen Konflikts gefordert wird, bei dem „die unveräußerlichen, legitimen nationalen Rechte und Erwartungen des Palästinensischen Volkes anerkannt werden."

Außerdem erklärten sie, „daß eine gerechte Lösung zur Jerusalem-Frage auf der Grundlage internationaler Beschlüsse für einen gerechten und dauerhaften Frieden im Nahen Osten wesentlich ist". Diesen Vertrag, in dem sich die PLO zur Wahrung der Menschenrechte ebenso verpflichtet wie sie der katholischen Kirche ihre Unabhängigkeit in wirtschaftlichen und steuerlichen Angelegenheiten zuerkennt, mußte die vatikanische Planung der schwierigsten Papstreise berücksichtigen[2].

Visionäres Vorspiel: Ein Hirtenbrief zur Wallfahrt

Papst Johannes Paul II. entwickelte den Plan einer geistlichen Pilgerfahrt an jene mit der Heilsgeschichte verbundenen Stätten in einem Hirtenbrief vom 29. Juni 1999:

„Sowohl ihrem Wesen nach als auch im Hinblick auf ihre Zielsetzung handelt es sich um eine ausschließlich religiöse Pilgerfahrt. Es würde mir leid tun, wenn jemand dieses Vorhaben anders deuten sollte."[3]

In dieser Forderung lag das Grunddilemma jeder weiteren Planung: Einerseits unterstrich sie den persönlichen Pilgerwunsch des Papstes, andererseits war zu fragen: Wieviel Spiritualität kann auch politisch motiviert sein? Orte einer solchen Reise sollten das irakische Ur und der Sinai sein, das Heilige Land, Damaskus und Athen. Es sollte ferner darum gehen, Zeichen zu setzen, so daß die Organisatoren der Reise mit Blick auf die anderen monotheistischen Religionen und christlichen Konfessionen genügend Handlungsspielraum hatten, religionspolitische Optionen im Programm zu berücksichtigen. In dem Brief wird besonders die Aussöhnung mit dem Judentum hervorgehoben. Das Jubiläumsjahr müsse einen Beitrag leisten, „zur endgültigen Behebung von Miß- und Unverständnis, das leider im Laufe der Jahrhunderte das Verhältnis zwischen Christen und Juden sehr bitter getrübt hat". Dem Islam gelte es, mit Hochachtung zu begegnen, um noch mehr voneinander zu lernen. Ausdrücklich betonte der Papst auch die ökumenische Dimension des Reiseprojektes:

„Ich wäre glücklich, wenn wir uns an den Stätten unseres gemeinsamen Ursprungs versammeln könnten, um Christus zu bezeugen, der unsere Einheit ist, und um unseren gegenseitigen Einsatz zu unterstreichen, die volle Gemeinschaft wiederherzustellen."

Im Gesamtplan der Pilgerreise in den Nahen Osten waren also auch die prägenden Säulen dieses Pontifikats, der interreligiöse Dialog und die Suche nach der Einheit der Christen, integriert. Daß politische Implikationen bei der Umsetzung nicht außer acht gelassen werden konnten wie zum Beispiel die kirchliche Option für die Armen, war von Anfang an offensichtlich.

Enttäuschte Hoffnung: Die mißglückte Irak-Visite

Noch vor Veröffentlichung des Papstbriefs waren einzelne Reiseziele angegangen worden, insbesondere der Irak, um den sich ein diplomatisches Tauziehen entwickelte. Zunächst äußerten die USA und Großbritannien Vorbehalte. Man fürchtete eine politische Aufwertung von Staatspräsident Saddam Hussein und lehnte eine Aufhebung des Flugembargos nach Bagdad ab. Als weiteres Argument wurde die militärische Unsicherheit genutzt, da erneute – seit Dezember

1998 eskalierende – Angriffe auf den Irak nicht auszuschließen waren. Die vatikanische Diplomatie blieb konsequent: Johannes Paul II. wiederholte, daß seine Reisen ausschließlich religiösen Charakter hätten. Allerdings wußte man in Rom, daß es politische Äußerungen, nicht zuletzt mit Blick auf das Embargo und die desolate Menschenrechtssituation im Irak, geben mußte.

Mitte August 1999 kündigte das Oberhaupt der chaldäischen Christen, Bidawid I., an, die Reise werde vom 2. bis 4. Dezember stattfinden, eine Bestätigung des Vatikan blieb aus. Denn je mehr verhandelt wurde, desto verunsicherter war die irakische Seite, welches politische Kapital aus dem Besuch zu schlagen war. Die Lösung zeichnete sich ab in einem offenen Brief vier irakischer Intellektueller, der am 29. September in der staatlichen irakischen Nachrichtenagentur INA verbreitet wurde und zweifelsohne von der Regierung Saddams bestellt war. Zwar wird zunächst die religionsgeschichtliche Bedeutung Abrahams dargelegt, im letzten Absatz aber die irakische Forderung gestellt, daß die Reise auch an politischen Fragen nicht vorbeigehen dürfe:

„Der Papst weiß um die andauernden Zerstörungen, die noch immer durch die amerikanisch-zionistische Aggression entstehen. Er weiß um die vielen Kinder, Alten und Frauen, die durch das Embargo ums Leben gekommen sind. Welche Absicht kann der Besuch haben, wenn er an deren Leid, Hunger und Krankheit vorbeigeht? Oder ist das vielleicht nicht wichtig, weil der Besuch rein religiöser Natur ist? Wenn nicht die Religion für das Leben der Menschen eintritt, wem wird es dann noch gelingen? Unser arabisches und muslimisches Volk ist überzeugt, wenn der Besuch des Papstes das nicht berücksichtigt, wird er die geschichtlichen Tatsachen und den Glauben übergehen."[4]

Der Brief verfehlte seine Wirkung im Vatikan nicht, so daß einige Tage später als Reisedatum inoffiziell die letzte Januarwoche 2000 genannt wurde. Die Bemühungen scheiterten, als die irakische Regierung in einer knappen Mitteilung an das vatikanische Staatssekretariat am 10. Dezember 1999 erklärte, daß aufgrund der „anormalen Situation mit Blick auf das Embargo der Vereinten Nationen und der Flugverbotszone" ein Besuch der Stadt Ur – dem eigentlichen Ziel der Irak-Reise – nicht organisiert werden könne.

Die Fronten im politischen Poker um die Reise hatten gewechselt, denn die USA waren mittlerweile bereit, das Flugverbot zu lockern. Erste Hoffnungen, besonders von den irakischen Christen, daß es sich nicht um eine Ausladung handle, sondern lediglich eine Verschiebung, erfüllten sich nicht, denn im Umfeld der Israel-Reise brachten irakische Regierungskreise ein neues Argument in Umlauf. Man habe mit Sorge der „Judaisierung der katholischen Kirche" entgegengesehen und könne die Haltung des Vatikan gegenüber dem Erzfeind Israel nicht dulden. Genannt wurden neben dem Papstbesuch in der römischen Synagoge von 1986 die Shoah-Erklärung, das päpstliche Schuldbekenntnis und die geplante Heilig-Land-Reise[5].

Auftakt in Nahost: Ägypten und der Sinai

Mit seiner 90. Auslandsvisite vom 24. bis 26. Februar 2000 suchte Papst Johannes Paul II. Ägypten auf und begann damit die Pilgerreise zu den Stätten der Heilsgeschichte. Völlig zu Unrecht wollten einige den Besuch als „Vor-Programm“[6] zur späteren Heilig-Land-Reise bezeichnen, obwohl er wichtige eigenständige Impulse, insbesondere die beim Papst bekannte offenherzige Haltung gegenüber dem Islam, vermittelte. Staatspräsident Hosni Mubarak würdigte ihn als Verteidiger moralischer Werte und als entscheidende Persönlichkeit des interreligiösen Dialogs. Johannes Paul II. griff den Faden auf und erklärte mit Blick auf die aktuellen innenpolitischen Probleme:

„Nie waren religiöse Unterschiede ein Hindernis, sondern vielmehr eine Form gegenseitiger Bereicherung im Dienst an der einen nationalen Gemeinschaft. ... Die Einheit und Harmonie der Nation sind kostbare Werte, die alle Bürger schätzen sollten.“

Die Religion dürfe nicht mißbraucht werden, um Gewalt zu fördern. Trotzdem, so der Papst, „gibt es in der Vergangenheit wie in der Gegenwart zahlreiche Beispiele, die diesen Mißbrauch der Religion bezeugen“. Bei der Reise wurde mit diesen Worten das Verhältnis zum Islam auf den Prüfstand gestellt und die ökumenischen Gemeinsamkeiten mit den koptischen Christen betont. Johannes Paul II. hatte mit seinen mahnenden Worten die militanten Ausschreitungen in den mittelägyptischen Provinzen zwischen Muslimen und Kopten vor Augen, die oft weniger religiöser als vielmehr sozialpolitischer Natur sind. Die einheimischen Christen – sie machen rund zehn Prozent der Bevölkerung aus, von ihnen sind etwa 180 000 katholische Kopten – sahen im Papst einen Friedensstifter, der mit seiner Botschaft die Grenzen der Religionen sprengen wollte. Er erinnerte deshalb alle Bürger – Christen und Muslime – an ihre Aufgabe, in Achtung vor den unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zum Aufbau der Gesellschaft und zur Sicherung des Friedens beizutragen.

Mit Spannung wurde das Gipfeltreffen zweier Päpste erwartet: Das Oberhaupt der koptischen Kirche, Papst Shenouda III., der bereits 1973 Paul VI. im Vatikan besucht hatte, sah im Gast aus Rom einen Bruder: „Wir lieben unser Land und wir lieben auch Sie.“ Beide Päpste forderten ein Klima des Dialogs, um eine Lösung für jene Probleme zu finden, „die noch Hindernisse für die volle Gemeinschaft bilden“. Diesbezüglich sprachen sie ihren Wunsch aus, die bereits bestehende gemischte Theologenkommission neu zu aktivieren, um drängende ekklesiologische Fragen zu klären. Die Umsetzung dieses Vorhabens liegt besonders in den Händen des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Entscheidend für das ökumenische Auskommen in Ägypten war auch die Zusicherung, „jede Form von Proselytismus zu vermeiden“.

Ein entscheidendes Ereignis der Reise war die Begegnung des Papstes mit den

muslimischen Autoritäten: dem ägyptischen Großmufti und Scheich der Al-Azhar-Universität, Mohamed Sayed Tantawi. Die Al-Azhar gilt weltweit als bedeutendste Lehrautorität des sunnitischen Islam. Deshalb war das Treffen für den künftigen islamisch-christlichen Dialog nicht unerheblich, da die führende Persönlichkeit der sunnitischen Welt jenes Gespräch suchte, das auf schiitischer Seite durch den Besuch von Irans Staatspräsident Mohammed Chatami am 11. März 1999 im Vatikan in Gang gebracht worden war. Die Al-Azhar-Universität hält seit 1970 Kontakte zum Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog; vor zwei Jahren unterschrieben beide Seiten den Vertrag für eine neue Kommission, die weitere Wege des Dialogs erörtern soll. Zwar gab es keine offiziellen Ansprachen, wohl unterstrich Tantawi auch mit Blick auf die Ausschreitungen in Mittelägypten, daß alle Bürger die gleichen Rechte und Pflichten hätten; den Papst würdigte er als „Verteidiger des Friedens". Beide Religionsführer vertraten die Meinung: „Die Zukunft der Menschheit hängt davon ab, daß Religionen und Kulturen den Dialog finden."

Der spirituelle Höhepunkt dieser Reise war der Besuch auf der Halbinsel Sinai. Auch mit Blick auf die jüdische Seite betonte der Papst in seiner theologisch geprägten Ansprache, der Gottesname des „Ich bin der ich bin" sei kein Name: „'Ich bin der ich bin', das ist die Unergründlichkeit Gottes, in der Wesen und Sein eins sind. Er ist der Gott, der das Sein in sich selbst ist." Dieser Gott offenbarte sich dem Menschen am Horeb und gab ihm die zehn Gebote als Richtlinie mit in sein Leben: „Sie waren auf Stein geschrieben; aber bereits vorher waren sie als immerwährendes und überall gültiges universales Sittengesetz in das menschliche Herz eingeschrieben. ... Sie bewahren den Menschen vor der zerstörenden Macht des Egoismus, Hasses und der Verlogenheit." Auch das sein Pontifikat prägende Anliegen des interreligiösen Dialogs griff Johannes Paul II. an dieser Stelle auf: Der Wind Gottes, der auf dem Sinai wehe, „bringt eine dringende Aufforderung zum Dialog unter den Anhängern der großen monotheistischen Religionen in ihrem Dienst an der Menschheitsfamilie mit sich".

Johannes Paul II. hat mit dieser Reise dem Islam erneut die Hand zur Suche nach gemeinsamen Wurzeln und kooperativem Handeln gereicht. So spirituell sie als Pilgerschaft auf den Spuren des Volkes Israel ausgerichtet war, so bedeutsam waren im Vorfeld der Heilig-Land-Reise die ökumenischen Gespräche und interreligiösen Begegnungen. Was in Kairo und auf dem Sinai grundgelegt wurde, sollte seine volle Entfaltung wenige Wochen später im Heiligen Land finden.

Krönung in Nahost: Jordanien, die palästinensischen Autonomiegebiete und Israel

Die zweite Visite im Nahen Osten war von langer Hand vorbereitet und – für den Vatikan üblich – zunächst nicht bestätigt worden, obwohl schon seit Sommer 1999 das genaue Datum vom 20. bis 26. März 2000 zirkulierte. Am 12. Januar

2000 bestätigte der vatikanische Pressesaal offiziell die Reise mit der Veröffentlichung des Programms, an dem bis Reisebeginn gearbeitet wurde. So war der Vatikan erst kurzfristig der Bitte Yassir Arafats nachgekommen, auch die Taufstelle Jesu in der Nähe von Jericho zu besuchen. Eine Begegnung mit dem armenisch-orthodoxen Oberhaupt von Jerusalem, Torkom II. Manoogian, war vergessen worden und wurde spontan einbezogen[7].

Nachdem der Heilige Stuhl 1994 mit Jordanien volle diplomatische Beziehungen aufgenommen hatte und Hassan, der Bruder des verstorbenen Königs Hussein noch immer für die guten Verbindungen zum Vatikan Verantwortung trägt, war der Besuch des Papstes in Amman mehr als eine Höflichkeitsvisite. Die Reise machte einerseits der christlichen Minderheit von rund vier Prozent der Bevölkerung Mut, andererseits hob sie das Ansehen Jordaniens als Friedensgarant im Nahen Osten hervor. So erklärte Johannes Paul II.:

„Ich weiß, wie wichtig es ist, daß alle Jordanier – Muslime und Christen – sich als ein Volk und eine Familie betrachten. In dieser Gegend der Welt stellen sich schwere und dringende Probleme der Gerechtigkeit und der Rechte der Völker und Nationen, die zum Wohl aller Beteiligten und als Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden gelöst werden müssen. ... Ohne Frieden kann es keine echte Entwicklung für diese Region geben. ... Dies ist der Grund, warum das erwiesene Engagement Jordaniens zur Sicherung der für den Frieden nötigen Bedingungen so wichtig und lobenswert ist."

König Abdallah II. würdigte den Papst als Mann des Friedens, seine Botschaft der Versöhnung halle um die Erde und sei Hoffnung für viele. Der Monarch ging zwar nicht auf konkrete Probleme der Nachbarländer ein, allerdings war er der einzige, der gegenüber dem Papst Palästinenser, Israelis, den Libanon, Syrien und den Irak in einer Rede erwähnte. „Ihre Ankunft hier erinnert uns an Dinge, die fast vergessen sind: Die Wirksamkeit des Glaubens und die absolute Notwendigkeit zur Vergebung gegenüber ehemaligen Feinden." Wie bei der Ägypten-Reise hob Johannes Paul II. das gute Verhältnis zwischen Muslimen und Christen hervor und wiederholte auch hier, daß friedliche Koexistenz der Schlüssel zum gelungenen interreligiösen Dialog sei:

„Die edle Tradition in Jordanien der Achtung aller Religionen gewährleistet die Religionsfreiheit, die in der Tat ein grundlegendes Menschenrecht ist. Wenn dies so ist, fühlen sich alle Bürger gleich, und jeder kann ... zum Aufbau der Gesellschaft als gemeinsames Haus aller beitragen."

Ähnliche Worte fand Johannes Paul II. beim Besuch der palästinensischen Autonomiegebiete. Hier versuchte zwar PLO-Chef Yassir Arafat zunächst, die Ankunft in Betlehem für politische Optionen in der Jerusalem-Frage zu nutzen, indem er den vorgesehenen Redetext änderte und von „Jerusalem als der ewigen Hauptstadt der Palästinenser" sprach. „Das palästinensische Volk schätzt Ihre gerechte Haltung in der Unterstützung unserer Angelegenheiten und der rechtmäßigen Heimat als souveränes und unabhängiges Volk", faßte er dann die Situation zusammen und würdigte den Papst als „Mann von Wort und Tat, der immer zu

Brüderlichkeit unter den Völkern und gegenseitigem Respekt der Anhänger der drei monotheistischen Religionen aufruft". Arafat erwähnte zwar häufiger das palästinensische Volk, sprach aber genauso von den Völkern, womit er auch Israel meinte, ohne explizit den Namen zu nennen. Die Forderung Arafats blieb deutlich: „Das Heilige Land harrt noch immer der Erlösung von den Desastern des Kriegs, der Konflikte, Besatzung und Aggression." Der Schlüssel zur Lösung des Problems lag für Johannes Paul II. in Betlehem, wo sich die Heilsbotschaft erfüllt habe:

„Deshalb wenden sich die Menschen diesem einzigartigen Flecken der Erde mit einer Hoffnung zu, die alle Konflikte und Schwierigkeiten übersteigt. ... Betlehem ist eine Welt-Wegkreuzung, wo alle Völker einander begegnen können, um miteinander eine unserer Menschenwürde und Bestimmung würdige Welt aufzubauen."

Deutlich politische Töne schlug der Papst mit Blick auf das palästinensische Volk an:

„Friede für das palästinensische Volk! Friede für alle Völker der Region! Niemand kann unbeachtet lassen, wie sehr das palästinensische Volk in den letzten Jahrzehnten zu leiden hatte. Euer Leiden steht vor den Augen der Welt. Und es hat allzu lange angedauert."

Allein mit dieser Botschaft zeigte sich Johannes Paul II. einmal mehr auf der Reise als taktischer Politiker und unterstrich im Kontext der vatikanischen Nahostpolitik der vergangenen Jahrzehnte:

„Der Heilige Stuhl hat immer anerkannt, daß das palästinensische Volk ein natürliches Recht auf ein Heimatland besitzt und das Recht, in Frieden und Ruhe mit den anderen Völkern dieses Gebiets leben zu können."

Im weiteren Verlauf des heiklen Besuchstages mischte Johannes Paul II. Politik und Spiritualität. Die biblischen Worte „Fürchtet euch nicht!" rief er der palästinensischen Bevölkerung ebenso zu wie jene Frage, die noch Generationen von Christen und Muslimen bewegen wird: „Betlehem ist ein Ort, der das Joch und den Stock der Unterdrückung gekannt hat. Wie oft war der Schrei der Unschuldigen in diesen Straßen zu hören?" Er unterstrich die kirchliche Solidarität mit den Armen, während er das Flüchtlingslager Deheishe in den Autonomiegebieten besuchte – ein Programmpunkt der bei Reisen anderer Staatsoberhäupter meistens fehlt:

„Ich hoffe, daß mein Besuch euch in der schwierigen Situation etwas Trost bringen kann. So Gott will, wird er auch dazu dienen, die Aufmerksamkeit auf euer andauerndes Elend zu lenken. Euch werden viele Dinge vorenthalten. ... Vor allem aber lebt ihr in der traurigen Erinnerung an das, was ihr gezwungenermaßen zurückgelassen habt, nicht nur materiellen Besitz, sondern eure Freiheit."

Es bedürfe durchsetzungsfähiger Anstrengungen der Spitzenpolitiker im Nahen Osten, um die erniedrigenden Bedingungen zu bewältigen. „Ihr dürft eure Würde als Kinder Gottes nicht vergessen", war der eindringliche Appell des Papstes, dessen Besuch in den Autonomiegebieten keine Anerkennung des noch

nicht ausgerufenen Palästinenserstaates war, wohl aber der vorläufige Höhepunkt der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der PLO.

Die dritte und politisch entscheidende Etappe der Reise lag in Israel. Ausdrücklich würdigte Johannes Paul II. die Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und Israel seit der Pilgerreise Pauls VI. Gezielt verwendete er in seinen Reden die unter ihm eingeführte Formulierung „Staat Israel". Staatspräsident Ezer Weizmann bezeichnete er als „Friedensstifter", der selbst betonte, daß er 30 Jahre im Krieg für Israel gekämpft und seit 20 Jahren für den Frieden des Landes eintrete. Der Papst griff die Forderung nach Frieden auf, beschränkte sich dabei aber nicht ausschließlich auf Israel, sondern nannte die ganze Region. Weizmann nutzte im Gegenzug die Gelegenheit, Problemfelder der Nachbarn anzudeuten: „Der Frieden wird kommen. Wir haben Übereinkommen mit den Palästinensern erreicht. ... Die große Wunde ist der Libanon und es ist offensichtlich, daß der Schlüssel zum Libanon in Damaskus liegt."

Bei den offiziellen Reden verband der Papst wiederum geschickt die politische mit der religiösen Dimension: Es sei notwendig, daß Christen und Juden mit neu gefundener Offenheit füreinander „mutige Anstrengungen unternehmen müssen, um alle Formen von Vorurteilen zu beseitigen. Wir müssen immer und überall danach trachten, das wahre Antlitz der Juden und des Judaismus wie auch der Christen und des Christentums zu zeigen." [8] Die Begegnungen mit israelischen Politikern machten deutlich, was auch – selbstverständlich vorhersehbar – beim Besuch in den Autonomiegebieten Tenor war: daß sich die israelische Seite zum einen bemühte, als Exempel praktizierter Religionsfreiheit im Nahen Osten darzustellen, was – so Weizmann – durch den freien Zugang zu den heiligen Stätten allen Menschen ermöglicht werde. Premierminister Ehud Barak sicherte zu, daß der israelische Staat alle Rechte und Eigentümer der katholischen Kirche schützen wolle und sprach so indirekt die vertraglichen Verpflichtungen der beiden Abkommen mit dem Heiligen Stuhl an.

Zum anderen nutzte Israel die Situation, um den Status von Jerusalem – auch mit Blick auf den Vertrag zwischen dem Vatikan und der PLO – hervorzuheben. So betonte der Präsident während der Ankunft von Papst Johannes Paul II.: „Sie kommen nach Jerusalem, der Stadt des Friedens, der Hauptstadt Israels, dem Herz der jüdischen Welt, die ebenso heilig dem Islam und den Christen ist." Deutlich wurde in den Ansprachen Weizmanns und Baraks der politische Alleinvertretungsanspruch mit der religiösen Dimension verbunden. Diplomatisch vermied es der Papst, die Position des Heiligen Stuhls zu benennen, nach der Jerusalem die Hauptstadt von Israelis und Palästinensern sein könnte. Auch verzichtete er darauf, das international garantierte Statut für Jerusalem konkret zu fordern und hob mit taktischer Rücksicht auf die Gastgeber den universalen und einzigartigen Charakter der Stadt hervor, der nochmals Thema bei den interreligiösen Begegnungen war.

Entsprechend delikat gestaltete sich der Besuch am letzten Tag der Reise auf dem Jerusalemer Tempelberg und an der jüdischen Westmauer. Um Eskalationen zu vermeiden, hatte das Religionsministerium angeordnet, beim Hissen der palästinensischen Flagge vor der Al-Aksa-Moschee nicht einzuschreiten. Die Präsenz mehrerer hochrangiger PLO-Politiker bei der Begrüßung durch den Großmufti von Jerusalem, Scheich Akram Sabri, zeigte die Brisanz, die vor der Westmauer Minister Rabbi Michael Melchior in einer überraschend politischen Rede aufgriff und zunächst von der Rückkehr der Juden in ihr Heimatland und ihre Hauptstadt Jerusalem sprach. Der entscheidende Punkt – wenn auch von einem Minister, der in der israelischen Bevölkerung weder bekannt noch beliebt ist – war ein Zugeständnis:

„Ab heute verpflichten wir uns, die Manipulation der Heiligkeit Jerusalems für politische Zwecke zu beenden. Jerusalem muß Haß, Kampf und Blutvergießen ablehnen, sie muß wieder eine Stadt des Friedens und eine Quelle der Heiligkeit werden."

Die Auswirkungen dieses Satzes sind kaum zu überblicken. Erneut ist offensichtlich, wie eng die Begriffe von Politik und Heiligkeit mit einem religiös motivierten Anspruch verbunden werden. Ob sich die Forderung Melchiors, Jerusalem nicht mehr zu politischen Zwecken zu „mißbrauchen", realisieren läßt, bleibt eine der spannendsten offenen Fragen nach der Reise. Daß Johannes Paul II. den jüdischen und islamischen Heiligtümern mit seinem Besuch die Ehre gab, zeugte nicht nur von seinem weit gefaßten Verständnis des interreligiösen Dialogs, sondern mindestens ebenso von seinem Wunsch, allen politischen Seiten auf dem verminten Feld entgegenzukommen. Das unterstrich der Papst insbesondere mit seinem Gang nach Yad Vashem, wo er den sein gesamtes Pontifikat durchziehenden Wunsch nach einer umfänglichen Aussöhnung mit dem Judentum vollendete[9].

Den Aspekt der Brüderlichkeit wendete Johannes Paul auch auf das Verhältnis der drei monotheistischen Religionen untereinander an. Im Heiligen Land müsse es eine neue Ära des Verstehens und der Kooperation geben: „Meine Reise ist ein Tribut an die drei Religionstraditionen, die in diesem Land koexistieren", hieß sein Reiseziel. Dabei ging es ihm – wie bei Ansprachen im interreligiösen Bereich üblich – um das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten. Politische Töne wurden vermieden, dafür die spirituelle Bedeutung Jerusalems um so deutlicher für alle drei Religionen hervorgehoben:

„Vielleicht vermittelt keine andere Stätte der Welt diesen Sinn von Transzendenz und der göttlichen Auserwählung, die wir in den Steinen und Monumenten dieser Stadt erkennen, sowie im Zeugnis der drei Religionen, die innerhalb ihrer Mauern Seite an Seite leben."

Gezielt bezeichnete Johannes Paul II. Jerusalem als „Stadt des Friedens für alle Völker" und verdeutlichte so noch einmal indirekt die politische Haltung des Vatikan. Das interreligiöse Treffen eskalierte – wenn auch in den Medien zu hoch gespielt – durch die scharfen politischen Worte des islamischen Vertreters,

Scheich Tatzir Tanimi, der das Treffen – vor dem symbolischen Pflanzen eines Ölbaums – verließ. Diese Szene hat die Kehrseite der Reise gezeigt: Im Dialog zwischen Christentum (hier der katholischen Kirche) und dem Islam bzw. dem Judentum sind gute Fortschritte gemacht. Die katholische Kirche spricht daher nicht mehr im Dialog, sondern im Trialog[10]. Vor diesem Hintergrund müßte es eine bleibende Aufgabe für Islam und Judentum im Heiligen Land sein, ihrem stockenden Dialog neue Impulse zu verleihen. Die interreligiösen Treffen haben gezeigt, warum der Papst nicht nur als Pilger kam, sondern einen politischen Spagat vollziehen mußte, als er feststellte: „Religion ist keine Entschuldigung für Gewalt und darf auch nicht dazu werden, besonders wenn sich religiöse Identität mit kultureller und ethnischer Identität deckt. Religion und Frieden gehen Hand in Hand." Religion und Politik – und Friedensarbeit ist immer ein Stück politischer Arbeit – sind also nicht zu trennen.

Diese Verantwortung rief Johannes Paul II. auch bei den ökumenischen Begegnungen in Erinnerung, an die allerdings keine so hohen Erwartungen gestellt werden konnten wie 1964, als Paul VI. nach Jahrhunderten der Trennung den Bruderkuß mit dem griechisch-orthodoxen Oberhaupt Athenagoras in Jerusalem austauschte. Positiv war jetzt, daß an den meisten Gottesdiensten orthodoxe Vertreter teilnahmen, insbesondere zum Abschluß in der Grabeskirche. Es bleibt dennoch zu fragen, ob sich diese positive Grundstimmung des ökumenischen Klimas auf die Zukunft auswirkt. Der Papst ging so weit, den von der Ostkirche gern gegenüber Rom ins Bewußtsein gerufenen Johannes von Damaskus zu zitieren und sprach von der Grabeskirche als der Mutter aller Kirchen.

Bereits am Vortag hatte der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem, Diodoros I., beim ökumenischen Treffen an die „Heilige Kirche von Jerusalem als Mutter aller Kirchen" erinnert. Johannes Paul II. rief zur Überwindung der Fehler aus der Vergangenheit auf: „In den Jahren haben wir erfahren, daß sich der Weg zur Einheit als schwierig erweist. Das sollte uns jedoch nicht entmutigen." Es gebe eine legitime Verschiedenartigkeit der Konfessionen, die aber nicht im Widerspruch zur Einheit des Leibes Christi stehe. Auch hier fehlten politische Töne nicht: Die Kirchen müßten einen neuen Geist der Eintracht und Solidarität untereinander wecken, „um den praktischen Schwierigkeiten, die die Gemeinschaft der Christen in Jerusalem und im Heiligen Land bedrängen, begegnen zu können". Das forderte auch Diodoros: Gerechte Lösungen für die Probleme der Region seien ebenso notwendig wie die Ermöglichung einer nationalen Identität der Palästinenser, die auf demokratischen Prinzipien basiert. Extremismus gelte es aus dem Alltag zu verbannen, erklärte Diodoros. Gleichzeitig versicherte er – mit Blick auf die Synode der katholischen Kirche –, daß sich die Konfessionen des Heiligen Landes der vielschichtigen pastoralen Arbeit des Papstes anschließen wollen, wobei die Eigenständigkeit einer jeden Kirche gewahrt bleiben müsse.

Nach den Reisen: Was bleibt?

Kurz nach Beginn seines Pontifikats hatte Johannes Paul II. den Wunsch geäußert, ins Heilige Land reisen zu können. Erst der Friedensprozeß, die diplomatischen Beziehungen seit 1994 und die vergangenen Jahre haben erhebliche Impulse der Nahostdiplomatie des Vatikan konkret zum Tragen gebracht und die Reise ermöglicht. Hier war der Papst Grenzgänger an der „Straßenkreuzung von Geschichte und Geographie, wo Religion begann und Zivilisation sich erstmals entwickelte", wie Jordaniens König Abdallah gegenüber Johannes Paul II. feststellte. Die Folgen der Besuche im Nahen Osten sind noch nicht abzusehen, wohl aber die Notwendigkeit, manche päpstliche Äußerungen und Versprechen von Gastgeberseite künftig in Erinnerung zu rufen, wenn es im Heiligen Land mit religiöser Toleranz, der Ökumene oder der Menschenrechtslage wieder schwieriger wird.

Der Papst kam als Pilger und ist als solcher gegangen. Aber er ist genauso Politiker gewesen und wird ein solcher bleiben. Spätestens seine Friedensbotschaft für Jerusalem und die Forderung nach einem dauerhaften Frieden in Toleranz und Koexistenz haben gezeigt, daß Politik von Pastoral kaum zu trennen ist. Das gilt besonders dann, wenn die Kirche ihre Option für die Armen wie bei den palästinensischen Flüchtlingen ernst nimmt. Johannes Paul II. hat mit den Reisen erneut Hände gereicht und die beherzte Rolle als Vorkämpfer des interreligiösen Trialogs übernommen, dem sich keiner, wenn er ihn ehrlich meint, entziehen kann. Die Begegnungen mit dem jüdischen Volk haben den „Mea culpa-Sonntag" nicht nur ergänzt, sondern die Aussöhnung einen Höhepunkt erreichen lassen, der in absehbarer Zeit nicht mehr überschritten werden kann.

Die Reisen konnten gleichzeitig der langjährigen Politik des Vatikan Rechnung tragen, für das staatlich garantierte Existenzrecht des palästinensischen Volkes einzutreten und die Jerusalemfrage nicht einer einseitigen politischen Option preiszugeben. Gerade deshalb läßt sich der Heilig-Land-Besuch weder in eine überwiegend palästinenserfreundliche noch eine proisraelische Haltung einordnen. Der Papst ist – völlig zu Recht und lange genug durch sein Pontifikat und die langwierige Diplomatie vorbereitet – bei den bisherigen Positionen geblieben und war verständlicherweise bemüht, die eigene Religion und Kirche im ökumenischen Kontext zu stärken.

Diese Nahostreisen waren eine Gratwanderung und ein vorsichtiges Balancieren in vermintem Gelände. Dahinter kann keine Religionsgeschichte und keine politische Debatte mehr zurück. Johannes Paul II. hat den Durchbruch der Pilgerfahrt Pauls VI. in mühevoller Arbeit fortgeführt; jetzt bleibt die Frage des „Danach": Werden die angebotenen Hände nun auch nicht mehr losgelassen und findet damit der schleichende Christenexodus in Nahost ein Ende? Der Papst jedenfalls hat ernst gemacht mit seinem im Pilgerbrief dargelegten Wunsch, was das

Ziel solcher vielfältigen Anstrengungen sein müsse: „Die Kirche kann ihre Wurzeln nicht vergessen. Mehr noch: An diese Wurzeln muß sie ständig zurückkehren, um sich in vollkommener Treue an Gottes Plan zu halten."

ANMERKUNGEN

[1] Zum Verhältnis von Heiligem Stuhl u. Nahem Osten bis 1998 vgl. M. Kopp, Der Vatikan, Israel und die Palästinenser, in dieser Zs. 217 (1999) 255–269.

[2] Zu den Verhandlungen zwischen dem Vatikan u. der PLO seit 1994 vgl. ebd. 264f. Das Vertragswerk in: OR (D) 3. 3. 2000, 4. Zur Bedeutung des Abkommens vgl. M. Kopp, Meilenstein der Diplomatie, in: Rheinischer Merkur 25. 2. 2000, 23.

[3] Johannes Paul II., Brief vom 29. Juni 1999 über die Pilgerfahrt zu den Stätten, die mit der Heilsgeschichte verbunden sind, in: OR (D) 9. 7. 1999, 7ff.

[4] Iraqi intellectuals send letter in reply to Church letter on Pope visit to Iraq, Palestine and Sinai, in: Homepage ina.iq vom 29. 9. 1999.

[5] Vgl. M. Kopp, Das Ziel erreicht, in: Rheinischer Merkur 24. 3. 2000, 3.

[6] KNA-ID 1. 3. 2000, 9. Die Reden während der Ägyptenreise vgl. in: OR (D) 3. 3. 2000, 7ff.

[7] Die Reden während der Heilig-Land-Reise vgl. in: OR (D) 24. 3. 2000, 8f., 31. 3. 2000, 1f., 7–10, 7. 4. 2000, 9–12, 14. 4. 2000, 8f. Eine erste analytische Zusammenfassung der Reise bei M. Kopp, Neuaufbruch an alten Ufern, in: Die politische Meinung 45 (2000) 69–73.

[8] Die Analyse der Begegnung des Papstes mit dem Judentum ist ausführlich dargestellt bei H. H. Henrix, Die katholische Kirche u. das jüdische Volk, in dieser Zs. 218 (2000) 375–388.

[9] Vgl. ebd.

[10] Vgl. M. Kopp, Vorkämpfer des Trialogs, in: Rheinischer Merkur 31. 3. 2000, 1.

Boris Repschinski SJ

Trends in der modernen Leben-Jesu-Forschung

Nach knapp 900 Seiten kommt Gerd Lüdemann in seinem Buch „Jesus nach zweitausend Jahren" zu der Schlußfolgerung, daß Jesus eine „naturwüchsige Gestalt" sei, die er aber „zu den Akten" gelegt habe[1]. Am Ende sind es nicht Wunder und Heilungen, es sind nicht Weisheitslehren und Gleichnisse, auch nicht der bescheidene intellektuelle Hintergrund Jesu, die Lüdemann Jesus gerne vergessen lassen möchte. Jesus erscheint ihm lächerlich wegen seines vertrauten Umgangs mit Gott. Das wirft die Frage auf, ob ein lächerlicher Gottvernarrter überhaupt so ein dickes Buch wert ist. Die Antwort darauf findet sich wohl nur in der überraschend großen Zahl der Jesusbücher, die in den letzten zehn Jahren auf den Markt gekommen sind. Dabei lassen sich einige Trends ausmachen, die hier anhand einer Reihe von Beispielen kurz vorgestellt und ausgewertet werden sollen.

Das Jesusseminar

Im Jahr 1985 rief Robert Funk in den USA das sogenannte Jesusseminar ins Leben. Sein Anliegen war, einen Konsens unter den etwa 75 Mitgliedern zum historischen Jesus zu erlangen. In halbjährlichen Treffen wurden Arbeiten zu bestimmten Textstellen vorgetragen, Diskussionen geführt, und am Ende wurde dann abgestimmt, ob dieses oder jenes Wort wirklich oder vielleicht von Jesus stammt bzw. ob es sicher oder wahrscheinlich nicht von Jesus stammt. Dieser Prozeß führte 1993 zu einem Buch über die authentischen Worte Jesu[2].

Das Jesusseminar hat weite Kreise gezogen. Eine konsequente Medienarbeit hat für öffentliches Interesse gesorgt. Inzwischen haben einige der Mitglieder des Seminars eigene Entwürfe des historischen Jesus vorgelegt. Im englischen Sprachraum liegen die Bücher von Marcus Borg, Burton Mack und Robert Funk vor. John Dominic Crossans Bücher sind ebenso wie Barbara Thierings Arbeit in deutschen Übersetzungen erschienen. Auch Gerd Lüdemann ist Mitglied des Seminars. Ein kurzer Blick auf dieses Seminar scheint also lohnenswert.

Weder das Interesse am historischen Jesus noch die Methode des Seminars waren neu. Neu war jedoch die Zielsetzung. In der Eröffnungsrede des Seminars beklagte Funk, daß die Leitung christlicher Kirchen den Gläubigen die akademischen Forschungen vorenthalte. Prediger würden oft mit der Ignoranz ihrer Zuhörer spielen, während die Forscher an den Universitäten ihre Ergebnisse

zurückhielten, weil sie öffentliche Kontroversen scheuten. Ganz bewußt stellte Funk kirchliche und wissenschaftliche Arbeit in Gegensatz. Die Kirche wolle nicht einen wirklichen, sprich historischen Jesus, sondern einen kultischen. Dem sei ein neues, historisches Evangelium entgegenzusetzen, ein Jesus ohne Mythos.

Das Jesusseminar ist dem Auftrag Funks nachgekommen. „The Five Gospels" legt eine Übersetzung der vier kanonischen Evangelien und des Thomasevangeliums vor. Gleichzeitig geht diese Übersetzung bewußt auf Gegenkurs zu kirchlichen Übersetzungen. Wenn die Seligpreisung Lk 6, 20 anstatt mit „Glückselig ihr Armen" mit „Herzlichen Glückwunsch, Arme" übersetzt wird, dann mag das ja vielleicht noch verkraftbar sein. Doch wenn Jesus nicht mehr der „Menschensohn", sondern der „Sohn Adams" ist, wird auch an theologischen Aussagen so manipuliert, daß die Linie des Begriffs „Menschensohn" vom Alten Testament über zwischentestamentliche Literatur bis hin zu den Evangelien ignoriert wird.

Die Evangelien werden mit farblichen Kodierungen versehen, die den Abstimmungen des Seminars entsprechen. Nur etwa 15 Sprüche werden als authentisch mit Rot gekennzeichnet, weitere 75 werden mit Rosa als mögliche Aussagen Jesu gekennzeichnet. Die Abstimmungen sind am Ende des Buches aufgelistet, so daß die Größe des Konsenses deutlich wird. Für die rote Kennzeichnung brauchte ein Spruch 75 Prozent der Stimmen.

Aus der langen Einleitung und verschiedenen Artikeln des Buchs geht hervor, wie stark christliche Religiosität und historischer Anspruch in Gegensatz zueinander gestellt werden. So wird behauptet, das Nicänische Glaubensbekenntnis würde den historischen Jesus ersticken und sei von Menschen verfaßt, die kein Gespür für den geschichtlichen Jesus hatten. All dies führe zu einer „theologischen Tyrannei", von der nur die Geschichtsforschung des Jesusseminars befreien könne. Diese geht davon aus, daß Jesus nicht an der Zukunft des Reiches Gottes interessiert war, sondern nur an seiner Gegenwart. Die Frage einer gottgewirkten Zukunft habe Jesus vollständig ausgeklammert. Dies scheint jedoch absurd, wenn gleichzeitig zugegeben wird, daß sowohl Johannes der Täufer als Lehrer Jesu wie auch die ersten Christen die gottgewollte Zukunft zum Grundstein ihrer Theologie gemacht haben. Es wird nicht deutlich gemacht, warum dies bei Jesus anders gewesen sein sollte.

Als Kriterien für die Erhebung historischer Aussagen Jesu werden die in der Forschung üblichen Argumente vorgebracht: Wenn unabhängige Quellen Gleiches über Jesus bezeugen, ist es wahrscheinlich, daß Jesus es wirklich gesagt hat. Auch Dinge, die nicht durch das kulturelle Umfeld Jesu erklärbar sind, können authentisch sein. Ebenso verhält es sich mit Dingen, die in der frühen Kirche Peinlichkeit erzeugt haben müssen. Das Jesusseminar fügt diesen Argumenten ein eigenes hinzu: Jesus habe nichts Schriftliches hinterlassen, die Evangelien seien spät geschrieben. Deshalb könnten nur nachweislich mündlicher Tradition entstammende Aussagen als historisch gewertet werden. Dies seien vornehmlich kurze und prägnante Aphorismen. Mit diesen Kriterien wird allerdings unersicht-

lich, warum die – rot markierte – Geschichte vom barmherzigen Samariter historisch sein sollte. Sie ist nur durch Lk 10, 30–35 bezeugt und sicher kein Aphorismus, sondern ein literarisch kunstvoll gestaltetes Gleichnis. Hier scheint man über die eigenen Kriterien gestolpert zu sein.

Als Fazit bleibt Ernüchterung. Während das Seminar einen Medienrummel erzeugte, bleiben seine Ergebnisse eher mager. Die dezidiert antitheologische Haltung sorgt nicht für größere Klarheit in der historischen Forschung. Die Forschung selber leidet unter diffuser Anwendung der eigenen Kriterien. Statt Argumente werden lieber Behauptungen aufgestellt. Der authentische Jesus wird so wohl nicht entdeckt.

Barbara Thiering

Am Palmsonntag 1988 präsentierte Barbara Thiering ihre Forschungen zum historischen Jesus im australischen Fernsehen. Bis dahin hatte sie sich mit zwei Fachartikeln zu den Qumranschriften profiliert. 1992 zog sie mit einem Buch nach. Die deutsche Übersetzung „Jesus von Qumran" erschien 1993[3]. Thiering argumentiert darin, daß Johannes der Täufer und Jesus Schlüsselfiguren in der Qumransekte der Essener gewesen seien. Sie benutzt die Methode der Bibelauslegung, die sich in den Qumranschriften findet und „Pescher" genannt wird, um die Evangelien neu zu betrachten.

Seit der Entdeckung der Qumranschriften 1947 sind immer wieder Verbindungen zwischen der Qumranbewegung und den ersten christlichen Gemeinden hergestellt worden. Insofern versucht Thiering nichts Neues. Allerdings hat sich in den letzten Jahren ein Konsens unter Forschern entwickelt, daß die beiden Bewegungen nicht direkt miteinander in Verbindung zu bringen sind, sondern lediglich zwei Beispiele von sektiererischen Bestrebungen im Judentum der Zeit darstellen. Hier jedoch geht Thiering eigene Wege. Sie behauptet, daß die Geschichte der Qumransekte und die des frühen Christentums identisch seien. In den Schriften von Qumran findet sie Johannes den Täufer als „Lehrer der Gerechtigkeit" wieder, der von Jesus, dem „bösen Priester", bekämpft wird. In den Qumranschriften wird der „böse Priester" dann selbst delegitimiert.

Thiering glaubt, daß christliche und kirchliche Vorstellungen über die Besonderheiten der Evangelien Forscher bisher daran gehindert haben, diese Zusammenhänge zu erkennen. Aber sie sieht in den Schriften Qumrans, wie die Geschichte der essenischen Gruppe die Auslegung der alttestamentlichen Schriften beeinflußt. Ähnliches behauptet sie nun von den Evangelien: Sie enthielten wie ein Rätsel die Geschichte der Sekte hinter Ursymbolen. Mit dieser Methode hat Thiering die Möglichkeit, die Evangelien so zu lesen, wie sie christlich vorbelasteten Menschen nicht gegeben ist. Die Ergebnisse sind spektakulär.

Johannes und Jesus sind Mitglieder einer politischen Bewegung mit jüdischen Unabhängigkeitsbestrebungen, zerstreiten sich aber über dem Problem der Reinheitsgebote. Daraufhin wird Jesus in Qumran gekreuzigt. Die Galle, die ihm am Kreuz gereicht wird, enthält ein Gift, das ihn ins Koma befördert. Vom Kreuz genommen, wird er in einer der Qumranhöhlen begraben. Ein ebenfalls gekreuzigter Simon der Magier stirbt nicht, kommt durch einen Tunnel zu Jesus und erweckt ihn mit Hilfe von Myrrhe und Aloe aus dem Koma. Dann leitet Jesus die christliche Gemeinde für ein paar Jahre, bevor er sich von seiner Frau Maria Magdalena und seinen drei Kindern trennt, um die Bischöfin Lydia zu heiraten und seinen Lebensabend in Rom zu beschließen. Dort stirbt er über 70jährig, nachdem er zuvor noch Petrus zum Martyrium „für ihre Religion" überredet hatte.

Dieses Buch ist weniger ein Beitrag zur historischen Jesus-Forschung, als ein Drehbuch zu einem geschmacklosen Film. Dies hat zwei Gründe. Zum einen behauptet Thiering, die Qumranschriften seien relativ spät im christlichen Umfeld entstanden. Dazu muß sie jedoch die Ergebnisse von Archäologie und antiker Handschriftenforschung ignorieren, die diese Schriften mit einiger Sicherheit vor der Zerstörung Qumrans im Jahr 68 n. Chr. ansetzen können.

Der andere Grund ist literarischer Natur. Thiering mißversteht, wie ein „Pescher" funktioniert. Ein Pescher ist eine Art stereotyper Kommentar zu ganzen Schriften des Alten Testamentes: Zunächst wird aus der Schrift zitiert, dann folgt die Erklärung, eingeleitet durch die Formel „Die Auslegung bezieht sich auf ...". Die Auslegung ist zumeist eine Anwendung der Schrift auf die Situation der auslegenden Gemeinde. Diese Auslegung ist ausschließlich aus Qumran bekannt. Im Neuen Testament findet sich diese Art der Exegese nicht. Eher umgekehrt hängen die Evangelien oft ein alttestamentliches Zitat an einen Erzähltext, um die Erfüllung der Schrift zu belegen. Die Erfüllungszitate sind nur kurze Abschnitte, nicht ganze Bücher. Oft sind sie auch aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt. So kommentiert Joh 19, 36 die Kreuzigung mit einem Erfüllungszitat. Unklar bleibt, ob nun Ex 12, 10, Num 9, 12 oder Ps 34, 21 zitiert wird. In Vers 37 fügt Johannes noch Sach 12, 10 ein. Solche Ungenauigkeiten und Mischungen, für das Neue Testament typisch, sind für einen Pescher undenkbar.

Es bleibt jedoch die Frage, warum Thierings Buch überhaupt gedruckt und übersetzt wurde. Die Einleitung gibt einige Hinweise. Thiering verweist auf ihre fachliche Qualifikationen wie auch auf ihre zunehmende Entfremdung von organisierter christlicher Religion. Bewußt werden Wissenschaftlichkeit und Religiosität in Gegensatz gebracht, wie es auch schon das Jesusseminar tat. Die Folge ist, daß eine gesunde Wissenschaftlichkeit überkommene religiöse Traditionen in Frage stellen muß. Gleichzeitig wird eine Deutung von Jesus vorgelegt, die von der frühen Kirche unterdrückt worden sein soll, der man aber mit etwas kriminalistischem Spürsinn auf die Schliche kommt. Und letztlich verspricht Thiering, daß trotz des wissenschaftlichen Anspruches ihre Methode von jedem selbst aus-

probiert werden kann. So wird Kirchen- und Religionsfeindlichkeit mit Sensation gemischt und Populismus gewürzt. Das Ergebnis zeigt, daß sich dies immerhin verkaufen läßt.

John Dominic Crossan

Crossan ist ein etablierter Fachmann. Methodologische Sauberkeit findet sich auch in seinen Büchern über Jesus[4]. Er geht davon aus, daß sich die genaue Abfolge der Worte und Taten Jesu nicht mehr rekonstruieren läßt, diese selbst aber können noch gewonnen werden. Wenn diese in den geschichtlichen, sozialen und kulturellen Kontext der Zeit Jesu gestellt werden, kann man ein relativ charakteristisches Bild von Leben und Mission Jesu bekommen. Dazu gehört, daß nicht nur die kanonischen Evangelien herangezogen werden, sondern auch außerkanonische Quellen wie apokryphe Evangelien des Thomas und Petrus.

Auf dem Hintergrund eines von Rom besetzten und unterdrückten Palästina versteht Crossan Jesus als eine Figur, die dem Machtspiel von Römern und jüdischer Elite seine Lehre vom Gottesreich als einem Reich von Gleichheit und Brüderlichkeit entgegensetzte. Der Schlüssel zu dieser Kritik der hierarchischen Machtstrukturen liegt für Crossan in Jesu Mahlgemeinschaft mit Sündern und in seiner Austreibung von bösen Geistern. Die Auseinandersetzung kulminiert im Tempelprotest Jesu. Hier wird allen Menschen Weisheit und Gleichheit angeboten. Als galiläischer Landprediger zog er von Ort zu Ort, um seine Vision von der Ablösung existierender Strukturen, Institutionen und Hierarchien als göttliche Weisheit zu verbreiten. Das Reich Gottes ist für ihn eine Alternative zu den bestehenden sozialen Machtverhältnissen. So ähnelt Jesus sehr stark den vergleichbar sozialkritischen kynischen Wanderphilosophen seiner Zeit. Dieses Porträt Jesu wird durch die fesselnde und brillante Darstellung Crossans zu einem wahren Lesevergnügen.

Problematisch ist allerdings Crossans Bewertung außerkanonischer Schriften. Sie werden fast alle früh datiert, während die kanonischen Evangelien spät angesetzt werden. Damit werden diese Schriften unabhängig von den kanonischen Evangelien. Dies ist jedoch in Fachkreisen äußerst umstritten. Ein zweiter Problemkreis betrifft den Tod Jesu. Auf der einen Seite behauptet Crossan vom Wirken Jesu, daß es von seiner Kritik an der jüdischen Führungsschicht geprägt war. Auf der anderen Seite macht er die Römer für den Tod Jesu verantwortlich und spricht jüdischen Kreise von jeglicher Schuld frei. Damit wird aber der Tod Jesu als Konsequenz seines Wirkens unverständlich. Die Bedeutungslosigkeit des Todes Jesu wird noch betont durch den Hinweis, daß Jesus nicht begraben wurde, sondern sein Körper einfach verlassen wurde, um von Tieren gefressen zu werden.

Crossan untermauert seine Theorien zum Tod Jesu mit der Behauptung, daß sämtliche Passionsberichte auf eine frühe Version des apokryphen Petrusevangeliums zurückzuführen seien, in der die Juden gar nicht erst auftauchen. Von hier bezieht Crossan auch sein Argument für die Tiere, die den Kadaver Jesu gefressen hätten. Diese quellenkritischen Argumente überzeugen jedoch wenig. So bringt ein Vergleich des von Crossan behaupteten Ur-Passionsberichts mit der Passionsgeschichte des Markus kaum Berührungspunkte, die den Schluß erlauben würden, Markus habe von einem frühen Petrusevangelium gewußt.

Auch bei der Diskussion der Auferstehung greift Crossan auf ein apokryphes Evangelium zurück: das äußerst umstrittene und verdächtige „Geheime Markusevangelium". Die Auferstehung selbst wird nicht auf die Ereignisse hin untersucht, sondern auf die Weise, wie frühkirchliche Autorität durch Auferstehungserzählungen untermauert wird. Die Auferstehung wird zu einer ideologischen Säule der frühen Kirche. Damit geht dann allerdings auch der Verlust der Gleichheit im Reich Gottes einher: Die Kirche benutzt die Auferstehung, um ihre eigenen sozialen Strukturen und Hierarchien zu legitimieren. Man wird an Alfred Loisys Aphorismus erinnert, Jesus sei gekommen, um das Reich Gottes zu verkünden, und gekommen sei die Kirche. Crossan wünscht sich, daß die Kirche zur egalitären Vision Jesu zurückkehrt. Damit weist er auf, daß sein historischer Ansatz von einem theologischen Motiv beseelt ist. Jesus selbst jedoch verkommt zu einem Symbol der Sozialkritik. Religiöse Inhalte scheint er nicht vermittelt zu haben: keine Auslegung der Tora, kein Gericht oder Vergebung, kaum Rede von Gott, und sicher keine Hoffnung auf ein zukünftiges Eingreifen Gottes.

Trotz seiner gut argumentierten und penibel recherchierten Argumente erreicht Crossan sein Ziel nicht. Jesus als ausschließlich ländlicher Revolutionär mit utopischen Vorstellungen wird nicht plausibel, so sehr auch dies Teil seiner Mission gewesen sein mag. Es ist nicht vorstellbar, daß Jesus mit seiner Kritik an religiösen Institutionen völlig religionslos argumentiert haben soll. Ein solcher Mensch wäre weder für Juden noch für Römer eine Bedrohung gewesen, die dann mit der Hinrichtung aus dem Weg geschafft worden ist.

Gerd Lüdemann

Gerd Lüdemann verspricht Klarheit inmitten der verwirrenden Vielfalt der Jesusbücher, indem er „alle Jesustraditionen" (11) auf ihre Geschichtlichkeit hin prüft und herauszufiltern versucht, was Jesus wirklich sagte und tat. Der Anspruch ist hoch, will er doch den historischen Jesus definitiv erschließen. Ein kurzer Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt jedoch, daß aus dem Neuen Testament nur die Evangelien behandelt werden. Die anderen 23 Schriften werden in kurzen Sätzen unter der Überschrift „apokryphe Jesustraditionen" abgetan. Dafür werden allerdings

außerkanonische Traditionen in einigem Umfang behandelt. Ob dies dem Anspruch der Vollständigkeit genügt, mag der Leser entscheiden.

Lüdemann schreibt allerdings nicht nur, um dem Leser Orientierung innerhalb verwirrender Vielfalt zu geben. Schon im Vorwort werden Glaube und Religiosität wieder mit der historischen Wissenschaftlichkeit konfrontiert. Auf verwunderliche Weise wird dem historischen Bewußtsein der Moderne eine Bedeutung zugemessen, die ihrerseits schon wieder religiös klingt. Lüdemann meint nämlich, dieses sei „lebensnotwendig und, nachdem die großen Konfessionen und Religionen versagt haben, allein fähig, Frieden zwischen den Menschen und ihren Ideologien oder Religionen anzubahnen" (13). Er beklagt, daß der Glaube das Auseinandertreten von Wissenschaft und Religion begründe, und wiederholt stereotyp, daß kein Glaube je durch Argumente widerlegt worden sei. Jedoch ist zu fragen, ob nicht Lüdemanns ideologisierender Anspruch an die historische Methode gerade jenes Auseinandertreten bewirkt.

Insgesamt ist das Buch schwer lesbar. Obwohl in der Einleitung die Methodik dargestellt wird, ist sie im Hauptteil nicht immer nachvollziehbar. Dieser besteht aus einer Übersetzung der relevanten Texte und sich anschließenden Thesen zu Redaktion, Tradition und Historischem im jeweiligen Abschnitt. Eingehendere Diskussionen fehlen. So beurteilt Lüdemann das Ährenpflücken der Jünger und die anschließende Diskussion um die Sabbatfrage (Mk 2, 23–28) als unhistorisch, schreibt aber den Satz „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen" dem historischen Jesus zu. Das wirft natürlich die Frage auf, in welchem Zusammenhang Jesus dies gesagt hat. Es ist durchaus denkbar, daß ein solcher Satz zum Beispiel im Rahmen einer Jüngerbelehrung fällt, jedoch wird er von allen Quellen im Rahmen der Sabbatkontroverse überliefert. Zudem gibt es mehrere solcher Kontroversen. So stellt sich die Frage noch dringender, ob nicht Jesus mit Gegnern aus jüdischen Kreisen den Sabbat diskutiert hat. Lüdemann geht diesen Fragen aus dem Weg und macht so seine Grundthese unglaubwürdig.

Der Jesus Lüdemanns ist ein Mensch, der Dämonen austreibt und das Gesetz der Tora auslegt in der festen Überzeugung, von Gott gesandt zu sein. Gleichzeitig erzählt er Geschichten, die von Weisheit und Klugheit handeln, läßt sich als Wanderprediger von seinen Anhängern aushalten und verkündet die leise, doch unaufhaltsame Ankunft des Reiches Gottes. So ist Jesus völlig im Bewußtsein Gottes gefangen, was ihn für Lüdemann dann letztlich lächerlich macht. Obwohl Lüdemanns Jesus sich stark von dem Crossans unterscheidet, bleibt wieder die Frage nach dem Motiv für die Hinrichtung Jesu seltsam unklar. Da wird zwar der Tempelprotest als Möglichkeit angeführt, aber hauptsächlich scheint die Verleumdung Jesu als politischer König der Juden den Prozeß vor Pilatus ausgelöst zu haben. Jedoch ist völlig unklar, was denn zu so einer Verleumdung hätte führen können, wenn Jesus so offensichtlich ein Religionsverwirrter war. Falls das Pro-

gramm Jesu derart versponnen war, wie Lüdemann behauptet, bleibt die Reaktion jüdischer Führer unverständlich.

Nach dem Tod Jesu waren es dann wieder die Jünger, die Jesus mit einer Endzeiterwartung in Verbindung brachten, die seine Auferstehung verkündeten, die eine Religion aus ihm machten. Paulus muß als der eigentliche Begründer des Christentums und seiner Glaubensgrundsätze herhalten, als bizarrer Ausleger des Alten Testamentes. Das Christentum verbreitete sich schnell mit seltsamen Glaubensüberlieferungen, und, so Lüdemann, „überall brachen die Dämme der Vernunft" (886). Gerade diese Vernunft ist es jedoch, die für Lüdemann die Zukunftshoffnung in sich trägt, die von Jesus und der christlichen Religion so enttäuscht wurde. Somit legt er Jesus zu den Akten.

Trends

Die hier vorgestellten Bücher haben trotz der verschiedenen Ansätze gewisse Charakteristika gemeinsam:

1. Sie äußern eine profunde Skepsis gegenüber den kanonischen Evangelien als Quellen für die historische Erforschung des Lebens Jesu. Dagegen erhalten außerkanonische Schriften wie das Thomasevangelium, die frühe Version des Petrusevangeliums oder die Qumranschriften einen überraschenden Vertrauensvorschuß. Der historische Jesus findet sich jedenfalls nicht im Neuen Testament. Dort ist nur eine theologische Verklärung zu finden.

2. Alle Ansätze beschäftigen sich mit den Evangelien. Andere neutestamentliche Traditionen werden ignoriert. Gerade die Jesustraditionen in den Paulusbriefen sind suspekt, weil Paulus ja der Hauptschuldige an der Umformung vom galiläischen Jesus in den Christus der religiösen Verehrung ist.

3. Das religiöse Selbstverständnis Jesu wird entweder vernachlässigt oder in seiner Bedeutung heruntergespielt. Jesus wird zum politischen oder kulturellen Kritiker seiner Zeit, die religiöse Dimension seiner Botschaft ist ein Konstrukt der nachösterlichen Christengemeinden. Lüdemann ist hier die Ausnahme, doch sieht er in der religiösen Mission Jesu einen völligen Fehlschlag. Jesus hätte eben politischer sein müssen.

4. Hinter der angeblich objektiven historischen Forschung steht eine antitheologische Dimension. Es gilt zu zeigen, daß sich die christliche Religion von der Botschaft Jesu weit entfernt hat. Die Kirche muß sich entweder auf den rekonstruierten Jesus besinnen oder sich ganz von Jesus lösen, um dem Aberglauben zu entrinnen. Dahinter steht die Überzeugung, daß historisches Wissen für Glaube und Theologie normativ ist. Das Credo muß an der Geschichtsforschung scheitern. Moderne Wissenschaftlichkeit und traditioneller Glaube werden als unvereinbar dargestellt.

Grenzen der Geschichtsforschung

Wenn die Autoren der Jesusbücher versprechen, den wirklichen Jesus im Kontrast zum geglaubten Christus zu präsentieren, dann scheint hinter diesem Anspruch ein naives Geschichtsverständnis durch. Der Widerspruch zwischen Geschichte und Glaube läßt sich nur halten, wenn man dem Begriff Geschichte eine Objektivität beimißt, die ihm nicht zukommt. Mit Geschichte kann man nicht einfach bezeichnen, was in der Vergangenheit tatsächlich geschehen ist. Geschichtsforschung ist komplizierter als solche Vereinfachungen. Sie ist eine Kombination aus menschlichem Wissen und der Fähigkeit, dieses Wissen zu organisieren und in Zusammenhänge zu stellen, die heute noch verständlich sind und einen Sinn ergeben. Somit ist das, was wir unter Geschichte verstehen, eine Kombination aus Geschehnissen in der Vergangenheit und gegenwärtiger Interpretation.

Auch das Wissen um die Vergangenheit ist noch einmal durch Quellen vermittelt, die selbst Ereignisse interpretieren. Als einfaches Beispiel mag die Figur des Sokrates dienen. Sokrates ist bekannt als Philosoph durch die Schriften seiner Schüler Platon und Xenophon. Allerdings bewerten beide die Philosophie und die Person des Sokrates unterschiedlich. Außerdem taucht Sokrates auch in einer zeitgenössischen Komödie des Aristophanes als Scharlatan auf. War Sokrates nun der Scharlatan, den Aristophanes beschreibt und den die Bürger Athens hingerichtet haben? Oder war er wirklich der eminente Philosoph, für den ihn Platon und Xenophon hielten? Unser geschichtliches Urteil über Sokrates ist eine Interpretation von Texten, die diese Figur selber interpretieren.

Wenn man dies auf die Figur Jesu anwendet, wird dies noch deutlicher. Jesus wird von antiken Geschichtsschreibern wie Josephus, Tacitus und Sueton kurz und kryptisch als Begründer einer politisch unliebsamen Gruppe erwähnt. Ausführlichere Beschreibungen Jesu finden sich in christlichen Texten. Sie beschäftigen sich vor allem mit dem öffentlichen Auftreten Jesu, das vielleicht einen Zeitraum von drei Jahren, vielleicht nur von einem Jahr umfaßt. Von seiner Kindheit und Geburt ist verläßlich wenig zu erheben. Selbst die Taufe Jesu durch Johannes wird nicht in allen Evangelien berichtet. Gleichzeitig berichten die Evangelien, wie Jesus von verschiedenen Gruppen interpretiert wurde: als Aufrührer, als Tempelzerstörer, als Gesetzeslehrer, als Wundertäter und Dämonenaustreiber, als Verkünder des Gottesreiches, als Erlöser. Von Jesu Alltagsleben erfährt man nichts. Die kanonischen wie die apokryphen Evangelien legen schon eine Auslegung der Person Jesu vor. Damit kann eine historische Rekonstruktion Jesu nur fragmentarisch bleiben. Der „historische" Jesus einer noch so genauen Geschichtsforschung ist höchstens ein kleines Fragment des „wirklichen" Jesus.

Damit sind der historischen Rekonstruktion Jesu enge Grenzen gesteckt. Die Texte erlauben einen Blick auf Gemeinden, die Jesus verehrten. Sie erlauben kaum sichere Rückschlüsse auf ihre geschichtliche Entwicklung und auf ihre geo-

graphische oder zeitliche Einordnung. Sie erlauben eine Momentaufnahme der theologischen Interpretation, die Jesus in den Gemeinden erfahren hat. Und diese Interpretationen sind äußerst unterschiedlich. Markus stellt das Kreuz in den Mittelpunkt seiner Interpretation von Jesus als dem Sohn Gottes. Johannes spricht von Jesus als dem Wort Gottes, das vor allem Anfang war. Matthäus beschreibt Jesus als den Gesetzeslehrer der Gemeinde. Diese theologischen Interpretationen sind den Autoren des Neuen Testamentes wichtiger als die Beschreibung historischer Ereignisse. Die Evangelien sind keine Biographien im herkömmlichen Sinn, sondern theologische Interpretationen des Wirkens Jesu auf Erden und in seinen nachösterlichen Gemeinden.

Trotzdem bleibt innerhalb dieser Grenzen die Möglichkeit, Eckdaten eines Lebens Jesu festzustellen. Sie beinhalten kaum Details oder spezifische Situationen des Lebens Jesu. Aber einige Charakteristika Jesu können mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden. Die Methode für das Vorgehen wird im allgemeinen das „Kriterium der multiplen Bezeugung" genannt. Voneinander unabhängige Quellen machen zur Person Jesu in gewissen Dingen übereinstimmende Aussagen. Quellen sind nicht nur die Schriften des Neuen Testamentes, sondern auch nichtchristliche Quellen. Auch Paulus, Jakobus, Petrus und der Hebräerbrief machen nützliche Aussagen über Jesus.

Nichtchristliche Berichte variieren stark, allerdings gibt es auch Übereinstimmungen. Jesus lebte in Palästina und wurde dort hingerichtet (Josephus, Tacitus, Lucian von Samosata) unter Pontius Pilatus (Tacitus, Josephus). Nach seinem Tod entstand eine Bewegung, die seinen Namen trug (Josephus, Tacitus, Lucian, Sueton und Plinius). Nach Josephus hat Jesus Wunder gewirkt, war Gesetzeslehrer, und jüdische Führer waren am Tod Jesu beteiligt. Jesus und seine Jünger werden von allen als eine religiöse Gruppe beschrieben. Von politischen oder revolutionären Ambitionen wird nichts gesagt. Wenn man das Neue Testament beizieht, kann man mit einiger Sicherheit sagen, daß Jesus als Wundertäter und Lehrer in Galiläa lebte, daß er unter Pontius Pilatus am Kreuz hingerichtet wurde und daß er nach seinem Tod noch immer Jünger hatte. Seine Lehre beinhaltete wahrscheinlich Aussagen zum Reich Gottes, Gleichnisse und eine eigene Auslegung des jüdischen Gesetzes. Nicht mehr sicher ist, welches Gleichnis oder welche Gesetzesauslegung auf den historischen Jesus zurückgehen. Gleichzeitig scheint wahrscheinlich, daß sich die Jünger Jesu nach seinem Tod seiner Gegenwart sicher waren und dies mit dem Begriff der Auferstehung belegten.

Diese Ergebnisse sind einerseits mager, weil sie wenig über das Leben und Sterben eines erwachsenen Mannes sagen. Aber diese Daten beinhalten, was historisch mit einiger Wahrscheinlichkeit überhaupt sagbar ist. Alles Weitere muß Spekulation bleiben. So ist durchaus vorstellbar, daß Jesus von Johannes getauft wurde, daß die Taufe Jesu tatsächlich am Beginn seines öffentlichen Auftretens stand und daß sie tatsächlich die Bedeutung hatte, die ihr von Markus, Matthäus

und Lukas gegeben wird. Allerdings ist sie historisch nicht verifizierbar, da sie von Markus berichtet und dann von Matthäus und Lukas übernommen wird, also nur von einer Quelle bezeugt wird. Im Gegenzug kann die Taufe allerdings auch nicht als Fälschung oder nachösterliche Ideologisierung Jesu bewiesen werden. Die Taufe bleibt außerhalb der Reichweite historischer Forschung.

Die ältesten christlichen Quellen für die Erforschung des historischen Jesus kommen alle in einem wesentlichen Punkt überein: in der Erfahrung der Gemeinde und einzelner, daß Jesus auferstanden ist. Paulus schreibt etwa 25 Jahre nach dem Tod Jesu – und wahrscheinlich etwa 15 Jahre vor dem ersten Evangelium –, daß er verkündet, was er selbst als Tradition überliefert bekommen hat, nämlich die Auferstehung Jesu (1 Kor 15, 3 f.). Mit der historischen Analyse läßt sich die Auferstehung selbst zwar nicht belegen, aber es läßt sich zumindest zeigen, daß die Auferstehung die noch heute nachweislich früheste Behauptung über Jesus ist, vor allen Wundern, Gleichnissen und Lehren. Und mit der historischen Methode läßt sich auch nachweisen, was diese ersten Christen unter der Auferstehung verstanden haben.

Zunächst ist die Auferstehung nicht das mirakulöse Überleben Jesu am Kreuz. Der Tod ist in allen Quellen als real betrachtet. Zweitens ist die Auferstehung nicht einfach das leere Grab. Der erste Korintherbrief als frühestes Zeugnis berichtet von der Begegnung mit dem Auferstandenen. Drittens ist die Auferstehung nicht einfach die Fortsetzung des Lebens vor dem Tod, wie es über Lazarus oder den Jüngling von Nain berichtet wird.

Die Auferstehungsberichte stellen dar, daß Jesus nach seinem Tod zum Leben gekommen ist – einem Leben, das völlig verschieden ist von seinem bisherigen. Es gibt Merkmale, an denen Jesus von seinen Jüngern erkannt wird. Aber es gibt auch die Überraschung, daß Jesus nicht sofort erkannt wird. Der Auferstandene hat ein Leben, das an der Macht Gottes teilnimmt, und das diese Macht mit denen teilt, die dem Auferstandenen begegnen. Der Auferstandene kommt in die Mitte seiner Jünger und spricht: „Empfangt den heiligen Geist" (Joh 20, 22). Diese Dimension der Auferstehung ist für alle Berichte selbstverständlich und essentiell. Auferstehung ist nicht nur die Heilstat Gottes an Jesus. Die Jünger haben durch den Geist Teil an diesem neuen Leben Jesu. In dieser Teilhabe begründet sich dann auch der Missionsauftrag an die Jünger.

Das Herz des Glaubens ist somit eine Erfahrung und eine Behauptung. Die Erfahrung liegt im Bewußtsein der veränderten Situation der Gemeinden, die sie die „Gabe des heiligen Geistes" (z. B. Apg 2, 38) nennen. Die Behauptung besteht darin, daß die Erfahrung des Geistes von Jesus kommt, der gekreuzigt, begraben und auferstanden ist, und der deshalb „Herr" ist. Für Paulus heißt dies, daß „niemand sagen kann: Herr Jesus! außer im Heiligen Geist" (1 Kor 12, 3). Es ist diese Erfahrung der Macht des Auferstandenen in seinen Gemeinden, die das Christentum beginnen läßt. Die Literatur des Neuen Testaments verleiht dem in den frühesten Schriften Ausdruck. Erst viel später kommen Schriften dazu, die das Le-

ben Jesu vor seiner Auferstehung als Teil der Auferstehungserfahrung interpretieren. Diese Sachlage macht Theorien einer späten Ideologisierung der Kirche durch den Auferstehungsglauben fragwürdig. Der Auferstehungsglaube war von Anfang an konstituierendes Element der Gemeinden.

Die diskutierten Autoren behaupten, den wirklichen Jesus zu beschreiben, mit dem dann der Glaube revidiert werden muß. Dieser Anspruch schlägt aus zwei Gründen fehl. Einmal, weil die Rekonstruktionen des historischen Jesus fehlerhaft sind. Die Diskrepanzen zwischen einzelnen Rekonstruktionen zeigen, daß die historische Wissenschaft weit weniger zuverlässig ist, als die Bücher zugeben. Zudem arbeiten sie mit zum Teil fragwürdigen Methoden.

Der zweite Grund ist noch wichtiger. Der von den Autoren aufgebaute Gegensatz zwischen Glaube und historischer Forschung ist künstlich[5]. Das Glaubensbekenntnis enthält zwar einige historische Daten des Lebens Jesu. Aber es ist nicht auf diese Daten ausgerichtet. Christlicher Glaube erfüllt sich in der Erfahrung des lebendigen Jesus, der in seinen Gemeinden weiterwirkt. Die Auferstehung ist das zentrale Ereignis des Glaubens. Ob der irdische Jesus die endzeitliche Wiederkunft ankündigte oder nicht, ist in diesem Zusammenhang unwichtig. Die Erfahrung des Auferstandenen läßt die Kirche auf seine Wiederkunft warten, damit er Gottes endgültige Herrschaft aufrichte. Es ist gleichgültig, ob der irdische Jesus das Gleichnis vom barmherzigen Samariter erzählt hat oder nicht. Die Begegnung der Gläubigen mit dem Auferstandenen ist der Grund, auf dem sich die Weise der Gottesherrschaft zeigt. Der Glaube bekennt den irdischen Jesus nur, weil er im auferstandenen Christus lebendig ist. Der Glaube begründet sich in der Auferstehung des irdischen Jesus, in der immer wieder erfahrbaren Nähe Gottes durch die Gegenwart seines Sohnes in der Kirche.

Gerd Lüdemann hat Jesus zu den Akten gelegt. Der glaubende Christ kann getrost Bücher wie das von Gerd Lüdemann zu den Akten legen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Lüdemann, Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat (Lüneburg 2000) 886. Weitere Seitenangaben in Klammern im Text.

[2] The Five Gospels: The Search For The Authentic Words Of Jesus (New York 1993). Inzwischen ist auch ein Buch zu den Taten Jesu erschienen: The Acts Of Jesus: The Search For The Authentic Deeds Of Jesus. What Did Jesus Really Do? (San Francisco 1998). Methode und Ideologie sind gleich geblieben.

[3] B. Thiering, Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben (Gütersloh 1993).

[4] J. D. Crossan, Der historische Jesus (München 1995); ders., Was Jesus wirklich lehrte: die authentischen Worte des historischen Jesus (München 1997); ders., Wer tötete Jesus? Die Ursprünge des christlichen Antisemitismus in den Evangelien (München 1999).

[5] Die empfehlenswerten Jesusbücher der letzten Jahre erkennen das auch an: vgl. J. Gnilka, Jesus von Nazaret: Botschaft u. Geschichte (Freiburg ^{3}1994); J. P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus (New York 1991), bisher zwei von voraussichtlich drei Bänden. G. Theißen u. A. Merz, Der historische Jesus (Göttingen 1996); L. T. Johnson, The Real Jesus (San Francisco 1996).

Albert-Peter Rethmann

Täter – Opfer – Gesellschaft

Ethische Anmerkungen zur Theorie des Strafens

Die Fragen nach dem Sinn von Strafe enthalten über das Interesse an dem empirisch meßbaren Erfolg hinaus eine eminent ethische Dimension: Paßt das Verständnis von Strafe, das im Rechtsstaat die Begründung für ihre Verhängung darstellt, zu dem Menschenbild, das wir ansonsten als Maßstab an den Rechtsstaat und seine institutionellen Regelungen anlegen? Was kann, darf oder soll der Rechtsstaat mit Menschen machen, die sich normwidrig verhalten? Wie wird der Staat den Opfern von Straftaten gerecht? Haben sie ein Recht auf die Bestrafung der Täter? Wie ist das berechtigte Interesse der Gesellschaft im Zusammenhang von Rechtsverletzung und Bestrafung zu bestimmen?

Eines ist schnell einsehbar: Wenn Strafe, und das ist ihre erste und allgemeinste Definition, die bewußte Zufügung eines Übels als Reaktion auf eine mißbilligte Handlung ist[1], dann bedarf dieses Vorgehen unbedingt einer ethischen Rechtfertigung. Die unterschiedlichen Straftrechtstheorien versuchen, sie zu geben, und sollen im folgenden auf ihre Stichhaltigkeit und ihren inneren Zusammenhang hin diskutiert werden.

Grundsätzlich gilt für den Staat als Sanktionierer mißbilligter Handlungen der § 1 des Strafgesetzbuches: „nulla poena sine lege – keine Strafe ohne Gesetz", der Rechtssicherheit durch die Vorschrift verleiht, daß ein Mensch nur dann staatlicherseits strafbar wird, wenn er gegen ein ausdrückliches, geschriebenes Gesetz verstoßen hat, das zum Zeitpunkt der Tat schon in Kraft getreten war. Damit wird auch klar, daß das Strafrecht nicht einfach identisch ist mit dem Ethos einer Gesellschaft. Andererseits dürfen legitimerweise nur solche Taten bestraft werden, die auch ethisch zu mißbilligen sind. Die Rechtsordnung beschränkt sich darauf, „die Mindestbedingungen eines geordneten sozialen Zusammenlebens, nicht die vielleicht wünschbaren Maximalbedingungen rechtsverbindlich festzulegen. Sie ist ... ‚ethisches Minimum'."[2]

Zudem geht es nur um das Verhalten, nicht aber um die Gesinnung eines Menschen. Würde der Staat den Zugriff auf die Gesinnung seiner Mitglieder beanspruchen, wäre er totalitär und widerspräche damit grundlegenden Menschenrechten.

Am Anfang muß jedoch die Frage stehen, ob im Fall staatlicherseits mißbilligter Handlungen, d. h. von Rechtsübertretungen, überhaupt im eigentlichen Sinn des Wortes von „Schuld" gesprochen werden kann.

Schuld als Voraussetzung für Strafe

Die staatlich sanktionierte Reaktion auf die Täterhandlung in Form von Strafe trifft nur dann den Richtigen, wenn der Täter im eigentlichen Sinn des Wortes auch für seine Tat verantwortlich gemacht werden kann, die Tat also seinem freien Willen entsprungen ist. Der Grundsatz „nulla poena sine lege" ist somit durch das Prinzip „nulla poena sine culpa – keine Strafe ohne Schuld" zu ergänzen. Wer nicht selbstmächtig handelt, kann weder im ethischen noch im strafrechtlichen Sinn für seine Tat zur Verantwortung gezogen werden.

Die Humanwissenschaften, die auch im Strafprozeß eine Rolle spielen, wenn sie die Persönlichkeit und die Lebensumstände des Täters analysieren, fokussieren ihren Blick jedoch gerade auf die Einschränkungen und Begrenztheiten menschlicher Freiheit, auf die Determiniertheiten des Menschen und damit auch die Grenzen seiner Schuldfähigkeit. Sie weisen auf, daß Freiheit und Bewußtsein als Voraussetzung für freie Entscheidung auf vielerlei Weise eingeschränkt oder aufgehoben sein können: so weit eingeschränkt, daß ihm auch eine schwere Straftat nicht „zugerechnet" werden kann; anlagebedingt (psychische Defizite), erziehungsbedingt oder aufgrund mangelnder Reife kann jemand so in seiner Persönlichkeit beschädigt sein, daß er beispielsweise nur schwer oder kaum in der Lage ist, Konflikte auf einem anderen Wege als dem der Gewalt zu „lösen"; situationsbedingt kann die menschliche Zurechnungsfähigkeit zum Beispiel durch Alkohol oder Drogen so weit eingeschränkt sein, daß ihm auch eine schwere Straftat nicht „zugerechnet" werden kann; zudem kann seine soziale Lage ihn in eine solch verzweifelte Situation gebracht haben, daß er keinen anderen Weg als den der Straftat gesehen hat. In der Regel werden drei Grundformen der Determination benannt, unter welche die genannten subsumiert werden können: die biologische, die psychische und die soziale[3].

Opfer von Gewalt werden sich dagegen wehren, Täter durch solche Erklärungen so weit zu ent-schulden, daß am Ende jede Verantwortlichkeit „wegerklärt" ist und die Opfer am Ende wieder wehrlos und allein, d.h. ohne die Unterstützung der Gesellschaft, vor dem Täter und dem Verbrechen stehen[4].

Die Grundfrage jeder Straftheorie ist somit die fundamentalanthropologische nach der Freiheit des Menschen einerseits und den Bedingtheiten seines Entscheidens und Handelns andererseits sowie, daraus folgend, nach der Verantwortlichkeit für sein Tun. Aristoteles geht davon aus, daß der Mensch verantwortliche Ursache seiner Handlungen ist[5], und auch für Thomas von Aquin war klar, daß es gerade das Wesen des Menschen ausmacht, daß er „Ausgangspunkt seiner Werke ist, freien Willen hat und Gewalt über seine Werke"[6]. War es das philosophische Programm der Neuzeit, den Menschen denkend-aufklärerisch und in der Folge auch politisch aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit" (Immanuel Kant) zu befreien, und auch auf der politischen Bühne zu zeigen, daß Freiheit nicht

staats- und religionsgefährdend ist, sondern sowohl den humanen Staat als auch Glauben und Religion in Wahrheit erst ermöglicht, ist es die Ambivalenz des neuzeitlichen Erkenntnisfortschritts, daß dort, wo Natur- und Humanwissenschaften auf der Basis der Forschungsfreiheit an Einfluß gewinnen, die freiheitseinschränkenden Seiten des Menschen verstärkt in den Blick kommen und die Frage, ob der Mensch frei ist, manches Mal schon negativ vorentschieden zu sein scheint. Ist der Mensch wirklich frei oder bleibt er doch mit seinen Entscheidungen im Gefängnis der kausalen Determinationen gefangen?

Freiheit und Determination stehen nun aber nicht in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander, da sie keinen Gegensatz bilden, dessen beide Seiten auf derselben Ebene liegen und einander gegenübergestellt werden können. Obgleich sie unterschiedliche Weisen der Realisierung menschlicher Handlungsmöglichkeiten sind, kann ihr Verhältnis nur in einem transzendentalphilosophischen Sinn adäquat dargestellt werden: Die notwendig vorausgesetzte Denkmöglichkeit von Freiheit bildet die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich seiner empirisch-praktisch erfahrbaren Determination bewußt wird und damit wiederum die Möglichkeit erhält, diese in kritischer Reflexion zu übersteigen. Frei sein heißt für das menschliche Subjekt, sich „innerhalb eines durchgängig determinierenden Systems ... zu eben diesem System ins Verhältnis zu setzen“ [7], es damit nicht einfach als freiheitsvernichtendes Schicksal hinzunehmen, sondern es schon dadurch zu relativieren, daß sich das Subjekt zu ihm ins Verhältnis setzt. Sein Menschsein besteht gerade darin, sich der Determinationen bewußt zu werden, Stellung zu ihnen beziehen und nach Erweiterungsmöglichkeiten der Spielräume seiner Handlungsfreiheit suchen zu können. „Kurz, es steht nicht in meiner Gewalt, einen bestimmten Trieb zu empfinden oder nicht; aber es steht in meiner Gewalt ihn zu befriedigen oder nicht“, so Johann Gottlieb Fichte in seiner „Sittenlehre“ [8].

Die biologischen, biographischen, psychischen und intellektuellen Determinanten des Menschen und vieles mehr, was ihn bestimmt – und begrenzt –, sind kein Widerspruch zur Freiheit des Menschen, sondern machen gerade seine geschichtliche Identität aus. Subjekt und damit im eigentlichen Sinn Handelnder wird der Mensch dadurch, daß er sich in ein Verhältnis setzt zu seinen Prägungen, affirmativ oder sie relativierend zu ihnen Stellung nimmt und so sein Menschsein, seine Freiheit realisiert. Wenn der Mensch in dieser Weise seiner Handlung durch seinen Willen seinen Stempel aufzudrücken vermag, kann seine Handlung ihm auch als Verantwortlichem zugeschrieben werden.

Strafe kann unter Umständen ein Element auf dem Weg sein, der den Täter zu einem bewußteren Vollzug seiner Freiheit führt, der vielfach behindert sein kann. Sie kann den Entschluß verstärken, daß er sich seiner Freiheit verantwortlich bedient und an seinen faktischen Defiziten arbeitet. Das Festhalten an der grundsätzlichen Rechtfertigung von Strafe ist jedenfalls die Anerkennung der prinzi-

piellen Verantwortung des Menschen für seine Tat und somit im letzten die Bestätigung seiner Freiheit als menschliches Subjekt und seiner Menschenwürde. Jede Strafe muß damit aber auch – bezüglich des Strafmaßes sowie bezüglich der Art und Weise des Strafvollzugs – genau dem Anspruch gerecht werden, daß der Täter zu einer aktiv gestaltenden Stellungnahme zur eigenen Geschichte und Prägung findet: Sie darf nicht zerstörerisch wirken, sondern hat das Subjektsein und die Würde des Täters zu schützen, ihn möglicherweise gerade durch die Bewußtmachung der Verantwortung für sein Tun als Subjekt zu stärken. Zudem sind bei ihrer Verhängung die unter Umständen verminderte Schuldfähigkeit des Täters zum Zeitpunkt der Tat angemessen zu berücksichtigen; denn keine Tat ist ohne ihre Genese verstehbar, kein Täter ohne die Wahrnehmung seiner Biographie, ohne daß ihm damit a priori jede Verantwortung für sein Tun genommen wird.

Die klassischen Straftheorien

Seit Platon werden grundsätzlich zwei Arten von Straftheorien unterschieden: die sogenannten absoluten und die relativen oder, mit anderen Worten ausgedrückt, die Retributionstheorie und die Gruppe (im einzelnen noch zu unterscheidender) utilitaristischer Theorien[9].

1. Im Prinzip geht die *Retributionstheorie* davon aus, daß ein Vergehen einen ursprünglichen Zustand beschädigt und diese Beschädigung wiedergutgemacht werden muß. „Absolut" heißt diese Theorie, weil sie davon ausgeht, daß die Strafe losgelöst (lat. „absolutus") von irgendwelchen Wirkungen und allein insofern als „gerecht" verstanden wird, als sie eine angemessene Reaktion des Staates auf die normverletzende Tat ist. Die Strafe ist dann keine Sanktion, die bezogen auf Täter, Opfer oder Gesellschaft etwas erreichen will, sondern dient – auch in ihrer Höhe – allein dem Ausgleich des entstandenen Übels.

In diesem Sinn lehnt auch Kant, ausgehend vom Gedanken der Selbstzwecklichkeit des Menschen, jede utilitaristische Interpretation des Strafrechts ab und stellt fest:

„Richterliche Strafe (poena forensis) ... kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann. Er muß vorher s t r a f b a r befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen."

Kant wehrt sich, mit polemischem Einschlag, gegen jede utilitaristische Auslegung des Strafrechts und hält mit pointiert überspitzenden Worten daran fest, daß Strafe ein unbedingtes, von keinem Zweck abhängiges Gebot sei:

„Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: ‚es ist besser, daß e i n Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe'; denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben." [10]

Er etabliert mit der Einführung der Begründung der Strafgerechtigkeit als kategorischem Imperativ ein Strafverständnis, das davon ausgeht, daß eine Strafe allein (!) als Folge der Übertretung öffentlicher Gesetze zu verhängen ist.

Für den christlichen Theologen klingt in manchen Ausfaltungen dieser Straftheorie der Sühnegedanke mit, der zum Teil bis heute explizit in die Strafforderungen von Verfahrensbeteiligten (Staatsanwälte, Nebenkläger) und Strafbegründungen von Gerichten einbezogen wird. Offensichtlich kommt – und das ist für den weiteren Verlauf dieser Untersuchung nicht unwichtig – dieses Verständnis dem Opferwunsch auf Bestrafung des Täters häufig sehr nahe und wird wohl auch deshalb immer wieder in Strafprozessen von seiten der Nebenkläger (Opfer-Anwalt) als Argument für eine entsprechend harte Bestrafung des Täters benutzt. Der Täter soll mit dem ihm auferlegten Leid (z. B. einer Gefängnisstrafe) den durch die Straftat entstandenen Schaden ideell wiedergutmachen, „heilen". Leid soll durch Leiden geheilt werden. Es stellt sich die Frage, ob hier Relikte christlich-religiösen Gedankenguts oder urreligiöse Vorstellungen in der Straftheorie durchscheinen und die Strafbegründung der Retributionstheorie von theologischer Seite unter Umständen Unterstützung findet.

Sühne im theologischen Sinn meint eine Versöhnungsleistung, die angesichts einer sündhaften Tat beziehungsweise wegen der sündhaften Grundsituation des Menschen geleistet werden muß. Religionsgeschichtlich fallen vor allem Gebete, Opfer, Waschungen usw. unter die Sühneriten, mit deren Hilfe die als launisch und unberechenbar angesehenen Götter wieder gnädig gestimmt werden sollen:

„Sünde impliziert, nach dem Glauben vieler Völker, eine innere Befleckung, welche, wenn sie nicht durch divinatorisch geoffenbarte Reinigungs-, Sühne- oder Versöhnungsriten, z. T. auch durch Schuldbekenntnis und Wiedergutmachung, behoben wird, Unheil wirkt." [11]

Das Wort „Sühne" (griech. ἱλασμός, ἱλαστήριον) wird in den Evangelien des Neuen Testaments überhaupt nicht, in der neutestamentlichen Briefliteratur nur an drei Stellen (Röm 3, 25; 1 Joh 2, 2; 4, 10) benutzt. Allerdings ist die Frage nach Schuld und Vergebung eines der zentralen Themen des Neuen Testaments. Ohne die Schuld zu bagatellisieren gehört es zur zentralen Botschaft in Leben und Verkündigung Jesu, Tat*opfer* zur Vergebung zu motivieren und *Täter* zum Neuanfang zu bewegen [12]. Hier liegt offensichtlich das primäre Interesse neutestamentlicher Verkündigung gegenüber den oben zitierten allgemein-religiösen Sühnevorstellungen.

Zentral ist im Neuen Testament die Vergebungsbotschaft Jesu im Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung geworden. Mit Jesus ist der Kreislauf von Schuld und Vergeltung durchbrochen. Vergebung wird in Tod und Auferstehung Jesu

zum grundsätzlichen Heilsangebot Gottes für alle Menschen. Die Sühneopfer des Alten Testaments werden durch die Lebenshingabe Jesu, sein „Opfer", und die gottgeschenkte Auferweckung aufgehoben und abgelöst. Wo der Mensch seinerseits „Sühne" im Sinn von Wiedergutmachung für begangene Schuld leistet, handelt es sich infolgedessen nicht mehr um ein verdienstvolles Erwerben von Vergebung – sie ist bereits am Kreuz erworben –, sondern jenseits aller Werkgerechtigkeit um ein Zeichen von Glaube, Umkehr und neuer Lebensgestaltung[13]. Schon gar nicht kann eine solche Sühne von außen auferlegt werden; vielmehr entspricht sie der neutestamentlichen Logik nur dann, wenn sie als Ergebnis einer freien Entscheidung, als Dank für die Vergebung geleistet wird.

Die christlich-theologische Rede von Sühne unterscheidet sich somit wesentlich von einem archaischen Sühneverständnis im Zusammenhang von staatlicher Strafverfolgung. Sühne im christlichen Verständnis kann nicht von außen auferlegt werden, sondern ist nach erfolgter Umkehr ein Zeichen für den vollzogenen Neuanfang des Schuldiggewordenen. Strafe als Sühne zu verstehen, widerspricht diesem Verständnis, insbesondere wenn im allgemeinen Sprachgebrauch „Sühne" nur ein anderes Wort für „Vergeltung" ist.

Und dennoch nochmals: Die Retributionstheorie kommt dem Opferwunsch auf Bestrafung des Täters wohl am nächsten. Psychologisch gesehen kann das Opfer diese der Tat in ihrer Schwere nachempfundene Strafe auf den ersten Blick am ehesten als Befriedigung seines (verletzten) Gerechtigkeitsgefühls akzeptieren.

2. Zur weiteren Annäherung an diese Frage bedarf es der Hinzuziehung der übrigen, relativen, d. h. auf bestimmte Zwecke bezogenen Strafrechtstheorien. Die *relativen* oder *utilitaristischen Theorien* lassen sich prinzipiell zwei Argumentationsgruppen zuweisen:

2.1 *Strafe als generalpräventive oder Abschreckungsmaßnahme:* Ein so verstandenes Verständnis von Strafe kann zusammengefaßt werden unter der Überschrift „punitur ne peccetur – es wird bestraft, damit in Zukunft nicht mehr gesündigt wird". Hauptvertreter der Theorie der Generalprävention ist neben Thomas Hobbes[14], Cesare Beccaria[15] und Jeremy Bentham[16] Paul Johann Anselm von Feuerbach[17]. Feuerbach, der als Begründer der modernen Strafrechtswissenschaft gilt, unterstreicht mit seiner sogenannten „psychologischen Zwangstheorie" (besser: Theorie des psychologischen Zwangs)[18], daß die Abschreckung dazu dienen kann, dem Verbrechen vorzubeugen. Er stellt sich die Seele des potentiellen Verbrechers als Kampfplatz der Versuchung zwischen den Motiven für und gegen die Ausführung des Verbrechens vor. Durch die Androhung von Strafe müßten nun die widerstrebenden Gefühle so gestärkt werden, daß sie die Oberhand gewinnen und auf diese Weise einen „psychischen Zwang" zur Tatverhinderung ausüben. Die Höhe der Strafe muß sich folglich an den Folgen der Handlung orientieren:

„Je größer die Gefahr für den rechtlichen Zustand ist, welche die Handlung begründet, desto größer ist die äußere Strafbarkeit, desto größer daher die Strafe."[19]

Auf den ersten Blick scheint diese Theorie sehr einleuchtend, da sie ihre Plausibilität aus der alltäglichen Anschauung schöpft. Jeder weiß aus eigener Erfahrung, daß es Regeln gibt, die er nicht zuletzt deshalb beachtet, weil er bei Nichtbefolgung eine Strafe zu erwarten hat. Dennoch scheint es auch im Bereich der Strafe so etwas wie einen Grenznutzen zu geben. Ein potentieller Täter läßt sich von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr von seiner Tat abschrecken, unabhängig davon, ob die Gefängnisstrafe, zum Beispiel für einen Banküberfall, nun fünf, zehn oder mehr Jahre Haft nach sich zieht. Hier setzt auch eines der zentralen kritischen Argumente gegen die Todesstrafe an, die gerade deren Hauptbegründung trifft: die angeblich wirksame Generalprävention. Bis heute ist es nicht gelungen, empirisch nachzuweisen, daß die Todesstrafe wirklich jemanden von seiner Tat abgehalten hat, schon allein deswegen, weil der potentielle Täter nicht mit der Verhängung dieser Strafe bei ihm rechnet, sondern auf Nichtentdeckung hofft. Wäre sich ein Staat zudem der Abschreckungswirkung so sicher, so meint Albert Camus, könne gefragt werden, warum dort, wo die Todesstrafe praktiziert wird, dieses nicht in aller Öffentlichkeit auf den Marktplätzen der Städte geschieht[20]. Offensichtlich liegen hier Widersprüche zwischen der Begründung der Todesstrafe und der Empirie vor. Die abschreckende Wirkung von Strafe selbst so schwerer Art ist ohne Zweifel begrenzt.

Schwerer wiegt allerdings noch ein anderer Einwand: Darf mit der Bestrafung eines bestimmten Täters das Ziel der Abschreckung anderer potentieller Täter überhaupt legitimerweise verfolgt werden? Wird hier nicht das ansonsten grundlegende ethische Prinzip mißachtet, das in der Neuzeit die Basis für die Begründung ethischer Normen bildet: das Prinzip der Selbstzwecklichkeit jedes menschlichen Individuums[21]? Auch eine Straftheorie muß diesem Anspruch gerecht werden: Kein Mensch, hat er sich auch eines noch so verabscheuungswürdigen Verbrechens schuldig gemacht, darf allein deswegen verurteilt werden, weil an ihm ein Exempel statuiert werden soll, das spätere potentielle Straftäter abschrecken soll.

Ausgeschlossen ist damit allerdings nicht, daß Abschreckung nicht wenigstens auch ein Teil des Strafziels sein kann. Nur darf der Mensch nach Kant niemals „bloß" als Mittel gebraucht werden. Für den Umgang der Menschen miteinander können in Anlehnung an Überlegungen von Wilhelm Korff drei Grunddeterminanten unterschieden werden. Im Rahmen einer sachhaft-gebrauchenden Komponente darf ein Mensch erstens durchaus legitimerweise unter dem utilitaristischen Aspekt gesehen werden, inwieweit er für andere nützlich ist. Es würde niemandem einfallen zu kritisieren, daß der Feuerwehrmann zunächst in seiner Funktion als der gesehen wird, der mir oder anderen als Lebensretter nützlich ist. Darüber hinaus gibt es zweitens im Miteinander von Menschen eine konkurrierende oder aggressionsspezifische Komponente: Menschen grenzen sich voneinander ab, suchen ihren Selbststand und ihre Eigenwertigkeit und sind bestrebt,

diese auch gegen andere zu sichern. Die dritte Komponente wäre eine fürsorgende, kraft derer „der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustandebringt“ [22]. Mit dieser Unterscheidung wird deutlich, daß es nicht unethisch ist, Strafe *auch* unter dem Aspekt der Abschreckung zu sehen, zumal der Täter nicht willkürlich dazu ausgesucht wird, ein Exempel zu statuieren, sondern bei ihm das Recht angewandt wird, das mit seinen Folgen bereits zum Zeitpunkt der Tat gültig war. Allerdings würde eine Straftheorie, die nur diesen Aspekt der Generalprävention berücksichtigt, zu kurz greifen und grundlegenden ethischen Maßstäben nicht genügen.

2.2 *Strafe als spezialpräventive oder Resozialisierungsmaßnahme.* Schon Aristoteles meinte: „Die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewohnheit zu veredeln.“ [23] Seiner Meinung nach sind die unterschiedlichen Formen des Strafens „in gewissem Sinne Heilverfahren“ [24]. Ziel ist es, auf den Täter einzuwirken, um ihn zu verantwortlichem, d. h. sozialverträglichem Handeln zu veranlassen. Der Täter, seine Persönlichkeit und sittliche Orientierung stehen im Mittelpunkt der Strafrechtstheorie, die vor allem auf Resozialisierung setzt. Gustav Radbruch, einer der bedeutendsten Rechtsphilosophen dieses Jahrhunderts und prononcierter Vertreter der Spezialprävention gegenüber dem Vergeltungs- und Abschreckungsgedanken in der Strafrechtstheorie, formuliert als Ziel eines so verfaßten Strafrechts, daß der Täter „nicht als ein Entehrter, sondern als ein Entsühnter in die Gesellschaft“ zurückkehrt [25]. Insbesondere bei jungen Straftätern steht diese Theorie häufig im Vordergrund.

Zweifelsohne entspricht diese Theorie wichtigen Anforderungen, die oben an das Strafrecht gestellt wurden. Es bleibt natürlich die Frage, inwieweit ein Gefängnis überhaupt eine „Besserungsanstalt“ sein kann. Häufig geraten Menschen erst durch die Kontakte zum kriminellen Milieu im Gefängnis tiefer in eine kriminelle Karriere. Darüber hinaus ist mit dieser Theorie noch nicht die Frage geklärt, inwieweit das Opfer ein Recht auf die Bestrafung des Täters hat. Das Opfer kommt in dieser Straftheorie einzig als Zeuge vor, der aber keinerlei eigene, möglicherweise berechtigte Interessen im Strafverfahren verfolgen kann. An diesem Punkt war das „ius talionis“, das Gesetz der Vergeltung im Alten Testament, bei dem das Opfer mit seinen Wiedergutmachungsinteressen Zentrum des Verfahrens war, bereits weiter.

Zwischenbilanz

Allein für sich gesehen greift offensichtlich jede der drei genannten Straftheorien zu kurz: Die Tat wird isoliert als „Harmonieverletzung“ gesehen, die gesühnt werden muß; die Strafe dient als Abschreckung für weitere potentielle Täter; die

Strafe verfolgt das Ziel, den Täter zu „bessern". Jeder dieser Theorieansätze hat, wie oben gesehen, seine Stärken, aber auch seine problematischen Defizite bzw. Grenzen.

Insbesondere in bezug auf das Opfer stellt sich die Frage nach seinem Recht auf die Bestrafung des Täters, da es im Strafverfahren nur relativ schwach beteiligt ist: in der Regel als Zeuge, unter gewissen Umständen als Nebenkläger. Mit dem psychologisch oft gut verständlichen Wunsch nach Täterbestraftung soll allerdings keine Strafbegründung im Sinn von Rache und Vergeltung durch die Hintertür wieder eingeführt werden. Insofern darf eine Straftheorie nicht als eine Form sublimierter oder an den Staat delegierter Rache konzipiert werden. Eine Restitution des Rechts und eine Wiedergutmachung des entstandenen Schadens ist davon allerdings zu unterscheiden und läßt sich möglicherweise sehr wohl mit dem Wunsch des Opfers auf Bestrafung des Täters zusammenführen.

Die Mißbilligungstheorie als Rahmentheorie

Aus dem bis hierher verfolgten Gedankengang ergibt sich die Notwendigkeit einer Rahmentheorie des Strafens, die mit dem neuzeitlichen Menschenbild kompatibel ist und gleichzeitig alle beteiligten bzw. betroffenen Akteure in angemessener Weise berücksichtigt. Die bisher vorgestellten relativen und absoluten Straftheorien werden, isoliert für sich betrachtet, diesen beiden Kriterien nicht in ausreichender Weise gerecht:

Die *Wiedervergeltungstheorie* nimmt den durch die zu beurteilende Tat entstandenen Schaden sehr ernst und steht somit dem Opfer am nächsten. Als absolute Theorie entspricht sie aber nicht dem Selbstverständnis des Rechtsstaats, da dieser nicht für die Herstellung einer metaphysisch verstandenen Gerechtigkeit, die durch die Straftat möglicherweise verletzt wurde, zuständig, sondern allein auf die Schutzaufgabe der Sicherung menschlichen Zusammenlebens in Freiheit und Sicherheit verpflichtet ist[26]. Zudem kann eine Straftheorie, die die Tat absolut, d. h. losgelöst von ihrer Genese auf seiten des Täters sieht und allein auf dem Gedanken der Hinzufügung eines weiteren Übels beruht, nicht auf die Sozialisationsschäden oder psychischen Defizite des Täters eingehen, die in einem möglicherweise entscheidenden Teil zu der Tat geführt haben. Der Gedanke der Sühne hat, wie beschrieben, auch nur dann Sinn, wenn er als Umkehrtat des Straftäters von diesem frei angenommen und nicht als Strafe auferlegt wird. Eine Strafe wird nur dann zu einer auf diese Weise verstandenen „Sühne" motivieren, wenn sie die Resozialisierung des Täters mit im Blick hat.

Die *Resozialisierungstheorie* hat den Täter in Blick. Sie berücksichtigt, daß er nicht nur unter dem Aspekt seiner Straffälligkeit gesehen werden darf. Die grundlegenden Menschenrechte gelten auch für ihn, und sein Tätersein ist nur die eine

Seite seines Menschseins. Nach einem Wort von Augustinus soll die Sünde gehaßt, der Sünder als Mensch aber „geliebt“ [27] werden:

„Man soll keinen Sünder lieben, insofern er Sünder ist; doch soll man um Gottes willen jeden Menschen lieben, insofern er Mensch ist.“ [28]

Damit verbindet er die Aufforderung:

„Die Guten unter den Menschen sollst du nachahmen, die Schlechten ertragen, alle (aber) lieben. Denn du weißt nicht, was morgen sein wird, wer heute schlecht ist. Nicht ihre Ungerechtigkeit sollst du lieben, sondern sie selbst, und zwar deswegen, daß sie Gerechtigkeit ergreifen.“ [29]

Strafe darf demnach nicht zerstörerisch wirken, sondern soll den Täter zum Positiven verändern helfen. Eine reine Vergeltungsstrafe und Abschreckungsmaßnahme wird diesem Kriterium nicht gerecht.

Die Resozialisierungstheorie versucht, den Täter als Menschen und die ihm zugeschriebene Tat in ihrer Genese zu verstehen und verfolgt das Ziel, ihm wieder eine menschliche und verantwortlich gestaltete Zukunft zu eröffnen, mit Zwang und unter Zufügung des Übels des Strafe, aber ebenso mit begleitenden Hilfen, angefangen von therapeutischer und seelsorglicher Betreuung über die Ermöglichung von Berufsbildung bis hin zur sozialpädagogischen Begleitung, zur Wiedereingliederung in ein normales Leben außerhalb von Gefängnis und jenseits staatlicher Reglementierung. Allein für sich gesehen kommt bei dieser Theorie jedoch die Opferperspektive zu kurz.

Die *Abschreckungstheorie* hat nun vor allem die Gesellschaft und ihre Interessen im Blick, d.h. den Wunsch, weitere Täter von sozialschädlichem Verhalten mit der Warnung abzuhalten, daß sich sozialunverträgliches Verhalten nicht auszahlt, sondern zu größerem Schaden als Nutzen für den potentiellen Täter führt. Diese Theorie steht in der Gefahr, für sich genommen weder Opfer- noch Täterseite ausreichend zu berücksichtigen.

Unter ethischem Gesichtspunkt entspricht ein Strafrecht nur dann dem fundamentalen Gerechtigkeitskriterium, wenn es die berechtigten Interessen aller involvierten Akteure, aller Betroffenen und Mitbetroffenen angemessen berücksichtigt. Es muß also eine Rahmentheorie gefunden werden, die das leistet.

Diesem Anspruch könnte ein Theorieansatz gerecht werden, der als „Theorie der positiven Generalprävention“ diskutiert wird. Der Soziologe und Leiter des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Jan Philipp Reemtsma, der selbst eine mehrwöchige Geiselhaft zu erleiden hatte, hat dafür auch den Begriff der „Mißbilligungstheorie“ eingeführt[30]. Ausgangspunkt seiner Ausführungen ist die Überlegung, daß eine staatlich verhängte Strafe die gesellschaftliche Mißbilligung einer Tat zum Ausdruck bringt und das Strafrecht somit soziologisch, d. h. als ein Instrument sozialer Kontrolle aufgefaßt wird. Dem „sozial-ethischen Tadel“, den auch der Strafrechtler Claus Roxin in der Strafe gegeben sieht[31], kommt somit in diesem Konzept eine theoretische Schlüsselrolle zu. Damit ist nicht ein unrealisti-

scher Ansatz moralisierender Pädagogik gemeint, der mit erhobenem Zeigefinger auf den Täter einzuwirken sucht, sondern eine Rahmentheorie für ein Strafrecht, das sowohl die Interessen des Opfers als auch die des Täters und der Gesellschaft berücksichtigt.

Als Rahmentheorie des Strafens berücksichtigt sie zum einen die berechtigten *Interessen des Opfers*, das gerade deshalb seinen als Recht empfundenen Wunsch auf Bestrafung des Täters an den Staat delegiert, weil es das Recht bei ihm am besten aufgehoben sieht. Bliebe der Täter unbestraft, bekäme das Opfer den Eindruck, daß das, was ihm als Schaden zugefügt worden ist, nicht wirklich von der Gesellschaft mißbilligt wird. Es stünde nach der Schädigung durch den Täter zum zweiten Mal hilf- und wehrlos vor diesem. Es würde sozusagen zum zweiten Mal zum Opfer, weil die Gesellschaft den ihm zugefügten Schaden nicht wirklich als solchen anerkennt. Zu Recht darf das Opfer deshalb in diesem Sinn Befriedigung angesichts der Bestrafung des Täters empfinden, wenn sich der Staat in der Bestrafung (symbolisch) mit ihm gegen den Täter solidarisiert[32]. Strafe wird im Rahmen dieser Theorie auch dann sinnvoll verhängt, wenn keine Wiederholungsgefahr beim Täter besteht und keine Abschreckungswirkung (mehr) damit verbunden wird: Sie wirkt dennoch normverdeutlichend und insofern stabilisierend auf die gesellschaftliche Ordnung insgesamt.

Mit diesem Argument wird auch die Sinnhaftigkeit der Bestrafung von lange zurückliegenden schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen, etwa aus der Zeit des Nationalsozialismus oder auch des Staatssozialismus der ehemaligen DDR, deutlich. Eine Gesellschaft bedarf der Verdeutlichung der Normen und grundlegenden (Menschen-)Rechte, auf denen sie aufbaut und ohne die sie sich selbst auf Dauer zerstören würde.

Die Mißbilligungstheorie widerspricht auch nicht der Resozialisierungstheorie, sondern kann diese als einzige angemessen integrieren. Weder vom Gedanken der Wiedervergeltung noch von der Abschreckungstheorie kann diese Integration geleistet werden. Mit der Mißbilligung in Form von Strafe wird bei dem Täter ein berechtigter Druck zu erzeugen versucht, der ihn veranlaßt, sich angebotenen Resozialisierungsmaßnahmen zu öffnen, welche diesem dann aber auch tatsächlich in umfassendem Maß zu eröffnen sind. Die Strafe kann in ihm den Prozeß auslösen, über sich und seine Lebensorientierung nachzudenken und sich neuen Lebensmöglichkeiten, auch mit Hilfe von außen, zu öffnen. Sie wird bei entsprechend verhärteten Verhaltensstrukturen des Täters möglicherweise durch ihre Härte bzw. Höhe eine solche Verhaltensänderung zu erreichen versuchen.

In manchen Bereichen hat das Bemühen um einen *Täter-Opfer-Ausgleich* gerade bei kleinerer und mittlerer Kriminalität sowie der Regierungskriminalität in der ehemaligen DDR zu guten Erfolgen geführt[33]. Durch die Begegnung von Täter und Opfer kann dem Täter die verletzende Wirkung seiner Tat deutlich und damit der Resozialisierungsprozeß angestoßen werden sowie dem Opfer insofern

„Heilung" widerfahren, als es in einer als ehrlich erkannten Verzeihungsbitte eine wenigstens teilweise Wiedergutmachung sehen kann. Die Begegnung mit dem Opfer führt für den Täter unter Umständen zu einer ganz besonderen Form der „Sühne", da er sich auf ganz andere Weise als gewohnt mit seinem Opfer auseinandersetzen muß und dessen Leiden an der Tat zumindest mehr als vorher nachzuempfinden vermag[34].

Da eine Mitwirkung an der Resozialisierung aber nicht erzwungen, sondern (unter anderem durch Strafe und den Täter-Opfer-Ausgleich) höchstens angestoßen werden kann, wenn es sich nicht um eine persönlichkeitsverändernde Zwangsanpassung handeln soll, muß dem Verurteilten die Freiheit zur Entscheidung für oder auch gegen die Mitwirkung bleiben. Falls er zur Kooperation nicht bereit ist, die spezialpräventive Dimension im Theoriegebäude also ausfällt, greifen immer noch die anderen beiden Elemente der Mißbilligungstheorie staatlicherseits verhängter Strafe: die generalpräventive Wirkung auf die Gesellschaft und die positive Signalwirkung auf Opfer und Gesellschaft.

Die durch die Strafe manifestierte gesellschaftliche Mißbilligung wirkt insgesamt in die Gesellschaft zurück. Da die Verhängung einer Strafe im Rechtsstaat immer in öffentlicher Form im Anschluß an ein öffentliches Gerichtsverfahren erfolgt, wird auch nach außen deutlich gemacht, daß die Straftat nicht toleriert wird, ihre Folgen in Zukunft von möglichen Tätern zu tragen sind. Strafe wirkt auch in diesem Sinn normstabilisierend und damit zukunftsweisend:

> „In der Theorie der positiven Generalprävention wird die Verletzung des Rechts als Entstehung eines besonderen sozialen Schadens aufgefaßt, den es zu begrenzen, wo nicht zu reparieren oder zu beheben gilt."[35]

Mit der Strafe wird die Dimension des Rechts wieder eingeführt, wo diese zerstört oder verletzt wurde. Dem Opfer und der Gesellschaft wird der Schaden, den die verbrecherische Tat verursacht hat, nicht einfach genommen; allerdings wird mit der Strafe ein Zeichen gesetzt, daß der Schaden gesehen und verurteilt wird, und so in gewissem Sinn, wenigstens in seinen psychischen Auswirkungen auf das Opfer, begrenzt. Den Betroffenen setzt die Gesellschaft damit für ihre Zukunft ein positives Zeichen.

Als Fazit ergibt sich: Zum dauerhaften Schutz eines auf der Menschenwürde aufgebauten Gemeinwesens kommt dieses nicht umhin, seine als notwendig erachteten Normen für ein friedliches und sicheres Zusammenleben auch mit einem entsprechenden Strafrecht zu schützen. Strafe ist dabei kein Selbstzweck, sondern hat als öffentliche Mißbilligung des geschehenen Unrechts die Funktion, das bestehende Normsystem zu stabilisieren: mit Blick auf das Opfer, eine mögliche Resozialisierung des Täters und auf die Gesellschaft, die die Fundamente ihres Zusammenlebens schützen muß.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Th. Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form u. Gewalt eines kirchlichen u. bürgerlichen Staates (1651) (Frankfurt 1989) 237.

[2] E. W. Böckenförde, Abschaffung des § 218? Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion um das staatliche Abtreibungsverbot, in dieser Zs. 188 (1971) 147–167, 149.

[3] Vgl. A. Auer, Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns, in: Leben aus christlicher Verantwortung, hg. v. J. Gründel, Bd. 1 (Düsseldorf ^{2}1993) 14–40, bes. 16–22.

[4] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1110b. [5] Ebd. 1110a 14f.

[6] Th. von Aquin, S.th. I–II, Prologus.

[7] H. Krings, Art. Freiheit, in: HbphGB 2 (München 1973) 493–510, 497.

[8] J. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, in: Werke IV, 126.

[9] Vgl. das Standardwerk zum Strafrecht: C. Roxin, Strafrecht. Allgemeiner Teil, Bd I: Grundlagen – Der Aufbau der Verbrechenslehre (München ^{3}1997) 37–69.

[10] I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797) in: ders., Werkausgabe, hg. v. W. Weischedel (Frankfurt ^{10}1993) 453.

[11] H. Huber, Art. Schuld/Sünde II. Religionsethnologische Sicht, in: Lexikon der Religionen, hg. v. F. König u. H. Waldenfels (Freiburg 1987) 585f.; vgl. J. Ratzinger, Art. Sühne. V. Systematisch, in: LThK^{2}, Bd. 9 (Freiburg 1986) 1156–1158.

[12] Vgl. Mt 18, 21f.: Von der Pflicht zur Vergebung; Joh 7, 53–8, 11: Jesus u. die Ehebrecherin.

[13] S. A. Soete, Art. Schuldaufhebung, in: Lexikon der Religionen (A. 11) 594–596.

[14] Hobbes, Leviathan (A. 1) Kap. 28, bes. 238f.

[15] C. Beccaria, Über Verbrechen u. Strafen (1766) (Frankfurt 1988).

[16] J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789) (London 1970) Kap. 12–17, bes. 12–14.

[17] P. J. A. v. Feuerbach, Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts (1801). P. J. A. v. Feuerbach ist der Vater des Philosophen Ludwig v. Feuerbach.

[18] Ebd., § 13; vgl. Roxin, Strafrecht (A. 9) 49.

[19] P. J. A. v. Feuerbach, Revision II, 205, zitiert nach: O. Döring, Feuerbachs Straftheorie u. ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie (1907) Neudruck (Würzburg 1958) 31.

[20] A. Camus, Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe, in: ders., Fragen der Zeit (Reinbek 1960) 114–181, 119ff.

[21] Vgl. Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs: I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe Bd. IV, 66f.

[22] W. Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (München 1985) 110f.

[23] Nikomachische Ethik, 1103a. [24] Ebd. 1104b.

[25] G. Radbruch, Der Überzeugungsverbrecher, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 44 (1924) 34ff., zitiert nach: A. Kaufmann, G. Radbruch. Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat (München 1987) 82.

[26] Vgl. Roxin (A. 9) 43f.

[27] „Liebe" meint hier nicht ein emotionales Zugetansein, sondern ein Gut-Tun, eine praktisch werdende Grundannahme des anderen.

[28] De Doctrina Christiana, lib. I cap. 28. [29] De Catechizandis Rudibus, XXVII, 15.

[30] Vgl. J. P. Reemtsma, Das Recht des Opfers auf Bestrafung des Täters – ein Problem. Vortrag auf dem Kongreß „Trauma und kreative Lösungen", als Manuskript (Regensburg 1999) 20ff.

[31] Roxin, Strafrecht (A. 9) 58. Den sozial-ethischen Tadel sieht er allerdings allein in seiner Funktion bezüglich der Spezial- und Generalprävention, d. h. mit Blick auf Täter und Gesellschaft.

[32] Reemtsma (A. 30) 21.

[33] Vgl. Roxin (A. 9) 67–69 sowie die gründlichen Untersuchungen von M. Kurze, Täter-Opfer-Ausgleich u. Allgemeines Strafrecht – Eine Umfrage unter Strafrichtern u. Staatsanwälten, hg. v. Ch. Pfeiffer (Wiesbaden 1997); Täter-Opfer-Ausgleich im Allgemeinen Strafrecht (Baden-Baden 1997); B. Bannenberg u. P. Uhlmann, Die Konzeption des Täter-Opfer-Ausgleichs in Wissenschaft u. Kriminalpolitik, in: D. Dölling u. a., Täter-Opfer-Ausgleich in Deutschland. Bestandsaufnahmen u. Perspektiven (Mönchengladbach 1998), zum Verhältnis des Täter-Opfer-Ausgleichs (TOA) zu den Strafzwecken: 19–26.

[34] Für das Opfer kann die Begegnung mit dem Täter allerdings psychisch u. U. so belastend sein, daß der TOA nicht angewandt werden kann. [35] Reemtsma (A. 30) 24f.

„Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel"

Arnulf Rainer im Gespräch mit Friedhelm Mennekes

Die Kunst des 1929 in Baden bei Wien geborenen Malers Arnulf Rainer entfaltet sich aus einem negativen Impetus. Für ihn sind die künstlerischen Schöpfungen unserer Tage nicht mehr in der Lage, große Visionen zu bilden. Sie könnten allenfalls noch auf die Wirklichkeit reagieren. Und so gestaltet sich sein Werk in den Zonen des Negativen, der Leere und des Zweifels. Einmal auf diesen Nullpunkt geworfen, lädt sich sein Arbeiten seit Jahrzehnten in immer neuen Ausgriffen mit Anregungen auf: Es sind Schlangen und Pflanzen, Frauen und Tote; Schauspieler, Selbstportraits oder Christusköpfe; Totenmasken und Verbrecherfotos; der Gekreuzigte und – immer wieder – das Kreuz. Neuerdings bricht die gesamte biblische Bilderfolge der Geschichte in sein Interesse ein.

Immer wieder ist es die Kunst von anderen, die ihn gefangennimmt: vom frühen Mittelalter über die Renaissance bis zu Grünewald, Goya, Messerschmidt und anderen. Es ist in allem der Tod, der Wahn, der Schrecken; der Rest von Leben, die Grenze des Menschlichen, die Unansehnlichkeit des Vergehenden. Hierhin zieht sich sein Schöpfen zurück – von hierher wirft es sich in immer neue Gestaltungen auf, maulwurfartig, in die Wirbel und Diagonalen, die fließenden Linien, wütenden Durchstreichungen, die Spiralen und Kreise, in das chaotische Durcheinander von Farben – ineinander, übereinander –, das Wegwischen und Auslöschen, das gestische Überdecken oder ruhig fließende, strenge und zielbewußte Zumalen.

In den letzten Jahren hat sich Arnulf Rainer intensiv mit der Bibel und ihrer Bildergeschichte befaßt. Hier hat er Hunderte von Bildvorlagen überarbeitet und gestaltet. Der Geist der Bibel ist ihm nicht fremd, mit ihren literarischen und kunsthistorischen Traditionen ist er vertraut. Zwar weiß er, daß sich das Heilige stets entzieht, wenn man es darzustellen versucht, und doch ist ihm die Botschaft Jesu Gewißheit, daß die Siege sich nur aus und in den Niederlagen ergeben, die Vollkommenheit nur aus dem Kreuz. Arnulf Rainers Bilder-Bibel ist 1998 im Weltbild Verlag erschienen. Sie ist prächtig gestaltet und für jeden zeitgenössischen Christen Herausforderung und Bereicherung zugleich.

Friedhelm Mennekes: Herr Rainer, Bibel-Illustrationen als Gestaltungen moderner Kunst kann es meiner Meinung nach heute eigentlich nicht mehr geben, und es gibt sie auch nicht, wenn ich von einigen auftragsgebundenen Versuchen aus zweiter Hand und von frühen Arbeiten im Werk von Marc Chagall einmal absehe. Woher rührt das? Wieso haben Sie dennoch eine Bibel gestaltet?

Arnulf Rainer: Die zeitgenössische Kunst hat für das Erzählerische relativ wenig Mittel entwickelt, wenig Gestaltungsstrategien entdeckt. Bei mir ist es heute möglich, daß ich die alte Kunst, die alten Illustrationen in meine Arbeit integrieren kann. Es hat eine spezielle Entwicklung bei mir gegeben, die ist aber jetzt schon so weit, daß ich über allem, was mich interessiert, eine Bearbeitung machen kann, die so transparent ist, daß die alten Illustrationen ins 20./21. Jahrhundert geholt werden können.

F M.: Die Tradition biblischer Szenenfolgen in der Kunst ist ja sehr lang. Sie beginnt spätestens bei der alten Türgestaltung in der Kirche Santa Sabina in Rom

Anfang des 5. Jahrhunderts und läuft dann in breiten Variationen bis ins 19. Jahrhundert. Was hat Sie in diesem alten Bilderfluß inspiriert?

A. R.: Am liebsten hätte ich natürlich nur die alte romanische und vorromanische Buchmalerei zur Überarbeitung genommen, aber ich habe nicht soviel Material gefunden. Zudem kann ich ja nicht in die Bibliotheken gehen, um das Material fotografieren zu lassen. Das wäre zu aufwendig. Es gibt natürlich viele Handschriften, aber ich habe mich zufriedengeben müssen mit dem Material, an das ich leicht herangekommen bin bzw. schon in meiner Bibliothek habe.

F. M.: Also an das, was gedruckt vorliegt und verlegt wurde.

A. R.: Früher sind das handgemalte und handgeschriebene Bibeln gewesen, und dann waren es Holzschnitt-Bibeln, und noch später die mit der gravierenden Illustrationstechnik, also Stahlstich, Holzstich usw. Aber ich habe bald festgestellt, daß immer nur gewisse Schlüsselszenen thematisiert wurden. Erst nach der Reformation und seit der Barockzeit ist dann eine größere Breite der Themen aufgetreten. Und diese Breite mußte auch genutzt werden.

F. M.: Die spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Bibelgestaltungen stellen sich ja zunehmend in den Dienst einer breiten szenischen Aufblätterung des biblischen Gehalts für alle Gläubigen, zum Beispiel in der Wand- und Deckenmalerei, in der Tüchlein-Malerei und der Tradition der Fastentücher.

A. R.: Ja, aber das ist eigentlich immer noch auf gewisse Szenen beschränkt. Ich habe beispielsweise über die Deckenmalerei in Zillis (Schweiz) ein Buch mit Abbildungen gefunden. In dieser romanischen Kirchendecke gibt es 157 Kassetten. Das war dann ein breiter Fundus und für mich von Interesse, weil es Themen waren, die sonst sehr selten sind.

F. M.: Gibt es weitere Serien, die für Sie bedeutsam waren?

A. R.: Ja, die Buchmalereien waren sehr wichtig für mich, auch Giotto, daraus gibt es einen großen Quellenkomplex. Es gibt auch einige Bilder von Fra Angelico, der mich fasziniert als Maler der Sanftmut; und dann Barockquellen, denn es sind ja in der Barockzeit viele Bücher und Stiche gemacht worden. Die größte und wohl am weitesten verbreitete Bibel mit Illustrationen ist die von Gustave Doré im 19. Jahrhundert gewesen. Das sind zwei dicke Bände. Ich habe direkt auf die alten Stahlstiche gearbeitet, die sind ja nicht so selten. Doré war ja ein Bestseller im ganzen 19. Jahrhundert, verfolgte eine romantische, groteske, dreidimensionale Darstellungsform; eine Kontrastform für meine Gestaltungsstrategie.

F. M.: Mit Doré hört wohl die Reihe der überzeugenden Bibel-Illustrationen auf. Dann gibt es nur noch ganz wenige, wenn ich das richtig sehe.

A. R.: Nach den Nazarenern erteilten die katholischen Verlage nur Kitschkünstlern Aufträge. Es war weniger die Kunst als die Kirche, die dieser Herausforderung auswich. Die Symbolisten erhofften sie vergebens.

F. M.: Dann folgt das 20. Jahrhundert. Chagall ist hier zu nennen. Er kommt aus einer echten und authentischen Spiritualität: die jüdische Volksfrömmigkeit

und das Gefühl für die russische Heimat. Zeit seines Lebens ist die Erinnerung an diesen Fundus lebendig. Daraus haben sich die Bilder zu seiner Bibel gespeist. Eigentlich gehört zu einer Bibel-Illustration eine bestimmte Geistigkeit, ein mystischer, tiefgehender, tiefgreifender Zublick. Ich frage mich, ob das heute auf der Basis moderner Kunst überhaupt noch möglich ist; ein schlechtes Beispiel ist für mich Salvador Dali.

A. R.: Da müssen Sie sehr vorsichtig sein. Die Illustrationen sind bei einem italienischen Sammler plötzlich aufgetaucht. Die waren gar nicht bekannt. Das lag beim Sammler in der Schublade, ein ganzer Zyklus. Es gibt ja immer wieder auch private Aufträge. Man kann da nicht schnell über Dali ein Urteil fällen, etwa daß er keine Beziehung zur Bibel gehabt hätte – dann gäbe es doch keine Bilder. Die Künstler haben oft starke Beziehungen zum Erzählerischen des Alten Testaments. Bei mir ist das anders. Ich habe Schwierigkeiten beim Erzählerischen, habe aber dann doch den Doré bei mir hineingenommen, denn durch die Bearbeitungsmöglichkeiten ist das alles sehr erleichtert. Ich erfuhr neue Möglichkeiten durch lineare Dynamisierung des Bildgeschehens.

F. M.: Dennoch fehlt in Dalis Bibel sein – sagen wir mal – surrealistischer Biß; dagegen gibt es einen vorherrschenden Trend zur Wiedererkennbarkeit und zu einer einfachen, um nicht zu sagen billigen Illustration. Es wird schlicht und einfach eine bestimmte Geschichte bildnerisch übersetzt, und zwar angepaßt, eben rein traditionell, ohne spezifische Innovation.

A. R.: Alfred Kubin, der ja ein großer Illustrator war, hätte sicher eine sehr schöne Bibel zusammengebracht. Er hat ja Zeichnungen zu vielen Themen des Alten Testaments gemacht, ohne daß das Aufträge waren. Leider hat sich aber damals kein Verlag dafür interessiert bzw. ihm ist kein Auftrag erteilt worden. Verlage machen das nicht so leicht, weil darin immer ein großes Risiko für sie liegt. Es besteht von dieser Komponente her eine Abhängigkeit des Künstlers. In meinem Fall ist der Verlag an mich herangetreten – nicht ich an ihn –, weil er erkannt hat, daß mein Werk immer religiöse Themen herausgreift und ich eine Gestaltungsstrategie entwickelt habe, wodurch auch die Bibel-Illustrationen in Überarbeitungsform möglich wurden.

F. M.: Aus zweierlei Gründen finde ich jede Bibel-Illustration heute problematisch. Der erste Grund ist, daß die Kirche den Kontakt zur Kunst verloren hat, weil die Kunst die Kirche meidet und beide sich jetzt parallel zueinander in einer gewissen Distanz entwickeln. Die Kirche öffnet sich weithin nicht zur Kunst; vielmehr versucht sie, sich in der sogenannten „christlichen Kunst" eine eigene Kunst zu schaffen. Ich erlebe es, daß die Menschen in der Kirche genau wie früher eine gewisse Anschaulichkeit wünschen, und dieser Wunsch wird ihnen leichtfertig erfüllt. Viele Christen wünschen sich eine dinglich-bildliche Versicherung des Glaubensgeheimnisses. Dem aber widersetzt sich der moderne Künstler. Kurz: Wer eine Madonna will, kaufe sich am besten eine alte. Überzeugend moderne gibt es kaum.



Schmerzensreiche Mutter (Ölkreide und Graphit auf Papier, 59,3 × 50 cm)



Die Kreuzigung (Aquarellkreide und Ölkreide auf Papier, 41,8 × 28,7 cm)

A. R.: Ich benutzte die alten Ikonen-Madonnen, um sie zu bearbeiten, aber so, daß das Gesicht der Madonna noch das alte Gesicht ist. Aber sie sind natürlich eingebettet in einen Farbfluß. Die Hälfte der Madonna ist dann aber nicht mehr klar sehbar, fast nicht mehr erkennbar, d. h. sie kommt für eine Kirche überhaupt nicht mehr in Frage. Andere gibt es, die sind soweit eindeutig, daß man weiß, das ist eine alte Madonna. Man muß die alten Madonnen sozusagen einfließen lassen in gegenwärtige Formen, so wie man ein Bibelzitat in einen Text des 20. Jahrhunderts einflicht.

F. M.: Ich will nicht sagen, daß das Thema einer Madonna für einen Kirchenraum überflüssig ist. Im Gegenteil. Das Problem ist nur: Wie kann im 20. Jahrhundert eine solche Madonna gemalt werden? Siegfried Anzinger hat beispielsweise eine ganze Reihe von Bildern mit Frau und Kind gemacht. Neulich wollte ein Pfarrer eines von diesen Bildern als Madonna für seine Kirche haben. Anzinger hat sich sehr geziert und dann gesagt: „Nein, mein Bild gehört nicht in eine Madonnen-Ecke." Das Problem ist, wie kann ich ein Kunstobjekt für das Sakrale öffnen? Ihre Kreuze hängen jetzt ja auch mehr und mehr in Kirchen, in Stuttgart, Lübeck, Graz ..., obwohl Ihr „Weinkreuz" als Altarkreuz einst nach einigen Jahren der Nutzung als unpassend aus einer Kapelle entfernt wurde. Jetzt hängt es in überarbeiteter Form in der Londoner Tate Galerie. Sie gestalten in der Bibel etwas in der Weise, in der Sie immer gearbeitet haben: Sie machen Ihre Kunst. Erkannt wurde dabei vom Auftraggeber, daß Sie in Ihren vielen Kreuzen beispielsweise ein altes Thema als Herausforderung aufgreifen und versuchen, es künstlerisch zu bewältigen. Es ist eine Kunst, in der sich eine bestimmte Geistigkeit mit einem bestimmten Motiv adäquat zu verbinden weiß. Insofern ist für mich Ihre Bibel-Gestaltung interessant; denn Bilder als Bilder der Bibel handeln immer von Gott, sie sind in gewissem Sinn Gottesbilder.

A. R.: Das ist die Auffassung der Ostkirche! Respektabel, aber mit nur geringen Gestaltungsmöglichkeiten.

F. M.: Sie läßt sich aber westkirchlich aufklären! Was sind Ihre Bibel-Bilder?

A. R.: Noch einmal: Bilder sind nie die Präsenz des Dargestellten, sondern immer nur Verweis darauf. In der Ostkirche gelten Bilder als Präsenz. Das ist in der Bildertheologie ein Schlüsselpostulat. Deshalb haben wir in der Westkunst relativ größere Freiheiten. Im Osten kopieren sie ja jetzt noch die alten Ikonen. Da gibt es keine Veränderungen, nur „Fehler des Kopisten". Ich war in Rumänien und habe dort einen Bischof besucht und habe viele schöne Kopien von wunderbaren alten Ikonen gesehen. Da gibt es Meister der Kopierkunst, sonst nichts. Bei uns ist das anders. Wir betrachten das etwas abschätzig als Nachahmung, obwohl Mittelwege möglich wären, wenn sie an die postmoderne Zitat- und Verrahmungsstilistik denken.

F. M.: Bevor wir die Differenzierung zwischen Ostkunst und Westkunst betrachten, müßten wir eigentlich zur Bibel selber zurückkehren, denn die Bibel, die Sie in Ihren ersten fünf Büchern ja auch bearbeiten, verbietet ein Bild von Gott.

A. R.: Noch einmal: das ist kein Bild von Gott, das ist nur ein Verweis!

F. M.: Das ist die westliche Lösung, eine reine Formel. Wenn ich ein gutes Bild habe, lädt es sich immer irgendwie kultisch auf.

A. R.: Das ist gefährlich, was Sie jetzt sagen. Das ist ein ostkirchlicher Satz. Es gibt gute Verweise. Das Bild suggeriert ja Verweise, aber es gibt nicht die wirkliche Präsenz des Heiligen. Wir vermischen das immer. Da ist zum Beispiel George Steiner, der sagt: Die alten Bilder, da ist immer eine Präsenz des Göttlichen. In der Moderne gibt es das aber nicht. In Wirklichkeit ist das eine Verwechslung des Nostalgischen mit dem Göttlichen. Und in hundert Jahren, da wird es auch heißen: Im 20. Jahrhundert, da war das alles noch präsent. Das ist auf falscher Basis eine falsche Bildertheologie. Da sagt ein gescheiter Mensch wie George Steiner solchen Unsinn. Und er meint, in der gesamten alten Kunst gibt es die Präsenz des Göttlichen. Das heißt also auch in den Schlachtenbildern usw.

F. M.: Lassen wir einmal die Kunstgeschichte beiseite. Eigentlich ist es doch ein Problem: Die Bibel präsentiert einen Gott, der als nicht darstellbar gilt, und will daher alle Bedürfnisse nach einem Bild von ihm generell unterbinden. Das geschah vielleicht aus religionsgeschichtlichen Gründen, weil sich die Israeliten von den palästinensischen Statuen- und Repräsentationskulturen absetzen wollten; aber im Kern ist Gott Geist und sein Geheimnis nicht darstellbar. Und auf der anderen Seite flackert im Christentum der Streit um das Bild neu auf. Gott stellt sich in Christus selbst dar; also sei ein Bild von Gott möglich und erlaubt. Jetzt haben wir zwei Positionen: die Bilderfreunde und die Bildergegner. Das Interessante bei Ihnen ist für mich, daß Sie genau dazwischen anzusiedeln sind. Ihre Bibel-Bild-Überarbeitung lebt aus der Überformung überkommener Bilder und hat eine andere Bildauffassung. Wenn ich Sie richtig verstehe, wollen Sie nicht bestimmte Dinge darstellen, sondern sie in ihren Inhalten distanzieren?

A. R.: Durch die transparente Bemalung gibt es die Transfigurierung ins Rätselhafte, was schon in der alten Kunst angelegt ist. Aber es wird noch einmal unterstrichen. Es ist das Geheimnis, an das man schon gewöhnt ist, das man aber nicht so einfach hinstellen kann. Durch die Überarbeitung ist das Rätselhafte daran unterstrichen worden. Es gibt den berühmten Ausspruch von Karl Kraus: „Die Kunst macht aus der Lösung ein Rätsel." Das ist ein Schlüsselsatz.

F. M.: Darin sehe ich gerade das Faszinierende: das Geheimnis als Geheimnis belassen und es im Geheimnis geheimnisbezogen gestalten. Eine glatte Illustration der Bibel halte ich schon deshalb für fragwürdig, weil sie, vom Wort herkommend, eine bestimmte Erzählung zwar in die Phantasie überführt und gestaltet, gleichzeitig aber auch im Verständnis festsetzt. Das ist ja das große Problem im Verhältnis von Bild und Wort, daß das Wort immer das Bewegende ist und das Bild immer das Festsetzende; ein modernes Bild muß darauf achten, daß es das Interpretieren nicht fixiert.

A. R.: Die Festlegung durch Eindeutigkeit statt komplexe Vieldeutigkeit liegt

uns nicht. Ich muß sagen, daß ich das Illustrieren der Bibel früher ganz abgelehnt habe, zum Beispiel einen Fritz von Uhde. Wenn man den aber heutzutage sieht, dann verschwindet der Naturalismus merkwürdigerweise. Das Ganze kriegt wieder eine Art Schönheit, und damit Geheimnis. Er ist gar nicht so platt, wie wir ihn früher sahen. Das Sehen ist auch kulturgeschichtlich bestimmt. Es verändert sich. Es ist beispielsweise nicht so, daß die Nazarener einfach eine vordergründige Kunst machten; ihre Bilder haben auch Qualitäten der abstrakten Malerei, zumindest ihre Gestimmtheit ist dadurch rätselhaft.

F. M.: Das Sehen verändert sich – aber das Sehen von Bildern rastet auch ein. Ich meine, für uns ist es doch heute ebenso schwierig, einen Giotto oder einen Gerhard Richter zu sehen. Ich brauche für Giotto einfach eine kunsthistorische Verankerung.

A. R.: Nein, nein, überhaupt nicht! Aber das Einfache kann zum Schwierigsten werden. Empathie, Einfühlung genügt für jede Kunst.

F. M.: Meinen Sie, ich muß ein Bild nur sehen?

A. R.: Wenn Sie ein gewisses theologisches Grundwissen haben, können Sie das genauso sehen wie moderne Kunst. Im Gegenteil, Giotto hat in der Gegenwart, d.h. in den letzten zehn, zwanzig Jahren, eine ungeheure Rezeption erfahren, aber er überrascht durch seine Einfachheit wie Morandi.

F. M.: Für mich gibt es bei Giotto den Befreiungsschlag von dem Byzantinismus, d.h. vom Altkirchlichen, Oströmischen; er markiert den wirklichen Durchbruch der Kunst in die Neuzeit. Das Revolutionäre ist, daß er diese ganze Goldgrundmalerei ablegt, daß er sich wirklich in die szenische Erzählung, zum Beispiel in den Franziskus-Zyklus von Assisi oder in den biblischen Zyklus von Padua, begibt.

A. R.: Die ganze Kunstwelt machte diese Stil-Schwenkung mit. Das hat zu tun mit der Trennung von Ostkirche und Westkirche: das Byzantinische als Präsenz des Dargestellten. Die neue Form ist nur ein Verweis darauf. Durch diesen theologischen Schlüsselsatz war die ganze westliche Kunstentwicklung möglich. Deswegen gibt es heute so große Auszweigungen, so viele Möglichkeiten. Und in der Ostkirche herrscht seither eine Stagnation des Bildnerischen, die zum Teil Bestürzung auslöst.

F. M.: Die westliche Bildertheologie des Konzils von Frankfurt oder später bei Thomas von Aquin setzt ja nicht nur auf den Verweis als Theorie. Die Bilder werden jetzt gesehen als Stütze zur Unterrichtung der Unkundigen, sie werden genutzt zur Erinnerungsarbeit bei den Kundigen, und sie werden für den „Schmuck der Kirchen" in Gebrauch genommen. Ihre Funktion ist zwar aufgeklärter, gleichwohl aber vom Rückfall in den Kult nicht verschont.

A. R.: Auch der Kult braucht die Anwesenheit des Verweises. Aber der Schmuck der Kirchen? Eine Kirche soll herrlich sein, um Euphorie, schöpferische Euphorie zu entbinden. Das muß nicht durch Prunk geschehen, sondern durch Melodie im Visuellen.

F. M.: Schön in dem Sinn, daß es andere anregt, selbst kreativ zu sein.

A. R.: Das war aber vielleicht auch in der byzantinischen Kunst dominierend sofern man darunter auch schöpferische Erhebung durch Kunst versteht. Giotto fasziniert uns durch seine Einfachheit und Bescheidenheit. Verglichen mit ihm sind wir alle Hysteriker.

F. M.: Lassen Sie uns auf Ihre Bilder zurückkommen. Sie bearbeiten die Vorlage eines alten Bildes. Dabei kopieren oder reproduzieren Sie es auf ein bestimmtes Format, reduzieren es auf ein kleineres Format, wählen vielleicht nur ein Detail und abstrahieren es von den Farben.

A. R.: Ich mache das fast rein handwerklich. Da ist zum Beispiel diese Gruppe an Reproduktionen in Schwarz-Weiß. Hier versuche ich erst, mit einer Farbüberarbeitung, einem Farbschleier, eine erste Verunklärung hineinzuarbeiten. Das ist eine einfache, gar nicht so komplizierte Technik. Aber das alte Motiv soll immer noch präsent bleiben. Das ist wichtig. Ich mache das einfach mit Gefühl, in Kommunikation mit diesen Bildern vor mir auf dem Tisch.

F. M.: Früher haben Sie Ihre Vorlagen sorgfältig ausgewählt, wenn ich etwa an die Christusköpfe denke.

A. R.: Ja, ich habe eine Vorlage genommen, zu der ich eine besondere Beziehung hatte. Bei der Bibel habe ich mir dann aber gesagt: Ich muß nicht versuchen, zu jeder Vorlage sofort Kontakt zu bekommen. Wenn sie mir anfangs auch nicht so liegt, muß ich lernen, mich hineinzufühlen, damit ich sie bearbeiten kann. Ich hatte auch eine Reihe von Vorlagen, die ich gern bearbeitete, wenn sie mich im Atelier auffordernd anstarrten. Andere nahm ich aus rein äußeren Gründen, weil ich keine besseren hatte. So habe ich mich gezwungen, eine Kommunikation dazu herzustellen. Solche Pflichtübungen gelingen aber nur selten beim ersten Bemalen.

F. M.: Sie mußten sich ja vielleicht nicht nur mit einer einzigen künstlerischen Vorlage befassen, sondern hatten möglicherweise auch alternative Gestaltungen und konnten dann eine auszusuchen.

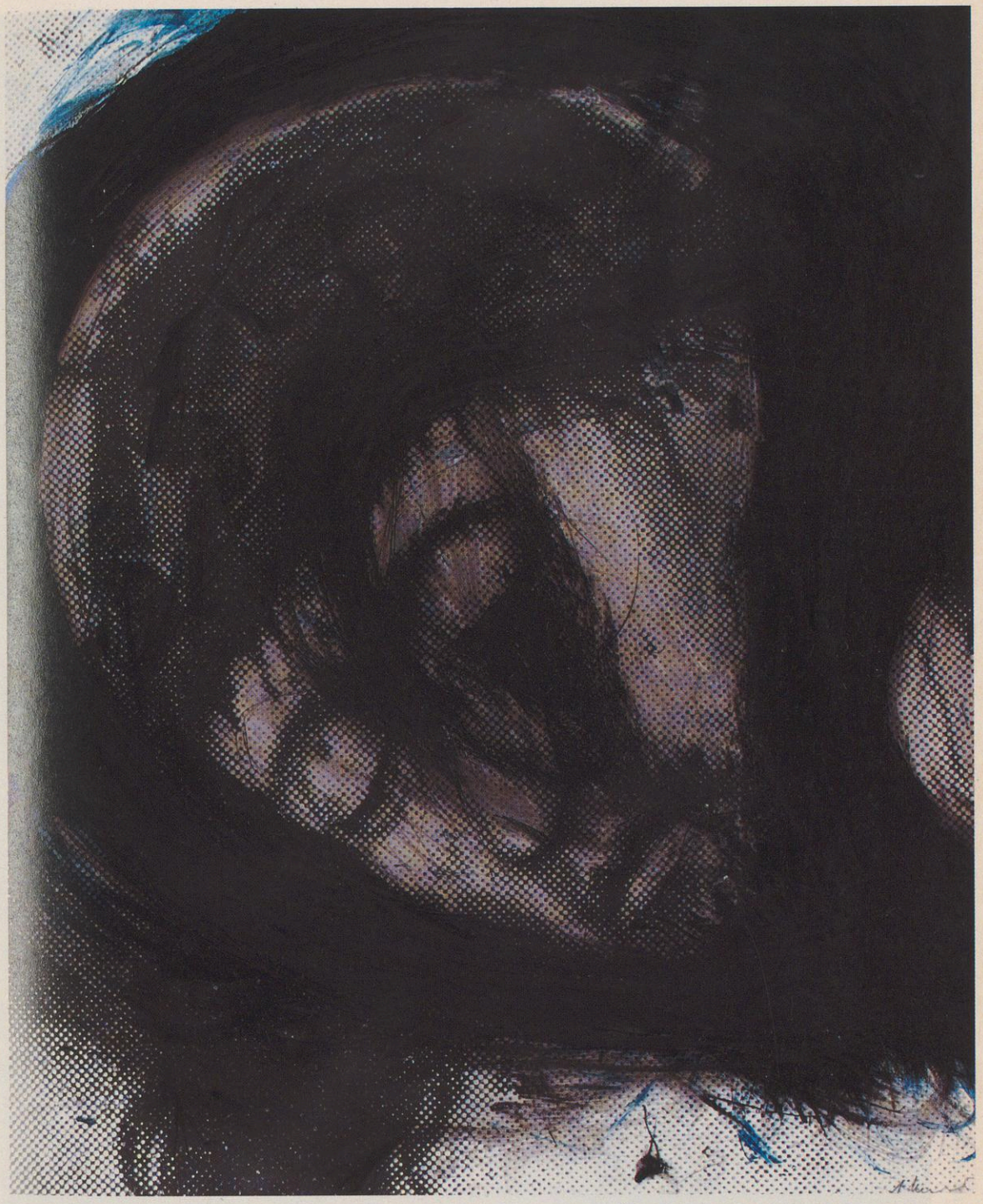
A. R.: Na ja, es sind ja viel mehr Bilder entstanden, als später in der gedruckten Bibel abgebildet wurden. Also die gleichen Themen sind mehrmals versucht worden, da die Resultate mich nicht immer sofort überzeugten, ja willkürlich erschienen.

F. M.: Beispielsweise Mose und die zwei Gesetzestafeln?

A. R.: Das ist ein Schlüsselmotiv, das einem in der alten Kunst oft begegnet.

F. M.: Aber Sie müssen sich doch, wenn Sie das gestalten, auch mit dem Text auseinandersetzen?

A. R.: Ja sicher, aber beim Malen selber muß ich ja schon halbwegs den Text kennen. Ich muß mich auf das alte Bild besonders einstellen. Der Malvorgang selber ist gefühlsbedingt. Es sind meist Schlüsseltexte, die man oberflächlich kennt. Nicht in sie, ins Bild verkrallt man sich.



Christus (Tusche und Ölkreide auf Papier, 60,8 × 51,1 cm)

F. M.: Wenn ich Ihre Bilder recht verstehe, dann ist es so, daß Sie den biblischen Gehalt im Bild neu berühren wollen und für den Betrachter zur eigenen Anschauung freigeben. Wenn ich dagegen eine einfache Illustration nehme, dann scheint die Darstellung oft auf das Darstellbare reduziert; so ist die biblische Szene leicht ihres Geheimnisses beraubt, auf die Ebene eines Zeitungsberichts etwa reduziert.

A. R.: Das sehe ich nicht so. Ein Text, ein Bild fordert mich auf, an ihm weiterzuarbeiten. Er entzündet mich. Es gibt nichts Langweiliges, Unbedeutendes, wir selbst sind es, wenn wir die traditionelle Kunst nicht verstehen oder als uninteressant erleben. Für mich ist das Auffallende an der alten Kunst, daß man auch sieht, daß die Gestaltung meist nicht so einfach ist, wie man zuerst glaubt, wenn man langsam anfängt, intensiver zu schauen, wie die Bilder gemacht sind, wie es andere gemacht haben, etwa die Vertreibung aus dem Paradies ... Es sind doch auch sehr viel ungewöhnliche Ideen dabei, wenn man dann verschiedene Bilder von demselben Schlüsselmotiv sieht, dann spürt man schon, was spezifisch ist, was persönliche Variation ist, was Neufindung, Inspiration oder Schule ist.

F. M.: Holen Sie nicht ein bestimmtes Bild durch Ihre Bearbeitung aus der traditionellen Eindeutigkeit heraus und öffnen es? Heben Sie es nicht auf eine neue Ebene?

A. R.: Ja, auf eine beschränkte Art. Aber wenn jemand sagt, zum Beispiel der Altdorfer sage ihm viel mehr als meine Werke, habe ich nichts dagegen. Es ist ja nicht so, daß ich die alte Kunst verwerfe, etwa weil ich ein aggressives Verhältnis zu ihr habe: im Gegenteil, ich mache das, weil mich die alte Kunst so sehr berührt. Ich möchte mich sozusagen mit ihr verschmelzen. Weil sie mir so gut gefällt, will ich sie mir einverleiben, und zwar sehr vieles aus verschiedenen Zeiten.

F. M.: Also erst einmal haben Sie doch ein Bild aus bestimmten Gründen ausgewählt und bearbeiten es durch Liniengeflechte, durch Farben, durch Einkreisungen, durch eine Umstrukturierung der Kompositionen ... Da entstehen Spannungen. Durch diese Spannung, mit der Sie das Bild überlagern, setzen Sie das alte Bild aus seinen relativen Gebundenheiten wieder frei?

A. R.: Ich würde nicht sagen „frei", sondern ich bearbeite es und lade es mit einer neuen Energie wieder auf.

F. M.: Wem dient diese Energie, dem Inhalt oder der Form? Geht es um eine Expressionierung des Motives oder um ein neues Bild? Geht es um Mystifizierung der Vorlage mit den Mitteln der modernen Kunst oder um ein autonomes Bild aus Anlaß einer Vorlage?

A. R.: Für den Künstler ist Form latente gefrorene Energie zu Inhaltstransponierung, Inhaltsüberhöhung, Inhaltserlebnis, Inhaltsübermittlung etc. etc. etc. Gelingt die Intensität, der Form wird alles andere dazugegeben.

F. M.: Ich verstehe Ihre „Bibel-Arbeit" nicht als Illustration, eher als eine freie künstlerische Gestaltung. Wie sehen Sie sie?

A. R.: Illustration und künstlerische Gestaltung kann man nicht trennen.



Jesus auf Golgatha (Aquarellkreide auf Papier, 20,4 × 24,2 cm)

F. M.: Künstlerisch gestaltete Bibelausgaben werden nicht in erster Linie für Kunstkenner und -sammler geschaffen, sie werden vor allem für Leser verlegt, die die Bibel lesen wollen – mit einer gewissen Bereitschaft, sich auf Ihre Kunst einzulassen. Verbinden Sie mit dieser Auseinandersetzung bestimmte Hoffnungen?

A. R.: Künstlerisch gestaltete Bibelausgaben werden für Kunstsensitive geschaffen. Die Herausgeber entscheiden über die Sinnhaftigkeit. Ich schließe mich ihnen nur an.

F. M.: Gegenüber früheren Bearbeitungen fällt auf, daß die Bildvorlage fast durchgängig sichtbar bleibt. Was beabsichtigen Sie damit?

A. R.: Das Bild soll leichter lesbar, zuordenbar bleiben.

F. M.: Sehr viele Bilder Ihrer Bibel haben die Illustrationen von Gustave Doré zur Vorlage. Das wundert mich eigentlich. Früher standen doch Romanik und Gotik viel eindeutiger in Ihrem Interesse?

A. R.: Viele Themen gibt es nur bei Doré. Ich machte nicht die Auswahl. Bloße Köpfe von Bibelgestalten, die ich bevorzuge, waren nicht allein erwünscht.

F. M.: Aus dem Korintherbrief kommt mir der Satz in den Sinn: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin" (1 Kor 13, 12). Der Spiegel ist hier der antike Metallspiegel, der nur verschwommen reflektiert. Im Licht dieses Satzes sehe ich die Funktion Ihrer Bibel-Gestaltung. Sie intensiviert beim Betrachter die Wahrnehmung des spezifischen Geheimnisses eines jeweiligen Textes – und fordert ihn zu einer persönlichen Auseinandersetzung darüber heraus. Kommt das Ihren Intentionen entgegen?

A. R.: Es ist ja nicht so, daß ich alles klar aussprechen könnte. Es ist etwa so, daß man als Maler Sehnsucht nach gewissen Formen hat, gewissen Bildern und gewissen Motiven. Aus dieser Sehnsucht heraus malt man. Und dann kommt oft auch etwas ganz anderes heraus. Letzten Endes unterscheidet man nur zwischen gut und weniger gut oder gar nicht gut. Das ist halt unbequem. Aber ein spezielles Wissen hat man selten. Man muß weiter malen, um einige wenige Goldkörner zu finden.

F. M.: Sie malen im dialektischen Spannungsfeld des christlichen Abendlandes, zwischen „Wort" und „Bild". Was macht die Macht und das Besondere des Bildes gegenüber dem Wort aus?

A. R.: Das Bild ist vielschichtiger. Ein Kunstwerk ist komplex und hat so viele Möglichkeiten. Gemaltes hat sehr viel Selbstorganisation in sich, d. h. eine Form bedingt dann die andere. Wichtig ist, daß es jeweils nur eine Möglichkeit gibt, Künstler zu sein. Aber es gibt viele Wege dazu.

F. M.: Was transportiert ein Bild zum Betrachter mehr als es ein Wort zum Hörer bringen kann? Was macht den Mehrwert des Bildes aus?

A. R.: Ein Bild kann viel mehr Einzelnes im Gesamten enthalten, und man

kann es fast in einem Moment aufnehmen. Das Wort braucht den Text, der zeitlich ausgedehnt ist und nur in der ganz großen Dichtung dann komplex und vielschichtig wird.

F. M.: Nun transportiert das Wort auch innere Bilder, innere Anschauungen. Die sind fließend, und sie sind nicht materiell.

A. R.: Die Kunst der Malerei ist es ja gerade, bei der aus dem Materiellen etwas Geistiges wird. Das ist ein unglaublicher Vorgang, keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Verwandlungsgeheimnis, ähnlich dem Sakrament.

F. M.: Ist denn das Wort vor dem nicht-materiellen Geheimnis des Geistigen nicht der angemessenere Ausdruck, weil es dieses nicht materialisiert?

A. R.: Es gab und gibt die Fleischwerdung. Nicht die Stimme aus dem Nichts. Ich weiß nicht, ob etwas angemessener ist. Das kann dann das Konzentrierteste sein. Die Malerei ist nicht allein der königliche Weg des Geistes, sondern nur eine Möglichkeit der Transponierung.

F. M.: Ich glaube, ein Wort läßt sich leicht durch ein Wort bewegen, aber es läßt sich herausfordern durch das Bild, und umgekehrt. Wenn ich das mal theologisch sagen darf: Christus ist ein in der Materie ergangenes Wort Gottes, das aber offensichtlich an der Materie scheitert. Er stirbt ...

A. R.: ... Sie meinen Inkarnation und doch Tod darin?

F. M.: Ja, aber dieses Wort ist nicht das letzte Wort. Ihm folgt ein anderes. Eines der schwierigsten Themen ist ja die Gestaltung der Auferstehung?

A. R.: Ja, das weiß ich. Das, was mich da am meisten überzeugt, ist der Altar Grünewalds. Aber da fühle ich mich der Überarbeitung nicht gewachsen.

F. M.: Früher haben Sie sich aber wiederholt intensiv mit ihm befaßt und den Isenheimer Altar gestaltet. Aber wenn nicht Grünewald, wer dann?

A. R.: Es gibt viele Gestaltungen der Auferstehung, sehr viele. Ich weiß jetzt nicht genau, was ich alles genommen habe. Es waren mehrere. Ich bevorzugte anspruchslosere Künstler, bzw. ein bloßes Symbol. Das spiegelnde, reflektierende Metallkreuz ist auf dem Einband montiert.

F. M.: Grünewald macht aus der Auferstehung ein Farbgeschehen.

A. R.: Ja, die Farbe ist sein Mittel dabei. Aber was er daraus macht, ist eher ein Lichtgeschehen.

F. M.: Gibt es in der Bibel nicht auch Themen, wo Sie als Künstler denken: Hier komme ich bei der Gestaltung an eine Grenze? Bei der Taufe Jesu etwa?

A. R.: Zur Taufe Christi gibt es wunderbare Kunstwerke. Ich glaube, ich habe bei der Taufe ein ostafrikanisches Laienbild genommen. Es wurde von Mönchen gemacht. Die Auferstehung ist ein wesentlich schwierigeres Problem. Es geht ja nur um eine Annäherung, nie um eine adäquate Darstellung. Das ist ja gar nicht möglich. Der Maßstab Grünewald ist etwas, was die anderen Künstler fast verzweifeln läßt.

F. M.: Im Grunde ist doch die Bibel nichts anderes als der literarische Nieder-

schlag eines generationen- und kulturübergreifenden Prozesses der Begegnung des Menschen mit Gott. Wenn Sie jetzt hingehen und diese Bibel gestalten, dann muß ich fragen: Inwieweit kommt Gott in dieser Bibel als der Kern des Ganzen vor?

A. R.: Kunst ohne diesen Kern gibt es gar nicht. Aber im Speziellen: Ich kann das nicht aus der Vogelperspektive sehen. Ich gehe von der alten Kunst aus. Man könnte natürlich sagen: Die Kunst, das ist alles sinnlos, alles Eitelkeit usf. Aber man kann auch sagen, das ist alles nur Relatives. Ich weiß ja, daß die großen Meister in ihrer Zeit so fasziniert waren und dadurch vieles realisiert haben.

F. M.: Eines haben Sie für mich eingelöst: Sie setzen zwischen das Miteinander von Gott und Mensch eine neue Gestaltung, indem Sie über die verschiedenen historischen Versuche künstlerischen Gestaltens und dem modernen Betrachter eine Zwischenebene gesetzt haben. Es ist wie ein Schleier, der sich zwischen Wort und Bild bewegt.

A. R.: Es sind verschiedene Ansätze, nur verschiedene Versuche wie Annäherung durch Verunklärung und Verwandlungsformen.

F. M.: Die alten und die neuen Bilder beziehen sich auf einzelne Texte. Die Bibel aber erzählt weiter – und zieht immer weitere Bilder wie eine Art „Comic". Was macht für Sie die Einheit Ihrer an die Hunderte zählenden Bibel-Bilder aus?

A. R.: Ich kann mich und meine Bilder nicht von außen, nicht von einem Himmelspunkt herab sehen. Die Einheit bzw. das Ganze muß man voller Vertrauen dem ganz Anderen überlassen, dem großen Auge. Schon der Nächste sieht vielleicht mehr von mir als ich selbst. Ich erlebe nur die Bemühungen, nicht die Ergebnisse.

F. M.: Im Begleitheft zu Ihrer Bibel-Gestaltung findet sich am Ende ein schöner Text, der für mich einen Rahmen absteckt, in dem Ihre Arbeit angemessen in ihrer theologischen Bedeutung erkannt werden kann. Er stammt von einem Theologen unseres Jahrhunderts und lautet: „Ja, ich muß am Schluß noch eingestehen, daß ich alles Dunkle – und gerade das ist das Wesentliche – beiseite geschoben habe. Denn – aber Sie müssen wieder vergessen, was ich jetzt sage – letzten Endes ist alles, was man vom Vollkommenen zu wissen glaubt, nur bedingt richtig, nur richtig in dem Moment, wo sich das Vollkommene in Wort, Schrift und Bild äußert. Schon im nächsten Augenblick ist die Wahrheit fort und nicht mehr zu finden, weder im Himmel noch auf Erden, noch zwischen Himmel und Erde."

UMSCHAU

Religion in der Shell-Studie „Jugend 2000"

Die 13. Shell-Studie „Jugend 2000" legt eine repräsentative Untersuchung über die Jugendlichen in Deutschland zwischen 15 und 24 Jahren in zwei Bänden vor: der erste mit quantitativen Forschungsergebnissen, der zweite mit den qualitativen Porträts junger Menschen. Aus beiden Zugängen kann für den interessierten Leser ein realistisches und zugleich buntes Bild junger Menschen in Deutschland entstehen.

Was die religiöse Praxis der jungen Deutschen betrifft, sind nicht nur die christlichen Deutschen im Blick, sondern ebenso die jungen Muslime und die italienischen Katholiken in Deutschland. Daraus ergibt sich bereits, daß die religiöse Landkarte bunter und die religionssoziologische Forschung schwieriger geworden ist. Diese Tatsache muß man als erstes anerkennen, gerade dann, wenn junge Menschen nach ihrer Religion befragt werden; denn dieser humane Grundvollzug wird anders eingeschätzt werden, wenn die religiöse Kindheit in ganz unterschiedlichen Kontexten erlebt wurde: etwa in einer türkischen muslimischen Familie, in einer Familie mit Herkunft aus Sizilien, in einer Familie in der ehemaligen sozialistischen DDR oder in einer liberalen christlichen Familie in Hamburg oder München. Bei allen weiteren Antworten wird man sich diese komplexe Situation deutlich bewußt machen müssen. Einfache Antworten sind nicht mehr zu erwarten. Trotz dieser neuartigen Situation verdienen einige Tatsachen aus dem Raum des Religiösen bedacht zu werden: die Bedeutung christlicher Feste in der Optik Jugendlicher und die Rolle von christlich-kirchlichen Jugendgruppen für das Leben junger Menschen in Deutschland.

In einer Erlebnisgesellschaft liegt es nahe, daß Festlichkeiten als „events" gehandelt werden. „Weihnachten ist 84 Prozent aller Befragten wichtig, aber mehr noch (89 Prozent) nehmen an diesem Fest teil. Weihnachten ist zugleich ein Familienfest und ein religiöses Fest, daran teilzunehmen, das erwarten normalerweise Eltern und andere Verwandte" (1, 168). Selbst wenn mit steigendem Alter die Zahl der Teilnehmenden sinkt, so gilt, „daß die Italiener das höchste Niveau an Wichtigkeit und Teilnahme haben". Besonders notiert werden muß, „daß rund 40 Prozent der türkischen Jugendlichen Weihnachten für wichtig halten und daß rund die Hälfte daran teilnimmt, wiewohl das Fest in der islamischen Überlieferung keine Rolle spielt". Der Kommentar dazu führt aus, daß wohl die muslimischen Jugendlichen an die Werbung in der Öffentlichkeit und an die Geschenke dachten; deshalb dürfte Weihnachten „auch für Kinder und Jugendliche attraktiv sein, die nicht wissen, daß die Geburt des Erlösers gefeiert wird. Weihnachten – ein Integrationsmittel?" Zumindest *ein* Integrationsmittel, darf man positiv wertend anfügen, und gewiß eine Chance, mit jungen Menschen in Beziehung zu treten und ins Gespräch zu kommen. Hier ist zu fragen: Was bieten die christlichen Gemeinden an diesen „wichtigen Tagen" Besonderes für Jugendliche an?

Übrigens genießt auch das Osterfest eine ähnliche Einschätzung bei den Jugendlichen, zumal in den neuen Bundesländern. Auch dieses Fest schätzt ein Fünftel der türkischen Jugendlichen sehr, und ein gutes Viertel von ihnen nimmt daran teil: „Erneut ein Hinweis auf die auch die Kinder der Arbeitsmigranten prägende Kraft des einheimischen festlichen Jahreszyklus." Man darf präziser formulieren: des christlichen Kirchenjahres. Auch hier stellt sich die Frage: Wie gehen christliche Gemeinden auf eine junge Generation zu, die hier Werte sieht, ohne sie eigentlich und präzise benennen zu können?

Ein zweites Thema: Sieben Prozent aller Befragten gehören einer kirchlich-konfessionellen Jugendgruppe an (1, 169). Dieser Anteil hat sich seit 1992 nicht verändert. In dieser Zahl spiegelt sich das Engagement der kirchlichen Jugendarbeit, für die katholische Kirche gesprochen: des

Bundes der Deutschen Katholischen Jugend, der immerhin rund 400000 Jugendliche erreicht. Etwa die Hälfte dieser Jugendlichen ist zudem noch in anderen Vereinen (Sportvereinen) engagiert. Für diese Jugendlichen läßt sich feststellen: „Sie üben religiöse Praktiken zu viel größeren Anteilen aus", d. h. sie nehmen öfter am Gottesdienst teil und beten auch öfter. Ihr Lebensverhalten ist eher leistungs- und weniger genußorientiert. Ihre Einstellung zu den eigenen Eltern, an denen sie sich orientieren, ist weithin problemlos. Wenn in dieser Gruppe auch nur eine Minderheit deutscher Jungen und Mädchen sich äußert, so sollte sie nicht unterschätzt werden, zumal wenn diese Jugendlichen aktiv und verantwortlich unter den anderen Jugendlichen leben. Die Antwort auf die Frage wäre interessant, ob sich die große und viele hunderttausend Jugendliche ansprechende alljährliche „Sternsingeraktion" auch in diesen Forschungsergebnissen niederschlägt.

Die dieses Kapitel „Religion" abschließende Reflexion der Forscher der Shell-Studie stellt zuerst ein sinkendes Engagement junger Deutscher in diesem Lebensbereich fest, zumal in kirchlicher Praxis. Sie anerkennt allerdings, daß durch die Wiedervereinigung Jugendliche dazukamen, „von denen nur ein kleiner Teil eine religiöse Erziehung erhalten hatte und erhält. Gottesdienstbesuch, Beten und Glauben an ein Weiterleben nach dem Tode sind bei ihnen inzwischen nur noch bei kleinen Minderheiten feststellbar" (1, 180). Um im Klartext zu sprechen: Es gibt Städte in den neuen Bundesländern, in denen zwei Drittel aller Jugendlichen nicht getauft sind – die Frucht eines 40jährigen sozialistisch-atheistischen Experiments. Die religiösen Fragen stellen sich seitdem für alle Christen auf neue Weise. Wie reagieren die christlichen Kirchen? Lassen sie sich auf einen Weg in dieses Neuland ein, statt nur über die „Jugendweihe" zu klagen?

Eine ähnliche Forderung kann sich auch aus der kritischen Betrachtung der beiden Forschungsergebnisse zum Thema Beten und Gottesdienstbesuch nahelegen; denn 27 Prozent aller Befragten beten manchmal oder regelmäßig, 56 Prozent tun das nie, 17 Prozent möchten darüber nicht sprechen (1, 164). Und die Antworten zum Gottesdienstbesuch lauten ähnlich: 83 Prozent aller Befragten sind in den letzten vier Wochen nicht zum Gottesdienst gegangen, 9 Prozent einmal, 4 Prozent zweimal und 4 Prozent dreimal und öfter (1, 162). Unter allen Befragten gibt es zumindest eine religiös ansprechbare Minderheit. Wird mit dieser noch gerechnet oder wird sie angesichts der etwas tristen Gesamtsituation einfach abgeschrieben? Und wie wären heutige Jugendliche in dieser Diasporasituation anzusprechen?

Die Erwartung der Forscher, daß die mehr profilierte Religiosität der jungen Muslime auch die jungen Christen zu einer geprägteren, christlichen Lebensführung provoziere, übersieht, daß die alltägliche Frömmigkeit des Islams sich bei uns nicht in jener Öffentlichkeit abspielt, die christliche Jugendliche mit ihr teilen. Die Klage also, daß „die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft und die davon bestimmte Lebensführung im jugendlichen Alltag dauernd erfahrbar ist, ohne daß sich die evangelischen und katholischen Jugendlichen ... davon beeindrukken lassen" (1, 180), vernachlässigt die Sprachlosigkeit über Religion in unserer Gesellschaft und die Fremdheit, die dem Islam durchwegs noch entgegengebracht wird. Auch in dieser Hinsicht müßte eine neue Gesprächs- und Begegnungsfähigkeit erst und wieder erlernt werden.

Wie man auch immer die Situation bewerten will: Mehr als den tiefen Umbruch und seine Auswirkungen zu beklagen, sollte man die Chancen zu Begegnung, zu Beziehung und zum Gespräch mit Jugendlichen sehen. Mitteilung ist gefragt, also Teilen im Sinn der Teilgabe an Hoffnung, an Lebenszuversicht, an Arbeitsmöglichkeit, an Hilfe zur Lebensführung und an Sinn. Die Würzburger Synode hat am 8. Mai 1975 im Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" diesen Text beschlossen: „Jugendarbeit ... ist immer zugleich ein Dienst am einzelnen jungen Menschen und ein Dienst an der Gesellschaft, deren Schicksal davon abhängt, wie die Generationen miteinander zu leben und zu arbeiten verstehen." Dieser Grundsatz hat auch nach 25 Jahren nicht nur seine Gültigkeit behalten, sondern in der jetzigen Situation eine neue Aktualität gewonnen. *Roman Bleistein SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirche

BAUSENHART, GUIDO: *Das Amt in der Kirche.* Eine not-wendende Neubestimmung. Freiburg: Herder 1999. 402 S. Kart. 56,–.

Aufgaben, die früher dem Priester vorbehalten waren, werden schon seit längerem in weiten Bereichen der Kirche einer Vielfalt von Nichtordinierten übertragen, und zwar öffentlich und auf Dauer, so daß eine ganze Reihe neuer pastoraler Berufe entstanden ist. Gehören diese zum kirchlichen Amt, das im Sakrament des Ordo verliehen wird, oder geht es nur um „eine bestimmte Ausformung der Berufung von Laien", gründend auf Taufe und Firmung, wie es die Deutsche Bischofskonferenz formuliert? Diese Frage, auf die es in der offiziellen kirchlichen Lehre noch keine überzeugende Antwort gibt, steht nicht nur im Hintergrund der vielfach konstatierten – und beklagten – Identitätskrise vieler Amtsträger; sie betrifft auch das Wesen und das Verständnis der sakramentalen Grundstruktur der Kirche selbst.

Die hier vorliegende Tübinger Habilitationsschrift will einen Beitrag zu dieser Grundlagendiskussion leisten. Der Autor geht sein Thema auf dem Weg an, der allein eine Lösung ermöglicht, nämlich mit einer Untersuchung der Geschichte des kirchlichen Amtes und des Sakraments des Ordo. Erst im Blick auf diese Entwicklung mit ihren tiefgreifenden Änderungen und Akzentverschiebungen wird deutlich, welche Freiheit die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Ämter hat. Die Behauptung, die Amtsstruktur in ihrer heutigen Form gehöre zum unveränderlichen Wesen der Kirche, wird von dieser Geschichte eindeutig widerlegt. Den Hauptteil des Buchs füllt deswegen diese geschichtliche Darstellung, beginnend mit der Kirche der neutestamentlichen Zeit, die noch kein einheitliches Amt, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Strukturen und Dienste erkennen läßt, über die „sacerdotale Engführung" (250), die vor allem das nachtridentinische Priesterbild prägt, bis zu den Neuansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Bischofsweihe als eigentliches Sakrament des Ordo, die Überwindung der Trennung von Ordo und Jurisdiktion, die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Christi, vor allem im „gemeinsamen Priestertum" (LG 10), und das Verständnis der Ämter von der Sendung der Kirche her.

Auf die eingangs formulierte Frage gibt das Konzil keine klare Antwort, in erster Linie wohl deswegen, weil es die neuen pastoralen Berufe damals noch nicht gab und daher auch diese Frage nicht gestellt wurde. In den Konzilsdokumenten finden sich aber die Grundlagen, die eine Antwort ermöglichen, wie etwa die Aussage, daß auch das Apostolat der Nichtordinierten „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" ist (LG 33). Der Autor zeigt, daß alle bisherigen Lösungsversuche in Aporien führen, ob man nun von einem „Amt ohne Weihe" spricht oder von einem nur in Taufe und Firmung gründenden „Dienst" (315 ff.).

Die Substanz des kirchlichen Amtes, so formuliert er überzeugend, ist der pastorale Dienst, und als ein solcher amtlicher, institutionalisierter Dienst wurzelt er im Grundsakrament der Kirche, das im Sakrament des Ordo Gestalt gewinnt. Daher müsse auch der Beauftragung etwa der Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen „sakramentale Qualität zugesprochen werden" (321). Das heißt mit anderen Worten: Alle auf Dauer und im Auftrag der Kirche ausgeübten pastoralen Dienste sind Teil des einen kirchlichen Amtes, „unterschiedliche Weisen der Partizipation am kirchlichen Amt" (337) und damit am Sakrament des Ordo.

Neben dieser präzis begründeten These finden die Leser in dem Buch eine Darlegung der Geschichte des kirchlichen Amtes, die den derzeitigen Forschungsstand umfassend wiedergibt, so daß es auch als eine Art Handbuch zu diesem Thema benutzt werden kann. *Wolfgang Seibel SJ*

Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden. Hg. v. Gerhard Ludwig Müller. Würzburg: Echter 1999. 512 S. Kart. 58,–.

Wie der Untertitel besagt, stellt der Herausgeber, Professor für Dogmatik an der Universität München, in diesem Werk die Quellen zusammen, die als Belege dafür dienen, warum die katholische Kirche nur Männer zu Priestern weiht, Frauen aber prinzipiell ausschließt. Die Sammlung ist in vier Teile gegliedert: Biblische Texte zum Apostelamt und zur Entstehung der kirchlichen Ämter (35–61), Texte des kirchlichen Lehramts und andere offizielle Dokumente (65–222), Theologentexte (225–452), schließlich ausgewählte Texte der Reformatoren und neuere Dokumente des ökumenischen Dialogs (455–474). Mit der naturgemäßen Ausnahme dieses letzten Teils werden im Kapitel „Theologentexte" – der letzte stammt von 1998 – nur solche Theologen zitiert, die die derzeitige Praxis und Lehre der Kirche verteidigen. Daher fehlen so gewichtige Namen wie Wolfgang Beinert, Elisabeth Gössmann, Peter Hünermann oder Karl Rahner, um nur einige der herausragendsten zu nennen. Die Diskussion der letzten Jahrzehnte wird in der Einleitung zwar kurz angesprochen, aber in ihrem argumentativen Gehalt nicht so wiedergegeben, daß man das Anliegen dieser Theologen erkennen könnte. Dem geforderten „Dialog und damit einer gemeinsamen Wahrheitsfindung" (23) ist auch wenig gedient, wenn „manchen Autoren" pauschal eine „Übernahme der historisch und systematisch überholten Thesen der liberalen Theologie des Kulturprotestantismus" vorgeworfen wird (22).

Der Vorteil des vorliegenden Werkes liegt darin, daß es allen Interessierten die Möglichkeit bietet, die Gründe, die im Lauf der Tradition gegen eine Ordination der Frau vorgebracht wurden, aus Originaltexten kennenzulernen und ihre Bedeutung, ihr Gewicht und ihre Stichhaltigkeit zu beurteilen. Erstaunlicherweise fehlt bei den offiziellen Texten ein für diese Urteilsbildung außerordentlich wichtiges Dokument, nämlich die – damals von der Glaubenskongregation erbetene – Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission von 1976, die zum Ergebnis kam, daß es die Aussagen des Neuen Testaments nicht gestatten, die Frage nach der Möglichkeit einer Frauenordination eindeutig zu beantworten. Dafür nennt die umfangreiche Bibliographie (475–503) auch die Titel der Diskussionsbeiträge, die eine andere Position vertreten als der Herausgeber. Am Beginn des Buchs steht ein Geleitwort des Erzbischofs von München und Freising.

Wolfgang Seibel SJ

Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. Neustadt a. d. Aisch: Ph. C. W. Schmidt 1999. 196 S. (Geschichte im Bistum Aachen. Beiheft 1.) Kart.

Der vorliegende Band enthält den Text der Vorträge eines Studientags des Geschichtsvereins für das Bistum Aachen vom 29. November 1997. Zwei Beiträge beziehen sich speziell auf die Diözese Aachen: August Brecher schildert die Beziehungen von Johannes Pohlschneider, 1954–1974 Bischof von Aachen, zu Paul VI., den er schon 1950 kennengelernt hatte. Hermann-Josef Reudenbach zeigt, wie sich ein Besuch des 31jährigen Giovanni Battista Montini 1928 in Aachen, der nur wenige Stunden dauerte, in Ansprachen während seines Pontifikats spiegelte.

Bedeutung über das Bistum Aachen hinaus geben dem Buch die Beiträge von Klaus Wittstadt, Bischof Heinrich Mussinghoff und Herman H. Schwedt. Wittstadt gibt einen gut dokumentierten Überblick über Leben und Pontifikat Pauls VI., wobei naturgemäß das Zweite Vatikanische Konzil die zentrale Rolle spielt. (Die „Erläuternde Vorbemerkung" zur Kirchenkonstitution heißt natürlich „nota praevia", nicht, wie S. 25, „nota brevia".) Mussinghoff, als Kirchenrechtler besonders dazu qualifiziert, befaßt sich mit der Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland während des Pontifikats Pauls VI. Die Schwerpunkte: Konkordatsrecht, „Entkonfessionalisierung" des Schulwesens und die Politik gegenüber dem SED-Regime der DDR und dessen Forderung nach Errichtung eigenständiger, von der Kirche der Bundesrepublik unabhängiger Bistümer. In dem wohl interessantesten Beitrag des Buchs behandelt Schwedt die Geschichte der Aufhebung des Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965 und 1966. Hier besticht vor allem die umfassende Kenntnis der Forschung, die

nicht nur die zumindest im deutschsprachigen Raum bisher kaum bekannten Hintergründe zahlreicher Vorgänge detailliert schildert – so etwa, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die Ernennung Montinis zum Erzbischof von Mailand 1954 (50 mit Anm. 28) –, sondern auch einen aufschlußreichen Einblick in den Ablauf von Entscheidungsprozessen im Vatikan und die daran beteiligten Kräftegruppen vermittelt.

Wolfgang Seibel SJ

Jugend

Gemeinsam auf den Straßen Europas. Akten des 3. Europäischen Treffens zur Jugendpastoral. Paderborn 21.–24. September 1998. Vatikanstadt 1999. 238 S., Abb. (Pontificium Consilium pro Laicis. Jugend. 1.) Kart.

Diese Dokumentation enthält alle Referate, die auf dem 3. Europäischen Treffen zur Jugendpastoral vom 21. bis 24. September 1998 in Paderborn gehalten wurden. Es war nach Rom (1994) und Loretto (1995) der dritte Kongreß, der vom Päpstlichen Rat für die Laien veranstaltet wurde und zu dem Delegierte und Verantwortliche aus Jugendgruppen und Jugendämtern eingeladen waren. Die Wichtigkeit des Themas bedarf in einer Zeit der Modernisierung, von der die Säkularisierung nicht zu trennen ist, keiner weiteren Begründung; denn das Problem, wie heute der christliche Glaube jungen Menschen vermittelt werden kann, bedrückt alle Kirchen: ob im Osten oder Westen Europas, ob im Süden oder Norden.

Der klare Aufbau des Treffens in vier Schritten: Die Jugend von heute – Jugend heute bilden – Jugendseelsorge: einen Entwurf erarbeiten – Jugendseelsorge: einige Instrumente, setzte zwar richtig an, nämlich an der Lebenssituation der heutigen Jungen und Mädchen. Aber die sehr abstrakten Beiträge zur Anthropologie und zu „Christus und seine Botschaft" verloren gänzlich die Zielgruppe aus den Augen. Solche realitätsfernen Überlegungen – so theologisch richtig sie auch sein mögen – werden niemals einen jungen Menschen von heute erreichen. Ebenso wird die Weltsicht des Präsidenten, Kardinal James Francis Stafford, den Zugang zur Lebenswirklichkeit junger Menschen eher verhindern als eröffnen.

Das bedrängende Grundproblem einer jeden Jugendpastoral, nämlich wie sich die richtigen „Antworten" des christlichen Glaubens in die moderne Welt Jugendlicher hineinbringen lassen, wurde nicht ausdiskutiert; zumindest findet sich davon nichts in den Informationen des Tagungsberichts. Protokolle von Arbeitskreisen der 300 Delegierten sind leider nicht abgedruckt. Aus ihnen hätte man nicht nur die kritischen oder zustimmenden Aussagen junger Menschen entnehmen können; man hätte in ihnen gewiß auch Fragmente jener Seelsorge gefunden, wie junge Menschen sie für sich und ihre Altersgenossen wünschen.

Für die deutsche Situation kann man aus dieser Dokumentation kaum etwas entnehmen. Die Jugendarbeit in Deutschland orientiert sich noch immer am Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (Würzburger Synode 1975). Für die Jugendpastoral liegen die bischöflichen Leitlinien von 1991 vor. In beiden Texten wird um jene Balance von „Mystik und Politik" (Rottenburger Synode 1985) gerungen, die gleich weit von politischem Aktionismus wie von einer weltenthobenen Frömmigkeit entfernt ist. Und was zum Thema „Jugend und Sexualität" gesagt wird, bleibt weit hinter dem „Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualpädagogik" (September 1999) zurück.

Diese Programmatik setzt die jugendsoziologisch erhobene Kenntnis der jungen Generation voraus. Gewiß sucht diese heute „Zeugen des Glaubens" im Sinn des „Personalen Angebots" (Würzburger Synode). Sie fordert aber ebenso Lebensräume, in denen gleichsam experimentell erfahrbar ist, wie christliches Leben gelingt: in Arbeit und Freizeit, in Selbstfindung und Weltgestaltung, in Besinnlichkeit und sozialpolitischem Engagement. Das sind die eigentlichen Probleme und keineswegs Scheinalternativen wie Politik oder Katechese, Weltdienst oder Frömmigkeit (vgl. Jugend 2000).

Immerhin: die ganze Dokumentation markiert einen kleinen Schritt der Kirchen Europas auf die Jugend zu. Größere und überlegtere Schritte werden folgen müssen, wenn der gewünschte Aufbruch der Jugend auch in der Kirche Gestalt annehmen soll. *Roman Bleistein SJ*

Der Jugend eine Chance. Perspektiven – Forderungen – Modelle. Hg. v. Stephan Braun, Matthias Klopfer, Peter Thomas. Stuttgart: Quell 1999. 182 S. Kart. 29,80.

Der Sammelband zu dem aktuellen Thema wurde aus 13 Beiträgen zusammengestellt, die von Mitgliedern der Enquetekommission „Jugend – Arbeit – Zukunft" des baden-württembergischen Landtags verfaßt wurden. Bei aller grundsätzlichen Entschiedenheit, auf jeden Fall und mit allen Mitteln der heutigen Jugendgeneration eine lebenswerte Zukunft zu sichern, zeigen sich Unterschiede in der Beurteilung der Realität und in den konkreten Ratschlägen. Der jungen Generation am nächsten scheinen jene Ausbilder und Handwerksmeister zu kommen, die alltäglich mit den Auszubildenden umgehen. Auch sie greifen auf Theorien zurück, aber diese sind immer in die reale Lebenswelt zurückgebunden. Dagegen verführen ideologische Ansätze eher dazu, den Boden unter den Füßen zu verlieren. Gewiß ist die Situation komplex und läßt sich nicht mit einfachen Lösungen bewältigen. Einig war man sich darin, daß eine heutige Werteerziehung der Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Wertorientierungen gerecht werden muß (29, 31). In diesem Zusammenhang muß auffallen, daß für einen besseren Verbund zwischen Familie und Betrieb plädiert wird (13, 45). Der Lernort Betrieb wird also als ein Teil eines größeren Netzwerks definiert.

Die meisten Beiträge befassen sich mit der Lehrstellenproblematik und dem Berufseinstieg, immer auf dem Hintergrund der Tatsache, daß junge Menschen in der Berufsarbeit ihre Identität aufbauen und daß die alltägliche Arbeit „Sinn macht". Dann werden viele aktuelle Probleme benannt: die Schlüsselqualifikationen (51), die Gruppenarbeit (88), der Ausbildungsverbund (94), die zwischenbetriebliche Kooperation (99), der Qualifizierungsprozeß (108). Auch die behinderten und die benachteiligten Jugendlichen kommen angemessen in den Blick (116 ff.).

Wenn gesagt wird: „Hoffnungslosigkeit ist schlimmer als jede Krankheit" (118), trifft sich diese Aussage mit dem Wort Kardinal Joseph Cardijns: „Jeder junge Mensch ist mehr wert als alles Gold der Erde" (157). Solche Maximen können motivieren, die vielfältigen, zumal erprobten Anregungen umzusetzen. Ein anregender Band. *Roman Bleistein SJ*

Diakonische Jugendarbeit. Option für die Jugend und Option von Jugendlichen. Hg. v. Gerhard Kruip, Hans Hobelsberger, Anneliese Gralla. München: Don Bosco 1999. 208 S. (Studien zur Jugendpastoral. 6.) Kart. 44,–.

Ein Grundproblem der heutigen kirchlichen Jugendarbeit wird manchem in der Schein-Alternative, die oft zwischen Katechese und Diakonie wahrgenommen wird, greifbar. Um in dieser Hinsicht eine Klärung zu bringen, fand im Herbst 1998 ein Kongreß im Jugendhaus Altenberge statt, dessen Referate in diesem Buch einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Ein erster Teil geht den eher theoretischen Problemen nach. Es werden etwa Begriffe wie „Jugendpastoral", „Kirchliche Jugendarbeit", „Jugendsozialarbeit", „Jugendseelsorge" zu klären versucht (17 ff.). Daß die Unterschiede im wesentlichen historisch bedingt sind, wird aber zu wenig gewürdigt. Daß man sich trotzdem nicht entscheiden kann, zu einer Verständigung über einen gemeinsamen Gebrauch von Begriffen zu kommen, unterschätzt die Signalwirkung von Begriffen.

Mehrmals wird auf den Würzburger Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" (1975) zurückgegriffen, der entscheidend zum Modell einer „Diakonischen Jugendarbeit" beigetragen hat. Dabei wird allerdings übersehen, daß die Probleme zwischen einer politischen und einer transzendentalen Theologie im Beschluß selbst nicht aufgearbeitet wurden. Daraus resultiert auch die unterschiedliche Bewertung und Anwendung des Beschlusses.

Das Wort von der „Nicht-Rekrutierung Jugendlicher" wird auch in diesem Buch zu einem Markenzeichen. Als Kontrahent bleibt dabei „die Institution Kirche" bestehen. Dabei wird gänzlich übersehen, daß wissenschaftstheoretisch

gesehen jede Wahrheit „rekrutiert" und von daher gesehen „Absichtslosigkeit" (64) ein Begriff ist, der mehr fordert, als er halten kann. Man sollte die Bedeutung von (Glaubens-)Wahrheit (und damit auch von Zugehörigkeit) für die Identität Jugendlicher einmal ohne Vorbehalte bedenken. Die Beiträge in diesem ersten Teil sind insofern verdienstvoll, als sie zu einem reflektierteren Umgang mit „diakonischer Jugendarbeit" beitragen.

Wesentlich erfrischender sind die Berichte aus der Praxis. Offensichtlich klärt die Erfahrung manche Dinge schneller als die Theorie. Vor allem die Berichte über die vielgestaltige, engagierte Arbeit im „Meinwerkinstitut in Paderborn" (127ff.) weisen auf, daß gerade in der Verantwortung von „IN VIA/Mädchensozialarbeit" (auch im IN VIA-Center in Berlin) schon jahrelang vorbildlich geleistet wird, was die Würzburger Synode gefordert hatte. Jede Praxis belehrt gut, zumal wenn sie angemessen reflektiert wird. Ein Buch, das den Problemen heutiger kirchlicher Jugendarbeit weiterhelfen kann.

Roman Bleistein SJ

Exegese

Söding, Thomas: *Wege der Schriftauslegung.* Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian Münch. Freiburg: Herder 1998. 350 S. Kart. DM 39,80.

Wer ein Methodenbuch zum Neuen Testament schreibt, muß sich in einem engen Markt mit einer eigenen Profilierung behaupten. Thomas Söding gelingt dies auf eindrucksvolle Weise besonders mit zwei Merkmalen seines Buchs: Zum einen bietet er eine genaue Darstellung traditioneller und neuer Methoden und Schritte innerhalb der Methoden, die dann an Beispieltexten vorgeführt werden; zum anderen ordnet er die Methoden auch in den Kontext der Geschichte der Exegese ein. So entsteht vor den Augen des Lesers eine kleine Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, die auch das Anliegen einzelner Methoden noch verdeutlicht. Grundsätzlich ist Söding vor allem der historisch-kritischen Methode verpflichtet, also der Erschließung des Schriftsinns in der Geschichte von Gemeinden und einzelnen, die sich in den Texten spiegeln.

Das Buch ist in fünf Teile gegliedert. Ein erster Teil führt in die Exegese des Neuen Testamentes ein, indem auf die Voraussetzungen der Exegese hingewiesen wird: Das Neue Testament ist eine Sammlung verschiedener Schriften, die auch geschichtliche Dokumente früher christlicher Gemeinden sind. Diese wiederum teilten ihre Gottes- und Christuserfahrungen in diesen Schriften mit. Damit ergeben sich für die Exegese literarische, historische und theologische Möglichkeiten der Auslegung.

Der zweite Teil behandelt acht Methoden der Analyse von Texten. Hier werden die traditionellen Methoden wie Form-, Gattungs- oder Redaktionskritik vorgestellt, kritisch betrachtet und weitergeführt. Ausgezeichnet sind immer wieder die Hinweise auch auf die Grenzen der einzelnen Methoden. Dem Leser wird so eine fein nuancierte Darstellung geboten.

Der dritte Teil geht den Weg von der Analyse zur Interpretation. Zunächst zeigt Söding auf, wie die Interpretation eines Textes immer auch vom Interpreten abhängt. Zur sauberen Schriftdeutung gehört die Klärung von Vorverständnis, manchmal auch Vorurteilen und Fragestellungen des Auslegenden. Diese Vorüberlegungen führen dann zur Entfaltung von Kriterien, mit Hilfe derer die Spannung zwischen der Welt der 2000 Jahre alten Texte und der Welt heutiger Auslegender überbrückt werden kann, ohne in Beliebigkeit zu enden. Der historisch-kritische Schwerpunkt des Buchs führt zu Kriterien wie der Autorintention, der Rezeption durch den Leser und der Erhebung des Textsinns. Auch die theologie- und religionsgeschichtliche Einordnung werden benannt. Mit diesen Kriterien kann dann eine biblisch-theologische Interpretation versucht werden.

Der vierte Teil beschäftigt sich hauptsächlich mit Wegen historischer Rekonstruktionen. Nennenswert ist hier die kurze, aber sehr prägnante Darstellung der Problematik um den historischen Jesus. Der fünfte Teil versucht, die Aktualisierung des Neuen Testamentes für die Gegenwart zu beschreiben. Als Möglichkeiten werden

Predigt, wissenschaftliche, kontextuelle und geistliche Schriftauslegungen genannt. Zusätzlich wird auf den Stellenwert der Exegese innerhalb der gesamten Theologie eingegangen. Mehrere Anhänge zur Abfassung exegetischer Arbeiten und zu Hilfsmitteln wie Textausgaben, Übersetzungen, Lexika und Sekundärliteratur runden das Buch ab. Außerdem finden sich Register zu Schriftstellen, Personen und Sachen.

Methodenbücher entstehen zumeist im Umfeld von theologischen Fakultäten, an denen Studenten in den wissenschaftlichen Umgang mit der Schrift eingewiesen werden. Das hat zur Folge, daß solche Bücher für den Unterricht konzipiert sind und eine große Fülle an Material bieten, während sich der interessierte Laie oft überfordert fühlt. Södings Buch entgeht diesem Dilemma nicht. Es ist manchmal schwierig, technisch anspruchsvoll und reich an Details. Doch wer diese Mühe nicht scheut, wird mit einer ausgezeichneten Grundlage für das eigene Auslegen belohnt. *Boris Repschinski SJ*

Tischler, Gregor: *Und Gott schrieb…* So verstehen Sie die Bibel. München: Kösel 1996. 232 S. Kart. 34,–.

Die Bibel ist ein oft verwirrendes Buch. Da gibt es Texte, die Tausende von Jahren alt sind, die sich zum Teil widersprechen und die, wie etwa die Schöpfungsberichte, auch schon wissenschaftlich widerlegt scheinen. Die moderne Bibelwissenschaft scheint abschreckend und dadurch wenig hilfreich. Die Bücher sind dick, und für deren Inhalt braucht man oft eine Spezialausbildung. Und doch sind die biblischen Texte für viele Christen immer noch Maßstab des Glaubens und Quelle ihrer Spiritualität.

Gregor Tischler versucht mit seinem Band, die Bibelwissenschaften auch für den Laien lebendig werden zu lassen. Dank seiner Erfahrung in der Erwachsenenbildung gelingt es ihm gut, das in der Wissenschaft oft hinter trockenen Analysen verborgene Abenteuer Bibelinterpretation wieder zu entdecken. Tischler lädt zu einer Lektüre der Bibel ein, die an der Oberfläche der Texte kratzt, um deren tiefere Bedeutung aufzudecken. Deshalb bekennt er sich zu den neueren Methoden der Exegese und stellt deren Vorgehensweisen exemplarisch dar.

In sechs prägnanten Kapiteln werden zunächst einmal Probleme einer simplistischen Bibellektüre vorgestellt. Als Beispiele dienen hier die Schöpfungsgeschichten und der damit verknüpfte Fall Galilei, aber auch die für Tischler fundamentalistisch anmutende Benutzung der Bibel „wie ein Steinbruch" (30) durch den Weltkatechismus. Diesen Problemen hält der Autor die historisch-kritische Methode entgegen, die es erlaubt, die Texte in einem historischen Kontext zu lesen, geschrieben von Menschen, die ihrer Zeit genauso verhaftet waren wie ihrem Glauben.

Es folgen 18 weitere Kapitel, die die Möglichkeiten der historisch-kritischen Auslegung exemplarisch aufzeigen. Die drei ersten Evangelien werden kurz umrissen und ihr literarischer Zusammenhang aufgezeigt. Das Johannes-Evangelium wird ebenso wie die Osterproblematik dargestellt. Weitere Kapitel sind der Frage nach dem historischen Jesus und Paulus gewidmet. Weniger gründlich wird das Alte Testament behandelt. Thematisiert werden hier Evolution und Schöpfung auf die Geschichte Israels und die Gottesvorstellungen im Alten Testament. Das Buch schließt, nach einem Ausblick und dem Versuch einer Zusammenschau des vielfältigen Materials, mit 50 Fragen und Aufgaben, die sich für Bibelrunden eignen oder auch zur Überprüfung des Gelernten. Im Anhang gibt es ein Themenregister und ein knappes, jedoch gutes Literaturverzeichnis. Die Anmerkungen zu dem Literaturverzeichnis werden es auch einem Laien einfach machen, weitere Lektüre auszuwählen.

Die Hauptleistung des Buchs liegt in der Fähigkeit des Autors, die Texte auf ihre historischen Hintergründe zu befragen. Dies geschieht immer im Dienste einer Hinführung des Lesers auf die theologische Dimension der Texte. Die geschichtliche Dimension der Texte deckt ihren spirituellen Reichtum erst richtig auf. In einem eigenen Kapitel beschreibt Tischler an drei Beispielen sehr eindringlich, wie eine fundamentalistisch-wörtliche Interpretation der Bibel zu einer Verkürzung ihrer theologischen Fülle führt und, wie im Falle des Antisemitismus, auch unvertretbare Folgen haben kann. So ist das Buch sehr empfehlenswert für Menschen, die sich näher mit der Bibel befassen möchten, aber von Fachliteratur oft abgeschreckt werden. *Boris Repschinski SJ*

Kunst

MÜHLEN, ILSE VON ZUR: *Peter Paul Rubens und der „Pinsel Gottes"*. Lang 1998. 280 S., Abb. (Europäische Hochschulschriften. XXVIII. 334.) Kart. 89,–.

Der flämische Maler Peter Paul Rubens (1577–1640) schuf für Kirche und Hof religiöse, geschichtliche, allegorische und mythologische Gemälde, aber auch Bildnisse und Landschaften. Entscheidend für seine Kunst war der Aufenthalt in Italien (1600–1608), wo die Malerei des römischen Frühbarocks (Carracci, Caravaggio), aber auch der Renaissance (Raffael, Tizian) sowie Michelangelos und Tintorettos, vor allem aber die antiken Bildwerke seine Entwicklung bestimmten. Damals entstanden seine ersten Altarwerke für die Jesuitenkirche SS. Trinità in Mantua, S. Maria in Vallicella in Rom und die Helena-Kapelle der Oratorianer von S. Croce in Gerusalemme in Rom. Diese drei Aufträge weisen sowohl in inhaltlicher als auch formaler Art Gemeinsamkeiten auf. Rubens stellt hier ein im Prinzip nicht darstellbares Thema dar: das Eindringen des Göttlichen in die menschliche Welt.

Visionen sind in der Psychologie leibhafte Bilder, die als Sinnestäuschung im äußeren Raum gesehen werden. Nach der katholischen Glaubenslehre sind alle Visionen so lange als natürliche Phänomene zu betrachten, so lange nicht ihre besondere Bewirkung durch Gott oder durch dämonische Einflüsse nachgewiesen ist. In der bildenden Kunst ist die Vision ursprünglich eine Schau von Bildern und stellt geistliche Wahrheiten in bildlicher Anschaulichkeit dar.

Daß die Jesuiten von Beginn an mit dem Thema Vision vertraut waren, ist auf den Ordensgründer Ignatius von Loyola zurückzuführen, dessen Leben seit seiner Bekehrung auf dem Krankenbett immer wieder von entscheidenden Visionen beeinflußt wurde. Die positive Einstellung gegenüber dem Phänomen der Vision zeigt sich nicht zuletzt in den für jeden Gläubigen anempfohlenen Meditationsübungen, in denen der Einzelne den persönlichen Kontakt zu Gott finden konnte. Und hierzu setzten die Jesuiten auch die Bilder gezielt ein, denn die Meditationen lassen sich durch innere und äußere Bilder lenken.

Der französische Jesuit Louis Richeome, Provinzial von Lyon und Aquitanien, entwarf 1597 eine umfassende Theorie des Bildes, in der er die Malerei in die drei Kategorien „natürliche", „historische" und „mystische" unterteilte, wobei er für die Darstellung Gottes nur die beiden letzteren für legitim erachtete. War das Bild für ihn nichts anderes als die gemalte Erzählung der Propheten, so stellte die Vision dagegen ein vom „unsichtbaren Pinsel Gottes gemaltes Bild" dar. Richeome legte den Nachdruck auf die Legitimation des Bildes durch die Vision: Visionen sind eine durch Gottes Willen hervorgerufene Manifestation einer unsichtbaren Realität in einem bildlichen Analogon. Der Blick erfaßt eine Situation schneller, als das Wort sie wiedergeben kann.

Rubens erprobte bei der Ausführung der drei Aufträge in Mantua und Rom die Möglichkeit der Darstellung des Übernatürlichen im Bild. Wählte er in der Helena-Kapelle die zeichenhafte Erscheinung eines schriftlich nicht nachzuweisenden Visionserlebnisses der Heiligen, so brechen in der Jesuitenkirche in Mantua Engel in die irdische Welt ein. Rubens versuchte dieses Eindringen durch die Einführung verschiedener Realitätsebenen in seiner Malerei zu verdeutlichen, indem er Farbvergleiche des biblischen Textes mit rein malerischen Mitteln umsetzte. Die Darstellung der Visionen geraten zu einer Manifestation der Kunstfertigkeit des Malers. Er muß seine Bilder nämlich jeweils in den gegebenen Kirchenbau integrieren und dazu die Interessen der Auftraggeber koordinieren. Doch trotzdem bleibt sein Anliegen immer erhalten: die direkte Ansprache des Betrachters. Diese drei italienischen Aufträge sind wichtige Grundlagen für das weitere Schaffen von Rubens, das ohne den Einfluß der Theologie der Jesuiten und Oratorianer nicht denkbar wäre.

Die Autorin untersucht das Phänomen, daß eine Vision letztlich ein Bild vom „Pinsel Gottes" ist, an den Altargemälden, die Rubens in seinen Anfängen in Italien schuf. Dabei spielt die Erforschung der theologischen Ansichten der

adeligen Auftraggeber in der Zeit nach dem Konzil von Trient ebenso eine Rolle wie die Analyse der baulichen Vorgaben. Anhand bisher unveröffentlichter Quellen gelingt es ihr, Standpunkte von Jesuiten und anderen zur Kunst und dem Bild einander anzunähern und die Verbindung von Bild und Vision in ein bisher nicht bekanntes Licht zu rücken. *Rita Haub*

ZU DIESEM HEFT

Annette Schavan, Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg, befaßt sich mit der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen. Ihre besondere Aufmerksamkeit gilt der wachsenden Bedeutung des interkulturellen Dialogs und der Integration von Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen in Deutschland.

Anfang dieses Jahres besuchte Papst Johannes Paul II. Ägypten, Jordanien, die palästinensischen Autonomiegebiete und Israel. Matthias Kopp, Referent an der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz, zieht ein Resümee der Pilgerfahrten und beleuchtet dabei vor allem ihre spirituellen, interreligiösen und politischen Dimensionen.

Im vergangenen Jahrzehnt erschien eine große Zahl von Jesusbüchern. Boris Repschinski, Assistent an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, untersucht anhand einiger Autoren wichtige Strömungen der aktuellen Leben-Jesu-Forschung und weist auf die Möglichkeiten und Grenzen dieser Forschungsrichtung hin.

Albert-Peter Rethmann, Lehrbeauftragter für Moraltheologie an der Universität Passau, diskutiert die klassischen Strafrechtstheorien unter ethischer Rücksicht. Im Anschluß an Jan Philipp Reemtsma plädiert er für eine Mißbilligungstheorie als Rahmentheorie zum Schutz des Normensystems.

Der österreichische Maler Arnulf Rainer hat eine illustrierte Bibel gestaltet. Im Gespräch mit Friedhelm Mennekes gibt der Künstler Auskunft über seine Arbeit und erörtert grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Kunst und Religion, Wort- und Bildtheologie.

Theologenkauderwelsch

Die Klage über die Unverständlichkeit der Theologensprache ist vermutlich so alt wie die Theologie selbst. Die beredteste Klage und der treffendste Spott über die Sprache der Theologie kommt, naturgemäß, von Theologen selber. Im „Lob der Torheit" des Erasmus von Rotterdam spricht die gleichnamige Titelfigur: „Sie fühlen sich dann erst so recht als Theologen, wenn sie ein recht häßliches Kauderwelsch reden; und wenn sie sich dermaßen barbarisch ausdrücken, daß nur ein Barbar sie versteht, so heißen sie das Wissenschaftlichkeit, die für das Laienvolk eben zu hoch sei."

Theologie als Wissenschaft verstanden wird in der Tat für das „Laienvolk" so schwer verständlich sein wie jede andere Wissenschaft auch. In der Natur der Sache liegt die Ausbildung einer Fachsprache, eines wissenschaftlichen Jargons, der jedem Nichtkundigen den Zugang zur Sache unmöglich machen oder zumindest so erschweren kann, daß er sich auch nach intensivem Bemühen nur mit resigniertem Achselzucken interessanteren und angenehmeren Beschäftigungen zuwendet. Wer nicht über die nötige Vorbildung, ein hartnäckiges Interesse und die unerläßlichen Werkzeuge zum Verzehren und Verdauen des theologischen Prosabreis verfügt, wird sich mit anderer geistiger Nahrung versorgen. Auf den harten Felsen theologischer Fachprosa wächst nur für wenige Schafe genießbares Gras. Und über die Qualität des Futters entscheidet, jedenfalls nach akademischem Brauch, nicht die Zahl der Leser, sondern die Anzahl der Fußnoten. Die Eingeweihten bleiben unter sich, die Theologie wird zusehends zu einer Esoterik neben vielen anderen.

Popularisierer und Aktualisierer machen sich verdächtig. Wer sich in einer so stark von der Tradition und deren Sichtweise und also auch deren Sprache bestimmten Disziplin wie der christlichen Theologie zu sehr der Gegenwart und deren Sprachen nähert, riskiert unter Umständen den Vorwurf des Traditionsbruchs. Wer sich mit dem diffizilen Innenleben des „Leibes Christi" befaßt, wer mit den sublimsten Regungen des unnennbaren Geheimnisses Gottes vertraut zu sein meint, wer als Spitzentheologe die dünne Luft der höchsten theologischen Gipfel atmet, ist leicht geneigt, diejenigen für eine Landplage zu halten, die sich mit dem mühseligen Geschäft des Vermittelns aus den vermeintlich höheren in die angeblich niederen Regionen plagen. Es mag sein, daß man in der Theologie immer wieder mit „Adam und Eva" beginnen muß. Liegt aber der Schwerpunkt theologischen Forschens einseitig in der Vergangenheit, erscheinen Theologen oft nur noch wie Antiquitätenhändler. Ihre Sprache transportiert schließlich nur noch Wortreliquien – kostbar und schön nur für die, die immer schon begeisterte Anhänger und Liebhaber vergangener Epochen und Kulturen waren.

Schon die Sprache der jeweils anderen theologischen Disziplin ist schwer verständlich. Die mit der wachsenden Spezialisierung verbundene Differenzierung schafft Spannungen, Reibungen und Widersprüche. Die von der Gegenwart gestellten Aufgaben des Gesprächs und der Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Kulturen, mit anderen Wissenschaften und Traditionen bringen zunächst nicht einfach Klarheit und Wahrheit, sondern eher die Einsicht der Beteiligten in die Mühseligkeit der Verständigung. Fusionen produzieren anscheinend unvermeidlich Konfusionen. Die ökumenischen Bemühungen sind nur ein winziges, aber lehrreiches Beispiel dafür.

So sehr es bei all dem um Sprache in ihrer ganzen Vielfalt gehen mag: Die Klage über die Unverständlichkeit der Theologensprache spiegelt nicht zuletzt das Unbehagen an der Unübersichtlichkeit und Pluralität der heutigen und, wie das Beispiel des Erasmus zeigt, nicht erst der heutigen Denk- und Lebenswelten. Die Erwartung, die Theologie könne von hoher Warte herab einfach dekretieren, erklären und mit kühnem Sprachschwung „alles" auf die jeweils angemessenste und für alle einsichtige Formel oder gar Kurzformel bringen, unterschätzt die Komplexität gerade der elementaren und fundamentalen Glaubens- und Lebenswirklichkeiten.

Die eingängigen und scheinbar einfachen Gleichnisse Jesu, schon seine wohl kaum nur rhetorisch gemeinten Fragen: „Womit soll ich es denn noch erklären? ... Wie soll ich es euch denn noch sagen?" können verdeutlichen, wie sehr gerade der „Herr und Meister" der christlichen Theologie bei aller Anschaulichkeit seiner Sprache um deren Grenze – und um die Grenze des Verständnisses und der Fassungskraft seiner Zuhörer wußte. Offensichtlich ließ sich nicht alles, was er zu sagen hatte, in Worten sagen.

Das vollkommene Echo, die ideale Antwort auf das Wort Gottes mag in der Abstraktion theoretischer Überlegungen vermeintlich gelingen. Die Behauptung Thomas von Aquins am Ende seines Lebens, alles, was er geschrieben habe, sei „Stroh", verglichen mit dem, was er geschaut habe, oder die Klage Karl Rahners über den „Formelkram" der Theologie können illustrieren, daß gerade die, die als Meister ihres Fachs gelten, am ehesten vom Ungenügen ihrer eigenen Bemühungen überzeugt sind. Der amerikanische Philosoph Alfred N. Whitehead vertrat die Ansicht, daß es abstrakte Spekulationen gewesen seien, die „die Welt gerettet und vorangebracht haben – Spekulationen, die ein System nach dem anderen hervorgebracht und überschritten und sich bis an die äußersten Grenzen der Abstraktion vorgewagt haben". Diese Auffassung dürfte ein christlicher Theologe wohl kaum teilen.

Johannes Baar SJ

Klaus Schatz SJ

Fragen zur Seligsprechung Pius' IX.

Am 3. September dieses Jahres wird Papst Johannes Paul II. zwei seiner Vorgänger in die Schar der Seligen aufnehmen: Pius IX. (1846–1878) und Johannes XXIII. (1958–1963). Die gleichzeitige Seligsprechung zweier Päpste, die zwar in ihrem persönlichen Temperament und ihren Charakterzügen nicht so diametral entgegengesetzt sind, aber für ganz unterschiedliche, ja konträre kirchliche Optionen stehen, soll eine kirchlich integrative Wirkung ausüben. Ist dabei namhafter Widerstand gegen die Seligsprechung des Roncalli-Papstes wohl nur auf der äußersten Rechten (der Lefebvre-Richtung) zu erwarten, so erhebt sich gegen jene Pius' IX. eine breite Front der Ablehnung, die auch theologisch eher konservative Kreise umfaßt. Bezeichnend ist, daß die katholischen Kirchenhistoriker des deutschen Sprachraums auf ihrer Vollversammlung am 13. Juni dieses Jahres in Innsbruck einstimmig (!), ohne Gegenstimme oder auch nur eine Enthaltung, eine Resolution gegen sie verabschiedet haben.

Wie es zu der Entscheidung der Seligsprechung kam, was sie bis jetzt aufhielt und dann schließlich vorantrieb, ist für Kenner der römischen Szene einigermaßen durchsichtig. Bereits bis 1985 war das offizielle Seligsprechungsverfahren in der Kongregation, d.h. die Feststellung der „heroischen Heiligkeit" und der „Wunder", für Pius IX. abgeschlossen. Dennoch erfolgte zunächst nichts. Der Hauptgrund dürfte in der kirchenpolitischen Brisanz eines Bekenntnisses zu dem Papst gelegen haben, der durch sein Festhalten am Kirchenstaat sich der italienischen Einigung widersetzte. Dieser Grund verstärkte sich sicher durch die Ereignisse von 1989 bis 1991, d.h. den Zusammenbruch des Kommunismus, die deutsche Wiedervereinigung und umgekehrt das Auseinanderbrechen der multinationalen Zwangsgebilde Sowjetunion, Tschechoslowakei und Jugoslawien in Nationalstaaten. Die Seligsprechung eines Papstes, der dem nationalen Selbstbestimmungsrecht einer Nation mit aller Schärfe und mit Exkommunikationen entgegentrat (wie man auch immer im damaligen historischen Kontext sein Handeln verstehen und erklären mag), wäre jetzt ein Gegenzeichen gegen all jene Bestrebungen gewesen, die auch von Papst Johannes Paul II. volle Unterstützung empfingen.

Anderseits war seit langem das Projekt der Seligsprechung Johannes' XXIII. mit der Pius' XII. gekoppelt. Man wollte die eine nicht ohne die andere, aus einleuchtenden und durchsichtigen Gründen. Möglicherweise sind es die jüngsten Angriffe gegen Pius XII. wegen seines „Schweigens" und seiner angeblichen Pas-

sivität gegenüber dem Genozid an den Juden[1], die hier ihre Wirkung nicht ganz verfehlten, zur Vorsicht mahnten und eine Seligsprechung als unzumutbare Provokation erscheinen ließen. Ob nun Pius XII. von seiner Gesamtpersönlichkeit her wirklich der geeignete Kandidat für eine Seligsprechung ist oder nicht, sei dahingestellt; aber die Mehrzahl der katholischen Kirchenhistoriker hält die seit Rolf Hochhuth erhobenen einschlägigen Vorwürfe, vor allem aufgrund der Aktenpublikation in den „Actes et documents" des Heiligen Stuhles im Zweiten Weltkrieg[2], für unbegründet. Und außerdem werden wir sehen, daß man, wenn man Pius XII. (von dem immerhin eines feststeht, daß er viele Tausende von Juden vor den Nazis gerettet hat) durch Pius IX. ersetzt, im vatikanisch-jüdischen Verhältnis nur vom Regen in die Traufe kommt.

Weil man nun aber Johannes XXIII. nicht alleine dastehen lassen wollte, bot sich die Kombination mit Pius IX. geradezu als elegante Lösung dar. Mehr noch: So ließ sich durch die gleichzeitige Seligsprechung des Konzilspapstes des Ersten und des Zweiten Vatikanums das Bekenntnis zu beiden Konzilien miteinander verbinden. Die Seligsprechung Pius' IX. als des Papstes des Antiliberalismus, des „Syllabus" und der schroff antimodernen Abwehrhaltung schien so von ihrer ominösen Einseitigkeit befreit, während umgekehrt – obwohl eigentlich angesichts des durch und durch konservativen Grundcharakters des Roncalli-Papstes unnötig – dessen Seligsprechung in die Tradition des Ultramontanismus und des Ersten Vatikanums rückgebunden schien. Beides wird so ausgeglichen bzw. gegenseitig neutralisiert. Wenn man nach irgendeiner Gelegenheit suchte, die Seligsprechung Pius' IX. durchzubringen, ohne allzuviel Aversionen wachzurufen und Wunden aufzureißen, dann bot sich diese Kombination geradezu als einmalig an.

Zur Persönlichkeit Pius' IX.

Zweifellos hat der historische Pius IX. wenig zu tun mit jenem Zerrbild eines finsteren Autokraten, als den ihn August Bernhard Hasler gezeichnet hat[3]. Die solideste historische Grundlage ist nach wie vor die dreibändige Monographie von Giacomo Martina[4]. Unleugbar ist die persönliche Faszination, die er auf die Zeitgenossen ausübte, und zwar auch auf solche, die der Richtung und den grundlegenden Entscheidungen seines Pontifikats eher kritisch gegenüberstanden. Was ihn auszeichnete, war eine spontane Herzlichkeit, menschliche Wärme, Kontaktfähigkeit, gepaart auch mit Humor und Witz. Der Vergleich mit dem Roncalli-Papst ist hier gar nicht so fehl am Platz. Pio Nono war ein Papst, in dessen Gegenwart man sich spontan wohl fühlte. Und zugleich war er in den ersten Jahren seines Pontifikats (in seiner sogenannten „liberalen" Phase) ein Papst, der das Gefühl hatte, daß es, zumindest im Kirchenstaat und im Verhältnis zu den liberalen Reformforderungen, irgendwie „nicht so weiterging".

Unbestritten ist auch der religiöse Grundcharakter der Ausrichtung seines Pontifikats, ja die gerade im Revolutionsjahr 1848 getroffene Entscheidung für ein „religiöses" und nicht (primär) „politisches" Papsttum. Denn der Kern des damaligen Bruchs Pius' IX. mit der italienischen Nationalbewegung und der Anfang vom Ende des (kurzlebigen) Mythos des „liberalen Papstes" war die Weigerung des Papstes, eine bestimmte Entscheidung zu vollziehen, die eine Reihe von Katholiken und auch kirchlichen Persönlichkeiten, die gleichzeitig Anhänger des „Risorgimento", der italienischen Nationalbewegung, waren, damals von ihm erwarteten. Dies war die Erwartung, daß der Papst im Frühjahr 1848 mit dem Kirchenstaat am nationalen italienischen Befreiungskrieg gegen Österreich teilnehmen sollte. Pius IX. lehnte eine solche Teilnahme in der berühmten Ansprache vom 29. April 1848 als unvereinbar mit seiner universalen Aufgabe als Papst definitiv ab. Im Kern und in der Sache bedeutete dies eine Entscheidung für ein primär religiöses und nicht politisches Papsttum. Dies ist nun aber auch wieder nur in den letzten Konsequenzen und Implikationen wahr.

Denn andererseits darf die Rolle Pius' IX. nicht glorifiziert werden. Gerade Martina hat gezeigt, daß bei dieser Rede von einer klar und bewußt vollzogenen Entscheidung Pius' IX. für ein „religiöses" und gegen ein „politisches" Papsttum kaum die Rede sein kann[5]. Die Haltung des Papstes ist vielmehr in dieser ganzen Zeit schwankend, zögernd, emotional unausgeglichen. Die zweifellos eminente Wirkung des „Traumas von 1848" auf das ganze folgende Pontifikat Pius IX. ist nicht die einer bewußten und in ihren Konsequenzen bejahten Entscheidung, sondern die von unbewältigten Emotionen. Die klare Entscheidung gegen die Kriegsteilnahme gegen Österreich geht nicht auf den von widersprechenden Empfindungen hin und her gerissenen Papst zurück, sondern auf den rein „politisch" denkenden und persönlich keineswegs integren späteren Kardinalstaatssekretär Giacomo Antonelli.

Damit wird nun auch deutlich: Pio Nono war ein Mann der Emotionen, nicht wie etwa die Päpste Leo XIII., Pius XI., Pius XII. oder Paul VI. ein Papst der weiten Perspektiven, der abwägenden Analysen und klaren Konzeptionen. Er war sensibel, emotional empfänglich, schon von da aus kommunikationsfähig und auf Kontakt und „Mitschwingen" angewiesen, aber auch unausgeglichen, zu emotionalen Ausbrüchen und bedauerlichen Entgleisungen neigend, was vor allem im Zusammenhang des Ersten Vatikanums und im Verhalten zu den Gegnern der Unfehlbarkeitsdefinition oft sehr verhängnisvoll war. Diese bekannte Grenze seines Charakters ist nun freilich nicht der Hauptgrund, der einer Seligsprechung entgegensteht. Auch ein Heiliger kann und muß menschliche Grenzen haben; und ein „heroischer Grad in allen Tugenden" im Sinn völliger Ausgeglichenheit (gleichsam moralisch „in allen Fächern eine Eins") ist eine unmenschliche und auch unmögliche Forderung.

Schwerwiegender und auch einen größeren Schatten auf sein Pontifikat wer-

fend ist etwas anderes, was aber damit zusammenhängt. Es ist der gerade bei Martina herausgearbeitete und für Pius IX. typische „übernatürliche Sprung", speziell nach dem Trauma der Revolution von 1848 und dem Scheitern des „liberalen Experiments" im Kirchenstaat. Es ist sein Verzicht auf nüchterne Zeitanalyse und geduldige Differenzierung zugunsten einer rein supra-naturalistischen Sicht, in der es immer nur um den Kampf zwischen Gott und Satan, „Christus und Belial" geht. Aus einer solchen im wahren Sinn „fundamentalistischen" Haltung werden alle Kompromisse und jedes Entgegenkommen gegenüber Zeitforderungen abgelehnt. Dies wird in der Folge deutlich sowohl bei dem berühmten „Syllabus" von 1864 wie beim Festhalten am Kirchenstaat. Daß gerade bei letzterem nicht alle Schuld beim Papst liegt, daß gerade die doktrinäre Starrheit des italienischen Liberalismus, die jede Konkordatslösung ablehnte, auch von sich aus alles tat, um eine Verständigung unmöglich zu machen, sei zugestanden. Aber die Haltung Pius' IX., daß es, weil es immer nur um den Kampf zwischen „Christus" und „Belial" gehe, nicht auf mühsame Scheidung von Berechtigtem und Unberechtigtem, gar auf Phantasie und Suche nach neuen Wegen ankomme, sondern allein auf Durchhalten und blindes Vertrauen auf Gottes Vorsehung, hat hier zusätzlich für die Katholiken emotionalisierend und immobilisierend gewirkt.

Hinzu kam die Tendenz des Papstes, in schwierigen Situationen (etwa bei den Bedrohungen und schließlich dem definitiven Verlust des Kirchenstaates) auf eine mirakulöse Dazwischenkunft der göttlichen Vorsehung zu vertrauen[6]. Man kann dies nicht allein mit der damaligen Defensivsituation der Kirche entschuldigen; es gab durchaus eine Reihe von Bischöfen und Kardinälen, die einen weiteren Blick hatten. Hier stellt sich jedoch die Frage: Offenbart dies nicht einen Mangel an der Tugend der „Klugheit", die für das Papstamt so gravierend ist, daß sie einer Seligsprechung unbedingt im Wege steht? „Klugheit" muß standes- und berufsspezifisch gewichtet werden; ein Maß an Einfalt und zeitgeschichtlicher Begrenztheit, das bei einem einfachen Christen oder selbst einer Ordensstifterin verzeihlich ist, ist es nicht mehr unbedingt bei einem Papst. Allein auf Frömmigkeit, festen Glauben an Gottes Vorsehung und „Durchhalten" und nicht auf Klugheit zu schauen, fördert im Endeffekt ein Zerrbild von „Heiligkeit", das gerade menschlich unglaubwürdig wirkt. Dies scheint rein von der Persönlichkeit her der Hauptgrund gegen seine Seligsprechung.

Der Papst des „Syllabus"

Aber es gibt entscheidendere Einwände. Denn eine Seligsprechung ist nicht nur die Anerkennung individueller christlicher Lauterkeit, erst recht nicht eine kirchliche Belohnung für vorbildliches Leben; und wer der „größere" Heilige ist (falls solche Maßstäbe des Mehr und Weniger überhaupt gültig sind), müssen wir ohne-

hin Gott überlassen. Eine Seligsprechung oder Heiligsprechung ist zugleich Zeichen und Signal für die Kirche von heute. Sie will ein bestimmtes Leben in seinem wesentlichen Gehalt als „vorbildlich" hinstellen, und das heißt: nicht nur damals exemplarisch, sondern auch für heute bedeutsam. Vielleicht sehr heiligmäßige Persönlichkeiten, die aber Formen des Dienstes an der Kirche praktizierten, die späteren Zeiten nicht mehr als Vorbild dienen können, ja sogar radikal abgelehnt werden bzw. deren Kanonisation die Einstellung der Kirche zu den Zeitfragen ins Zwielicht bringen und ihre Bekenntnisse unglaubwürdig machen können, dürften nicht mehr kanonisiert werden. Ein Beispiel einer solchen verfehlten Kanonisation ist – gerade unter Pius IX. – die des spanischen Inquisitors Pedro de Arbuès, der 1485 nach drei Todesurteilen selber in Zaragoza umgebracht wurde. Pius IX. sprach ihn 1867 heilig, was gerade bei liberalen Katholiken, vor allem bei dem Münchener Kirchenhistoriker Döllinger, ungeheure Verbitterung hervorrief. Welches Signal würde aber durch die Seligsprechung Pius IX. gegeben werden?

Dieses Signal könnte nur ein Bekenntnis zu den wichtigsten Weichenstellungen seines Pontifikats sein. Als solche zeichnen sich aber – außer der generellen Förderung einer auf „ultramontaner" Ebene liegenden religiösen Erneuerung, wozu die marianische und die Herz-Jesu-Frömmigkeit, der Aufschwung vor allem der neuen Ordensgemeinschaften und die Förderung der Mission gehören – vor allem zwei ab: die Anti-Haltung gegen den Liberalismus, gipfelnd im „Syllabus" von 1864, und der (weniger bekannten, aber präziseren und eindeutigeren) gleichzeitigen Enzyklika „Quanta cura", sowie das Erste Vatikanum.

Häufig wird eingewandt, die „antiliberale" Richtung des Pontifikats Pius' IX. und insbesondere der „Syllabus" richte sich in erster Linie oder allein gegen einen kulturkämpferischen und kirchenfeindlichen Liberalismus, der Kirche und Glaube „privatisieren" wollte. Dies ist freilich nur die halbe Wahrheit. Insbesondere aus Martina geht deutlich hervor, daß der Papst vor allem auch den sogenannten „katholischen Liberalismus" treffen wollte. Dieser katholische Liberalismus war für ihn, so in einer Äußerung von 1874, „ein Fuß in der Wahrheit und ein Fuß im Irrtum, ein Fuß in der Kirche und ein Fuß im Geist des Jahrhunderts, ein Fuß mit mir und ein Fuß mit meinen Feinden" [7].

Was war aber der „katholische Liberalismus" der Zeit um 1850 bis 1870? Bei allen inneren Divergenzen seiner Vertreter war es im Grunde jene Richtung, welche die liberalen Freiheiten, vor allem die Religionsfreiheit, nicht nur als pragmatisch-politisch einzig sinnvolle Lösung dort bejahte, wo der „katholische Staat" ohnehin nicht durchsetzbar war, sondern prinzipiell und als Menschenrecht. Die „liberalen Katholiken" von damals wollten zum größten Teil das, was heute die Kirche im Bekenntnis zu Demokratie, Menschenrechten und vor allem Religionsfreiheit offiziell sanktioniert hat. Sie wollten keineswegs bequemer Anpassung der Kirche an die Zeit das Wort reden, sondern die Kirche in einer Welt, die um den Wert der Freiheit kreiste, glaubwürdig machen. Wer im Syllabus und vor al-

lem in der Enzyklika „Quanta cura" verurteilt wurde, war zum Beispiel der französische Laie Charles de Montalembert, dessen Bekenntnis zur Religionsfreiheit auf der Mechelner Rede 1863 im Grunde auf der Linie von „Dignitatis humanae" liegt[8]. Denn hier wird deutlicher als im Syllabus die These als gegen die Heilige Schrift, die Lehre der Kirche und der Väter verurteilt, „die optimale Ordnung der Gesellschaft sei die, in welcher der staatlichen Gewalt nicht die Pflicht zuerkannt ist, strafrechtlich gegen die Verletzer der katholischen Religion einzuschreiten, außer insofern es der öffentliche Friede fordert"[9]. Dies sind Worte Montalemberts. Wohlgemerkt: Die Verurteilung richtete sich nie gegen die Religionsfreiheit als politisch sinnvolle Ordnung in religiös gemischten Ländern (als „Hypothese"). Sie richtete sich aber gegen die Religionsfreiheit als Ideal und Menschenrecht. Hier liegt zwischen „Quanta cura" und „Dignitatis humanae" eine echte Diskontinuität und ein unauflösbarer Widerspruch. Beides ist nicht miteinander zu versöhnen.

Es geht dabei nicht um Anklage gegen Pius IX. und die (meisten, aber nicht alle) Katholiken seiner Zeit, für die ein prinzipielles Bekenntnis zur Religionsfreiheit unvereinbar war mit dem Bekenntnis zur göttlichen Offenbarung. Es geht um die Feststellung, daß für Pius IX. nicht allein die Freiheit der Kirche vom Staat (worin ihm die meisten „liberalen Katholiken", vor allem Montalembert, voll zustimmten), sondern auch die „Societas christiana" und damit die Ablehnung der liberalen Freiheiten wesentlicher Programmpunkt seines Pontifikats war. Wer dies ausklammert und sich allein auf die „religiösen" Aspekte beschränkt, präsentiert einen zurechtgestutzten und seiner „sperrigen" Aspekte beraubten, im Grunde harmlosen Pio Nono, der wenig mit der historischen Realität zu tun hat. Ob man will oder nicht: Die Seligsprechung Pius' IX. wird als eine Desavouierung all jener Erklärungen und Bekenntnisse wirken, die Papst Johannes Paul II. zu den Menschenrechten gegeben hat. Und es ist anzunehmen, daß zwar nicht der Papst, wohl jedoch jene Kreise, die als treibende Kraft hinter jener Seligsprechung stehen, dies auch dezidiert wollen.

„Die Tradition bin ich" – Der Umgang mit der Minorität im Ersten Vatikanum

Sie wird aber auch auf eine Desavouierung der ganzen ökumenischen Impulse des gegenwärtigen Papstes hinauslaufen. Dies betrifft die Rolle Pius' IX. auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) und bei der Durchsetzung der Definition der lehramtlichen päpstlichen Unfehlbarkeit. Das Ziel ist gut gemeint: Man will mit der gleichzeitigen Seligsprechung der beiden Konzilspäpste Pius IX. und Johannes XXIII. ein Bekenntnis sowohl zum Ersten wie zum Zweiten Vatikanum als sich gegenseitig ergänzend und innerlich zusammengehörig ablegen. Dies wäre jedoch nur dann überzeugend, wenn nicht die reale Rolle, die Pius IX. auf

dem Konzil von 1869/70 spielte, einer solchen gutgemeinten „Integration" widerstreiten würde. Tatsache ist, daß Pius IX. selbst durch sein Verhalten zu der Spaltung der Konzilsväter über der Unfehlbarkeitsfrage ganz erheblich beigetragen, polarisierend gewirkt und einen Kompromiß, der stärker die Anliegen der Minorität berücksichtigt hätte und durchaus theologisch vertretbar und (bei einem anderen Verhalten des Papstes) konsensfähig gewesen wäre, verhindert hat[10].

Sein Verhalten ist insofern genau diametral entgegengesetzt zu dem Verhalten der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. gegenüber der Minderheit des Zweiten Vatikanums. Hinter den durchaus gewichtigen theologischen und pastoralen Bedenken der Minoritätsbischöfe sah er letztlich nur schwächliche Rücksicht auf Zeitgeist, öffentliche Meinung und Fürstengunst. Mehrfach hat er Minoritätsbischöfe in beschämender Weise in öffentlichen Ansprachen bloßgestellt[11]. Hinzu kamen verletzende Auftritte insbesondere gegenüber oppositionellen orientalischen Prälaten. Die angebliche Szene, wo er dem melkitischen Patriarchen Gregor Jussef beim Fußkuß den Fuß auf den Kopf setzte und dazu sprach „Gregorio, testa dura" (Gregorio, Dickschädel), ist zwar, wie Martina gegen Hasler nachgewiesen hat, nachträgliche Legendenbildung[12]. Sehr wohl belegt ist jedoch, zumal aufgrund der jetzt veröffentlichten Aufzeichnungen des Erzbischofs Tizzani, die entwürdigende Weise, wie der Papst am 25. Januar 1870 den chaldäischen Patriarchen Audu abkanzelte, „zitternd vor Zorn wie eine Rute", und ihn in einem Ultimatum von 24 Stunden vor die Wahl stellte, entweder auf die Patriarchenwürde zu verzichten oder bestimmte Bischöfe zu weihen[13]. Und historisch gesichert ist nun auch, ebenfalls aufgrund der Aufzeichnungen Tizzanis, der bisher umstrittene Ausspruch „La tradizione sono io" (Die Tradition bin ich), den Pius IX. am Abend des 18. Juni 1870 gegenüber Kardinal Guidi von Bologna tat, nachdem dieser in einer Konzilsrede die päpstliche Lehrunfehlbarkeit keineswegs geleugnet, jedoch ihre Bindung an die vor allem im Zeugnis des Gesamtepiskopats präsente Lehrtradition der Kirche betont hatte[14].

Zweifellos wird die Seligsprechung Pius' IX., nicht zuletzt in der Ostkirche und selbst bei den Unierten, als antiökumenisches Zeichen wirken. Da sie weiter in unguter Weise das Erste Vatikanum auf die Person Pius' IX. fixiert, ist zu befürchten, daß sie gerade nicht die Autorität des Konzils befestigen, sondern sie noch weiter zerstören und zumal bei den getrennten Christen eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit den Papstdogmen des Ersten Vatikanums (die dann mit dem „La tradizione sono io" identifiziert werden) zusätzlich erschweren wird. Sie wird jedoch die Gegner des Zweiten Vatikanums, die sich mit gewissem Recht als legitime Erben Pius' IX. und seiner Richtung ansehen können, noch weiter ermutigen. So wird die gewünschte Integrationswirkung gerade nicht erreicht, vielmehr werden statt dessen sowohl innerkirchlich wie ökumenisch Spaltungen vertieft.

Zwei pikante Themen

Zum Schluß seien noch zwei Themen angesprochen, die zwar historisch nicht zentral für Pius IX. sind, und die sich, beurteilt man sie von ihrer Zeit aus, auch nur sehr bedingt als Vorwürfe gegen ihn eignen, die aber für die Kirche heute und gerade für Papst Johannes Paul II. sehr sensible Bereiche berühren. Dies ist einmal das Verhältnis zu den Juden, dann die Problematik des Krieges.

1. *Der „Fall Mortara" – oder das Verhältnis zu den Juden*: Im Jahre 1858 machte ein Ereignis Schlagzeilen in der europäischen Öffentlichkeit. In Bologna, damals noch zum Kirchenstaat gehörig, hatte sich herausgestellt, daß ein jüdischer Junge, Edgar Mortara, vor Jahren in Todesgefahr von der christlichen Dienstmagd der Familie getauft worden war. Als dies bekannt wurde, entschieden die Behörden des Kirchenstaates, daß der jetzt siebenjährige Junge seinen Eltern zu entziehen und in ein kirchliches Heim zu geben sei (er wurde übrigens später Priester und lebte bis 1940). Ein Sturm der liberalen öffentlichen Meinung Europas war die Folge; das Ereignis trug nicht unwesentlich dazu bei, den Kirchenstaat, in dem nach wie vor kirchliches Recht unmittelbare bürgerliche Wirkung hatte, als „mittelalterlichen" Anachronismus in der Welt des 19. Jahrhunderts zu diskreditieren.

Pius IX. stand zu der Entscheidung aus Gewissensgründen: Die Taufe sei gültig; er trage die Verantwortung für die Seele des Kindes und könne es nicht verantworten, ein getauftes Kind nichtchristlichen Erziehern zu überlassen [15]. Es war keine willkürliche Entscheidung: Was Pius IX. tat, entsprach dem damaligen kirchlichen Recht und der damaligen Theologie. Martina gibt hier ein sehr ausgewogenes Urteil:

> „Vor allem erweist sich Pius IX. als treu gegenüber einer typischen theologischen Vorstellung von damals, auf eine sehr alte Tradition gestützt, über die nur eine kleine Minderheit hinausgekommen war [16] und die man erst heute aufzugeben tendiert. Während aber andererseits einige Katholiken und fast alle Protestanten ihre Kleider zerrissen, weil Pius IX. fest entschlossen war, in der katholischen Religion zu erziehen, wer darin getauft war, protestierte niemand gegen den offenen Zwang, dem geborene oder konvertierte Katholiken in den von Rußland beherrschten polnischen Gebieten oder in Nordeuropa ausgesetzt waren." [17]

Dies ist sicher wahr. Der Kirchenstaat war damals nicht etwa die einzige Insel der Intoleranz in einem sonst toleranten Europa. Was in Russisch-Polen geschah, war schlimmer; und im selben Jahre 1858, als der Fall Mortara die europäische Öffentlichkeit aufwühlte, wurden in Schweden sechs schwedische Frauen, die zum Katholizismus konvertiert waren, des Landes verwiesen. Es geht also nicht um einseitige Anklage gegen die katholische Kirche damals, wohl jedoch darum, daß inzwischen auf katholischer Seite ein prinzipieller Bewußtseinswandel stattgefunden hat, und zwar schon vor dem Zweiten Vatikanum.

Dazu folgende bekannte Begebenheit: Eine polnische katholische Familie hatte im Zweiten Weltkrieg einen jüdischen Jungen versteckt, dessen Eltern in Ausch-

witz umgekommen waren. Sie wollte ihn nun, da feststand, daß die Eltern nicht überlebt hatten, taufen lassen. Der von ihnen konsultierte Priester lehnte ab: Der Wille der Eltern, die eine religiös jüdische Erziehung wünschten, sei zu respektieren. Der Junge wurde ein orthodoxer Jude. Der befragte Priester war Karol Wojtyla. – Der Historiker wird beide konträre Gewissensentscheidungen aus ihrer Zeit verstehen können. Aber muß nicht in der Öffentlichkeit die Seligsprechung des einen die Glaubwürdigkeit des Bekenntnisses des andern zu Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und Elternrecht zerstören?

2. *„Porta Pia" – oder die „Soldatenehre"*: Am 20. September 1870 nahm der Kirchenstaat ein Ende. Die französischen Schutztruppen waren infolge des deutsch-französischen Krieges abgezogen, die Italiener marschierten ein. Völkerrechtlich war es eine eindeutige Aggression, sofern man nicht das nationale Selbstbestimmungsrecht vertrat, das damals keine europäische Großmacht anerkannte. Ebenso klar war, daß militärischer Widerstand mit den schwachen päpstlichen Truppen aussichtslos war. Pius IX. hatte deshalb, um unnötiges Blutvergießen zu vermeiden, zuerst den Befehl ausgegeben, beim ersten Schuß die weiße Flagge zu hissen und zu kapitulieren. Dann aber stimmte ihn am Vorabend der päpstliche General Kanzler um. Für diesen war ein wenigstens kurzer militärischer Widerstand Ehrensache. Der Papst änderte deshalb den Befehl dahingehend um, daß erst nach Öffnung einer Bresche in die Stadtmauer kapituliert werden solle. Dies geschah dann: Nach einem Beschuß, der immerhin etwa 50 Soldaten das Leben kostete, wurde die „Porta Pia" erstürmt, woraufhin der Widerstand eingestellt wurde.

Nachträglich kam die Legende auf, Kanzler habe eigenmächtig den Befehl des Papstes abgeändert. Es war jedoch Pius IX., der einen sinnlosen, wenn auch kurzen Widerstand erlaubte, ohne viel zu überlegen, „wieweit das, was man damals Soldatenehre nannte, mit den christlichen Prinzipien vereinbar war" [18], und der noch dazu gleichzeitig, während Menschen für ihn starben, sich in Small talk vor dem diplomatischen Korps erging [19]. Ein solches Verhalten war auch nicht mit der klassischen kirchlichen Lehre vom „gerechten Krieg" vereinbar, die auch bei einer „gerechten Sache" Kriegführung nur bei Aussicht auf Erfolg erlaubte.

Inzwischen ist aus einer Reihe von Stellungnahmen, nicht zuletzt aus dem Internet, deutlich geworden, daß die einzigen, die außer den Gegnern seiner Seligsprechung den historischen Pius IX. richtig einschätzen, die Anhänger des ehemaligen Erzbischofs Lefebvre sind. Sie stimmen dem Verfasser und der Erklärung der Kirchenhistoriker darin zu, daß seine Seligsprechung einer Desavouierung der konziliaren und päpstlichen Erklärungen zu Menschenrechten und Ökumenismus gleichkommt – und begrüßen dies. Von den (zum Zweiten Vatikanum stehenden) Anhängern seiner Seligsprechung wird gegenüber beiden Seiten „hermeneutisches Verständnis" gefordert. Aber auch dies hat seine Grenze, wo reale Diskontinuitäten festzustellen sind. Und vor allem ist eine Seligsprechung ein

Zeichen: Ein Seliger soll als leuchtendes Beispiel für die Kirche werben. Er soll nicht mühsam zu verteidigen sein. Eine Seligsprechung verliert dort ihren Sinn, wo man nur durch einen komplizierten historischen Verstehensprozeß, zu dem die Mehrzahl der Zeitgenossen außerstande ist, Verständnis für eine Person und ihre Stellungnahmen wecken kann.

ANMERKUNGEN

[1] Zuletzt J. Cornwell, Pius XII. Der Papst, der geschwiegen hat (München 1999); dazu kritisch H. Hürten, Pius XII. – Hitlers Papst?, in dieser Zs. 218 (2000) 205–208.

[2] Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, hg. von Blet, Schneider u. Martini, 11 Bde. (Vatikan 1970–1981), bes. Bd VIII.

[3] A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit u. 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung u. Durchsetzung einer Ideologie (Stuttgart 1977); dazu bes. die ausführlicheren kritischen Rezensionen: K. Schatz: ThPh 53 (1978) 248–276; G. Martina: AHP 16 (1978) 341–369; J. Hoffmann: Revue des sciences philosophiques et théologiques 62 (1978) 543–556 u. 63 (1979) 61–81.

[4] G. Martina, Pio IX, Bd. I (Miscellanea Historiae Pontificiae 38, Rom 1974), II (ebd. 51, Rom 1986), III (ebd. 58, Rom 1990).

[5] Martina I, 252–254.

[6] So besonders Martina III, 234–236, 238f.

[7] R. Aubert u. G. Martina, Il Pontificato di Pio IX (Turin 1969) 407.

[8] Vgl. dazu vor allem das Gutachten Kardinal Bilios bei Martina II, 323–327.

[9] Text im „alten Denzinger" (H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 1957) Nr. 1689 (S. 478); er ist bedauerlicherweise im Denzinger-Schönmetzer von 1967 und im Denzinger-Hünermann von 1991 unterschlagen.

[10] Vgl. dazu K. Schatz, Vaticanum I 1869–1870, Bd. II (Paderborn 1993), 185–189, Bd. III (1994) 181–191.

[11] So besonders in den Ansprachen vom 9. 1., 12. 3., 24. 3. und 17 6. 1870; dazu ebd. II, 149, 186, 188f.; III, 87–89, 186f.

[12] Martina II (A. 4) 187f.; Schatz II (A. 10) 189.

[13] Pásztor, Il concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870) (Stuttgart 1991) 142f.; Schatz II (A. 10) 149–151.

[14] Dazu jetzt ausführlich Schatz III (A. 10) 99–109, 312–322.

[15] Martina II (A. 4) 32.

[16] Immerhin verweist Martina hier auf die Missionsschwester Maria Giuseppe Scandola der Comboni-Missionare, die im Sudan sterbende Kinder muslimischer Eltern nur taufte, wenn die Eltern einverstanden waren.

[17] Martina II (A. 4) 35.

[18] Martina III (A. 4) 242. Ebd. zu dieser Frage auch im Appendix VII, 564–566.

[19] Ebd. 244f.

Andreas R. Batlogg SJ

Hugo Rahner als Mensch und Theologe

„Mehr als einzelne Gedanken", erinnert sich einer seiner engsten Mitarbeiter aus den letzten Lebensjahren, „bleibt zurück: eine gewisse Sehnsucht nach solchen Menschen."[1] Hugo Rahner wird vermißt: von den einen immer noch, von anderen wieder. Manche sind erst dabei, ihn zu entdecken. Vor 100 Jahren, am 3. Mai 1900, im badischen Pfullendorf unweit von Meßkirch geboren, war es schon vor seinem Tod am 21. Dezember 1968 still geworden um ihn. Mit der Herausgabe des „Lexikon für Theologie und Kirche" und dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte der Stern des um vier Jahre jüngeren Bruders Karl, wie Hugo Jesuit und Professor an derselben theologischen Fakultät, intensiver zu leuchten begonnen. Dem Älteren entging das nicht. „Scherzhaft", so der ihm zur Hand gegebene Sekretär, „erzählte er, daß sie jedes Jahr die Zentimeter ihrer Neuerscheinungen im Bücherregal verglichen; in der letzten Zeit habe er allerdings nicht mehr mithalten können."[2] Einer breiteren Öffentlichkeit war er überhaupt bald nur mehr als der „Bruder von Karl Rahner" geläufig[3].

Krankheitsbedingt blieb die lange geplante Ignatius-Biographie als Frucht jahrzehntelanger Forschungen ungeschrieben. Nur mit der selbstlosen Hilfe von Roland Fröhlich und zwei weiteren Mitarbeitern gelang es noch, weitverstreute akribische Einzelstudien und Reden in „Symbole der Kirche" (1964), „Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe" (1964) sowie in „Abendland" (1966) zu sammeln – drei Titel, mit denen Hugo Rahners Lebensarbeit trefflich zusammengefaßt ist.

Die ihn erlebt haben, den Priester und den Prediger, den Professor und den Festredner auf den Katholikentagen von Wien (1952) und Köln (1956), den geistlichen Berater und den Exerzitienmeister, zeichnen das Bild eines zutiefst menschlichen und herzlichen Jesuiten. Hugo Rahner war ein Mensch der Begegnung. Er wußte um seine großen Begabungen, aber er spielte sie nicht gegen andere aus. Was er geistig erworben hatte, setzte er ein im Dienst der Verkündigung und der Wissenschaft, die für ihn letztlich Zeugnis war. Die Schwächen der ihm Begegnenden, ihre Grenzen und ihr Versagen kannte er. Aber bloßgestellt hätte er niemanden. Schon von seinem Temperament her lag es ihm freilich fern, für jeden Fehler eine fromme Entschuldigung parat zu haben. An Achtung und Respekt ließ er es aber nie fehlen. Hugo Rahner mochte die Menschen.

Das konnten die spüren, die ihn predigen hörten. Das spürten die ihm anvertrauten Priesteramtskandidaten, von denen etliche der heimkehrenden Kriegsgeneration angehörten und deren Berufszweifeln er mit einer Aufforderung begegnete,

die so manchem Verstörten durch Mark und Bein ging und zum Lebenswort wurde: „Meine lieben Freunde, werfen Sie doch Ihr Nichts in Gott hinein." [4] Achtung und Respekt erlebten auch seine Hörer, die sich angesichts dieses „Zettelkastens auf zwei Beinen" wie Zwerge vor dem Riesen vorkommen mußten. Doch sie trafen auf einen vornehmen Professor, der die Wissenslücken seiner Schützlinge zu überspielen wußte.

Hugo Rahner – ein feiner und ein feinsinniger Mensch, ein gesuchter Gesprächspartner und ein geistvoller Unterhalter, nicht nur als Hauskaplan in der noblen Gesellschaft um den greisen Erzherzog Eugen von Habsburg (1863–1954) in Igls oberhalb der Tiroler Landeshauptstadt, sondern auch im Kreis der Mitbrüder des Jesuitenkollegs und im Canisianum, dem er 1950 bis 1956 als Rektor vorstand. Er konnte abendfüllend Witze erzählen, er besaß die Gabe der Selbstironie, er lachte (im Gegensatz zu anderen Jesuiten seiner Zeit) über sich selbst. Aber er wurde auch in sich gekehrt gesehen, still und nachdenklich. Ein lauter Mensch war er, bei aller sprühenden Geselligkeit, nicht. Hugo Rahner lebte aus den Exerzitien. Sie hatten ihn in die Gesellschaft Jesu hineingestaltet. Im Schauen auf das Leben Jesu und seiner Mysterien war er geworden, wozu ein Jesuit berufen ist: Sozius Jesu zu sein und immer mehr zu werden, Gefährte und Freund dessen, nach dem der Orden sich 1540 – gegen nicht geringen Widerstand einiger Kardinäle – benannt hatte.

Stationen eines Lebens

Schon ein Jahr nach seiner Geburt als drittes von sieben Kindern von Karl (1868–1934) und Luise (1875–1976) Rahner übersiedelt die Familie nach Emmendingen, wohin der Vater, Gymnasialprofessor für Deutsch, Französisch und Geschichte, versetzt worden war. Die kleine Bezirksstadt nördlich von Freiburg im Breisgau findet bezeichnenderweise in einem späten literarischen Selbstporträt Erwähnung als der Ort, „wo Goethes Schwester Cornelia begraben liegt" [5]. Ab 1908 wohnt die Familie, inzwischen um zwei weitere Söhne (darunter 1904 Karl Rahner jun.) angewachsen, in Freiburg, wo der Vater an der später zum Friedrichs-Gymnasium umgewandelten Lehrerbildungsanstalt unterrichtet. Auf ihn führt Hugo Rahner die Vorliebe für Geschichte zurück. Ein weiterer Lehrer weckt die Liebe zur lateinischen Dichtung, insbesondere zu Horaz und Ovid. Zu dem 1949 fast völlig erblindeten Religionslehrer Meinrad Vogelbacher (1879–1965) hält Hugo zeitlebens Kontakt. Über dessen Vermittlung wird auf Empfehlung von Carl Sonnenschein im Herbst 1921 der Sohn des italienischen Botschafters in Berlin für einige Wochen in die Familie Rahner kommen, um Deutsch zu lernen: Pier Giorgio Frassati (1901–1925), bald nach dem Tod zum Patron der Jugend Italiens erklärt und 1990 seliggesprochen.

Hugo ist zu dieser Zeit bereits Jesuit. Nach dem Abitur unter Kaiser Wilhelm II. am Ende des Ersten Weltkriegs noch für sechs Monate zum Militärdienst eingezogen, der wegen einer Erkrankung bis auf einen kurzen Abstecher nach Belgien auf die Freiburger Karlskaserne beschränkt blieb, tritt er am 11. Januar 1919 in das Noviziat der deutschen Jesuiten im vorarlbergischen Tisis (heute Feldkirch) ein. Es folgen ordensinterne Studien der Philosophie im niederländischen Valkenburg und in Innsbruck (1920–1923), eine Erziehertätigkeit am Kolleg „Stella Matutina" in Feldkirch (1923–1926) und das vierjährige Theologiestudium in Innsbruck, an dessen Ende des vorletzten Jahres er am 26. Juli 1929 von Bischof Sigismund Waitz zum Priester geweiht wird. Während dieser Ausbildungszeit trifft er auf Augustin Bea, Otto Karrer, Erich Przywara, Alois Naber, Gustav Gundlach und Josef de Vries, um nur einige Namen aus dem Orden zu nennen.

1931 wird er mit „Fons vitae" über die Geschichte der Christusfrömmigkeit in der Urkirche zum Doktor der Theologie promoviert. Das Vorwort der bis heute nur in Auszügen veröffentlichten Untersuchung ist zwar mit dem 7. Mai 1930 datiert. Die Promotion fand jedoch (aus nicht ganz geklärten Gründen) erst am 27. Juni des darauffolgenden Jahres statt. Von seinen Ordensoberen für eine wissenschaftliche Laufbahn bestimmt, wechselt er im Herbst für zwei Jahre nach Bonn: Bei dem Mediävisten Wilhelm Levison (der schon bald unter NS-Schikanen zu leiden hatte und 1939 zur Emigration nach England gezwungen wurde) und bei dem renommierten Fachmann für Alte Kirchengeschichte, Franz Josef Dölger, erwirbt er 1934 das philosophische Doktorat, für das er auch eine Forschungsreise nach Löwen und Paris unternimmt. Nach einer letzten ordensinternen Zeit der spirituellen Formung, dem sogenannten Tertiat unter Anleitung von Walter Sierp im Westfälischen Münster 1933/34, kehrt er nach Innsbruck zurück. Er habilitiert sich 1935 mit dem Beitrag „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen" – „ein so wesentliches und jahrhundertelang unbeachtetes Thema der altchristlichen Tradition, daß dieser Aufsatz auch heute noch eine unentbehrliche Quellensammlung für die Gnadenlehre der Kirchenväterzeit ist, die Schätze von heute fast unglaublicher theologischer Kühnheit enthält"[6]. Noch im selben Jahr referiert er auf den Salzburger Hochschulwochen.

Ab dem Wintersemester 1935/36 entlastet er den Lehrstuhlinhaber Franz Pangerl mit Vorlesungen und Seminaren. Als dieser Anfang 1937 überraschend stirbt, erhält Hugo Rahner im Sommersemester 1937 als jüngstes Mitglied der theologischen Fakultät dessen Ordinariat für Alte Kirchengeschichte und Patrologie zugesprochen.

Im März 1938 wird ihm für vier Monate das Amt des Vizerektors des Jesuitenkollegs übertragen, als sich dessen Rektor Florian Schlagenhaufen nach dem „Anschluß" Österreichs an Hitlerdeutschland seiner Aufgabe nicht mehr gewachsen fühlt. Im Juli 1938 erfolgt die Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck

durch die Nationalsozialisten. Als im November 1938 auch das traditionsreiche internationale Theologenkonvikt Canisianum beschlagnahmt wird und damit der Vorlesungsbetrieb verunmöglicht war, den Pius XI. am 15. August 1938 mit der Errichtung einer Päpstlichen Hochschule kirchlichen Rechts (mit zwei Fakultäten) hatte sicherstellen wollen, geht Hugo Rahner mit einem Teil der Professorenschaft nach Sitten im schweizerischen Wallis ins Exil. Im Rückblick bezeichnet er das „Verbannungslos der theologischen Fakultät" als „die schönsten Jahre meines wissenschaftlichen Lebens". Der Grund: „Ich fühlte mich vom Himmel begnadigt, daß ich während des furchtbaren Ringens der Völker still und leidenschaftlich hinter den Bänden der Kirchenväter sitzen konnte."[7] Während dieser Jahre hält er im sogenannten Eranos-Kreis um Olga Fröbe-Kapteyn und Carl Gustav Jung in Ascona-Moscia am Lago Maggiore religionsgeschichtliche Vorträge.

Den Kontakten, die er für das „Rumpf-Canisianum"[8] als „eine Art Außenminister"[9] hauptsächlich in den romanischen Raum hinein pflegte, ist es mit zu verdanken, daß die Theologische Fakultät Innsbruck bereits unmittelbar nach Kriegsende wiedereröffnet werden konnte. Hugo Rahner ist ihr erster Nachkriegsdekan und hält am 6. Oktober 1945 eine flammende Eröffnungsrede. In Anwesenheit von Vertretern der französischen Besatzungstruppen ruft er dazu auf, „jetzt ... zu retten, was von abendländischer Kultur übrig blieb". Auf die (rhetorische) Frage: „Sollen wir dieses Abendland endgültig liquidieren?" antwortet er mit Bestimmtheit: „Noch hat das Abendland sein letztes Wort nicht gesprochen, noch hat das Abendland alles zu sagen, auch an die Barbaren der Zukunft."[10]

In den nächsten Jahren schöpft er aus dem vollen. Was er in sieben Jahren „gleichsam der Inkubation"[11] in der Schweiz zusammengetragen und erarbeitet hat, fließt nun in Veröffentlichungen ein. 1948 organisiert er eine Reise der theologischen Fakultät nach Paris, bei der auch eine Begegnung mit dem Nuntius in Frankreich, Erzbischof Giovanni Roncalli, dem nachmaligen Papst Johannes XXIII., zustandekommt[12]. 1949/50 steht er der Leopold-Franzens-Universität vor – eine Tätigkeit, die mit der vielbeachteten Rektoratsrede „Vom ersten bis zum dritten Rom" ihren Auftakt nimmt. Zu seinem 50. Geburtstag organisiert die Studentenschaft einen Fackelzug. Im Canisianum wirkt er nicht nur als Rektor und geschätzter Exerzitienmeister. Er vertritt häufig den Spiritual und leitet mit „Punkten" zur Meditation an. Das Genie Hugo Rahner springt eine Stunde vor Beginn einer Herz-Jesu-Akademie ein und schüttelt eine tadellose Festrede aus dem Ärmel, als ein telefonischer Rückruf ergibt, daß der Festredner, den Tag verwechselnd, noch seelenruhig in Zürich sitzt.

Bis Mitte der 60er Jahre lebt er in Innsbruck. Dann übersiedelt er zu seinem Bruder Karl, der den Ruf an den Romano-Guardini-Lehrstuhl angenommen hatte, nach München, wo er die letzten Jahre seines Lebens im Schriftstellerhaus der deutschen Jesuiten in Nymphenburg verbringt.

Abend eines Lebens

Es war ein erzwungener Weggang aus Tirol, von wo aus zu Beginn des 18. Jahrhunderts Vorfahren väterlicherseits ins vorderösterreichische Murgtal am Rand des Schwarzwalds ausgewandert waren. Mit 60 Jahren bemerkt er während der Feier der heiligen Messe, daß ein Finger an der linken Hand nicht mehr so recht will. Probleme beim Tippen auf der Schreibmaschine kommen dazu. Die Diagnose: Morbus Parkinson. Als ihn dann auch sein exzellentes Gedächtnis im Stich läßt, das es ihm stets erlaubt hatte, mit einem winzigen Handzettel eine Vorlesungsstunde zu bestreiten und lange Zitate auswendig abzurufen, reift der Entschluß, um vorzeitige Emeritierung anzusuchen. Seinen Hörern gegenüber äußert er sich zunächst humorvoll, wenn ihm ein Stichwort partout nicht einfallen will: „Meine Herren, Sie sind eben Zeugen meiner fortschreitenden Verblödung geworden."

Die Emeritierung im Februar 1964 war der unabwendbare, aber konsequente Abgang von jener theologischen Fakultät, an der er fast vier Jahrzehnte zugebracht und der er anläßlich ihres Jubiläums 1957 eine veritable Liebeserklärung dargebracht hatte[13]. Der körperliche Verfall zwang zu Einschränkungen: „Es ist manchmal schwer, eine halbe Leiche zu sein", oder, die Innensicht der Krankheit: „Wie schwer ist es doch, die Dinge zu tun, über die man früher gesprochen hat."[14] Im Frühjahr 1965 diktiert er: „Ich habe bis jetzt drei Jahre lang dem lieben Gott nur danken können, daß er meine Krankheit so mild dosiert hat."[15] Regelmäßige Spezialkuren im Sanatorium St. Urban im heimatlichen Freiburg können den Verlauf der Krankheit nur verlangsamen. Auch ein längerer Aufenthalt in Natters am Eingang zum Stubaital hilft nur vorübergehend. Otto Karrers letzter Besuch in Tirol beim kranken Freund ist in berührender Weise festgehalten[16].

Zum Sterben reist die 94jährige Mutter nach München ins Krankenhaus Rechts der Isar. Ida Friederike Görres, die im selben Altersheim wie Luise Rahner wohnt, teilt dies Otto Karrer mit[17]. Wenige Tage vor Weihnachten beendet der Tod den jahrelangen Verfall eines Großen, der wohl zu den Unvollendeten der Theologie des 20. Jahrhunderts gezählt werden muß.

Die Brüder Rahner

Für Karl Rahner markiert der Tod des älteren Bruders eine deutliche Zäsur[18]. Nicht nur, weil er einen Fürsprecher verloren und er dem diplomatischen Geschick seines Bruders einiges zu verdanken hatte, gerade in den 50er Jahren, als er mit Schwierigkeiten aus Rom konfrontiert war. Man kann – jenseits der (auch von den beiden Brüdern selbst betriebenen) Anekdoten, Histörchen und Legenden – durchaus „Entsprechungen bisweilen bis zur Austauschbarkeit"[19] ausma-

chen. Diese bislang eher unterschätzte inhaltliche Allianz der beiden Rahnerbrüder wird in der jüngsten Zeit immer mehr beachtet. Noch 1964 hat Hugo Rahner in seinem „Eucharisticon fraternitatis" zum 60. Geburtstag seines jüngeren Bruders auf die „Prähistorie unserer Wissenschaft" hingewiesen und damit nach eigenen Worten „einen Beitrag sozusagen kryptobiographischer Natur"[20] mit wichtigen Informationen geliefert. Die beiden Brüder förderten, begleiteten, kommentierten und werteten schließlich (wenn auch manchmal auf ironische Weise) zeitlebens Arbeiten des jeweils anderen.

Heute noch kommen Zeitzeugen auf die gemeinsame Freiburger Studentenmission vom Dezember 1951 zu sprechen, deren Frucht die „Gebete der Einkehr" sind. Es gibt nicht nur die gemeinsame, dem Vater zum 60. Geburtstag (1928) dargebotene, im Karl-Rahner-Archiv Innsbruck erhaltene Festschrift „Sacra Historia", welche Seminararbeiten der beiden Jesuitenstudenten Hugo und Karl Rahner sammelt. Die beiden Brüder haben wiederholt in ordensinternen Zeitschriften zu spirituellen Themen gemeinsam publiziert. Ihre theologischen Dissertationen („Fons vitae", 1931, und „E latere Christi", 1936) sind aufs engste miteinander verbunden. In den Anfängen der in Innsbruck Mitte der 30er Jahre inaugurierten sogenannten Verkündigungstheologie trafen sie sich durchaus. Überlegungen zur Herz-Jesu-Theologie und die Symboltheologie verband sie miteinander. Zuletzt waren es überaus persönliche Gedenkworte, mit denen Karl Rahner den verstorbenen Bruder ehrte[21]. Daß sich der Jüngere – neben Josef A. Jungmann im übrigen als einziger aus Innsbruck – auch unter den Autoren der Festschrift findet, die Herbert Vorgrimler und Jean Daniélou dem Sechzigjährigen 1961 überreichten, dokumentiert die kontinuierliche brüderliche Verbundenheit auch auf theologischer Ebene.

Ein Mensch der Begegnung

Hugo Rahner war ein Mensch der Nähe und der Begegnung. So sehr er – als Repräsentant von Universität und Fakultät, als Rektor des Canisianums, als Delegierter der österreichischen Ordensprovinz auf der 30. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu in Rom (1957) oder als Vertrauter altösterreichischer Aristokraten – in hohen und höchsten Kreisen verkehrte, so wenig verlor er den Kontakt zu einfachen Menschen. Vielleicht gingen solche Verbindungen deswegen nicht verloren, weil Hugo Rahner die „Bodenhaftung" behalten *wollte*. Konsequenterweise war er auch im Beichtstuhl anzutreffen und schützte nicht Vielbeschäftigung vor, um diesem Dienst zu entgehen. Überhaupt war er sich für vieles nicht zu gut, weil er sein Jesuit- und Priestersein ernst nahm und nicht versteckte, auch nicht in akademischen Kreisen. Weltfremde Zurückgezogenheit, wofür er als Professor gewiß edelste Motive hätte anführen können, oder ein Sich-Abschotten

und Distanzieren vom Alltäglichen waren seine Sache nicht. Natürlich half ihm dabei, daß er keine Scheu kannte, auf andere zuzugehen. So ließ sich der gefragte Primizprediger in Südtirol schon einmal, um der Lokaltradition Genüge zu tun, im Talar auf einen Haflinger hieven, und er zierte sich nicht, dabei fotografiert zu werden[22].

Die Beobachtung ist charakterisierend: „Ihre Canisianer" schickten dem von seiner Krankheit schon schwer Gezeichneten 1965 einen Geburtstagsgruß, in dem sie Hugo Rahner mit dem Ordensvater Ignatius verglichen und fragten, wer es ihnen schon „übelnehmen" wolle und könne, „daß wir Sie heimlich mit dem Bild jenes ‚noble caballero' identifiziert haben"[23]. Der im Jahr zuvor erschienene Titel „Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe" sagt tatsächlich nicht zuletzt etwas über seinen Verfasser aus und wie er von vielen erlebt und wahrgenommen wurde: als Mensch und als Theologe, und zwar in dieser Reihenfolge.

Der aus seinem Zimmer im zweiten Stock des Canisianums sich herausschlängelnde Zigarrenqualm hat es manchem vielleicht zusätzlich erleichtert, Schwellenängste zu überwinden. Der hinter der Doppeltür über seinen Folianten saß, ließ sich – das wußte man – unterbrechen, denn wer etwas wollte von ihm, konnte ihm nicht lästig sein. Daß er deswegen öfter „Nachtschichten" einlegen mußte, war morgens schwerlich zu übersehen. Mit der Nacht, durchaus in verschiedene Richtungen interpretierbar, schließt er mit 66 Jahren überdies sein Selbstporträt ab, die Bilanz eines Lebens:

„Die 720 Nummern der Bibliographie meiner gedruckten Werke mögen beweisen, daß man es auch heute den galiläischen Fischern nachtun kann, die zum Herrn sprachen: tota nocte laboravimus."[24]

Mit dem Stichwort „Begegnung" lassen sich nicht zuletzt seine Forschungsschwerpunkte und die Art und Weise seines akademischen Lehrens umreißen. Hugo Rahner war es gegeben, Studierenden wie Zuhörern Welten aufzuschließen und zu erschließen: die Welt der Kirchenväter und die im neuscholastischen Schulbetrieb gemeinhin stiefmütterlich (wenn überhaupt) behandelte Symboltheologie; die Welt des Ordensstifters Ignatius von Loyola, dessen hagiographische Übermalungen er durch ein theologisches Profil zu ersetzen trachtete, auch wenn er in seinen Übersetzungen mit einer geglättet-geschliffenen Sprache das oft holprige Original vergessen macht; die Welt der Theologie, welche die Verkündigung im Blick hat, d.h. die Sinnsuche des konkreten Menschen, der nicht zum Objekt der „Beseelsorgung" werden darf.

Er wollte die Kirchengeschichte nicht einfach den Historikern überlassen, die Kirchenväter nicht den Patristikern, Ignatius nicht den Hagiographen, das Abendland nicht Ewiggestrigen oder rhetorischen Humanisten, und Theologie nicht denen, für die im Schulbetrieb längst alles beantwortet war und die mühelos am Kanon der Lebensfragen vorbeisehen konnten. Hugo Rahner wollte lebendige Begegnung schaffen. Wissenschaftler von Weltruf, betrieb er sein Geschäft

nicht als „l'art pour l'art", so sehr ihn sein universales Wissen dazu prädestiniert haben könnte. Die Distanzierung etwa von einem Autor, der „seine Ahnungen" des Kommenden „aus dem Blick ins Vergangene zu rechtfertigen sucht", erfolgte auf ebenso vornehme wie typische Weise und verrät etwas über seinen Umgang mit Geschichte: „Setzen wir uns neben ihn, um mit ihm ein freundschaftlich kritisches Gespräch zu führen." [25]

Begegnung mit Geschichte

Geschichte interessierte Hugo Rahner nicht um der Geschichte willen. Er betrieb sie als Theologe, dachte in großen Zusammenhängen und zeigte sie auf. So wie Theologie nicht Selbstzweck sein kann, so war er bestrebt aufzuzeigen, daß Geschichte tot bleibt, unwirksam konserviert, wenn sie nur gewußt oder zitiert wird, aber nicht theologische Implikationen in ihr (an-)erkannt werden.

„Ihn interessierte theologische Einsicht aus der Kenntnis der Kirchengeschichte ... Ohne das so zu nennen, behandelt er die Kirchengeschichte als *locus theologicus*, also als theologische Erkenntnisquelle: Es gibt gewichtige, innovatorische theologische Einsichten, die nur über die Fragestellung und mit der Methode der historischen Theologie zu haben sind." [26]

Hugo Rahner verstand sich darauf, Geschichte und ihren Sinn zu vermitteln:

„Mit Hilfe der genauesten Kenntnis des ‚Kleinen', des Einzelnen, des archivalisch und geopolitisch und psychologisch bis an die äußerste Grenze des methodisch Erkennbaren vorangetriebenen Wissens das ‚Große' zu erfassen, den Gesamtsinn, die Zielrichtung, die nicht mehr innerhalb der Dinge, sondern jenseits des Werdens ruht: das wäre das Ideal von der einen, einzigen Geschichte der Menschheit; hier läge wohl Sinn und Wertung der Geschichte verborgen." [27]

Es gibt eine ganze Reihe von Textausgaben aus seiner Werkstatt, Ergebnisse ebenso unermüdlicher wie penibler Kärrnerarbeit. Aber er entzauberte auch in historischer Akribie erstarrte oder steckengebliebene Textzusammenstellungen. Seine „Fähigkeit, alte Texte aufzuschließen, um sie von innen her zum Strahlen zu bringen" [28], ließ ganze Priestergenerationen (und nicht nur sie) der Geschichte als etwas Spannendem und nicht als etwas Fremdem oder Mühsamem begegnen. Ehemalige Hörer geraten darüber ins Schwärmen: Ihr Professor begeisterte sie für Kirchenväter auf eine Art und Weise, die mit der Faszination für Krimis oder Kreuzworträtsel vergleichbar ist. Man griff zu Vätertexten, weil man dazu Lust bekommen hatte. Hugo Rahners Überzeugung, eine echte Neubesinnung auf die Quellen könne zum Jungbrunnen für die Kirche werden, ist wie ein Funke übergesprungen. Er konnte offenbar Wissensdurst erzeugen.

Selbst als er von seiner Krankheit bereits deutlich eingeschränkt war und sich die Zeit zum Arbeiten penibel einteilen mußte, versagte er seinem Bruder nicht die Unterstützung bei der Herausgabe des „Lexikon für Theologie und Kirche"

und blieb bis zum zehnten Band Fachgruppenberater für Patrologie. 123 kleinere und größere Artikel stammen aus seiner Feder.

Begegnung mit Ignatius

Begegnung schaffen wollte und konnte er auch mit dem Ordensgründer. Neben Joseph de Guibert, Otto Karrer, Erich Przywara, Emmerich Raitz von Frentz, Burkhart Schneider, Albert Steger oder Marcel Viller zählt Hugo Rahner zu jenen Pionieren, die den mystischen Ignatius wiederentdeckten und den einseitig asketisch präsentierten zurückdrängten. Sein Programmwort dafür: „Der ‚theologische' Ignatius muß noch geformt werden. Dann erst wird die Totenmaske lebendig."[29] Mit der mehrfach aufgelegten, innerhalb von nicht einmal 15 Jahren in sechs europäische Sprachen übersetzten Studie „Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit" (1947), dem Bildband „Ignatius von Loyola" (1955) und „Ignatius von Loyola: Briefwechsel mit Frauen" (1956) hat er Bleibendes geschaffen.

Aber nicht nur mit der Person des Ignatius führte er zusammen, sondern auch mit dessen wertvollstem Geschenk an die Kirche: den Exerzitien. Ist es nicht ein Gütesiegel erster Klasse, daß die dritte Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche einen Teil seines Stichworts „Exerzitien" 36 Jahre später wörtlich aus der zweiten Auflage übernommen hat? Unermüdlich hat er dafür geworben, sie nicht als „fromme Übungen" in einem vulgären Sinn zu praktizieren, die um ihre theologische Bedeutung gebracht sind. Was Hugo Rahner 1962 „Zur Christologie der Exerzitien" überlegt hat, bleibt wegweisend und kann auch heute für Fragen der Methodik und der Ausrichtung ignatianischer Exerzitien weiterhelfen. Wenn er eingangs etwa von der betrachtenden Beschäftigung mit dem Leben Jesu als dem „Hauptteil" und „Kern des Exerzitienvorgangs" schreibt, dann fragt man sich, wohin es führt, wenn das Leben Jesu nur mehr als fromme Staffage für ganz andere Ideen fungiert. Der Gefahr war er sich durchaus bewußt: Eben weil es um ein meditierendes Betrachten des Lebens Jesu und seiner Mysterien geht, „stehen sie ... immer in einer gewissen Gefahr, unter der Hand eines nicht bis zum tieferen Wesen der Exerzitien vordringenden Deuters in die Unverbindlichkeit einer fromm aneinandergereihten Folge von Betrachtungen aus dem Evangelium abzugleiten"[30]. Demgegenüber hat er, wie zuvor schon sein Bruder Karl[31], daran erinnert:

„Das Leben Jesu ist ... für Ignatius nicht nur vorbildlich im erbaulichen Sinn der Devotio moderna, sondern einfachhin das theologische Grundprinzip jedes geistlichen Lebens eines Christen."[32]

Seine Manuskripte über Aufbau und Struktur der Exerzitien machten die Runde. Aus einem Kurs „Theologie der Exerzitien" im Frühjahr 1946 entstand ein eigenes Werkheft, das ordensintern und darüber hinaus Maßstäbe setzte und

1951 bzw. 1955 neu abgedruckt wurde. Der im Selbstverlag vom Canisianum herausgegebene „Grundriß der Exerzitien" prägte ganze Jesuitengenerationen. Hugo Rahner hat aber nicht nur über die Bedeutung der Exerzitien geschrieben. Er hat auch welche „gegeben" bzw. begleitet. Dabei wurden Menschen für ihr ganzes Leben geformt, wovon es berührende Zeugnisse gibt.

Begegnung mit den Menschen: Theologie der Verkündigung

An vorderster Front ist er unter jenen Professoren und Dozenten der Innsbrukker Theologischen Fakultät zu finden, die – (vielleicht eher ungewollt und ungeplant) ausgelöst durch Josef A. Jungmanns Beobachtungen in „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung" (1936) – eine kerygmatisch ausgerichtete „Theologie der Verkündigung" zu inaugurieren versuchten. Hintergrund für die Bemühungen war die Erkenntnis, daß der neuscholastische Schul- und Lehrbetrieb an seine Grenzen gestoßen war. Hugo Rahner sprach häufig von der Gefahr einer „Vergehirnlichung" der Theologie. In einem theologischen Ferienkurs für junge Priester im niederösterreichischen Stift Altenburg plädierte er im Sommer 1937 für einen „Umbau der wissenschaftlichen Theologie aus ihrer geschichtlich und spekulativ (ebenso wie didaktisch) nun einmal so und nicht anders gewordenen und als solche unumgänglich notwendigen Form in einen theologischen Aufbau, der die innere Organik der Offenbarungswahrheiten auf ihre Heilsbedeutung, gleichsam auf ihre Heilswertigkeit, deutlicher hervortreten läßt, als dies in der spekulativ oder historisch zu erarbeitenden intellektuellen Durchdringung der Offenbarungswahrheiten möglich ist" [33].

Dieser „Umbau" und die damit verbundenen „Bestrebungen zur Formung einer kerygmatischen Theologie" peilten „niemals", wie er im Vorwort der Buchfassung (1939) seiner zwölf Vorlesungen gegen erste kritische Stimmen betont, „einen Gegensatz zur wissenschaftlichen Theologie" oder „eine Ersatzform der Schultheologie" an. Aber sie wurden in diese Richtung (miß-)verstanden. Kriegsbedingt, aber auch auf Druck höchster Stellen in Rom [34], blieb es bei einem Versuch, der später nicht wieder aufgenommen wurde.

Nicht nur Jungmanns Buch mußte bereits im Jahr seines Erscheinens auf Weisung des Heiligen Offiziums aus dem Buchhandel zurückgezogen werden und war damit nach den Worten Hugo Rahners künstlich vergriffen („artificiellement épuisé" [35]). Auch dessen eigene Veröffentlichung galt jahrelang als suspekt.

Der spätere Bischof von Sankt Gallen, Otmar Mäder, erinnert sich, er habe als Theologiestudent, der obendrein – „was mir vom streng scholastisch denkenden Dekan der Theologischen Fakultät beinahe verboten worden wäre" – noch Physik studierte, in Fribourg „in einer Buchhandlung einmal sein Buch ‚Eine Theologie der Verkündigung' antiquarisch gesehen und erstanden. Leider kam genau in diesem Moment eben derselbe Dekan (O. P.) in die Buchhandlung, und ich mußte das leider noch

nicht eingepackte Buch wieder zurückgeben und er nahm es zu Händen, um es zu vernichten. Man kann so etwas heute kaum glauben. Ich habe dieses Buch später aus dem Nachlaß eines alten Pfarrers doch noch meinen Büchern einverleiben können. Aber die Seiten, die ich damals in der Buchhandlung las, haben mich nicht mehr losgelassen. Ich meine, wenn man die damalige kerygmatische Theologie weiterverfolgt hätte, wäre uns manches erspart geblieben." [36]

Ist es lediglich Nostalgie oder deutet sich damit vielleicht ein neuerliches Unbehagen an, daß Jahrzehnte später, 1970, ein unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage von „Eine Theologie der Verkündigung" herauskam? Hugo Rahner hatte die Menschen im Blick: die Verkündiger wie diejenigen, denen die Verkündigung gilt. Hatte die Theologie seiner Zeit immer die Adressaten der Heilsbotschaft vor Augen? Stichworte wie „Heilsbedeutung" und „Heilswertigkeit" signalisieren Defizite des damaligen Schulbetriebs, der nicht nur intellektuell weniger begabte Priesteramtskandidaten hinter sterilen theologischen Daten keine Lebensrelevanz mehr erkennen ließ. Dabei plädierte er, wie seine profunde Auswertung erster Veröffentlichungen einer „Nouvelle Théologie" zeigt, für „die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit von theologischen Schulen" [37]. Allerdings im Plural! Aufgrund seiner reichen Väterkenntnis warnte er vor einem Sich-Klammern an eine große Vergangenheit, einer „Perennisierung der Scholastik", dem Verwechseln der Kategorie der Sicherheit mit jener der Wahrheit [38]. Ohne ihn namentlich zu nennen, zitiert er dazu affirmativ eine Rezension seines Bruders Karl von 1938 zu einem wegen Gnosis-Verdacht indizierten Buch:

„Es gibt daher eine stets neue, nie vollendete Aufgabe des theologischen Denkens, die dogmatischen Formeln der Sache und auch den Menschen jeder Zeit immer weniger inadäquat zu gestalten ... Viele Formulierungen unserer landläufigen Dogmatiken bieten intellektuelle Hemmungen für den Menschen von heute, die teilweise vermeidbar wären." [39]

Interdisziplinärer Denker

Die Faszination, die von Hugo Rahner ausging, hatte mit seiner Fähigkeit zu tun, in großen Zusammenhängen zu denken und auf sie hinzuweisen. Das machte ihn während seines Schweizer Exils für „die kühnen Gespräche der Tafelrunde" [40] in der Casa Gabriella in einer unscheinbaren Bucht des Lago Maggiore unterhalb von Brissago interessant. Nach dem Zeugnis von Alfons Rosenberg sah Hugo Rahner eine Möglichkeit, dort seine patristische Symboltheologie einzubringen, zumal seine Mitbrüder diese „für eine ästhetische Spielerei" hielten:

„Denn durch ihren einseitigen Umgang mit der offiziellen abstrakten Begriffstheologie war ihnen der Blick getrübt worden für die Möglichkeit einer Tiefentheologie, die nicht nur den Intellekt, sondern den ganzen Menschen angeht." [41]

Aber er scheute sich auch, fragte sich, „ob diese berühmten Männer Interesse aufbringen (könnten) für die ‚Spinnereien' eines kleinen Jesuiten!" [42] Das „Tessi-

ner Bankett der Gelehrsamkeit“ [43], das ihn mit Karl Kerény, Hermann Hesse oder Adolf Portmann zusammenführen sollte, wollte und konnte Interesse aufbringen, nachdem die politischen Verhältnisse Hugo Rahner von Innsbruck nach Sitten geführt hatten: „Seine mit geradezu augustinischer Eloquenz vorgetragenen Reden wurden schließlich gesammelt und von jenem Rhein-Verlag, welcher auch die stattliche Reihe der Eranos-Jahrbücher herausgab, ediert unter dem Titel ‚Griechische Mythen in christlicher Deutung‘.“ [44] Auch sein Buch „Der spielende Mensch“ (1948) hat in diesem Kreis seinen Ursprung.

Hier fand Hugo Rahner jedenfalls über Jahre hinweg Interesse und Anerkennung und eine weit über den theologischen Raum hinausreichende Breitenwirkung. Er erwies sich als interdisziplinärer und konfessionsübergreifender Denker, der den katholischen Part souverän einbringen konnte. Karl Rahner wußte um „eine sehr nahe Bekanntschaft mit C. G. Jung“ – der einschlägige Publikationen Hugo Rahners literarisch verwertete [45] –, erinnerte freilich auch daran, daß sein Bruder „doch verhältnismäßig leicht und unauffällig sich aus diesem Kreis ‚ausbooten‘ ließ“ [46].

Kirche, Staat, Mensch

Dem Patrologen, Ignatiusforscher und Theologen Hugo Rahner wurde manchmal weniger der Inhalte als der Art wegen Respekt gezollt, mit der er seine Forschungen betrieb. Er war kein weltanschauliches Neutrum. Während seiner historischen Spezialstudien war er in Bonn und Münster Zeuge der Machtergreifung Hitlers gewesen. NS-Politik hatte ihn in Innsbruck für sieben Jahre zur unerwünschten Person erklärt. Sein unverkennbares Interesse am Verhältnis zwischen Kirche und Staat – 1968 erhielt er dafür nach vielen hohen Auszeichnungen ein juristisches Ehrendoktorat in Innsbruck – mag mit solchen Erfahrungen zu tun haben. „Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts“ (1941), „Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum“ (1943) oder „Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung“ (1961), die Neuauflage in Zeiten, „die vielleicht nur scheinbar oder vorerst ruhiger“ [47] geworden waren, sowie zahlreiche Festreden zum Humanismus zeigen, daß er sein historisches und patristisches Wissen einsetzte, um aktuelle Fragestellungen komplexer zu sehen und nicht nur in die Vergangenheit gerichtete Forscherinteressen zu befriedigen. Kirchengeschichte sollte für ein breiteres Publikum von Nutzen sein, aus seelsorglichen Gründen (aber nicht nur deswegen) auch die Frage der Aktualität stellen: „Er will die Kirche in der Weltgeschichte nicht quietistisch abseits stehen sehen, sondern nahe am Geschehen.“ [48]

„Mater Ecclesia“ (1944) oder „Maria und die Kirche“ (1951) könnten, ebenso

wie einige pathosbeladene Reden, den Eindruck erwecken, Hugo Rahner rede einem romantischen oder gar einem triumphalistischen Kirchenbild das Wort. Eine gewisse Hypostatisierung der Kirche, die deren mühsame Suchbewegungen durch die jeweilige Zeit vergessen macht, mag man da und dort tendenziell feststellen. Hugo Rahner achtete die Kirche und ihre konkrete Gestalt, die, wie er wohl wußte, nicht nur Schönheit kennt. Daß sie sich immer als „Gottes Kraft", wenn auch „in menschlicher Schwäche" zeigt (Kölner Katholikentagsrede 1956), daß „Confiteor und Gloria" (Wiener Katholikentagsrede 1952) nahe beisammen liegen, war ihm als Seelsorger bewußt. Dieser Kirche hat er gedient.

Dazu gehört freilich auch der offen bekannte Stolz darauf, sich in der Herz-Jesu-Enzyklika Pius' XII. „Haurietis aquas" von 1956 mit eigenen einschlägigen Forschungen bestätigt zu sehen. Oder die Genugtuung darüber, daß seine Anregungen einer verbesserten Auswahl patristischer Texte für eine Brevierreform auf einer Studientagung in Assisi (1956) Jahre später auf dem Konzil, auf dem er krankheitsbedingt nur mehr geistig präsent war, von J. A. Jungmann eingebracht wurden. Der Untertitel des Sammelbändchens „Die Pfarre" (1956), als dessen Herausgeber er aufscheint, drückt aus, worum es ihm als Mann der Kirche, als Wissenschaftler und Jesuit ging: „Von der Theologie zur Praxis" zu kommen.

Die Geschichte hat ihr letztes Wort über diesen Unvollendeten noch nicht gesprochen. Hugo Rahner wird noch immer gelesen und zitiert, manche seiner Bücher wurden in jüngster Zeit neu aufgelegt. Vielleicht liegt das auch daran, daß spürbar wird, was Karl Rahner seinem verstorbenen Bruder betont nüchtern nachgerühmt hat: „In dem, was er sagte, konnte er schwungvoll und begeistert reden; wichtig tun und sich sonderlich wichtig nehmen konnte er nicht. Aber es war etwas dahinter." [49]

ANMERKUNGEN

[1] R. Fröhlich, Erinnerungen an Hugo Rahner, in: „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe": Hugo u. Karl Rahner – Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, hg. v. A. P. Kustermann u. K. H. Neufeld (Stuttgart 1993) 57.

[2] Ebd. 55.

[3] Das „Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon", hg. v. F. W. Bautz u. T. Bautz, bringt seltsamerweise (in Bd. 7, 1994) nur einen Artikel über Hugo Rahner. Auch die drei Ergänzungsbände kennen Karl Rahner nicht.

[4] Zit. nach F. Lakner, Der 60. Geburtstag von P. Hugo Rahner SJ – Ein Tag der Freude u. des Dankes, in: Korrespondenzblatt Canisianum 94 (1960) 15.

[5] Hugo Rahner, in: Forscher u. Gelehrte, hg. v. W. E. Böhm u. G. Paelke (Stuttgart 1966) 15.

[6] H. Vorgrimler, Hugo Rahner, in: ders., Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Bd. 2 (Altenberge 1998) 672.

[7] Hugo Rahner (A. 5) 15.

[8] J. A. Jungmann, In memoriam P. Hugo Rahner SJ, in: ZKTh 91 (1969) 76.

[9] J. A. Jungmann, P. Hugo Rahner †, in: Korrespondenzblatt Canisianum 103 (1969) 44.

[10] Zit. nach: Christlicher Humanismus u. Theologie, in: Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereins Canisianum

79 (1945) 76, 78. Um einen französischen Passus gekürzt, wurde der Vortrag später in den Sammelband Abendland (Freiburg 1966) 11–23 übernommen.

[11] Hugo Rahner (A. 5) 15.

[12] Vgl. H. Rahner, Die Frankreichreise der Innsbrucker Theologen, in: Nachrichten der österreichischen Jesuiten, Dezember 1948, 11–13.

[13] H. Rahner, Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857–1957, in: ZKTh 80 (1958) 1–65.

[14] R. Fröhlich (A. 1) 53. [15] Ebd. 54.

[16] Vgl. L. Höfer, Otto Karrer 1888–1976. Kämpfen für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit u. mit einem Vorwort von V. Conzemius (Freiburg [2]1986) 361–363. [17] Vgl. ebd. 363.

[18] Vgl. K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie (Freiburg 1994) bes. 278, 287.

[19] K. H. Neufeld, Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hg. v. H. Vorgrimler (Freiburg 1979) 345.

[20] H. Rahner, Eucharisticon fraternitatis, in: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. 2, hg. v. J. B. Metz u. a. (Freiburg 1964) 895.

[21] K. Rahner, Ein spielender Mensch. Gedenkworte für Hugo Rahner, in: ders., Chancen des Glaubens (Freiburg 1971) 150–152.

[22] Vgl. die Abbildungen in: Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum 96 (1961/62), Heft 1/2, 36–37.

[23] Unser Geburtstagsbrief, in: Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum 99 (1965), Heft 4,15.

[24] Hugo Rahner (A. 5) 16.

[25] Die Konstantinische Wende, in: H. Rahner, Abendland. Reden u. Aufsätze (Freiburg 1966) 186.

[26] N. Brox, Hugo Rahner – ein christlicher Humanismus, in: Orientierung 52 (1988) 253.

[27] H. Rahner, Grundzüge katholischer Geschichtstheologie, in dieser Zs. 140 (1947) 412 (der Beitrag wurde später aufgenommen in den Sammelband Abendland, 90–115).

[28] H. Vorgrimler, Art. Rahner, Hugo, in: Baden-Württembergische Biographien, Bd. 2, hg. v. B. Ottnand (Stuttgart 1999) 355.

[29] Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Übertragen u. eingeleitet v. O. Karrer. Neu durchgesehen u. vermehrt v. H. Rahner (Einsiedeln 1942) 42 (Einleitung).

[30] Zur Christologie der Exerzitien, in: GuL 35 (1962) 14–38, 115–140, hier 15 (später aufgenommen in: Ignatius von Loyola als Mensch u. Theologe, 151–311).

[31] Vgl. Art. „Mysterien des Lebens Jesu", in: LThK[2], Bd. 7, 722–723; zur damit verbundenen Problematik erscheint im Frühjahr 2001 meine Studie „Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner: Zugang zum Christusglauben".

[32] Zur Christologie der Exerzitien (A. 30) 118.

[33] H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung (Freiburg [2]1939) 5.

[34] Vgl. K. H. Neufeld, Theologiegeschichtliches zur Innsbrucker „Verkündigungstheologie", in: ZKTh 115 (1993) 13–26.

[35] Zitiert nach P. Rusch, Erinnerungen an Pater Jungmann, in: J. A. Jungmann. Ein Leben im Dienst für Liturgie u. Kerygma, hg. v. B. Fischer u. H. B. Meyer (Innsbruck 1975) 123. Als Rusch im November 1938 zum Bischof geweiht und Apostolischer Administrator von Innsbruck-Feldkirch wurde, hat er „trotz des Vergriffenseins sofort eine große Anzahl dieser Bücher für unseren Klerus beschafft" (123).

[36] Brief an Lukas Niederberger SJ vom 13. 3. 1994; Kopie bei A. B.

[37] H. Rahner, Wege zu einer „neuen" Theologie?, in: Orientierung 11 (1947) 217. [38] Vgl. ebd. 215. [39] Ebd. 216.

[40] O. Fröbe-Kapetyn, zitiert nach: A. Rosenberg, Eranos oder der Geist am Wasser, in: ders., Die Welt im Feuer. Wandlungen meines Lebens (Freiburg 1983) 110. [41] Ebd. 100. [42] Ebd.

[43] J. Encke, Gelehrten-Picknick mit Jung-Frauen. Dunkler Ursprung hat kein Copyright, und Raunen kostet nichts: „Eranos" tagt in Ascona und auf dem Monte Verità, in: FAZ 31. 8. 1999, 53.

[44] Rosenberg (A. 40) 100f.

[45] Vgl. z. B. C. G. Jung, Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Zürich 1951) 312, 339, 423, 464.

[46] K. Rahner, Ein spielender Mensch (A. 21) 150.

[47] H. Rahner, Kirche u. Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten u. ihre Deutung (München 1961) 11. [48] Brox (A. 26) 254.

[49] K. Rahner, Ein spielender Mensch (A. 21) 152.

Wilhelm Ribhegge

Erasmus und Karl V.

Der Intellektuelle und die Politik

Mitte November 1527 traf in Burgos, der damaligen Residenz Karls V. in Spanien, ein Bündel von Briefen des Erasmus ein, die dieser bereits zweieinhalb Monate zuvor aus Basel abgesandt hatte[1]. Empfänger war Alfonso Valdés, der Sekretär der Kanzlei Karls V. und Vertrauensmann des Erasmus am kaiserlichen Hof. Einige Briefe waren an Freunde in Spanien gerichtet[2]. Weitere Adressaten waren der Großinquisitor und Erzbischof von Sevilla, Alonso Manrique[3], der Erzbischof von Toledo, Alfonso Fonseca[4], und dessen Kaplan Juan Vergara, ferner der kaiserliche Kanzler Mercurino Gattinara[5] und schließlich Karl V. selbst[6]. Der 60jährige Erasmus schrieb an Karl:

„Ich habe im Vertrauen auf den Schutz der Päpste und Fürsten, aber vor allem auf den Deiner Majestät die ganze Partei der Lutheraner ... gegen mich aufgebracht, und dies unter großer Lebensgefahr."

Erasmus nannte Luthers Schrift „De servo arbitrio" („Vom unfreien Willen"), die er „mehr als feindselig gegen mich geschrieben hat". Erasmus beschwerte sich:

„Jetzt, wo die Luthersache eine andere Wendung zu nehmen beginnt, und zwar zum Teil durch mich und auf mein Risiko, brechen bei Euch in Spanien gewisse Leute los, die unter dem Vorwand, es handle sich um die Religion, die Sache ihres Bauches und ihrer Tyrannei führen ... und die das sonst von Wirren verschonte glückliche Spanien in Unruhe versetzen."

Anlaß für die Beschwerde war eine Konferenz in Valladolid, die vor einigen Monaten einberufen worden war, um unter dem Vorsitz des Großinquisitors Manrique die Schriften des Erasmus auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen.

Karl V. antwortete am 13. Dezember aus Burgos. Der Brief war von Valdés verfaßt und im Auftrag des Kaisers unterzeichnet[7]. „Honorabilis, devote, dilecte!", lautete die Anrede. Erasmus' Brief habe ihm eine doppelte Freude bereitet, einmal weil er von Erasmus selbst komme, zum anderen, weil er von dem Rückgang des Wahnsinns der Lutheraner berichte. Erasmus verdiene nicht nur das einzigartige Wohlwollen des Kaisers. Vielmehr stehe die ganze Christenheit („universa respublica christiana") in seiner Schuld. „Denn einzig durch deine Leistung konnte das erreicht werden, was bis heute weder den Kaisern, den Päpsten, den Fürsten, den Universitäten noch so vielen der besten Gelehrten gelungen ist."

Zu der spanischen Debatte um die Werke des Erasmus bemerkte Karl, es habe

ihn bedrückt, was Erasmus dazu geschrieben habe. Denn er habe den Eindruck, daß Erasmus kein volles Vertrauen zu ihm habe:

„Bei der Untersuchung deiner Bücher, die wir zugelassen haben, besteht für dich keinerlei Gefahr, auch nicht, wenn darin ein menschlicher Irrtum gefunden werden sollte, auf den du liebevoll aufmerksam gemacht würdest, damit du ihn entweder korrigierst oder dich so erklärst, daß die Kleinmütigen daran keinen Anstoß mehr nehmen können. Auf diese Weise sorgst du für die Unsterblichkeit deiner Schriften und verschließt du den Mund derer, die dich herabsetzen. Wenn aber nichts gefunden wird, an dem Anstoß zu nehmen ist, dann wirst du sehen, welcher Ruhm dadurch deinen Werken zuteil wird."

Erasmus und Spanien

Die Klage des Erasmus war allerdings nicht unbegründet. Manche Theologen warfen ihm vor, Luther zu begünstigen. An der Sorbonne betrieb Noël Béda seit Jahren die Verurteilung von Schriften des Erasmus, insbesondere der „Colloquien", die tatsächlich im Dezember 1527 förmlich verurteilt werden sollten, wenngleich die Verurteilung selbst erst 1531 publiziert wurde[8]. Erasmus reagierte im November 1527 mit einem in scharfem Ton gehaltenen Protestschreiben an die Sorbonne[9]. Louis de Berquin, der mehrere Bücher von Erasmus ins Französische übersetzt hatte, war bereits mehrfach der Häresie und der Anhängerschaft Luthers verdächtigt worden.

In den 1520er Jahren waren zunehmend die lateinischen Werke des Erasmus auch ins Spanische übersetzt worden. Eine Übersetzung seiner Programmschrift des „Enchiridion", das die Reform der Kirche als eine Erneuerung der inneren Haltung und der Lebensformen propagierte, wurde 1526 mit der ausdrücklichen Zustimmung des Großinquisitors Manrique auf dem Titelblatt gedruckt. Zur gleichen Zeit wurden die Schriften Luthers in Spanien verboten. Mit einem einzigen, berühmt gewordenen Satz „Monachatus non est pietas" (Mönchtum bedeutet nicht Frömmigkeit) hatte Erasmus in dieser Schrift jene mittelalterliche Vorstellung verworfen, die das wahre Christsein auf das Mönchtum reduzierte. Die Zahl der Anhänger des Erasmus in Spanien wuchs[10]. Die Übersetzungen ins Spanische hatten jenen Widerstand hervorgerufen, der zu der Einberufung der Konferenz in Valladolid geführt hatte[11]. Sie war im Herbst 1527 noch nicht beendet und gab Anlaß für die zahlreichen Briefe, die Erasmus Anfang September 1527 nach Spanien sandte. Im bissigen Ton beschrieb er in seinem Brief an Vergara die „Pariser Tragödie", die wegen der Übersetzung seiner Schriften ins Französische entstanden war und die sich in Spanien wiederholen könne:

„Auf den Kanzeln, bei Gastmählern, in Unterhaltungen, auf den Schiffen, in den Kutschen, in den Schusterwerkstätten, in den Webstuben und in der Beichte pflegen sie Erasmus als einen Häretiker herabzusetzen, der weitaus verpesteter ist als Luther. ... Denn was würde geschehen, wenn Erasmus auch noch beginne, in der Volkssprache zu reden und die boshafte Eitelkeit seiner Gegner aufdeckte? ... Kein Zweifel, dahin fließen ihre Tränen." [12]

Erasmus, Karl V. und Europa

Erasmus hatte Juan Vergara wie auch Alfonso Valdés im Juli 1520 am Hof Karls V. bei einem Aufenthalt in Brügge kennengelernt. Bei diesem Anlaß berichtete Vergara Erasmus über die Streitschrift eines spanischen Gelehrten, Lopez Zuniga, der kritische Einwände gegen die berühmte lateinisch-griechische Ausgabe des Neuen Testaments erhob, die Erasmus 1516 herausgebracht hatte und die später Luther als Vorlage für seine Übersetzung des Neuen Testaments dienen sollte[13]. Damals am burgundischen Hof in Brüssel in der Umgebung des jungen Kaisers war auch der Kreis jener spanischen Freunde des Erasmus entstanden, die 1522 Karl nach Spanien begleiteten. Sieben Jahre lang blieb Karl in Spanien, fernab übrigens auch von Deutschland, wo in dieser Zeit fast alle größeren Städte und eine Reihe von Territorien lutherisch wurden. Mit Karl zog gewissermaßen auch Erasmus in Spanien ein, obwohl er Spanien nie besucht hat. Dafür waren dort seinen Schriften präsent, die bald auch ins Spanische übersetzt wurden. Marcel Bataillon hat diesen Vorgang in seinem Buch „Erasme et l'Espagne" eingehend beschrieben. Bataillons Werk erschien bereits 1937.

Erasmus und Karl V. verband die gemeinsame Herkunft und die Prägung durch die burgundische Welt der Niederlande. Erasmus' „Fürstenerziehung" von 1516 war dem jungen Karl gewidmet, der in jenem Jahr seine Herrschaft in den Niederlanden und in Spanien antrat[14]. Seit seiner Zeit als Sekretär Heinrichs von Bergen, des Bischofs von Cambrai, hatte Erasmus im engen Kontakt zu dem burgundischen Hof gestanden. Erasmus und Karl hatten beide ihre Kindheit und Jugend in dem heimatlichen Milieu der Niederlande verbracht, um es dann zu verlassen und sich ebenso sicher wie selbstverständlich auf der europäischen Ebene zu bewegen, ohne jedoch jemals ihre Herkunft zu vergessen[15].

Aber ganz anders als bei ihren Mit- und Gegenspielern auf der europäischen Bühne, als bei Luther, Heinrich VIII. und Franz I.[16], bildete für Erasmus wie für Karl V. das Milieu des Landes ihrer Herkunft nicht den einzigen Bezugsrahmen, der ihre Biographie definitiv begrenzte. Sie alle waren zentrale Figuren in dem Drama, das sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Europa abspielte. In dem Rollenspiel dieses Dramas identifizierten sich Erasmus und Karl V. mit der überkommenen christlichen Gesellschaft Europas; dagegen übernahmen Luther, Heinrich VIII. und Franz I. den Part der neu aufkommenden Nationen. Für Erasmus wie für Karl V. stand Rom bei aller Kritik immer noch im Mittelpunkt Europas, während andere Rom zunehmend nur noch aus der provinziellen Perspektive ihrer eigenen Nation wahrnahmen und entsprechend einschätzten.

Anders als Heinrich VIII. und Franz I., die sich in ihren Schlössern an der Themse und an der Loire einrichteten, hatte Karl V. keinen festen fürstlichen Wohnsitz, ähnlich wie Erasmus, der sich zeit seines Lebens zwischen den Niederlanden, Frankreich, Deutschland, der Schweiz und Italien bewegte. Karl V. und

Erasmus traten ebenso sicher wie selbstverständlich auf der europäischen Bühne ihrer Zeit auf. Doch war für sie Europa weniger ein geographischer Begriff als eine gesellschaftliche, politische und religiöse Einheit.

Das Reich Karls V. war kein europäischer Zentralstaat, sondern ein dynastisches Konglomerat, das durch ein feingesponnenes Netzwerk familiärer Beziehungen zusammengehalten wurde. Europäische Politik war für Karl V. dynastische Politik. Seine Familie, nicht seine Bürokratie, beherrschte Europa[17]. Aber auch für Erasmus, der die dynastische Politik scharf kritisierte, war Europa, wenngleich auf einer anderen Ebene, so etwas wie eine Familie. Dabei dachte er vor allem an die Welt, in der er sich selbst bewegte, an die „respublica literaria", an jene Humanisten in den Städten, Schulen, Klöstern und Höfen, mit denen er durch das Netz seiner weitverzweigten Korrespondenz verbunden war. Im gewissen Sinn entstand dieses literarische Europa überhaupt erst durch die erasmische Korrespondenz. Für Erasmus stiftet der Brief eine Gemeinschaft des Gesprächs: „Est enim epistola absentium amicorum quasi mutuus sermo." („Der Brief ist ein Gespräch unter abwesenden Freunden.")[18] Mit Erasmus und Karl V. stehen sich der Intellektuelle und der Politiker einander gegenüber.

Erasmus war 1520 eine Berühmtheit in den Städten und am Hof Burgunds. Er war bei den Begegnungen zwischen Karl V. und Heinrich VIII. in Calais und Brügge zugegen, bei denen er auch mit seinen englischen Freunden Thomas More und Cuthbert Tunstall zusammentraf. Dagegen wurde sein Verhältnis zur Universität Löwen durch den Streit um Luther zunehmend gespannter. Er verließ schließlich 1521 Löwen, um sich in Basel niederzulassen, wo der Verleger Froben die meisten seiner Bücher herausbrachte. Seine zahlreichen Kontakte zur Umgebung des Kaisers in Spanien realisierten sich seitdem in seiner Korrespondenz. In den 1520er Jahren beschränkten sich seine Beziehungen zu den Höfen in Wien, England, Frankreich, Polen, zu der römischen Kurie, zu den Höfen der Kurfürsten von Sachsen und Mainz und des Herzogs von Sachsen ausschließlich auf Briefkontakte.

Indem Erasmus im sicheren Umgang mit dem neuen Medium des Buchdrucks begann, seine Korrespondenz zu publizieren, wurden diese Kontakte allgemein bekannt. Erasmus nutzte die Zuneigung, die ihm die europäischen Höfe entgegenbrachten, als Absicherung gegenüber seinen innerkirchlichen Gegnern. In der erasmischen Korrespondenz präsentierte sich eine europäische Öffentlichkeit. Seine Kommentare (Paraphrasen) zu den vier Evangelien und zur Apostelgeschichte, die zwischen 1522 und 1524 erschienen, widmete er den europäischen Fürsten: Karl V.[19], dessen Bruder Ferdinand[20], dem englischen König Heinrich VIII.[21], dem französischen König Franz I.[22] und Papst Clemens VII.[23].

Kritik an Kirche und Gesellschaft

Weit mehr als Luther war sich Erasmus der politischen und gesellschaftlichen, ja auch der wirtschaftlichen Verflechtungen bewußt, die das kirchliche und religiöse Leben seiner Zeit prägten. Nicht von ungefähr entstanden seinen beiden politischen Schriften, die „Institutio principis christiani" und die „Querela pacis", in engem Zusammenhang mit der „Utopia" des Thomas Morus und im Gedankenaustausch mit dem Freund in London[24]. Beide, Erasmus wie Morus, wollten die Kirche reformieren, aber sie waren erfahren genug, um zu wissen, daß eine religiöse Reform allein nicht ausreiche. Anders als Luther neigten sie dazu, die Mißstände in der Kirche aus den Mißständen in der Gesellschaft abzuleiten und nicht umgekehrt. Die Beliebtheit der beiden humanistischen Autoren im europäischen Publikum des 16. Jahrhunderts hing auch damit zusammen, daß viele in den Städten und an den Höfen, nicht nur Männer, sondern auch Frauen, ähnlich dachten.

Erasmus kam aus einfachen Verhältnissen, und er kam zu bürgerlichem Wohlstand. Aber er gab auch in den Jahren seines Erfolgs sein ursprüngliches Anliegen nicht auf. Das zeigen gerade seine erfolgreichsten Schriften der 1520er Jahre, die „Colloquien", die fast von Jahr zu Jahr in erneuerten Auflagen herauskamen, die dann jeweils um weitere neue Dialoge vermehrt waren, in denen Erasmus zu aktuellen Tagesfragen in der Auseinandersetzung um Luther und die kirchliche Reform Stellung bezog. Voller Ironie und doch immer freundlich, ja liebevoll decken sie an Einzelbeispielen die Schwächen und die Mißstände in der christlichen Gesellschaft Europas auf. Die Dialoge binden die dargestellten Personen und deren Probleme in Alltagsszenen ein. Dabei geht es auch um die großen Themen dieser Jahre, die mit dem Auftreten Luthers verbunden sind. Auch wenn Erasmus in seinen Briefen die Umbrüche seiner Zeit oft als Tragödien deutete, waren die Colloquien eher undramatisch angelegt. Sie waren versöhnlich gehalten, obwohl manche Mönche und Theologen, die sich in ihnen karikiert und angegriffen fühlten, das Gegenteil behaupteten. In Spanien waren es gerade die in die Volkssprache übersetzten Colloquien, die das Publikum anzogen. „In einem Zeitraum von zwei oder drei Jahren eroberte Erasmus Spanien", bemerkt Bataillon[25].

Die erasmische Partei am Hof Karls V.

Die bereits erwähnten beiden Briefe von Erasmus und Karl V. vom Ende des Jahres 1527 waren von Valdés sofort ins Spanische übertragen worden. Sie wurden seit 1528 in fast allen spanischen Ausgaben der Colloquien und des Enchiridion mit abgedruckt. Die Verbreitung der erasmischen Schriften nahm sprunghaft zu. Bataillon spricht von einer „Generalstabsarbeit" der spanischen Erasmianer am Hof Karls V. Indem sie dafür sorgten, daß die beiden Briefe des Erasmus und

Karls in Spanien in der Landesprache verbreitet wurden, nahmen sie das Ergebnis der Überprüfung der Schriften des Erasmus durch die Konferenz von Valladolid vorweg, bevor diese zu einem abschließenden Urteil gekommen war. Die Konferenz wurde abgebrochen. Für seine spanischen Anhänger war Erasmus mehr als ein beliebter Autor, er war ein Programm. Bataillon beschreibt die Jahre in Spanien von 1527 bis 1532 in einem eigenen Kapitel seines Buchs als „L'invasion érasmienne"[26].

Die „Institutio principis christiani" von 1516 hatte Erasmus im Auftrag des burgundischen Hofs geschrieben. Ihre politische Theorie entsprach eher dem Politikverständnis der niederländischen Städte als der Welt ritterlicher Ideale des burgundischen Adels, in der der junge Karl erzogen worden war, dem diese Schrift gewidmet war[27]. Es ist nicht sicher, ob Karl V. die ihm gewidmete Schrift über die Fürstenerziehung jemals gelesen hat. Die „Klage des Friedens", die ein Jahr später herauskam, hatte der Kanzler Jean Le Sauvage beauftragt. Es war eine pazifistische Schrift, die den Kriegen, wie sie die christlichen Fürsten Europas in den letzten eineinhalb Jahrzehnten vor allem um Italien geführt hatten, jede moralische und politische Legitimation absprach. Hinter der „Querela pacis" stand die „französische" Partei am Brüsseler Hof, die die aggressive habsburgische Politik Kaiser Maximilians I. gegenüber Frankreich ablehnte[28]. Besonders scharf ging Erasmus mit dem militärischen Engagement der Kirchenfürsten ins Gericht, wie er dies bereits in der Satire „Julius exclusus e coelis" getan hatte. Allerdings wird bereits in der Utopia des Thomas Morus bezweifelt, ob Humanisten als Berater am Hof überhaupt eine Chance hätten, Gehör zu finden.

Sacco di Roma

Nach ihren ersten freundschaftlichen Begegnungen begannen die drei jungen Fürsten Europas, Karl V., Franz I. und Heinrich VIII., wie auch schließlich Papst Clemens VII. in wechselnden Bündnissen jahrelang Krieg mit- und gegeneinander zu führen. 1525 konnte Karl V. Franz I. bei Pavia schlagen und ihm in dessen Gefangenschaft in Madrid weitgehende Zugeständnisse abringen, die dieser nach seiner Heimkehr sofort wieder aufkündigte. Ein neues Kriegsbündnis zwischen Franz I. und Heinrich VIII. gegen Karl V. wurde geschlossen, in das auch Papst Clemens VII. eintrat. Als 1527 kaiserliche spanische und deutsche Truppen plündernd in Rom einfielen und den Papst gefangensetzten, wirkte das wie ein Fanal, das ganz Europa erschreckte. So konnte es scheinen, als sei die kaiserliche Politik der Verwirklichung der Pläne einer europäischen „Universalmonarchie" nähergekommen, wie sie von Karls Kanzler, dem Savoyarden Mercurino Gattinara, propagiert wurden.

Erasmus lehnte Pläne einer Universalmonarchie ab, die gegen Frankreich und

den Papst gerichtet waren und die zwangsläufig zu neuen Kriegen führen mußten. In Spanien war Erasmus nicht zuletzt durch seinen Pazifismus populär geworden. Eine der ersten seiner Schriften, die ins Spanische übertragen wurde, war die „Querela pacis". Die Cortes von Valladolid hatten versucht, Karl auf ein Friedensprogramm festzulegen und ihn von Plänen einer Universalmonarchie abzubringen.

Ähnlich argumentierte in Spanien Francisco de Vitoria. Die innerspanische Opposition hinderte aber den Kanzler Gattinara nicht daran, einen Popagandafeldzug für die Idee der Universalmonarchie zu organisieren. Dem diente der von der kaiserlichen Kanzlei lancierte Sammelband „Pro Divo Carolo" von 1527, der gleichzeitig in Alcalá, Antwerpen, Köln, Basel und Mainz gedruckt wurde[29]. Gattinara versuchte, auch Erasmus als „Fürst der Humanisten" in diesen Propagandafeldzug einzuspannen. Im März 1527 forderte er ihn auf, Dantes „Monarchia" in einer neuen Textausgabe herauszubringen. Er kenne niemanden, der „in unseren stürmischen Zeiten" dafür besser geeignet sei[30]. Doch Erasmus wehrte ab. Bereits in dem Colloquium „Puerpera", das im Februar 1526 bei Froben in Basel erschienen war, hatte er sich deutlich von den kaiserlichen Plänen einer Universalmonarchie distanziert[31].

Schließlich gelang es dem spanischen Hof aber doch, Erasmus auf einem anderem Weg für die kaiserliche Politik einzuspannen. Die Vorgänge um den „Sacco di Roma" hatten schwere Vorwürfe gegen den Kaiser ausgelöst, die abgewehrt werden mußten. Alfonso Valdés entwarf das Schreiben Karls V. an die Fürsten Europas, in dem er jede Verantwortung ablehnte und die Schuld allein dem Papst zuschrieb[32]. Im Mai 1527 schrieb Valdés an Erasmus, er habe einen Dialog zu den Ereignissen in Rom verfaßt, der den Kaiser entlaste und die ganze Verantwortung dem Papst und seinen Beratern zuschiebe. Er habe zahlreiche Exzerpte aus den Schriften des Erasmus in den Text eingeflochten[33]. Der Dialog trug den Namen „Dialogo de las cosas ocurridas en Roma"[34].

Valdés zitierte fast wörtlich aus der „Querela pacis". Wie könne der Papst als Stellvertreter Christi Krieg führen? Habe es nicht bei der Geburt Christi geheißen „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis"? Die römische Katastrophe sei die Strafe Gottes für die Korruption des römischen Hofs. Nicht nur Luther, sondern die ganze deutsche Nation habe immer wieder ihre „Gravamina" gegenüber Rom erhoben. Indem Rom für alle religiösen Dienste Geldleistungen verlange, sei die Stadt selbst zum Skandalon geworden. Das waren starke Worte, und prompt beschwerte sich der päpstliche Nuntius Castiglione bei Karl V. Dort abgewiesen wandte er sich an den Großinquisitor. Er solle eingreifen, damit nicht auch noch Spanien lutherisch werde. Manrique antwortete, er habe nichts Verwerfliches in dem Dialog entdecken können, dafür aber manche fromme und gelehrte Stelle[35].

Der „Sacco di Roma" hatte zur Besinnung geführt. Karl V. und Papst Clemens

VII. näherten sich einander an. Im Sommer 1529 begab sich der kaiserliche Hof von Spanien nach Italien. Karl wurde am 24. Februar 1530 in Bologna zum Kaiser gekrönt. In England war nach dem Sieg der kaiserlichen Partei in Italien Kardinal Wolsey als Lordkanzler gestürzt worden, nachdem dessen Bemühungen, die päpstliche Zustimmung zur Scheidung Heinrichs VIII. von Katharina, der Tante Karls V., zu erreichen, gescheitert waren. Nachfolger Wolseys als Lordkanzler wurde Thomas Morus. In Deutschland hatte inzwischen der Streit um Luther neue Formen angenommen, indem er sich seit dem Reichstag von Speyer 1529 in einen Streit der neuen Konfessionen verwandelte, der mehr und mehr einen politischen Charakter annahm.

Während der fast neunjährigen Abwesenheit Karls von Deutschland hatten die deutschen Verhältnisse nicht im Mittelpunkt der kaiserlichen Politik gestanden. Das hatte sich aber inzwischen geändert. John Headley hat beschrieben, wie seit der Mitte der 1520er Jahre sich bei dem Kanzler Gattinara die Vorstellung durchsetzte, daß die deutschen Probleme ein Teil der europäischen seien und daß man abweichend von dem Edikt von Worms gegenüber den deutschen Lutheranern eine flexiblere Haltung einnehmen müsse, um sie zurückzugewinnen, aber auch um die notwendigen Truppen aus Deutschland für einen Einsatz in Ungarn gegen die Türken und in Italien zu bekommen[36].

In einem Brief aus Granada vom 1. Oktober 1526 an Erasmus legte Gattinara seine Beurteilung der europäischen Situation dar. Er sehe das christliche Gemeinwesen (Christiana respublica) in drei Lager geteilt. Das eine folge blindlings und mit „gestopften Ohren" dem Papst, gleich was er zum Guten oder Schlechten befehle. Das andere Lager ergreife ebenso verbissen für Luther Partei. Aber es gebe auch noch eine dritte Partei, die sich von beiden unterscheide und sich von beiden distanziere: „Soweit es überhaupt noch möglich ist, versuchen sie die Wahrheit zu lehren, und sie entfliehen der bissigen Sprache ihrer Verächter." Hier findet sich bei Gattinara die Idee einer dritten Partei, deren Aushängeschild Erasmus ist. Der Briefwechsel zwischen Erasmus und Karl V. Ende 1527 dokumentierte, daß die kaiserliche Partei ihre Position als dritte Partei inzwischen offen bekundete.

Augsburger Reichstag 1530

In der Ausschreibung zum Augsburger Reichstag, die Karl V. am 21. Januar 1530 von Bologna aus herausgehen ließ[37], war von der Durchsetzung des Wormser Edikts sowie von einer gewaltsamen Unterdrückung der lutherischen Partei keine Rede mehr. Abweichende Meinungen sollten auf dem Reichstag gehört, nicht unterdrückt werden. Mit diesem Programm hatte sich die erasmische Partei durchgesetzt. Die bereits bestehende Spaltung in Konfessionen wurde bewußt heruntergespielt, da „wir alle unter einem Christus sind und streiten". Das große Ziel

sei, „in einer Gemeinschaft, Kirche und Einigkeit zu leben“ [38]. Es sollte unter kaiserlicher Vermittlung einvernehmlich und nicht gewaltsam eingelöst werden. Das zumindest war das geradezu euphorisch formulierte Programm des kaiserlichen Hofs für Augsburg, das aus Italien nach Deutschland übermittelt wurde.

Im März zog der Hof von Bologna über Mantua und Trient nach Innsbruck. Hier kam Karl V. mit seinem Bruder Ferdinand von Österreich und seiner Schwester Maria von Ungarn zusammen. Die 24jährige Maria war bereits seit drei Jahren Witwe, nachdem ihr Mann, Ludwig II., bei der Abwehr der Türken in der Schacht von Mohacz gefallen war. Ein Jahr später, 1531, sollte sie Karl V. zur Regentin der Niederlande bestellen. Habsburgische Politik war dynastische Politik. Maria war mit den Schriften Luthers vertraut, und sie war eine Anhängerin von Erasmus, der ihr seine Schrift „Vidua christiana“ gewidmet hatte [39].

Man bereitete sich in Innsbruck auf den Reichstag vor. Der päpstliche Legat Lorenzo Campeggio trug vor, daß Rom zu keinerlei Zugeständnissen gegenüber den Lutheranern bereit sei. Die kaiserliche Partei dagegen setzte ihre Hoffnungen auf die Einberufung eines ökumenischen Konzils. Am 15. Juni traf der Hof von München kommend in Augsburg ein. Karl V. und Ferdinand wurden an der Lechbrücke feierlich begrüßt, um dann im Stil einer burgundischen „Joyeuse Entrée“ im farbenprächtigen Aufzug zusammen mit den Reichsfürsten und deren Gefolge in die Stadt einzureiten. Es war „die prächtigste, glanzvollste Versammlung der gesamten Reformationszeit, eine theatralische Selbstinszenierung des Reiches“ [40].

Am 5. Juni war Gattinara in Innsbruck gestorben. Die erasmische Partei empfand dies als einen schweren Schlag, weil er als der fähigste und erfahrenste Mann am Hof galt. Zwei Meinungsführer waren nicht nach Augsburg gekommen: Luther und Erasmus. Wenn sie auch nicht persönlich anwesend waren, so waren sie doch durch ihre intensiven Briefkontakte ständig präsent. Luther, der Sachsen nicht verlassen konnte, hatten seinen Standort auf der Feste Coburg bezogen. Erasmus, der inzwischen die protestantische Stadt Basel verlassen und in die katholische und habsburgische Stadt Freiburg gezogen war, war von seinen Freunden, darunter von Anton Fugger, gedrängt worden, nach Augsburg zu kommen. Doch er lehnte wegen seiner schlechten Gesundheit ab. Der Kaiser habe ihn auch nicht eingeladen. Die Briefe, die in jenen Tagen von Freiburg nach Augsburg gingen, lesen sich wie Arztbriefe über den leidenden Zustand des Patienten. Das hinderte Erasmus aber nicht, gezielt mit seinen Briefen auf einflußreiche Persönlichkeiten in Augsburg einzuwirken.

Dort fungierte statt Luther dessen Vertrauter und Mitarbeiter in Wittenberg, Philipp Melanchthon, als theologischer Meinungsführer der evangelischen Partei. Es waren junge Männer, die in Augsburg eine führende Rolle spielten. Karl V. war 30 Jahre, sein Bruder Ferdinand 27 Jahre, Landgraf Philipp von Hessen 25 Jahre und Melanchthon 33 Jahre alt. Die seit Jahren bestehende Freundschaft

zwischen Erasmus und Melanchthon war zwar durch die Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther um die Frage des freien bzw. unfreien Willens stark belastet. Doch hatte Melanchthon schließlich einen Ausweg gefunden, indem er zwischen der Willensfreiheit in Fragen des Glaubens und der Gnade und der Willensfreiheit im bürgerlichen Leben und im rechtlichen Alltag unterschied. Niemand denke daran, letztere zu bezweifeln. Diese Aussage fand sich auch in dem Augsburger Bekenntnis, das Melanchthon entworfen hatte. Die Bekenntnisschrift wurde am 25. Juni von dem kursächsischen Kanzler Christian Beyer im Kapitelsaal des bischöflichen Palais, in dem auch der Kaiser wohnte, dem Reichstag vorgetragen[41].

Korrespondenz zwischen Augsburg und Freiburg

In seinem Brief vom 1. August informierte Melanchthon Erasmus über die jüngsten Verhandlungen in Augsburg und entrüstete sich über die Aggressivität, mit der Johannes Eck als Vertreter der katholischen Theologen auftrete. Treffe es zu, daß sich Erasmus, wie es in Augsburg heiße, direkt in einem Brief an den Kaiser gewandt habe, um ihm von einer gewaltsamen Lösung abzuraten? Melanchthon beschwor Erasmus, sich weiterhin dafür einzusetzen, daß es zu einer Beruhigung komme[42].

Erasmus reagierte prompt. Nein, er habe jetzt keinen Brief an den Kaiser geschrieben, wohl aber an den päpstlichen Legaten Lorenzo Campeggio, den er eindringlich darauf hingewiesen habe, daß theologische Differenzen nicht in militärische umschlagen dürften. Im ähnlichen Sinn habe er an den Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion, und an einige Freunde geschrieben. Melanchthon wisse, wie sehr er sich immer für den Frieden eingesetzt habe. Aber wie sei ihm dies von den Parteien gedankt worden? Melanchthon solle sich besser an diejenigen Theologen wenden, die ständig die Fürsten zum Krieg aufreizten[43]. Gemeint war offensichtlich auch Melanchthon selbst als Berater des Landgrafen Philipp von Hessen, von dem bekannt war, daß er noch am Vorabend des Reichstags an eine kriegerische Lösung des Konflikts dachte.

Kurz zuvor hatte Erasmus an Campeggio geschrieben, der ihn von Innsbruck aus um eine Beurteilung der Situation gebeten hatte[44]. Er stand seit 20 Jahren mit dem Kardinal in Kontakt und war ihm 1519 in Brügge persönlich begegnet. Campeggio hatte sich in schwierigen päpstlichen Missionen in Deutschland, Böhmen, Ungarn und England bewährt. Als päpstlicher Legat in England mit der Leitung der Verhandlungen in der Scheidungssache Heinrichs VIII. betraut, hatte er sich den Zorn des Königs zugezogen, als er den Prozeß aus verfahrenstechnischen Gründen platzen ließ, so daß er von England nach Rom verlegt werden mußte. Das war der ursprüngliche Anlaß, daß Heinrich VIII. schließlich dazu überging,

die kirchliche Trennung von Rom zu betreiben. Für Augsburg hatte Campeggio den Auftrag, eine harte Linie gegenüber den Lutheranern einzunehmen[45]. Beobachter berichteten Erasmus aus Augsburg, daß er sich als überraschend konziliant gezeigt habe[46].

Zur Beurteilung der Lage in Deutschland erklärte Erasmus in seinem Brief an Campeggio, es gebe sicher viele, die weitaus besser unterrichtet seien als er selbst und die den besseren Überblick hätten. Denn eigentlich sei er eher ein Fremder. Er sehe nur einen Ausweg aus dieser „monströsen Tragödie", wenn Gott in seiner Barmherzigkeit „uns die Kraft und die Frömmigkeit des Kaisers" für eine Lösung gewähre. „Das ist meine einzige Hoffnung." Er habe wenig Vertrauen in das Handeln und Planen der Menschen. Es wäre zu wünschen, wenn die jetzige Pest geheilt werden könne, ohne daß Blut fließe, und wenn sich die Hartnäckigkeit der Parteien überwinden ließe. Wenn man aber nur noch zwischen den schlimmsten Übeln wählen könne, dann wäre es besser, es bei den jetzigen Verhältnissen zu belassen. Er wundere sich manchmal, daß nicht noch Schlimmeres geschehen sei und daß die Deutschen nach wie vor in Eintracht zusammenlebten.

Erasmus erinnerte den erfahrenen Diplomaten Campeggio daran, daß die gegenwärtige Krise durch viele Mißstände verursacht worden sei. Die Asche, die von dem Brand des Bauernkriegs übrig geblieben sei, sei noch längst nicht erloschen. Da gebe es die Beschwerden des Volkes gegen die eigenen Fürsten. Bei allen Deutschen finde man den Haß gegen die Kirche, nicht nur bei den Lutheranern, sondern bei allen Laien:

> „Diese Feindschaft wurde durch unsere eigenen Laster, unseren Luxus und unseren verführerischen Lebenswandel ausgelöst. Und schließlich sind auch diejenigen Deutschen, denen die neuen Sekten verhaßt sind, nicht gut auf das Papsttum zu sprechen."

Dann sei da das Wüten der Türken. Hinzu kämen die Teuerungen bei den Waren und Gütern. Aber selbst für den Fall, daß die Fürsten sich darin einig wären, den Religionsstreit mit einem Krieg zu beenden: Könnten sie überhaupt sicher sein, daß ihnen die Soldaten Gehorsam leisten? Denn es gebe keine klaren Fronten in der deutschen Bevölkerung. In vielen Städten des neuen Glaubens seien nicht wenige Katholiken und umgekehrt in vielen katholischen Städten zahlreiche andere Glaubensrichtungen.

Der Realist Erasmus hatte ein sicheres Gespür dafür, wie sich in dem Konfessionsstreit Religiosität und Interessen unlöslich vermischten. Mit welcher Schnelligkeit habe sich der Irrtum über die Abendmahlslehre verbreitet? Mit welcher Blindheit stürzten sich jetzt auch die Wiedertäufer in den Tod? Die Bevölkerung in Deutschland sei so erregt, daß sie bereit sei, jedem, der eine noch so absurde Lehre verkünde, sogleich zu folgen[47]. So behutsam Erasmus gegenüber dem Legaten formulierte, so war das Ziel seiner Argumentation doch klar und eindeutig. Eine gewaltsame Lösung mußte vermieden werden. Die wirklichen Probleme,

schrieb er an Campeggio, kämen auch nicht aus den Lehrdifferenzen mit Luther, sondern aus der neuen Art von Menschen, die unter dem Deckmantel des Evangeliums hervorträten und deren Auftreten ihm ganz und gar mißfalle. Der Einfluß Zwinglis sei bereits größer als der Luthers. Gelinge es, die Prädikanten zu vertreiben, vor allem Zwingli, Oecolampad und Capito – übrigens alle drei frühere Anhänger des Erasmus – , so gäbe es eine gute Hoffnung, das Volk zu heilen[48]:

„Die Wiedertäufer tun mir leid. Man könnte ihnen zur Hilfe kommen, wenn es nur um die Taufe ginge. Aber sie erzeugen überall nur Verwirrung. Sie haben aufrührerische Züge, und doch wird berichtet, daß es manche in dieser Sekte gibt, die keine schlechten Menschen sind."[49]

Kontakte: Erasmus, Campeggio und Melanchthon

Der Erasmianer auf der protestantischen Seite war Melanchthon. „Wir vermeiden hier alles", schrieb er über seine Verhandlungsführung in Augsburg an Erasmus, „was das kirchliche Gemeinwesen auflösen könnte"[50]. Erasmus hatte Campeggio geraten, Luther aus den jetzigen Verhandlungen herauszuhalten. Wenn es darum gehe, etwas zu konzedieren oder zu verbessern, solle man lieber andere heranziehen[51]. Melanchthon wurde nicht direkt genannt, aber er war offensichtlich gemeint.

In Augsburg führte Melanchthon eine Reihe von Gesprächen mit den anwesenden katholischen Theologen. Alfonso Valdés vermittelte als kaiserlicher Sekretär Begegnungen zwischen Melanchthon und der katholischen Seite. Valdés war optimistisch, andere wie der flämische Diplomat am Hof Karls V. Cornelius Schepper, der regelmäßig Erasmus von dem Geschehen in Augsburg berichtete, eher pessimistisch[52].

Am 3. Juni hatte sich Melanchthon in einem Brief an den Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, Albrecht von Brandenburg, gewandt und ihn beschworen, für die Erhaltung des Friedens zu sorgen, und dabei ein Entgegenkommen der protestantischen Seite angedeutet. Am 4. Juli wandte sich Melanchthon in einem Brief an Campeggio, den dieser gleich nach Rom weiterleitete. Melanchthon betonte die Friedensbereitschaft seiner Seite. In den dogmatischen Fragen stimme man mit der katholischen Lehre überein. In der Frage der Kirchenverfassung könne man sich einigen. Von den Zwinglianern setzte er sich deutlich ab. „Wir sind bereit", schrieb Melanchthon, „der römischen Kirche zu gehorchen, wenn sie nur ... einiges wenige, das wir, selbst wenn wir wollten, nicht mehr rückgängig machen könnten, entweder toleriert oder genehmigt."[53]

Am folgenden Tag fand eine längere Aussprache zwischen Melanchthon und Campeggio statt, bei dem die einzelnen Streitpunkte detailliert erörtert wurden. Ein weiteres Gespräch, an dem auch die beiden katholischen Theologen Eck und

Cochläus teilnahmen, kam am 8. Juli zustande. Die Kontakte wurden schließlich am 5. August ergebnislos abgebrochen. Am 12. und am 17. August schrieb Erasmus an Melanchthon und am 18. August an Campeggio warnende und pessimistisch gehaltene Briefe. Er sah Kriegstreiber auf beiden Seiten. Gegenüber Melanchthon bemerkte er, wenn sich die Deutschen in einem Blutbad umbringen würden, so würde ein solches Schauspiel dem Papst sicherlich nicht mißfallen[54]. In dem Brief an Campeggio hieß es, wenn der Kaiser mit dem Krieg nur drohe, so wäre das vielleicht noch ein vertretbares Druckmittel, doch wenn es tatsächlich zum Krieg käme, wäre das schrecklich. Der Kaiser habe große Macht, aber werde sie überall anerkannt? Auch seien schon durch die bisherigen Kriege viele Kräfte verbraucht. Das Lager der Anhänger Luthers erstrecke sich inzwischen von dem Osten Deutschlands bis Dänemark und reiche bis in die Schweiz. Wolle der Kaiser das tun, was der Papst von ihm erwarte, so sei zu befürchten, daß ihm nicht mehr viele folgen würden. Und schließlich erwarte man von einem auf den anderen Tag eine Invasion der Türken.

Diesen Eindruck jedenfalls mußte Erasmus aus den eindringlichen Briefen gewinnen, die ihm der Sekretär Marias von Ungarn, der Ungar Nikolaus Ohlah, aus Augsburg schickte. Es gab Stimmen, die befürchteten, daß die Türken bis Köln vordringen würden. In seiner Schrift zum Türkenkrieg („Consultatio de bello turcico"), die kurz vor dem Reichstag herauskam, hatte sich der Pazifist Erasmus, wenn auch zurückhaltend, für einen Verteidigungskrieg ausgesprochen, jedoch hinzugefügt: „Ich fürchte, daß wir, wenn wir die Türken bekämpfen müssen, gezwungen werden, selbst Türken zu werden."[55] Es sei nicht sicher, gab Erasmus Campeggio zu bedenken, ob man genügend Ressourcen aufbringen könne, um den Türken zu widerstehen. Selbst wenn die Fürsten einig wären, bliebe immer noch die Frage, ob man sich überhaupt der eigenen Soldaten sicher sein könne, wie es sich bereits beim „Sacco di Roma" gezeigt habe.

Die Kirche, so schloß der Brief, sei schon häufig von Krisen erschüttert worden, etwa zur Zeit der Arianer oder der Donatisten. Aber es habe damals auch Kaiser gegeben, die sich nicht zum Krieg hinreißen ließen und die Zügel fest in der Hand behielten[56]. Karl Brandi hat in seiner Biographie Karls V. Erasmus vorgeworfen, daß er die Dinge zu pessimistisch gesehen habe[57]. Allerdings sah Erasmus weitaus deutlicher und realistischer als andere die politischen Implikationen des Kirchenstreits. Der Reichstag, auf dem darüber verhandelt wurde, war schließlich kein Kirchenkonzil, sondern eine politische Versammlung. Als der Reichstag, der so hoffnungsvoll begonnen hatte, schließlich im November auseinanderging, war es zu keiner Vereinbarung zwischen den Parteien gekommen. Nicht einmal in der Türkenfrage hatte man sich einigen können.

Nation und Konfession

In Augsburg war die erasmische Partei am Hof Karls V. mit ihrem Ziel, durch Vermittlung zwischen den Parteien den Religionsfrieden herbeizuführen, an den Realitäten gescheitert. Der Ausgang des Reichstags führte zu einer weiteren Politisierung des Konflikts[58]. England unter Heinrich VIII. war das erste Land, das mit der kirchlichen Einheit Europas definitiv brach. Thomas Morus, der Freund des Erasmus, wenige Jahre zuvor noch englischer Lordkanzler, der sich weigerte, der Trennung zuzustimmen und sich dabei – übrigens wie Luther in Worms – auf sein Gewissen berief, wurde ihr erstes Opfer. Wegen Hochverrats verurteilt, starb er im Juli 1535 auf dem Towerhügel in London unter dem Fallbeil. In den Jahren 1534/35 erhielt Erasmus von Freunden aus dem Rheinland und aus Westfalen ausführliche Berichte über die Herrschaft und die Niederwerfung der Täufer in Münster. Zu dieser Zeit befand sich Karl V. bereits auf seinem Zug nach Nordafrika gegen Tunis. In Münster nahm der Religionsstreit extreme Formen an, wie sie Erasmus möglicherweise auch für andere Teile des Reichs nicht ausgeschlossen hatte.

Die religiösen Differenzen begünstigten nationale Entwicklungen in Europa. Die aufkommenden Nationen suchten und fanden ihre Identität in den neuen Konfessionen. Das zeigte sich auch in einem katholischen Land wie Spanien. In den folgenden Jahren nach der Rückkehr Karls V. nach Spanien verließen viele Erasmianer den spanischen Hof. Gattinara fand keinen Nachfolger. Alfonso Valdés, der Kopf der Erasmianer am spanischen Hof, starb 1532. In der spanischen Inquisition gewannen die Kritiker des Erasmus wieder an Einfluß[59].

Als Erasmus 1536 in Basel starb, gab es noch kein Konzil. Es war allerdings auch noch nicht entschieden, daß sich die kirchliche Einheit Europas künftig in konfessionelle Kirchen auflösen würde. Mit Papst Paul III., der 1534 die Nachfolge Clemens VII. antrat und die innerkirchliche Reform einleitete, wechselte Erasmus freundliche Briefe. Als man Erasmus den Kardinalshut anbieten wollte, winkte er ab. Er sei zu alt und zu schwach[60]. Zu den letzten Werken, die Erasmus schrieb, zählte die Schrift „De sarcienda ecclesiae concordia", die für die Einheit der Kirche warb. Vier Jahre nach dem Tod des Erasmus brachte sein Freund Beatus Rhenanus in Basel bei Froben die erste Ausgabe der „Opera omnia" des Erasmus in neun Bänden heraus. Sie war Karl V. gewidmet.

ANMERKUNGEN

[1] Die Edition der Briefe des Erasmus findet sich in: Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, 12 Bde., hg. v. P. S. Allen (Oxford 1906–1958, Nachdruck: Oxford 1992). Sie wird im folgenden zitiert als „Allen" mit der Angabe der jeweiligen Numerierung der Briefe.

[2] Valdés bestätigte den Eingang der Briefsendung in seinem Brief an Erasmus vom 23. 11. 1527 (Allen 1907). – Zu den Freunden, denen Erasmus schrieb, gehörten Juan de Vergara, damals Sekretär des Erzbischof von Toledo, und dessen Bruder Francisco de Vergara (Allen 1875 u. 1876).

[3] Allen 1864, 1877 (Briefe vom 26. 8. 1527 und ca. 2. 9. 1527).

[4] Allen 1874 (Brief vom 2. 9. 1527).

[5] Allen 1872 (Brief vom 1. 9. 1527).

[6] Allen 1873 (Brief vom 2. 9. 1527).

[7] Allen 1920 (Allen gibt die lateinischen Fassung und zugleich die spanische Übersetzung wieder).

[8] J. K. Farge, N. Béda, in: Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation, Bd. 1, hg. v. P. G. Bietenholz u. Th. B. Deutscher (Toronto 1985) 116–118.

[9] Allen 1902. Ein weiteres Protestschreiben ging gleichzeitig an das Parlament von Paris (Allen 1905). Vgl. E. Rummel, Erasmus and his Catholic Critics, Bd. 2: 1523–1536 (Nieuwkoop 1989) 29–59.

[10] M. Bataillon, Erasme et l'Espagne Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI. siècle (Genf 1998) 179–242.

[11] Ebd. 243–299; Rummel (A. 9) 81.

[12] Allen 1875, Zeile 60–67.

[13] Rummel (A. 9), Bd. 1: 1515–1522 , 145–177.

[14] Vgl. Erasmus: The Education of a Christian Prince with the Panegyric for Archduke Philip of Austria, hg. v. L. Jardine (Cambridge 1997) XXf.

[15] Vgl. J. D. Tracy, Erasmus of the Low Countries (Berkeley 1996); Carolus. Charles Quint 1500–1558 (Ausstellungskatalog, Gent 1999).

[16] H. A. Obermann, Luther. Mensch zwischen Gott u. Teufel (München 1986); J. J. Scarisbrick, Henry VIII (London 1968, rpr. 1981); R. Knecht, Un prince de la Renaissance. François Ier et son royaume (Paris 1998).

[17] J. M. Roberts, History of Europe (London 1997) 277f.

[18] Erasmus von Rotterdam, De conscribendis epistolis. – Anleitung zum Briefschreiben (Auswahl), Ausgewählte Schriften, Bd. 8 (Darmstadt 1980) 44f., 130f.: „Epistola, quae colloquium est inter absentes."

[19] Matthäusevangelium, Widmungsbrief vom 13. 1. 1522 (Allen 1255).

[20] Johannesevangelium, Widmungsbrief vom 5. 1. 1523 (Allen 1333).

[21] Lukasevangelium, Widmungsbrief vom 23. 8. 1523 (Allen 1381).

[22] Markusevangelium, Widmungsbrief vom 1. 12. 1523 (Allen 1400).

[23] Apostelgeschichte, Widmungsbrief vom 31. 1. 1524 (Allen 1414).

[24] Institutio principis christiani – Die Erziehung des christlichen Fürsten, in: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, Bd. 5 (Darmstadt 1968) 111–357.

[25] Bataillon (A. 10) 319.

[26] Ebd. 301.

[27] W. Ribhegge, Erasmus von Rotterdam u. der burgundische Hof: „Institutio principis christiani" (1516), in: Les princes et l'histoire du XIVe au XVIIIe siècle. Actes du colloque organisé par l'Université de Versailles-Saint Quentin et l'Institut Historique Allemand, Paris / Versailles, 13.–16. 3. 1996. Publiés sous la direction de Ch. Grell, W. Paravicini et J. Voss (Bonn 1998) 373–401.

[28] J. D. Tracy, The Politics of Erasmus. A Pacifist Intellectual and His Political Milieu (Toronto 1978).

[29] Vgl. J. M. Headley, Gattinara, Erasmus, and the Imperial Configurations of Humanism, in: ARG 71 (1980) 64–98, hier: 86–88.

[30] Allen 1790a; Headley (A. 29) 80f.

[31] Headley (A. 29) 81.

[32] Bataillon (A. 10) 398.

[33] Allen 2163, Zeile 78f.

[34] Alfonso de Valdés, Diálogo de las cosas ocurridas en Roma. Ed., introd. y notas de José F. Montesinos (Clasicos castellanos 89) (Madrid 1969).

[35] Bataillon (A. 10) 399–419.

[36] Headley (A. 29) 85f.

37 A. Kohler, Karl V. 1500–1558. Eine Biographie (München 1999) 208.
38 Ebd.
39 G. Heiss, Mary of Austria, in: Contemporaries of Erasmus (A. 8), Bd. 2, 399–401.
40 Th. Brady, Zwischen Gott u. Mammon. Protestantische Politik u. deutsche Reformation (Berlin 1996) 137.
41 H. Scheible, Melanchthon. Eine Biographie (München 1997) 106–109.
42 Allen 2357; Brief Melanchthons an Erasmus vom 1. 8. 1530.
43 Allen 2358; Brief von Erasmus an Melanchthon vom 2. (?) 8. 1530.
44 Allen 2382, 2341.
45 J. F. d'Amico, Lorenzo Campeggi, in: Contemporaries of Erasmus (A. 8), Bd. 1, 253–255.
46 Brief von Simon Pistorius vom 27. 6. 1530: Allen 2333.
47 Allen 2338.
48 Allen 2341.
49 Allen 2341.
50 Allen 2357, Zeile 22 f.
51 Brief vom 7. 7. 1530, Allen 2341, Zeile 8–10)
52 Bataillon (A. 10) 446.
53 Scheible (A. 41) 111.
54 Allen 2363.
55 L. E. Halkin, Erasmus von Rotterdam. Eine Biographie (München 1989) 275.
56 Allen 2366.
57 So K. Brandi, Kaiser Karl V. (Frankfurt 1979) 259.
58 Vgl. H. Lutz, Kaiser, Reich u. Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstags 1530, in: Historische Zeitschrift 230 (1980) 81 f.
59 Bataillon (A. 10) 467–532; Rummel (A. 9) 153.
60 R. Devonshire Jones, Paul III, in: Contemporaries of Erasmus (A. 8), Bd. 3, 53–56.

Christian Kummer SJ

Stammzellkulturen – ein brisantes Entwicklungspotential

Seit J. A. Thomson im November 1998 den Erfolg gemeldet hat, menschliche Stammzellen aus überzähligen In-vitro-Embryonen im Kulturschälchen zu züchten[1] und dabei ihre „pluripotente" Differenzierungsfähigkeit zu dokumentieren, mehren sich die Stimmen, dieses Verfahren ob seines therapeutischen Nutzens auch in Deutschland zuzulassen. Unser Embryonenschutzgesetz verbietet ja eine solche verbrauchende Embryonenforschung von der befruchteten Eizelle an. Die von Thomson erzeugten „embryonalen Stammzellen" (abgekürzt „ES") sind nichts anderes als die weiterkultivierten Frühstadien menschlicher Keimesentwicklung, welche nach erfülltem Kinderwunsch von den Eltern nicht mehr benötigt und deshalb für Forschungszwecke freigegeben werden – eine Vorgehensweise, die in Deutschland ebenfalls nicht erlaubt ist.

Das Dilemma liegt auf der Hand: Darf die Medizin sich – auch noch so erfolgversprechender – Mittel für die Gewebe- bzw. Organtransplantation bedienen, wenn diese „Mittel" der Möglichkeit nach menschliche Personen sind? Jede Ethik, die sich an der von Kant zur Maxime erhobenen Selbstzwecklichkeit des Menschen orientiert, hat hierfür nur ein klares Nein übrig. Andererseits: Was ist mit dem Schutz der Menschenwürde für Individuen gewonnen, die dadurch nur die Zukunft vor sich haben, tiefgefroren bis zum Sankt-Nimmerleins-Tag in ihrer Potentialität zu verharren? Wäre hier ein Einsatz für das Leben anderer nicht das bessere Los? So hat das Votum für den therapeutischen Einsatz menschlicher embryonaler Stammzellen durchaus nicht nur geschäftstüchtigen Opportunismus hinter sich, sondern gerät am Ende noch in die Nähe zum christlichen Hingabe-Ideal.

Embryoidkörper

In dieser Kontroverse „Denkt doch an den Nutzen" gegen „Vergeßt nicht, woher diese Zellen stammen" bleibt ein Faktum im Hintergrund, über das in einschlägigen Fachzeitschriften zwar schon seit Jahren beiläufig berichtet wird, das aber kaum in die Wissenschaftsseiten der großen Journale gelangt: das Entwicklungspotential, das in diesen embryonalen Stammzellen schlummert. Gewiß ist es allen Staunens wert, daß sich solche Zellen auch unter künstlichen Kulturbedingungen in die ganze Palette der Gewebearten eines Organismus zu differenzieren vermö-

gen (genau das nennt man ihre „Pluripotenz"), und man ist begierig darauf aus, die Signale, welche diese Differenzierungsvorgänge auslösen, in den Griff zu bekommen. Auch ist erinnerlich, daß Stammzellen, eingespritzt in immundefiziente Mäuse, Tumorbildungen hervorrufen, die eine Vielfalt solcher differenzierter Gewebebildungen bis hin zu ganzen Zahnanlagen[2] aufweisen können.

Die eigentliche Sensation bleibt darüber aber unbeachtet: daß nämlich bisweilen Stammzellkulturen spontan zu hochkomplexen „embryoid bodies" auswachsen, die Organisationsstrukturen aufweisen können, wie sie sonst nur für Embryonalstadien nach erfolgter Implantation typisch sind. Die künstliche Embryonalentwicklung von Säugern endet also nicht einfach mit dem Stadium der Blastocyste, jenem letzten noch selbständig und auch außerhalb des Mutterleibs lebensfähigen Embryonalstadium, dessen zweierlei Zellsorten (Innere Zellmasse und Trophoblast) zur weiteren Entwicklung (in den Embryo bzw. sein Ernährungsorgan, die Plazenta) der Einnistung in die Gebärmutter bedürfen. Über den Umweg embryonaler Stammzellen, die aus gerade solchen Blastocysten entnommen sind, ist es vielmehr möglich, daß ein Gutteil der embryonalen Formbildung, der sich sonst erst in der Gebärmutter abspielt, auch in künstlicher Zellkultur geschieht. Und das bis zu Stadien über die Bildung des Primitivstreifens hinaus, jener Demarkationslinie embryonaler Individualität, die auch der liberalen angelsächsischen Gesetzgebung als Beginn der Schutzwürdigkeit gilt (beim Menschen der berühmt-berüchtigte 14. Tag der Keimesentwicklung).

Bei Mäusen, den Protagonisten unter den Modellorganismen für die embryonale Stammzellforschung, ist das Auftreten komplexer Embryoidkörper schon seit mindestens 15 Jahren beschrieben[3]. Beim Kaninchen gelang es, durch Kultur von ganzen Blastocysten auf Zellgewebe der Uterusschleimhaut In-vitro-Embryonen zu erzeugen, die mit Neuralrinne und Somitenanlage bereits den Grundbauplan der Wirbeltierorganisation aufwiesen[4]. Und ausgerechnet derselbe Thomson, dem die Wissenschaft die Kultur menschlicher ES-Zellen verdankt, hat 1996 Aufnahmen veröffentlicht, welche die wohlentwickelte Ausbildung einer zweischichtigen Keimscheibe mit Amnion und Dottersack, ja allem Anschein nach sogar den Anfang eines Primitivstreifens, beim Weißbüscheläffchen (*Callithrix jacchus*) zeigen[5]. Alles, was er dazu getan hat, ist, schon lange kultivierte embryonale Stammzellen dieser Primatenart in möglichst dichtem Zellkontakt miteinander zu halten und die Ausbildung vom Embryoidkörpern über vier Wochen zu verfolgen. Nach Aussage des Essener Anatomen Hans-Werner Denker, dem ich auch den Hinweis auf dieses sensationelle Potential der Stammzellen verdanke, unterscheidet sich der von Thomson erzeugte In-vitro-Embryo so gut wie nicht vom entsprechenden uterinen Embryonalstadium dieser oder sonst einer Primatenart einschließlich des Menschen. Noch kein einziger bisher beschriebener Maus-Embryoidkörper habe es zu einem derart hohen Komplexitätsgrad gebracht[6].

Es soll damit nicht gesagt werden, daß die Entstehung solch komplexer Embryoidkörper zur Regel bei der Stammzellkultur gehört. Sie ist wohl eher die Ausnahme, und man ist sich unklar darüber, warum es mit der einen Zellinie funktioniert und mit vielen anderen nicht. In den meisten Fällen entspricht die In-vitro-Entstehung solcher Embryonalstrukturen weder im Entwicklungsverlauf noch im Gesamtaufbau ganz den natürlichen Verhältnissen im Uterus. Selbst für den erstaunlich „glücklichen" Fall beim Weißbüscheläffchen muß Thomson zugeben, daß die Embryonalentwicklung in vitro meistens räumlich wie zeitlich nicht richtig synchronisiert verläuft und bisher noch nie über den Anfang der Primitivstreifenbildung hinausgegangen ist[7].

Dennoch sind diese Befunde ein höchst aufschlußreicher Beleg für den Umfang an autonomem Formpotential, das der Säugerkeim besitzt. Die von mir bisher vertretene Ansicht von der Notwendigkeit eines formativen Einflusses der Gebärmutter für die Embryonalentwicklung nach der Einnistung ist so sicher nicht länger haltbar. Wohl ist es denkbar und sogar wahrscheinlich, daß uterine Steuermechanismen zur Koordination des embryonalen Entwicklungsverlaufs beitragen, aber von einem unverzichtbaren spezifischen Einfluß auf die Formbildung wird man nach all dem, was Thomson referiert hat, kaum mehr ausgehen dürfen. Dazu kommt, daß in ES-Zellkulturen von Primaten anscheinend sogar eine Differenzierung in Trophoblast-Strukturen vorkommen kann[8] – etwas, das bei Mäusen noch nie beobachtet wurde und sogar eine Unterscheidung von Trophoblast und Innerer Zellmasse im Nachhinein noch überflüssig erscheinen läßt.

Noch einmal: Körperachsen und embryonales Formpotential

Dazu kommen auch noch neue Erkenntnisse über die Ausbildung der Körperachsen. Diese Ergebnisse sind für die Einschätzung des embryoeigenen Formpotentials so bedeutsam, daß ich nicht umhin kann, ausführlicher darauf einzugehen. Wem die Fülle der anatomischen Details lästig ist, der kann die nächsten drei Absätze getrost überschlagen.

Bei der Maus ist es inzwischen allem Anschein nach tatsächlich gelungen, die Orientierung der Körperlängsachse, die mit dem Erscheinen des Primitivstreifens definitiv ist, auf Positionseffekte in der Blastocyste, und diese wiederum auf eine Ausgangspolarität der befruchteten Eizelle zurückzuführen[9]. Die Untersuchungen stützen sich zwar in erster Linie auf morphologische Befunde (Verfolgung der Lageveränderung farbmarkierter Zellinien) und sind durch die erst teilweise Identifizierung der beteiligten molekularen Signalmechanismen[10] noch nicht genügend erhärtet. Soweit diese vorliegen, stimmen sie aber aufs beste mit dem überein, was klassisch-anatomisch ausgerichtete Entwicklungsbiologen schon seit Jahren an minutiösen Beobachtungen über die Asymmetrie der Maus-Blastocyste

zusammengetragen haben. Vor allem der Oxforder Zoologe Richard Gardner ist hier zu nennen, der zeigen konnte, daß die Maus-Blastocyste von ihrem Anheftungspol her gesehen nicht, wie allgemein angenommen, radiär symmetrisch ist, sondern eine bilaterale Symmetrieebene besitzt, die durch die Lage des bei der Eireifung abgeschnürten zweiten Polkörperchens bestimmt ist. Diese bilaterale Symmetrieebene definiert eine neue embryonale Achse der Blastocyste, die zur ursprünglichen Eipolarität (gegeben durch die Lage des Polkörperchens) senkrecht steht und der Kappe der Inneren Zellmasse eine seitliche Position zuweist. Damit gibt es zum Embryonalpol nahe bzw. fern gelegene Zellen der Inneren Zellmasse, und dieser allererste positionelle Unterschied in den Embryonalzellen der Blastocyste ist die Grundlage der weiteren Ausbildung der Körperlängsachse[11].

Nun sind die von Gardner präsentierten Daten über die Korrelation von Embryonalachse und Polkörperchen nicht allzu gut – sie läßt sich im Durchschnitt nur in etwa zwei Drittel der untersuchten Fälle nachweisen. Das mag an der Tücke des zu beobachtenden Objekts liegen. Es gibt aber auch Untersuchungen und Befunde, die gegen eine Bedeutung der Eipolarität für die Spezifizierung der Embryonalachse sprechen, bzw. das Vorliegen einer derartigen Polarität ganz verneinen. Allem voran sind hier die Experimente von M. Zernicka-Goetz zu erwähnen, der es gelungen ist, Mäuseembryonen aus Eiern zu erzeugen, denen eine der Polkappen abgetrennt worden waren. Zwar wiesen die Embryonen kleinere Zellzahlen als üblich auf und die Erfolgsrate war einigermaßen niedrig, was aber nicht weiter verwunderlich ist bei einer derart rabiaten Behandlung, welche die Entfernung von 20 bis 40 Prozent der ursprünglichen Eisubstanz beinhaltet. Immerhin entstanden aus derartigen Embryonen in einigen Fällen sogar putzmuntere Junge, und wenn die Autorin zwei frühe Embryonalstadien aus solch verstümmelten Eiern miteinander fusionierte, stieg auch die Erfolgsrate und die Blastocysten waren wieder normal groß.

Gardner gibt sich in einem Kommentar zu diesen Befunden alle erdenkliche Mühe, die Beweiskraft dieser Experimente auszuhöhlen[12], was aber angesichts der Direktheit und Eleganz von Zernicka-Goetz' Methode so herbeigeholt wirkt, daß hier nicht näher darauf eingegangen werden soll. Interessanterweise ist es die Autorin selbst, die durch einen anderen experimentellen Ansatz diese Befunde wieder in Frage stellt. Die Methode der Zellmarkierung nämlich, von der oben die Rede war und durch welche die Ausbildung der Polarität im noch nicht implantierten Embryo nachvollziehbar wird, ist genau im Labor von Zernicka-Goetz entwickelt worden[13], und sie firmiert auch selbst als Mitautorin in jenem besagten Beitrag, der die Brauchbarkeit dieser Methode für die Untersuchung der Zellpolarität beschreibt.

Was ist nun richtig? Gibt es eine schon im Ei vorgezeichnete Anlage der Körperachsen oder gibt es sie nicht? Es ist wohl nicht nur ein formaler Kompromiß,

wenn man die einander widersprechenden Befunde dahingehend deutet, daß beim Säugerei verschiedene Strategien der Körperachsen-Determination nebeneinander bestehen. Einmal scheint die „klassische Methode" tatsächlich auch hier verwirklicht zu sein, die Körperachsen mit Bezug auf schon im Ei vorhandene Positionssignale zu definieren. Zum andern wird diese entwicklungsbiologische Normalstrategie aber durch zusätzliche Regulationsmechanismen ergänzt, die, entsprechende Experimente vorausgesetzt, so in den Vordergrund rücken können, daß die ursprüngliche Determinierung demgegenüber verblaßt – und in den Lehrbüchern in Vergessenheit gerät[14].

Warum diese Doppelung? Vielleicht, um die ursprüngliche Starrheit der Achsendeterminierung tatsächlich einer Einflußnahme durch spätere Kontrollinstanzen, womöglich erst solche in der Gebärmutter[15], zugänglich zu machen. Oder um zusätzliche Sicherungsmaßnahmen zu besitzen, die gegen unvorhergesehene Störungen im Entwicklungsverlauf abpuffern und auch im Fall des Verlusts der ursprünglichen Achseninformation noch eine Realisierung des Entwicklungsziels garantieren. Spekulationen genug, denen man so lange anhängen kann, wie die Mechanik der Achsendeterminierung noch nicht mit ebensolcher molekularer Tiefenschärfe durchschaut ist, wie sie von Nüsslein-Volhard für die Taufliege „Drosophila" zum Standard erhoben wurde[16]. Immerhin ließe sich mit dem Vorliegen derartiger zusätzlicher Schutzmechanismen verständlich machen, wieso auch aus dem Blastocysten-Zusammenhang herausgerissene embryonale Stammzellen noch in der Lage sind, eine präzise Embryonalachse zu erzeugen. Allerdings ist auch denkbar, daß diese Fähigkeit auf die wenigen Fälle beschränkt ist, wo zufälligerweise eine der schon positionsmarkierten Blastocysten-Zellen am Aufbau der Embryonalstruktur beteiligt ist, und in den vielen anderen Fällen, wo derartig komplexe Embryoidkörper nicht zustande kommen, genau diese Positionsmarkierung nicht übertragen wurde. So oder so – eine grundlegende Befähigung zur autonomen Bestimmung seiner Körperachsen ist dem Embryo nach all dem sicher nicht mehr abzusprechen.

Natürlich bedeutet eine solche Feststellung eine empfindliche Korrektur an meiner früheren Meinung, die menschliche Eizelle sei noch kein „vollständiger Keim", weil ihr die Fähigkeit zur Spezifizierung ihrer Körperachsen fehle[17]. Nun kann man sich zwar auf den Standpunkt stellen, daß, was für die Maus gilt, nicht auch schon für den Menschen zutreffen muß, aber das ist unter den sonst für den evolutionären Vergleich geltenden Standards ein mehr als schwaches Argument. Wahrscheinlicher ist, daß die bei der Maus festgestellten Mechanismen auch beim Menschen vorhanden sind, ob sie nun dort „gebraucht" werden oder nicht. Wäre dann aber nicht auch dem Menschen von Anfang an, d. h. schon mit der befruchteten Eizelle, der ontologische Status einer vollständigen Organisationsform und mithin das Menschsein in realer Potentialität zuzuerkennen?

Ohne vor einer solchen Implikation zurückzuschrecken, glaube ich doch, daß

eine andere Konsequenz geratener erscheint, nämlich der Verzicht auf jegliche Art von biologischer Bestimmung, wann das Menschsein beginnt. Wenn die Art und Weise der Realisierung der embryonalen Körperachsen je nach Umständen derart verschieden sein kann, dann ist es müßig, darüber zu streiten, ab wann dem Embryo diese Fähigkeit „innerlich" ist. (Sie kann ihm ja, wie wir gesehen haben, genausogut „äußerlich" sein, d.h. durch ein interzelluläres Induktionsereignis innerhalb einer dichtgedrängten Stammzellkultur zustande kommen.)

Es ist hier einfach einmal mehr zu konstatieren: Das aristotelische Substanzkonzept, so günstig es an sich für die Gewinnung eines allgemeinen Keim-Begriffs ist, taugt nicht mehr, wenn die Formpotenz selbst noch einmal „potentiell" verstanden werden muß, wie das bei der Säugerentwicklung wohl der Fall ist. Menschlicher Embryonenschutz könnte dann allerdings nicht länger ontologisch argumentieren, sondern müßte fragen: Was ist an menschlichen Entwicklungsstadien alles zu schützen, um dem Ziel dieser Entwicklung, dem Menschen, den ihm aufgrund seiner Personwürde zukommenden Schutz wirksam zu garantieren? Auch bei einer solchen teleologischen Argumentation bliebe meines Erachtens Spielraum für eine Legitimation der Embryonenforschung. So zum Beispiel, wenn man das Ziel des Kinderwunsches von den Mitteln zu seiner Realisierung abhebt und überzählige Blastocysten als solche Mittel betrachtet, die nach geglückter Implantation als Mittel für die Realisierung des Kinderwunsches überflüssig geworden und damit einer neuen Zielsetzung zugänglich sind[18]. Freilich setzt eine solche Argumentation, deren ethische Problematik hier nicht weiter verfolgt werden soll, den Verzicht auf eine ontologische Statusbestimmung („Sind Blastocysten schon menschliche Personen?") voraus.

Embryologischer Super-GAU

Viel problematischer als ihrer – gewiß diskutierbaren – Herkunft wegen erscheint mir die Verwendung embryonaler Stammzellen aufgrund dessen, was aus ihnen werden kann. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal: Derselbe Thomson, dem wir die Kultivierbarkeit menschlicher ES-Zellen verdanken, hat der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zwei Jahre zuvor auch das Bild mit dem aufregend vollständig differenzierten Embryoidkörper eines Pinseläffchens beschert. Alles aus eigener Retorte und nur durch die Aggregation pluripotenter Embryonalzellen entstanden.

Dieselben Kulturbedingungen gelten für menschliche ES-Zellen auch. Und wir wären wahrscheinlich kaum in der Lage, visuell die eine Stammzellkultur von der anderen zu unterscheiden. Sollte dann nicht, um alles in der Welt, dieselbe Bildung von Embryoidkörpern auch in menschlichen ES-Zellkulturen vorkommen können? Es ist biologisch schließlich nicht einzusehen, warum bei der einen Pri-

matenart, Mensch genannt, nicht gehen soll, was bei einer anderen sehr wohl geht – noch dazu, da es sich um einen Vorgang handelt, der bei ganz anderen, viel entfernter verwandten Tierarten genauso stattfindet. Kurz, es gibt keinen vernünftigen Grund anzunehmen, daß das Entwicklungspotential der ES-Zellen nicht bei allen Primatenarten gleich wäre. Dann aber stellt sich unwillkürlich eine Horrorvision ein, die sich von der früher geschilderten, ein durch Stammzellen-Einspritzung entstandener „humanogener" Tumor im Mäusebauch könnte meine Schwester oder mein Bruder sein[19], nur durch ihre größere Realitätsnähe unterscheidet.

Über derartige menschliche Embryoidkörper ist freilich bisher nichts bekannt. Aber die Möglichkeit dazu ist gegeben. Und wenn die „DFG-Stellungnahme zum Problemkreis humane embryonale Stammzellen"[20] vom 19. März 1999 fast beschwörend feststellt: „Nach derzeitigem Kenntnisstand sind isolierte ES-Zellen nicht totipotent", so ist das nur die halbe Wahrheit. Es wird nichts darüber hinzugefügt, was solche Zellen eventuell im Verband können, obwohl die Veröffentlichung von Thomson den Verfassern doch eigentlich vorgelegen haben müßte. (Zur Erinnerung: Totipotenz bezeichnet die Fähigkeit zur Bildung eines ganzen Organismus; Pluripotenz die Fähigkeit zur Erzeugung aller Gewebearten bzw. Zellsorten eines solchen Organismus, was offensichtlich nicht dasselbe ist.)

Es ist unklar, wie weit das Formpotential von ES-Zellen an die Totipotenz heranreicht, aber daß es ihr gefährlich nahe kommt, ist gewiß. Die Versuchung, mit zunehmender Einsicht in die Differenzierungsmechanismen das Spiel mit dem Feuer noch weiter zu treiben, liegt auf der Hand. Das Horrorgemälde vom Homunkulus ist so keine demagogische Übertreibung mehr. Artifizieller Gebärmutter-Ersatz, Transplantation von Embryoidkörpern, maßgeschneiderte Kunstmenschen – die Kombination der Techniken von Stammzellkultur, Klonierung durch Kerntransfer und genetischer Manipulation rücken Eingriffe in den menschlichen Organismus in den Bereich des Möglichen, von denen die alten Teratologen nicht einmal zu träumen gewagt hätten. Den therapeutischen Nutzen der embryonalen Stammzellen um die Gefahr eines derartigen embryologischen Super-GAUs zu erkaufen, wäre wahrlich ein zu hoher Preis. Nur eine Gesetzgebung, welche die Forschung mit Stammzellen nur unter genau definierten und kontrollierbaren Bedingungen gestattet, kann davor bewahren. Die weitere Erforschung des embryonalen Differenzierungsgeschehens ist dafür freilich erst einmal die Voraussetzung.

ANMERKUNGEN

[1] J. A. Thomson u. a., Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts, in: Science 282 (1998) 1145–1147.
[2] J. A. Thomson, Primate embryonic stem cells, in: Current Topics in Developmental Biology 38 (1998) 150.
[3] T. C. Doetschman u. a., The in vitro development of blastocyst-derived embryonic stem cell lines: formation of

visceral yolk sac, blood islands and myocardium, in: Journal of Embryology and Experimental Morphology 87 (1985) 27–45.

[4] H.-P. Hohn u. a., Development of rabbit preimplantation blastocysts cultured with precultered endometrial tissue, in: Journal of Reproduction and Fertility 95 (1992) 409–420.

[5] J. A. Thomson u. a., Pluripotent cell lines derived from common marmoset (*Callithrix jacchus*) blastocysts, in: Biology of Reproduction 55 (1996) 254–259.

[6] H. W. Denker, Embryonic stem cells: an exciting field for basic research and tissue engineering, but also an ethical dilemma?, in: Cells Tissues Organs 165 (1999) 246–249.

[7] J. A. Thomson & V. S. Marshall, Primate embryonic stem cells, 151.

[8] Ebd. 135.

[9] R. J. Weber u. a., Polarity of the mouse embryo is anticipated before implantation, in: Development 126 (1999) 5591–5598.

[10] R. S. P. Beddington & E. J. Robertson, Anterior patterning in mouse, in: Trends in Genetics 14 (1998) 277–284.

[11] R. L. Gardner, The early blastocyst is bilaterally symmetrical and its axis is aligned with the animal-vegetal axis of the zygote in the mouse, in: Development 124 (1997) 289–301.

[12] R. L. Gardner, Scrambled or bisected mouse eggs and the basis of patterning in mammals, in: BioEssays 21 (1999) 271–274.

[13] M. Zernicka-Goetz u. a., Following cell fate in the living mouse embryo, in: Development 124 (1997) 1133–1137.

[14] So noch L. Wolpert, Principles of Development (Oxford 1998) 73.

[15] E. R. Waldrip u. a., Smad2 signaling in extraembryonic tissues determines anterior-posterior polarity of the early mouse embryo, in: Cell 92 (1998) 797–808.

[16] D. St. Johnson & C. Nüsslein-Volhard, The origin of pattern and polarity in the *Drosophila* embryo, in: Cell 68 (1992) 201–219.

[17] Ch. Kummer, Extrauterine Abtreibung. Sachargumente für eine Bestimmung des embryonalen Lebensbeginns, in dieser Zs. 215 (1997) 14.

[18] Ders., Was man aus Embryonen machen kann. Über Wert und Verwertung menschlicher Stammzellen, in dieser Zs. 217 (1999) 181.

[19] Ebd. 173.

[20] Der Text ist erhältlich auf der Web-Seite der DFG: http://www.dfg.de/aktuell/dokumentation.html#zellen

Sabine Demel

Christen zweiter Klasse?

Möglichkeiten, Rechte und Pflichten der Laien in der katholischen Kirche

Was wäre die Kirche ohne die Laien? Zu Beginn unseres Jahrhunderts hätte wohl die Antwort auf diese Frage gelautet: Dann hätten ja die Kleriker niemanden mehr, der ihren Anordnungen gehorcht. So heißt es zum Beispiel in einer Enzyklika von Papst Pius X. aus dem Jahr 1906:

„Nur die Versammlung der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu regieren. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich regieren zu lassen, als eine gehorsame Herde, die ihren Hirten folgt." [1]

Heute, im Zeitalter des Priestermangels, hört man eine ganz andere Antwort auf diese Frage, was die Kirche ohne die Laien wäre. Jetzt wird nämlich allerorten erklärt: Ohne die Laien könnte doch die Kirche gar nicht mehr ihre vielen Aufgaben erfüllen. Damit stellt sich nun die Frage: Hat sich grundsätzlich etwas an der Sicht und Bewertung der Laien in der Kirche geändert oder werden die Laien nur als Lückenbüßer und Notbehelf für den Priestermangel benutzt? Wie ist also die veränderte kirchliche Stellung der Laien theoretisch verankert? Welche Möglichkeiten, Rechte und Pflichten kommen den Laien nach dem theologischen und rechtlichen Selbstverständnis der katholischen Kirche zu? Um hierauf adäquat antworten zu können, ist zunächst ein Blick auf den Ursprung der Kirche notwendig.

Vom einen heiligen Volk Gottes zur Herrschaft der Kleriker über die Laien

„Laie" wird heute gemeinhin als „Nichtfachmann" bzw. „Nichtfachfrau" verstanden. Diese Bedeutung ist wohl von dem griechischen Wort λαος abgeleitet, das wörtlich übersetzt heißt: „dem Volk zugehörig", und zwar dem einfachen bzw. niederen Volk zugehörig [2]. Dementsprechend ist „Laie" in der Kultsprache der Griechen bereits seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert als Bezeichnung für den „Nichteingeweihten" verwendet. In dieser negativ-abgrenzenden Bedeutung ist „Laie" auch der christlichen Urkirche bekannt: λαος ist die Volksmenge, die die Botschaft Jesu Christi nicht versteht (vgl. Lk 23, 35; Mt 27, 25); daneben wird aber λαος auch auf die christliche Gemeinde bezogen und erhält dann eine

ganz neue und entgegengesetzte Bedeutung. Λαος und damit auch der Begriff des Laien wird jetzt zum Ehrentitel. Wenn von der christlichen Gemeinde gesprochen wird, meint λαος gerade nicht das gewöhnliche Volk, sondern das heilige bzw. auserwählte Volk, und zwar das von Gott auserwählte Volk[3]. Im Ersten Petrusbrief heißt es zum Beispiel: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk" (1 Petr 2, 9)[4]. Λαος bezeichnet hier „die christliche Gemeinde als ganze im Unterschied zum Nicht-Volk, zur Nicht-Kirche, zu den Nicht-Glaubenden. ... Eine innerkirchliche Differenzierung in Stände oder auch nur in Funktionen ist damit nirgendwo verbunden."[5]

Mit der Ausbreitung des Christentums ändert sich das allerdings allmählich. Denn die Gemeinden werden immer größer und sind zunehmend darauf angewiesen, Ordnungs- und Strukturgesichtspunkte für das Gemeinschaftsleben zu entwickeln. Amtsstrukturen werden geschaffen und im Lauf der Zeit in ihrer Bedeutung so überbewertet, daß das Mittun und die Verantwortung aller Gemeindemitglieder in den Hintergrund treten und schließlich zum Erliegen kommen. So entsteht bereits in den ersten Jahrhunderten die klare Unterscheidung zwischen dem Klerus als eigenem Stand der amtlich bestellten Diener der Kirche und dem Stand der Laien, dem einfachen Volk ohne besondere Beauftragung der Kirche und in der Kirche[6]. Die Tatsache, daß diese Unterscheidung zwischen Kleriker und Laien jeglicher biblischen Grundlage entbehrt, scheint dabei völlig unproblematisch zu sein. Folglich wird in der ersten gesamtkirchlichen Rechtssammlung, dem „Decretum Gratiani" aus dem 12. Jahrhundert ganz selbstverständlich als Grundsatz formuliert: „Es gibt zwei Arten von Christen, die Kleriker und die Laien."[7] Und auch das kirchliche Gesetzbuch von 1917 formuliert als Rechtssatz: „Kraft göttlichen Rechts sind die Kleriker von den Laien unterschieden" (c. 107 CIC/1917) und zieht daraus dann an späterer Stelle die Schlußfolgerung, daß die Kleriker zur Leitung der Laien und zum Vollzug des Gottesdienstes bestellt sind (c. 948 CIC/1917).

Der Kurswechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils: Von der Herrschaft zum Dienst der Kleriker für die Laien

Wie in vielen anderen Bereichen so bringt das Zweite Vatikanische Konzil auch in der sogenannten Laienfrage eine wichtige Neuorientierung. Die Besinnung auf den biblischen Gedanken des Volkes Gottes führt nämlich dazu, sich nicht mehr nur auf die zwei Klassen der Kleriker und Laien zu konzentrieren, sondern zugleich auch die grundsätzliche Gleichheit aller Glieder dieses einen Volkes Gottes wahrzunehmen. Durch diesen Perspektivenwechsel wird schließlich sogar erkannt und daher fortan zum Ausdruck gebracht, daß das Gemeinsame grundlegender ist als das Unterscheidende.

Einen zentralen Niederschlag dieser Neuorientierung auf die Gemeinsamkeiten stellen die beiden Lehren des Konzils über das gemeinsame und besondere Priestertum und über den Glaubenssinn aller Gläubigen in der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" (LG) dar: In den Ausführungen über das gemeinsame und das besondere Priestertum (LG 10) macht das Konzil deutlich, daß alle Gläubigen durch die Taufe zu „einem heiligen Priestertum geweiht" (LG 10,1) sind und somit alle Gläubigen berufen sind mitzuhelfen, die göttliche Heilsbotschaft allen Menschen kundzutun.

Wie alle Gläubigen kraft der Taufe zum gemeinsamen Priestertum berufen sind, eben an der Sendung der Kirche mitzuwirken, sind einige darüber hinaus kraft der Weihe zum besonderen Priestertum berufen, das auch als das amtliche oder hierarchische Priestertum bezeichnet wird. Dieses besondere Priestertum hat seine Grundlage in der Weihe; damit verbindet sich die Aufgabe, dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen Christus, das priesterliche Haupt des Gottesvolkes und damit den eigentlichen Priester zu repräsentieren und zu vergegenwärtigen. Somit ist also das amtliche Priestertum für das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen da und nicht etwa umgekehrt; ja man kann sogar sagen: Gäbe es das gemeinsame Priestertum nicht, gäbe es auch das amtliche Priestertum nicht! Als Augustinus einst zum Bischof bestellt wurde, kleidete er diese Tatsache in die treffenden Worte: „*Mit* euch bin ich Christ, *für* euch bin ich Bischof" (Sermo 340, 1). Auch Joseph Ratzinger hat unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil betont: „Für sich gesehen und auf sich allein hin gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. ... Bischof (und entsprechend Presbyter) ist man immer ‚für euch' oder man ist es nicht." [8]

Die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes, dem sogenannten „sensus fidelium" (LG 12), besagt, daß nicht etwa nur das besondere bzw. amtliche Priestertum die Gabe der Wahrheitsfindung besitzt, sondern auch jeder und jede einzelne Gläubige. Denn das Konzil sagt klar:

> „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht fehlgehen, und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie mittels des übernatürlichen Glaubenssinns des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert" (LG 12, 2).

Hier wird zugleich auch deutlich zum Ausdruck gebracht, daß das amtliche Priestertum als Lehrautorität nicht über, sondern in der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen steht und dem Glaubenssinn, dem Glaubensbewußtsein dieser Gemeinschaft verpflichtet ist.

Auf diesem neuen ekklesiologischen Fundament hat sich dann das Konzil zu Stellung und Aufgabe der Laien in der Kirche geäußert; allerdings sind diese Aussagen des Konzils nicht sehr gelungen. Denn die Formulierungen sind entweder negativ-abgrenzend im Hinblick auf Kleriker und Ordensleute oder tautologisch,

d. h. sie treffen auf alle Gläubigen zu, also auch auf die Kleriker und Ordenschristen. Die Kernstellen der konziliaren Aussagen enthalten zum einen die Kirchenkonstitution in den Art. 30 bis 38 und zum anderen das Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuositatem" (AA). So wird in Lumen gentium ausgeführt:

„Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, d. h. die Christgläubigen, die durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk 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. Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen." (LG 31, 1 f.)

Gerade im Hinblick auf die Aussage des Konzils, daß den Laien ein besonderer Weltcharakter eigen sei, wie es in LG 31 und an verschiedenen Stellen von Apostolicam actuositatem dargelegt ist, wird zu Recht leicht polemisch gefragt:

„Haben es Kleriker wirklich nur ‚bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun' (LG 31)? Leben nur Laien ‚in gewöhnlichen Lebensverhältnissen' (AA 4)? Arbeiten Priester nicht auch am ‚Aufbau der zeitlichen Ordnung' (AA 7)? Wo leben diese, wenn nicht ‚inmitten der Welt' (AA 2)?" [9]

Oder nochmals in anderer Zuspitzung formuliert: Das, was auf den ersten Blick als das positiv zum Ausdruck gebrachte Spezifikum des Laien erscheint, der Weltcharakter, ist doch „der Kirche als ganzer zu eigen, insofern ihre Sendung darin besteht, der Verwandlung der Welt in Gottes Herrschaft zu dienen" [10].

Die rechtliche Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils im CIC/1983

Wie sind diese konziliaren Gedanken über das gemeinsame und besondere Priestertum, über den Glaubenssinn des ganzen Gottes Volkes und die Sendung der Laien in das derzeit geltende Gesetzbuch der katholischen Kirche eingegangen, das von 1965 bis 1982 im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils überarbeitet worden ist?

Auf den ersten Blick fällt positiv auf: Der Begriff „Volk Gottes" ist auch im CIC/1983 von zentraler Bedeutung geworden; hier sind sogar jene Rechtsbestimmungen über den grundlegenden Aufbau und die Struktur der Kirche mit dem Titel „Volk Gottes" überschrieben (vgl. die Überschrift vor c. 204 CIC); zum zweiten enthält der CIC/1983 als erstes kirchliches Gesetzbuch einen Katalog der „Pflichten und Rechte aller Gläubigen" (cc. 208–223) und im Anschluß daran sogar noch einen eigenen Katalog der „Pflichten und Rechte der Laien" (cc. 224–231); interessanterweise sind diese beiden Kataloge der Auflistung über die „Pflichten und Rechte der Kleriker" (cc. 273–289) vorgeordnet.

Zum Volk Gottes gehören nach c. 204 §1 alle in der katholischen Kirche Getauften; Kennzeichen dieser Getauften ist es, daß sie durch eben diese Taufe „des

priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind" und deshalb „gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen (sind), die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat" (c. 204 §1). Diese Aussagen des c. 204 werden in c. 208 aufgegriffen und präzisiert. Unmißverständlich wird dort festgehalten:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken."

Die fundamentale Gleichheit unter allen Gläubigen bezieht sich also nicht nur auf die eine gemeinsame Taufwürde, sondern auch auf die eine gemeinsame Tätigkeit, nämlich den Sendungsauftrag der Kirche zu erfüllen. Zu Recht wird daher festgestellt, daß der bzw. die Gläubige (exakt gesprochen: Christgläubige) „den Kleriker als Hauptperson in der Verfassung der Kirche abgelöst und seinerseits den zentralen Platz eingenommen hat ... Hauptdarsteller auf der Bühne des kirchlichen Verfassungsrechts ist nicht mehr wie im CIC/1917 der Kleriker, sondern der ‚christifidelis'" [11], der und die Christgläubige.

Die sendungsspezifischen Unterschiede werden aber nicht mit Hilfe der theologischen Lehre des gemeinsamen und besonderen Priestertums dargestellt, sondern im Rückgriff auf die traditionellen Begriffe: Kleriker, Laien (und Ordenschristen). So heißt es in c. 207 §1:

„Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen Laien."

C. 207 sagt damit über das Verhältnis von Klerikern und Laien im Volk Gottes folgendes aus: Die geistlichen Amtsträger bzw. Kleriker sind sozusagen geweihte bzw. ordinierte Gläubige; sie stehen nicht über den anderen Gläubigen und diesen gegenüber, sondern gehen aus der Gemeinschaft aller Gläubigen hervor. Deshalb spricht c. 207 §1 davon, daß es „*unter* den Gläubigen" geistliche Amtsträger gibt. Diese Formulierung hebt die fundamentale Gleichheit aller Glieder hervor, die trotz der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien nicht aufgehoben ist. Im Widerspruch dazu steht aber der zweite Halbsatz, in dem die Laien gleichsam abwertend als die „*übrigen* (sc. Gläubigen)" bezeichnet werden. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als wäre die Existenz der Kleriker vorrangiger als die der Laien, obwohl doch theologisch gesehen die Kleriker im Dienst der Laien stehen und nicht umgekehrt.

Laien sind nichtgeweihte Gläubige, also Nichtkleriker bzw. „Kirchenglieder ohne Weihe". Damit hat der Begriff „Laie" im CIC/1983 keinerlei positiven Inhalt, sondern dient lediglich der Abgrenzung. Eine inhaltliche Bestimmung, etwa die Umschreibung aus LG 31, daß der Laie einen besonderen Weltcharakter hat, wird im CIC/1983 nicht gegeben. Die spezifische Sendung der Laien ist somit

nach den Bestimmungen des CIC letztendlich eine unspezifische, da sie über die allgemeine und grundsätzliche Sendung jeder und jedes Gläubigen gemäß c. 204 §1 nicht hinausgeht.

Mag man den rein abgrenzenden Sinngehalt des Laienbegriffs bedauern, theologisch und rechtlich untragbar ist die Tatsache, daß der Laienbegriff im CIC/1983 nicht nur in der Bedeutung von *Nichtkleriker* (c. 207) vorkommt, sondern auch noch in dem weiteren Sinn von *Nichtkleriker und Nichtordenschrist* (z. B. c. 463 §2).

Der Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen im Überblick (cc. 208–223)

Jedes gewährte Recht impliziert im Umkehrschluß eine entsprechende Pflicht. Insofern ist es nicht verwunderlich, daß das kirchliche Gesetzbuch nicht nur einen für alle Gläubigen gleichermaßen geltenden Katalog mit Rechten, sondern auch mit Pflichten normiert hat. Was aber – zumindest auf den ersten Blick – stutzig macht, ist die Tatsache, daß in diesem Katalog nicht zuerst die Rechte und dann die dazu korrespondierenden Pflichten aufgezählt, sondern umgekehrt zuerst die Pflichten und dann die Rechte genannt werden bzw. manchmal die Pflichten in die Rechte übergehen. Eine Erklärung für diese Anordnung der Pflichten und Rechte ergibt sich aus der erstgenannten Pflicht, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (c. 209), und aus der ans Ende gestellten Bestimmung, bei der Ausübung der Rechte das Gemeinwohl der Kirche achten zu müssen (c. 223). Nimmt man diese beiden Rechtsnormen, c. 209 und c. 223, gleichsam als Rahmen des Katalogs, so kommt darin zum Ausdruck, daß die und der einzelne ihre und seine Rechte nicht im *Gegenüber* zur kirchlichen Gemeinschaft ausüben soll und kann, sondern *innerhalb* der kirchlichen Gemeinschaft. Die Inanspruchnahme grundlegender Rechte soll nicht zur Distanzierung von der kirchlichen Gemeinschaft führen, sondern umgekehrt zur tieferen Verbindung mit der Kirche als der geschwisterlichen Gemeinschaft des Volkes Gottes. Welche Pflichten und Rechte hat nun jede und jeder Gläubige in der Kirche?

An Pflichten werden jeder und jedem Gläubigen auferlegt, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (cc. 209, 223 §1), ein heiliges Leben zu führen und dadurch die Heiligkeit der Kirche zu fördern (c. 210), Vorlagen der geistlichen Hirten in christlichem Gehorsam zu befolgen (c. 212 §1) und schließlich die Pflicht, Beiträge für die Bedürfnisse der Kirche zu leisten sowie die soziale Gerechtigkeit zu fördern (c. 222). Als den Pflichten korrespondierende Rechte werden jeder und jedem Gläubigen zugestanden: das Recht auf freie Meinungsäußerung (cc. 212 §§ 2f., 218), geistliche Hilfen in Wort und Sakrament (c. 213), eigener Ritus und eigene Form des geistlichen Lebens (c. 214), freie Vereinigung und Versammlung (c. 215), apostolische Tätigkeit (cc. 211, 216), christliche Erziehung (c. 217),

Forschungs- und Veröffentlichungsfreiheit (c.218), freie Wahl des Lebensstandes (c. 219), Schutz des guten Rufes und der Intimsphäre (c. 220), Rechtsschutz (c. 221) und Ausübung der Rechte (c. 223).

Insgesamt betrachtet ist an diesem Katalog zu kritisieren, daß viele Bestimmungen sehr allgemein gehalten sind und einige wichtige Rechte gänzlich fehlen wie etwa das Recht auf Information, auf die Ausübung persönlicher Charismen und schließlich das Recht auf die Teilhabe am königlichen Amt Christi, also auf Mitwirkung am Leitungsamt der Kirche [12].

Der spezielle Pflichten- und Rechtekatalog der Laien (cc. 224–231)

Da auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer wieder gefordert worden war, die Rechtsstellung der Laien in der Kirche zu stärken, ist diesem Anliegen unter anderem dadurch entsprochen worden, daß im CIC ein eigener Abschnitt über die Laien mit ihren Rechten und Pflichten eingebaut worden ist. Darin werden die Laien als erstes dazu verpflichtet wie auch berechtigt, die göttliche Heilsbotschaft zu verbreiten (c. 225 §1), dann in die besondere Pflicht genommen, die weltliche Ordnung im Geist des Evangeliums zu gestalten (cc. 225 §2, 227) sowie durch Ehe und Familie am Aufbau des Volkes Gottes mitzuwirken (c. 226). Sie haben die Pflicht zur und das Recht auf eine christliche und theologische Bildung (c. 229) wie auch die Möglichkeit (nicht das Recht und auch nicht die Pflicht!), mit jenen kirchlichen Aufgaben beauftragt zu werden, die sie „gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen" (c. 228). Nach den Aussagen dieses Katalogs können Laien auch als Sachverständige und Ratgeber tätig sein (c. 228 §2), in der theologischen Wissenschaft mit der Lehre beauftragt werden (c. 229 §3), den Dienst einer Lektorin bzw. eines Lektors, einer Akolythin bzw. eines Akolythen, einer Kantorin bzw. eines Kantors oder andere Aufgaben nach Maßgabe des Rechts wahrnehmen sowie liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die Kommunion austeilen (c. 230 §3).

Über die im Katalog genannten Möglichkeiten hinaus können Laien unter bestimmten Bedingungen auch beauftragt werden zu predigen (c. 766), einer Eheschließung zu assistieren (c. 1112) und einzelne Sakramentalien (Segnungen) zu spenden (c. 1168) sowie als Katechetin/Katechet (c. 776), Religionslehrerin/Religionslehrer (c. 803 §2, 805) und Theologieprofessorin/Theologieprofessor (c. 810) tätig zu sein. Des weiteren können sie – haben also die Möglichkeit, nicht aber das Recht oder die Pflicht – innerhalb eines kirchlichen Gerichts mit dem Amt der erkennenden Richterin bzw. des erkennenden Richters in einem Richterkollegium (c. 1421 §2), der Beisitzerin bzw. des Beisitzers oder der Vernehmungsrichterin bzw. des Vernehmungsrichters (c. 1424, 1428 §2), der Kirchenanwältin bzw. des Kirchenanwalts und der Ehebandverteidigerin bzw. des Ehebandverteidigers

(c. 1435) betraut werden. Schließlich können sie auch bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitwirken (cc. 492, 494, 537, 1279 §2 u. a.), in den kirchlichen Beratungsgremien aktiv sein (cc. 377 §3, 512 §2, 536 §1, 1064), an Konzilien und Synoden teilnehmen (cc. 339 §2, 443 §4, 463 §2) und in der Pfarrseelsorge mitarbeiten (cc. 517 §2, 519). Allerdings sind viele dieser rechtlichen Möglichkeiten an die Bedingung der Ausnahme- oder Notsituation geknüpft.

Bei einer kritischen Lektüre dieses Laienkatalogs fällt auf, daß er an vielen Stellen eine Doppelung zu den Rechten und Pflichten aller Gläubigen darstellt. So ist die Pflicht und das Recht zur Ausbreitung der Heilsbotschaft in c. 225 §1 bereits in c. 211 enthalten, die Pflicht und das Recht auf christliche und theologische Bildung des c. 229 in c. 217f. Somit gelten diese Rechte und Pflichten nicht nur für Laien, sondern für alle Gläubigen, unabhängig davon, ob sie Kleriker, Laien oder Ordenschristen sind.

Die Tatsache, daß in diesen einleitenden Bestimmungen über das kirchliche Verfassungsrecht (cc. 204–207) einerseits klar die Kategorie des Volkes Gottes und die Lehre von der wahren Gleichheit aller Gläubigen aufgenommen worden ist, andererseits aber die beiden hochbedeutsamen Konzilslehren vom gemeinsamen und besonderen Priestertum sowie vom Glaubenssinn aller Gläubigen keinen Eingang gefunden haben, ist theologisch nicht nachvollziehbar, ja sogar bedenklich. Denn die in c. 204 §1 normierte Teilhabe aller Getauften an dem dreifachen Amt Christi des Lehrens, Heiligens und Leitens ist theologisch nur mit den beiden Lehren vom gemeinsamen und besonderen Priestertum und vom Glaubenssinn aller Gläubigen zu begründen. Die fehlende Übernahme dieser beiden Lehren hier im zentralen Kontext des Verfassungsrechts hat zur Folge, daß weder das gemeinsame Priestertum noch der Glaubenssinn aller Gläubigen eine das Gesetzbuch prägende Kraft gewinnen, im Gegenteil: Vom gemeinsamen Priestertum ist nur ein Mal innerhalb des Heiligungsrechts im Zusammenhang mit dem Gottesdienst die Rede, nämlich in c. 836. Diese einmalige Nennung, daß im christlichen Gottesdienst das gemeinsame Priestertum der Gläubigen ausgeübt wird, ist eine stark verkürzte Sicht des gemeinsamen Priestertums, das nach der Lehre des Konzils gerade nicht nur auf den gottesdienstlichen Bereich beschränkt, sondern vielmehr auf die gesamte Sendung Christi bezogen ist. Ebenso wird die Lehre vom Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes nur verstümmelt wiedergegeben, nämlich innerhalb des Verkündigungsrechts; nach c. 750 hat der Glaubenssinn aller Gläubigen lediglich die Funktion, eine vom Lehramt als unfehlbar vorgelegte Offenbarungswahrheit zu bestätigen, während das Konzil vielmehr umgekehrt die Unfehlbarkeit des Amtes in die Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes eingebettet hat[13].

Der gegenwärtige Versuch der Quadratur des Kreises: Volk Gottes-Theologie und kleruszentrierte Ausübung der kirchlichen Sendung

Überblickt man den CIC/1983 und die seitdem erschienenen lehramtlichen Äußerungen zur theologischen und rechtlichen Ortsbestimmung des Laien in der Kirche, so fällt hier folgende Paradoxie auf: Obwohl die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Volk Gottes und die wahre Gleichheit aller Getauften aufgenommen ist, werden nicht die entsprechenden Konsequenzen gezogen, sondern im Gegenteil: Wenn es konkret wird, sind die Ausführungen über die jeweiligen Möglichkeiten, Rechte und Pflichten von Laien und Klerikern doch wieder mehr von dem traditionellen, vorkonziliaren Bild des Klerikers geprägt, dem in allen kirchlichen Angelegenheiten eine notwendige und unersetzbare Rolle zukommt.

Andererseits wird dann aber zugleich eingestanden, daß wegen des Priestermangels vor allem in der Pfarrseelsorge *ausnahmsweise* – und dieser Hinweis auf den Ausnahmecharakter wird geradezu zelebriert – bestimmte priesterliche Tätigkeiten von Laien übernommen werden müssen wie zum Beispiel die Predigt, die Beerdigung, die Leitung von priesterlosen Sonntagsgottesdiensten, die Spendung der Krankenkommunion, die Vorbereitung auf den Sakramentenempfang und andere pastorale, aber auch administrative Aufgaben, deren Umfang einer Mitwirkung an oder gar einer Beauftragung zur Gemeindeleitung gleichkommt. Daß all diese Ausnahmen inzwischen nicht nur vereinzelt, sondern sowohl vom inhaltlichen wie auch zeitlichen Umfang her seit längerem zur Regel geworden sind, scheint unproblematisch zu sein. Das heißt also: Im Grunde genommen soll im Verhältnis und Aufgabenbereich von gemeinsamem und besonderem Priestertum alles beim Alten bleiben; weil das aber in der Praxis wegen des Priestermangels nicht geht, werden dort Notwege beschritten und die priesterlichen Lücken immer mehr mit Laien aufgefüllt.

Um das traditionelle Verhältnis und die gegenwärtige Praxis doch irgendwie wieder zusammenzubringen, wird gebetsmühlenartig die Bedingung betont, daß die Laien nur ausnahmsweise dann tätig werden dürfen, eben nur dann, wenn kein Priester oder Diakon zugegen oder erreichbar ist. Und es werden theologisch-rechtliche Unterscheidungen konstruiert, die wohl kaum zu vermitteln sind: etwa, daß Laien zwar im Amt mitarbeiten, aber nicht am Amt teilhaben, daß sie zwar amtliche Vollmacht ausüben, aber nicht an dieser teilhaben bzw. diese besitzen[14].

Dieser Versuch, die tradierte Theorie mit der neuen Praxis zu einer Quadratur des Kreises zusammenzubringen, hat zumindest drei verheerende Folgen: Laien kommen sich als Gastarbeiter vor, die nur geduldet werden, solange sie gebraucht werden[15]; Priester geraten in Identitätskrisen, weil ihr Berufsbild zunehmend an Profil verliert, ohne ein neues Profil zu gewinnen[16]; Gemeinden arrangieren sich

mit der Praxis und verlieren zunehmend aus ihrem Bewußtsein, welche Aufgabe und Funktion das Weiheamt für die kirchliche Gemeinschaft hat[17].

Sind das nicht deutliche Zeichen der Zeit dafür, „umzukehren, sich abzukehren von der Sorge der Kirche um sich selbst und um den Erhalt ihrer überkommenen Ämterstruktur“ [18] hin zur Sorge, wie die kirchlichen Ämter den Bedürfnissen der Kirche und ihrer Mitglieder angepaßt werden müssen, damit sie Dienst am Gottesvolk sind, statt weiterhin danach zu fragen, wie die bisherige Ämterstruktur der Kirche beibehalten werden kann?

Notwendige Korrektur: Von der kleruszentrierten zur laienorientierten Kirche

Die Rückbesinnung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die biblischen Wurzeln der Kirche hat wieder in Erinnerung gerufen: Laien gehören nicht zur Kirche, sondern Laien sind die Kirche[19]. Denn wenn in der Bibel mit λαος das auserwählte Volk Gottes bezeichnet wird, dann kann und sollte der Begriff „Laie“ von diesem biblischen Verständnis abgeleitet werden und folglich als Synonym für die Ausdrücke Jüngerin und Jünger, Heilige und Heiliger, Schwester und Bruder, Christin und Christ verstanden werden.

„Geht man von diesem erzbiblischen Verständnis aus, … dann kann es keine größere Berufung geben als die Berufung zur Kirche, dann kann die christliche Kirche nur eine Kirche der Laien sein, und dann ist schließlich das Wort ‚Laie‘ eine Schmuck- und Würdebezeichnung.“ [20]

Biblisch gesehen sind also Laien keineswegs Christen zweiter Klasse, sondern ganz klar Christen erster Klasse; denn sie sind durch die Taufe mit Gottes Geist Begabte, Geistliche. Und das wiederum ist die Grundlage der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften, die aber offensichtlich das kirchliche Bewußtsein noch nicht hinreichend geprägt hat. Um hier Abhilfe zu schaffen, ist dreierlei dringend notwendig:

1. Der bisher das kirchliche Gesetzbuch beherrschende Gedanke vom besonderen bzw. amtlichen Priestertum muß um den dazugehörigen Korrelationsgedanken des gemeinsamen Priestertums aller Getauften ergänzt werden. Im kirchlichen Verfassungsrecht müßte dies dadurch geschehen, daß künftig nach den Aussagen über das allen Gläubigen Gemeinsame nicht nur die Struktur und der Dienst der ordinierten Ämter, sondern die ganze Fülle und Vielfalt konkreter kirchlicher Dienste, Ämter und Lebensformen des gemeinsamen Priestertums zur Darstellung kommt[21].

2. Dem gemeinsamen Priestertum bzw. den Laien muß in allen Rechtsbereichen durchgängig mehr Beteiligung an den kirchlichen Gestaltungs- und Entscheidungsprozessen zukommen, und zwar nicht nur im Sinn eines Zugeständnisses der kirchlichen Autorität, sondern aufgrund der ihnen von Gott in der

Taufe verliehenen Würde, Autorität und Teilhabe an seinem dreifachen Amt des Lehrens, Heiligens und Leitens der Kirche[22]. Ein erster konkreter Schritt dazu wäre, in allen wichtigen Rechtsbereichen und auf allen kirchlichen Ebenen sogenannte Beispruchsrechte der Laien festzulegen. Das Rechtsinstitut des Beispruchsrechts besagt gemäß c. 127 CIC, daß bei wichtigen Entscheidungen der kirchlichen Autorität bestimmten Kreisen von Repräsentanten aus dem Gottesvolk ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zukommt; werden diese Mitwirkungsrechte der Anhörung oder Zustimmung umgangen, erhält die Entscheidung der kirchlichen Autorität keine Rechtswirksamkeit.

Allerdings sind im CIC/1983 nur wenige Beispruchsrechte formuliert worden und ausschließlich nur für Organe, die mit Priestern besetzt sind wie etwa Priesterrat und Konsultorenkollegium bzw. Domkapitel[23]. Anhörungsrechte sind zum Beispiel, daß der Diözesanbischof vor dem Abhalten einer Diözesansynode den Priesterrat anhören muß (c. 461 §1), erst nach Anhörung des Konsultorenkollegiums und des Vermögensverwaltungsrates einen Ökonomen ernennen kann (c. 494 §1), ohne Anhörung des Priesterrates keine Pfarreien errichten, aufheben oder nennenswert verändern darf (c. 515 §2) oder erst nach Anhörung des Priesterrates in jeder Pfarrei einen Pastoralrat einrichten kann (c. 536 §1). Noch spärlicher sind die Zustimmungsrechte ausgebaut, die sich außerdem bis auf eine Ausnahme nur auf den Bereich der Vermögensverwaltung beziehen (cc. 485; 1277; 1292 §1 u. §4).

Dieses im CIC/1983 bisher nur in Randgebieten zur Geltung gebrachte Prinzip der Beispruchsrechte muß künftig unbedingt auf das Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum angewendet werden; gewählten Repräsentanten der Laien bzw. des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ist in allen wichtigen Bereichen der Kirche ein Anhörungs- und/oder Zustimmungsrecht zu garantieren, ohne das eine kirchliche Autorität nicht rechtswirksam handeln kann. Diese Rechtsgarantie des Beispruchs könnte dadurch geschehen, daß die schon bestehenden Vertretungsorgane auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen wie Pfarrgemeinderat (c. 536), Vermögensverwaltungsrat (c. 537) und Diözesanpastoralrat (cc. 511 ff.) so mit Anhörungs- und Zustimmungsrechten ausgestattet werden, daß sowohl der Glaubenssinn des gemeinsamen Priestertums wie auch die Teilhabe am dreifachen Dienstamt Christi ebenso deutlich zum Tragen kommt wie die Letztverantwortung des besonderen Priestertums.

Diese doppelte Ausweitung der Beispruchsrechte sowohl im Hinblick auf den Personenkreis des gemeinsamen Priestertums als auch im Umfang der verschiedenen Handlungsbereiche ist die Konsequenz aus der Lehre und Überzeugung von der Teilhabe und Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes an der Sendung der Kirche.

3. Ein dritter notwendiger und parallel zu vollziehender Schritt ist, daß dem gemeinsamen Priestertum nicht nur das im Sinn eines Vetos konzipierte Beispruchs-

recht, sondern auch ein Recht der aktiven und kreativen Mitbestimmung gegeben wird. Hierzu muß eine rechtliche Aus- bzw. Umgestaltung des synodalen Prozesses in eine dreifache Richtung vollzogen werden: Zum einen ist der Anteil der Repräsentanten des gemeinsamen Priestertums bei den verschiedenen Versammlungen der Kirche zu erhöhen; zum anderen sind die bestellten Vertreter und Vertreterinnen des gemeinsamen Priestertums mit Stimmrecht auszustatten; zum dritten ist die Entscheidungskompetenz der versammelten Gemeinschaft insofern zu stärken, daß die Einspruchsrechte der zuständigen kirchlichen Autorität auf ein notwendiges Mindestmaß beschränkt werden.

Demnach sollte die kirchliche Autorität, der ja über die Teilnahme hinaus immer zugleich auch die Leitung der Versammlung zukommt, die getroffenen Beschlüsse der Versammlung nicht mehr nach ihrem eigenen Ermessen abändern oder gar außer Kraft setzen können, wie es in etlichen Fällen bisher möglich ist, sondern stets an die Durchführung der Beschlüsse gebunden sein, es sei denn sie kann eine Verkürzung oder Verfälschung des Glaubensinhaltes und damit der Identität der katholischen Kirche geltend machen.

Auch diese Rechtsänderungen im Hinblick auf mehr aktive Mitbestimmung des gemeinsamen Priestertums ist wieder auf allen Ebenen der Kirchenverfassung umzusetzen, bei der Einrichtung des Ökumenischen Konzils (cc. 337ff.) und der Bischofssynode (cc. 342ff.) ebenso wie bei dem Partikularkonzil (cc. 439ff.), der Bischofskonferenz (cc. 447ff.) und der Diözesansynode (cc.460ff.).

Bei einem laienorientierten Kirchenmodell, wie es eben anfanghaft in rechtlicher Hinsicht skizziert worden ist, handelt es sich also keineswegs um eine Abschaffung des besonderen Priestertums, sondern um eine gegenseitige Verschränkung und Bindung des gemeinsamen Priestertums mit dem besonderen Priestertum wie auch „der charismatischen und lebendigen Vielfalt mit den unverzichtbaren Diensten der Einheit (Pfarrer, Bischof, Papst). Dies bedeutete bei den Entscheidungsvorgängen in der Kirche keine Demokratie, in der alle Macht vom Volke kommt, wohl aber einen Basis-Gewinn im Sinne des sensus fidelium (Einbeziehung des Glaubenssinnes der sog. Laien)."[24] Denn das Charisma des Weiheamtes liegt ja gerade darin, nicht sich selbst, sondern das Volk Gottes zu fördern, d.h. die Charismen der Laien wachsen und gedeihen zu lassen, „in das möglicherweise auftretende Chaos der Charismen befreiende und heilende Ordnung zu bringen und das gegenüber unseren menschlichen und gesellschaftlichen Plausibilitäten oft genug sperrige Evangelium Jesu Christi nicht nur gelegentlich, sondern gelegen oder ungelegen zur Geltung zu bringen"[25].

ANMERKUNGEN

[1] Pius X., „Vehementer nos" vom 11. 2. 1906, in: ASS 39 (1906) 8f.
[2] P. Neuner, Der Laie u. das Gottesvolk (Frankfurt 1988) 30–34; J. Werbick, Laie, in: LThK^3, Bd. 6, 590.
[3] Vgl. J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium u. Praxis (Freiburg 1994) 136.
[4] 1 Petr 2, 9; vgl. auch 1 Kor 12; Apg 2, 16; Offb 1, 6; 5, 10; 20, 6.
[5] Neuner (A. 2) 33 u. vgl. 216.
[6] Vgl. Werbick (A. 2) 590; H. B. Meyer, Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung, in: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination u. Beauftragung, hg. v. M. Klöckener u. K. Richter (Freiburg 1998) 107–144, 125–127.
[7] C.12 q.1 c.7, in: Friedberg I, 678.
[8] J. Ratzinger, Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: GuL 41 (1968) 371.
[9] M. Keller, Theologie des Laientums, in: Mysterium Salutis IV,2 (Einsiedeln 1973) 400; vgl. auch 404.
[10] Werbick (A. 2) 592f.; vgl. B. J. Hilberath, Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil u. der Laien-Instruktion, in dieser Zs. 217 (1999) 228.
[11] H. Müller, Zur Rechtsstellung der Laien in der röm.-kath. Kirche, in: ZevKR 32 (1987) 473.
[12] Ebd. 472.
[13] Vgl. ebd. 475; H. Socha, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil, in: Ecclesia et Ius. FS A. Scheuermann (München 1968) 374.
[14] Vgl. H. B. Meyer, Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung, in: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (A. 6) 16–18.
[15] Vgl. H. Krätzl, Dem Wehen des Geistes Schranken gesetzt, in: Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, hg. v. P. Hünermann (Freiburg 1998) 129.
[16] Vgl. Meyer (A. 6) 137f.
[17] Vgl. K. Koch, Der Zusammenhang von Gemeindeleitung u. liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag, in: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (A. 6) 81.
[18] Meyer (A. 6) 18.
[19] Vgl. Mystici Corporis. Die Kirche, der geheimnisvolle Leib Christi. Rundschreiben Papst Pius XII. vom 29. Juni 1943, in: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., hg. v. A. Rohrbasser, (Fribourg 1953) 476.
[20] K. Koch, Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien in der Kirche (Fribourg 1991) 22.
[21] Vgl. Müller (A. 11) 478.
[22] Werbick (A. 2) 593; Koch (A. 20) 13; 37f.
[23] Vgl. H. Heinemann, Demokratisierung der Kirche oder Erneuerung synodaler Einrichtungen? Eine Anfrage an das Kirchenverständnis, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, hg. v. G. Fürst, (Freiburg 1997) 281.
[24] L. Karrer, Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral, in: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (A. 6) 275.
[25] Koch (A. 20) 56f.; vgl. auch Socha (A. 13) 359–362.

UMSCHAU

Solidarität und Politik

Strategien gegen die globale und gesellschaftsinterne Spaltung

Das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung (Rottendorf-Projekt) an der Hochschule für Philosophie in München will den Dialog zwischen Sozial- und Naturwissenschaften, Psychologie und Verhaltensforschung, Philosophie und Theologie anregen, um in interdisziplinärer Kooperation einen Beitrag zu einer weltweiten Gemeinschaft der Völker, Kulturen und Religionen zu leisten. Die Stiftung hat sich zur Aufgabe gemacht, zur Reflexion und Gestaltung einer „neuen Weltkultur" beizutragen. Gestaltung bedeutet, daß die Stiftung über die kontemplative Betrachtung von Weltproblemen hinaus Anstöße zu solidarischer Veränderung der globalisierten Welt leisten will.

Das Rottendorf-Projekt veröffentlicht in diesem Sinn regelmäßig seine Arbeitsergebnisse in der Buchreihe „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur", aus der hier zwei Bände vorgestellt werden. Für den Leser wird der interdisziplinäre Charakter der jeweils dokumentierten Tagungen nicht nur durch die multidisziplinären Beiträge, sondern vor allem auch durch lesbar dokumentierte Diskussionsverläufe nachvollziehbar.

Im Zentrum des Interesses des Rottendorf-Projektes ist der von Johannes Müller und Johannes Wallacher herausgegebene fünfte Band der Schriftenreihe[1] angesiedelt, der der „Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert" gewidmet ist. Das Thema bedarf angesichts der stets präsenten, oft ethnisch-religiös begründeten zwischen- oder innerstaatlichen Gewalt, Unterernährung, globaler Umweltgefährdungen, Ressourcenverknappungen, neuer technologischer Spaltungen oder der ansteigenden Dominanz der globalkapitalistischen Ökonomie über die vornehmlich nationalstaatliche Politik keiner Begründung.

Die Tagungsteilnehmer entzogen sich bei der Erörterung möglicher Strategien zur Rückgewinnung des Primats der Politik nicht der Mühe des Begriffs. Was unter „Weltordnungspolitik" zu verstehen ist, wurde vielfach problematisiert und je nach Sichtweise unterschiedlich akzentuiert.

Der Bonner Theologe Hans Waldenfels verstand darunter primär „Unverfügbarkeit". Waldenfels, der einen historisch-systematischen Überblick über den Einfluß der Religionen auf die Weltpolitik gab, postulierte nicht zuletzt zum Schutz Schwächerer innergesellschaftlich und global nicht-anthropozentristische Räume: „Der Umstand, daß sich der Mensch nicht nur handelnd bewegt, sondern auch lassend, ist auch eine Frage des zugrundeliegenden Menschenbildes" (148). „Weltpolitik" bedeute daher den Versuch der Menschen, nicht die Kontrolle über technologische oder ökonomische Prozesse zu verlieren, wobei die zu schaffende oder zu gestaltende „Ordnung" durch „Gesetze" der Weltreligionen prädestiniert sei.

Daß eine Weltordnungspolitik nicht beim Nullpunkt beginnen müsse, stellte der Hamburger Rechtshistoriker Karl-Heinz Ziegler heraus. Ziegler gab einen historischen Abriß über „Die Ordnung der Welt in der Geschichte des Völkerrechts", wobei er zum einen die Bedeutung etwa der UN-Charta oder von Menschenrechtsdeklarationen hervorhob, zum anderen aber die Defizite bei deren Vollzug nicht verschwieg.

„Ethische Maßstäbe für die Weltordnungspolitik" war das Thema des Münchner Sozialphilosophen Norbert Brieskorn, der auf der Suche nach einem tragenden ethischen Korsett für den Versuch der politischen Gestaltung der Weltordnung einen „menschenrechtlichen Solidarismus" vorschlägt. Menschenrechtlicher Solidarismus ist nicht primär religiös oder kulturell gebunden, was seine globale Akzeptabilität begrenzen würde, sondern orientiert sich an den eben er-

wähnten Menschenrechtsdokumenten, die als zumindest theoretisch weitgehend unumstritten gelten dürfen.

Brieskorn interpretierte primär individuell ausgerichtete Menschenrechtsnormen auf gesellschaftliches Zusammenleben durch „eine soziale Auslegung der Menschenrechtserklärungen, -charten etc. und durch die Einführung eines Solidarismus-Verständnisses, welches in allen helfenden Aktionen jeweils die Abwehrrechte, die Leistungsrechte und politischen Mitbestimmungsrechte achtet" (48). Der Leser geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß durch dieses Konzept die alte Subsidiarität der katholischen Sozialethik lugt, was kein Mangel ist. Denn die Subsidiarität hat sich bei einem internationalen Zusammenschluß bewährt, den Dieter Senghaas in seinem vor allem friedenspolitisch akzentuierten Beitrag herausstellt, nämlich der Europäischen Union.

Der Bremer Friedensforscher referierte unter dem etwas pathetischen Titel „Den Frieden stiften" über die „Architektur einer Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert". Diese Architektur, an deren Ausbau als handelnde Akteure nicht nur die Staaten, sondern zunehmend auch Nichtregierungsorganisationen zu beteiligen seien, sieht Senghaas trotz grundsätzlich hochgeschätzter UNO nicht als eine „Weltzentrale", sondern eher als eine Konföderation aus regionalen Zusammenschlüssen, deren hervorragendes Beispiel die EU sei. Hier sei auch die Zivilisation durchgesetzt, die Senghaas als unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen einer Weltordnungspolitik ansieht. Wie innergesellschaftlich das Gewaltmonopol an die Staaten gegangen sei, so müßten auch global die Staaten und Regionalorganisationen auf Gewaltanwendung zugunsten eines kollektiven Sicherheitssystems verzichten.

Für Leser, die an den drängenden Fragen der globalen Zukunft interessiert sind, bietet der Band sowohl resümierende Informationen, die durch ihre historische Fundierung manche tagespolitische Aufgeregtheit relativieren können, als auch überzeugende konzeptuelle Anregungen, die trotz aller nicht verschwiegener Probleme erwarten lassen, daß die Zeit der Apokalypse noch nicht gekommen ist.

Auf einer anderen Ebene setzt das zweite hier vorzustellende Buch an, der dritte Band der Schriftenreihe[2], der zum einen die mit Hannah Arendt begonnene theoretische und empirische Debatte über die Zukunft der Arbeit rekonstruiert. Diese Debatte war und ist im wesentlichen auf die entwickelten postindustriellen Staaten (den „Norden") fokussiert. Das trifft auch auf den vorliegenden Band zu, und hier ist einer von wenigen kritischen Punkten anzumerken. Aus dem globalen Anspruch des Rottendorf-Projektes fällt das dokumentierte Symposion mit seiner euro-, ja im Kern deutschlandzentrierten Ausrichtung heraus. Freilich ist dies auch in nicht geringem Maß in der Natur der Sache begründet. Arbeitsmarktprobleme in den unterentwickelten Ländern des „Südens" oder auch in den postsozialistischen Staaten sind dermaßen anders geartet, daß trotz des globalen Zusammenhangs eine zusammenschauende Betrachtung die jeweiligen Probleme unscharf werden lassen könnte.

Zum anderen und damit weiterführend ist der Band prognostisch-programmatisch angelegt. „Arbeit im Umbruch", darauf verweist Karl Georg Zinn (Aachen) aus ökonomischer Sicht, ist keineswegs ein neues Thema. „Innovationen" sind der kapitalistischen Produktionsweise immanent und, etwa als „Rationalisierungen", keineswegs einseitig positiv oder negativ zu beurteilen. Zum Problem wird die intensive und extensive kapitalistische Expansion vor allem durch die damit verbundene Ersetzung menschlicher Arbeitskraft durch Maschinen; einmal mit der resultierenden „Freisetzung" von Menschen und zum zweiten durch ungleiche Reichtumsverteilungen. In Zeiten der Vollbeschäftigung verläuft Strukturwandel aber allmählich und kann durch sozialpolitische Maßnahmen abgefedert werden, vor allem auch, weil bei Vollbeschäftigung die Macht der Gewerkschaften groß genug ist, um sozialverträgliche Veränderungen zu erzwingen.

Obgleich Strukturwandel genuin zur kapitalistischen Produktionsweise gehört, ist seit Mitte der 70er Jahre in Deutschland (und Europa) eine qualitative Veränderung des Wandels dadurch eingetreten, daß der Umbruch nun im Zeichen hoher Massenarbeitslosigkeit und des Wegfalls der „Systemkonkurrenz" stattfindet.

Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen gehen um die Verteilung der Kosten der beschleunigten kapitalistischen Ent-

wicklung. Zinn sieht dabei „Tendenzen zur Restauration frühkapitalistischer Strukturen" (38), etwa durch Angriffe auf sozialstaatliche Interventionen.

Der Berliner Politologe Bernd Guggenberger vertritt dagegen die Ansicht, daß in der postindustriellen Ära die Arbeitsgesellschaft an ihr Ende komme. Dies solle nicht beklagt, sondern als Chance einer aktiven persönlichen wie gesellschaftlichen Lebensgestaltung verstanden werden, was Guggenberger unter dem Begriff „Mußekultur" zusammenfaßt. Dazu wäre notwendig, die durch die Rationalisierungsschübe ansteigende Produktivität nicht in (gar nicht mögliche und ökologisch unerwünschte) zusätzliche Nachfrage umzusetzen, sondern zu radikaler Verkürzung der Arbeitszeit zu nutzen. Die daraus erwachsende Herausforderung bestehe dann darin, das geistige Rüstzeug für die „Freizeitgesellschaft" zur Verfügung zu stellen und den Tendenzen zur Passivierung des „Freizeitnehmers" durch Anstrengungen im Bildungsbereich entgegenzuwirken. Außerdem plädiert Guggenberger für eine breitere Streuung des Produktivvermögens, um der materiellen Abhängigkeit von Erwerbsarbeit entgegenzuwirken.

Eingeleitet wurde das Symposion von einer philosophisch-anthropologischen Problematisierung des Begriffs „Arbeit". Gerd Haeffner (München) definierte den Begriff folgendermaßen: „Eine regelmäßig in sehr ähnlicher Weise vollzogene, oft mühevolle menschliche Tätigkeit, die einen beträchtlichen Teil der aktivitätsfähigen Lebenszeit ausfüllt und die primär um eines ihr äußeren Zweckes willen getan werden muß" (5). Im historischen Diskurs exemplifizierte Haeffner seine Definition und zeigte auf, wie „Arbeit" im Lauf der Geschichte ihren derzeitigen dominierenden, auch verzehrenden Wert bekommen konnte. Das Leiden an der Arbeitslosigkeit, so konkret es ist, kann nur als Folge der industriekapitalistischen Kultur verstanden werden.

Daran knüpfte der Tübinger Ethiker Dietmar Mieth an, der bei der Suche nach Auswegen aus der Arbeitskrise die Frage nach dem Sinn menschlicher Aktivität in den Vordergrund stellte. Nicht nur die materielle Abhängigkeit von Erwerbsarbeit wird durch Arbeitslosigkeit zum Problem, sondern ganz wesentlich auch andere menschliche Grundbedürfnisse, die bei der gegebenen gesellschaftlichen Organisation mit „Arbeit" verbunden sind, nämlich das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung, nach persönlichen Beziehungen und nach Lebenssinn (87).

Auf der Basis der katholischen Sozialethik entwickelte Mieth vor diesem Hintergrund eine ethische Strategie, die kurzfristig eher im Sinn Zinns auf die Schaffung möglichst vieler humaner Arbeitsplätze setzt, in langfristiger Perspektive aber eher im Sinn Guggenbergers die Gestaltung einer Tätigkeitsgesellschaft vorschlägt. In der „Tätigkeitsgesellschaft" verliert die Erwerbsarbeit ihre zentrale Rolle. Alle Menschen müssen die Möglichkeit zur Absicherung eines Existenzminimums und die Fähigkeit haben, Subjekt ihrer eigenen Lebensplanung zu sein. Zu solchen Lebensplanungen müßten Beziehungs-, Weiterbildungs- und Erholungszeiten ebenso gehören wie Phasen der Erwerbsarbeit.

Hinzuzufügen wäre, daß solche innergesellschaftliche Befriedung eine wesentliche Voraussetzung hinreichender Aktzeptanz für globale Solidarität als Grundlage für eine gelingende Weltordnungspolitik ist. *Friedhelm Wolski-Prenger*

[1] Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert. Historische Würdigung – Ethische Kriterien – Handlungsoptionen. Hg. v. Johannes Müller u. Johannes Wallacher. Stuttgart: Kohlhammer 2000. XII. 160 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. 5.) Kart.

[2] Arbeit im Umbruch. Sozialethische Maßstäbe für die Arbeitswelt von morgen. Hg. v. Norbert Brieskorn u. Johannes Wallacher. Stuttgart: Kohlhammer 1999. 161 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. Band 3.) Kart. DM 49,–.

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

LAMBERT, Willi: *Die Kunst der Kommunikation.* Entdeckungen mit Ignatius von Loyola. Freiburg: Herder 1999. 253 S. Kart. 28,–.

Ignatius von Loyola (1491–1556), Gründer des Jesuitenordens, gilt meist als nüchterne und wortkarge, herbe und ein wenig strenge Persönlichkeit. Er arbeitete vorbildlich, blieb jedoch ein Einzelgänger und ist daher für heutige Menschen nur schwer zugänglich. Seine Exerzitien verbindet man mit einem sehr persönlichen spirituellen Weg, der in strengem Schweigen eingeschlagen werden muß. Oft wird Ignatius vorgeworfen, er sei Individualist. Der kommunikative und gemeinschaftliche Aspekt seiner „Spiritualität" wird dabei wenig gesehen und gewürdigt. Schon seit den 40er Jahren dieses Jahrhunderts hatte man die strengen Einzelexerzitien wiederentdeckt und für das kirchliche Leben fruchtbar gemacht – ein Prozeß, der heute als weithin abgeschlossen gilt. Derzeit gibt es eine Bewegung, die ergänzend hierzu den kommunitären Aspekt des ignatianischen Erbes aufarbeitet. Unter anderem bieten dafür die Konstitutionen des Jesuitenordens spannende und anregende Ansatzpunkte.

In diesem Kontext ist es höchst verdienstvoll, daß Willi Lambert im vorliegenden Buch den „kommunikativen" Ansatz der ignatianischen Spiritualität untersucht und entfaltet. In der Lebensgeschichte des Ordensgründers und durch sein gesamtes schriftliches Werk hindurch entdeckt Lambert, daß die kommunikativ-dialogische Dimension ursprünglicher und wesenhafter Bestandteil des ignatianischen Charismas ist.

In einem ersten Kapitel zeigt Lambert auf, daß der Einzelgänger Ignatius in seinem Leben die kommunikative und soziale Dimension mühsam entdeckte und sie dann mit großer Klugheit und Effizienz in seinem „Werk", dem Jesuitenorden, einsetzte. Das zweite Kapitel erläutert einige Grundregeln gelingender Kommunikation, welche Ignatius an die Mitbrüder gab, die in seinem Auftrag am Konzil von Trient mitwirkten. In den folgenden Abschnitten geht der Autor verschiedene ignatianische Texte zur Thematik durch: die Exerzitien, verschiedene Gebetstexte, Hinweise zum Gemeinschaftsleben, einige Brieftexte aus der umfangreichen Korrespondenz.

Auffallend ist, daß die Kommunikation nicht ein nachträgliches, sekundäres, „auch noch" hilfreiches Moment darstellt, sondern schon in der gelebten Gottesbeziehung selbst, also im Gebet, ihren Ursprung hat. Für Ignatius muß sie geradezu Ausdruck christlicher Spiritualität sein: „El amor consiste en comunicación" – „die Liebe besteht in Kommunikation" ist der zentrale Satz einer seiner geistlichen Übungen.

Im elften Kapitel entfaltet Lambert sein Thema in einer „Anwendung" auf die Trinität; eine solche theologische „Spekulation" erweist sich ebenfalls als in der ignatianischen Mystik fundiert und sie fundierend. Im abschließenden zwölften Kapitel werden einige Linien zur modernen Lebenskultur ausgezogen, in der Kommunikation und kommunikative Fähigkeiten zu einem zentralen Moment der Alltagsgestaltung und -bewältigung geworden sind. Einmal mehr und für manchen überraschend erweist sich hier die Aktualität der ignatianischen Spiritualität. Lambert beweist in allen Ausführungen seine souveräne Kenntnis des ignatianischen Textkorpus und Charismas.

Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch, sondern ist in seinen Ausführungen und in seiner Sprache bewußt einfach gehalten, um eine breite, auch theologisch wenig vorgebildete Leserschicht zu erreichen. Es beabsichtigt vor allem, dem geistlich Suchenden konkrete Hilfen für eine Spiritualität des Alltags an die Hand zu geben. Man spürt deutlich die Entdekkerfreude und Begeisterung des Autors für sein Thema. Beispiele aus dem alltäglichen Leben führt er oft breit und ein wenig – durchaus unjesuitisch – blumig aus. Mit persönlichen Erfah-

rungen deutet er Anwendungen dieser Spiritualität auf konkrete Lebensfragen an. Insgesamt ist das Buch geeignet, breiteren Kreisen eine lang vergessene und heute wiederentdeckte Dimension des „Ignatianischen" und damit des Christlichen zu erschließen, in einer Weise, die sich für den persönlichen Glaubens- und Lebensvollzug als fruchtbar, bisweilen herausfordernd, immer anregend erweist. *Stefan Kiechle SJ*

Aufmerksame Wege. Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignatius von Loyola. Hg. v. Gerhard MÜNDERLEIN. München: Claudius 1999. 196 S. Kart. 29,80.

Seit einer Reihe von Jahren werden im evangelischen Raum die ignatianischen Exerzitien entdeckt. Pfarrerinnen und Pfarrer, Gemeindemitglieder und Ordensangehörige nehmen mehr und mehr an Exerzitienkursen teil und leben aus ihrer Inspiration. In der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern werden durch das Pastoralkolleg Neuendettelsau seit 1991 regelmäßig Exerzitien angeboten unter der Leitung von Jesuiten und anderen. Einige Ordensschwestern haben Ausbildungen zu Exerzitienbegleiterinnen gemacht. Vorliegendes Buch ist ein erster Schritt in eine breitere Öffentlichkeit; evangelische Christen und Christinnen vornehmlich aus Bayern teilen darin Erfahrungen mit und reflektieren sie.

Einleitend versucht Gerhard Münderlein, der Herausgeber, die Exerzitienbewegung in der evangelischen Kirche zu situieren. Jesuiten und alles „Jesuitische" wurden im evangelischen Raum immer stark mit der Gegenreformation in Beziehung gebracht und mit entsprechender Heftigkeit abgelehnt. Die gegenwärtige, durchaus erstaunliche Öffnung ist im Kontext der ökumenischen Begegnung zu sehen. War die evangelische Kirche lange zu sehr auf die wahre Lehre orientiert, sucht man heute außerdem nach spiritueller Vertiefung und nach einer neuen „Orthopraxie". Der ignatianische, vor allem persönlich-existentielle Zugang zur Bibel kommt der evangelischen Betonung der Schrift und gleichzeitig einem evangelischen Desiderat im Umgang mit ihr entgegen.

Der erste Teil des Buches vereinigt einige Erfahrungsberichte evangelischer TeilnehmerInnen von Exerzitienkursen. Für viele waren diese eine sehr persönliche und tiefe spirituelle Erfahrung. Manche mußten vor Beginn starke Vorurteile und Gefühle der Befremdung überwinden, um in die Erfahrungen eintreten zu können. Andreas Falkner SJ, der viele dieser Exerzitien begleitete und somit zu der Bewegung Entscheidendes beitrug, berichtet aus seiner Sicht; in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft während der Kurse wird für ihn die ökumenische Problematik schmerzhaft sichtbar.

Der zweite Teil behandelt „Aspekte der Exerzitien", etwa die Frage therapeutischer Methoden in den Exerzitien, die Bedeutung der Eucharistie, Exerzitien im Alltag, die Einbeziehung von leiblichen Übungen. Ins Auge fällt der Eindruck von Dietrich Koller, daß in Exerzitien ein vertiefter Zugang zum Abendmahl bzw. zur Eucharistie eröffnet wird; hier liegt wohl ein besonderer ökumenischer „Wert" dieser Spiritualität. Gottfried Wolf berichtet, wie sich bereits in der DDR – heute kaum bekannt – im Geheimen eine Exerzitienbewegung entwickeln konnte. Ein Anhang gibt dem Leser konkrete Informationen über die Exerzitienbewegung und Adressen für Kontakte.

Inhaltlich bietet das Buch zahlreiche Facetten zu dem, was Exerzitien heute sind und wie sie gelebt werden. Auffallend ist die in mehreren Beiträgen wiederkehrende „gnadentheologische" Problematik: Sind solche Übungen nicht ein Tun des Menschen, das das lutherische „sola gratia" desavouiert? Dietrich Koller kommt nach gründlichen Erwägungen zu dem Schluß, daß die ignatianische „Gnade, an der Gnade mitwirken zu dürfen", durchaus lutherisch korrekt sein kann. Nicht alle evangelischen Theologen werden an diesem Punkt einverstanden sein. Vielleicht zeigt das Buch gerade ihnen, daß der künftige Fortschritt der Ökumene wohl mehr über den spirituellen Austausch als über dogmatische Diskussion gelingen wird.

Innerhalb ihrer Kirche sind evangelische ExerzitienteilnehmerInnen immer wieder Mißverständnissen und Ablehnung ausgesetzt. Das Buch kann hier helfen, Vorurteile abzubauen und notwendige Gespräche in und zwischen den Kirchen in Gang zu setzen. Aus diesem Grund ist es gleichermaßen für katholische wie für evangelische Christen anregend. *Stefan Kiechle SJ*

Ethik

Ökologische Theologie und Ethik. Bd. 1–2. Bearb. v. Hans Halter u. Wilfried Lochbühler. Köln: Styria 1999. 311, 206 S. (Texte zur Theologie. Moraltheologie. 1,1; 1,2.) Kart. je 54,–.

Seit der öffentlichkeitswirksamen Entdeckung der ökologischen Frage zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts hat sich eine Fülle von Literatur angesammelt – nicht nur im Umfeld der ökologischen Bewegung(en), sondern auch in der Wissenschaft. Allein den geisteswissenschaftlichen oder darin auch nur den theologischen Anteil vollständig zu überblicken, ist inzwischen kaum noch möglich. Doch hat sich gerade im Bereich der Theologie ein ökologischer Diskurs etabliert, der beinahe alle theologischen Fächer erfaßt. Insofern die ökologische Frage nicht ohne eine Deutung von Welt, Mensch und Natur bearbeitet werden kann, ist der theologische Diskurs auch außertheologisch von Interesse. Dabei wird die Vielfalt der theologischen Positionen jedoch oftmals ebenso übersehen, wie der spezifisch theologische Zugang mißdeutet.

Beidem, der Orientierungslosigkeit angesichts der Überfülle, wie auch Mißverständnissen zentraler theologischer Argumentationen, kann das Werk von Hans Halter und Wilfried Lochbühler abhelfen. Es sammelt in zwei Bänden die zentralen Passagen der wichtigsten Texte der theologisch-ökologischen Diskussion, ergänzt um nichttheologische Texte, die für diese Diskussion und ihr Verständnis nötig erscheinen. Der Aufbau des Werkes folgt systematischen Gesichtspunkten, ohne die Chronologie der Diskussionsgeschichte zu verdecken. Entsprechend stehen am Beginn denn auch erst einmal der „ökologische Weckruf" des Club of Rome und die frühen Vorwürfe gegenüber dem Christentum, einer Ausbeutung der Natur Vorschub geleistet zu haben. Ebenso kommt die nichttheologische Geistesgeschichte zu Wort (und damit eine Art modernitätstheoretische „Ahnengalerie") oder werden Vorläufer des ökologischen Bewußtseins präsentiert.

Die Systematik zeigt sich hingegen in der Zusammenfassung beispielsweise der Texte zu paradigmatischen ökologischen Grundpositionen – Anthropozentrik, Pathozentrik, Biozentrik, Physiozentrik –, der exegetischen und dogmatisch-fundamentaltheologischen Konsequenzen bzw. Entwürfe von Ökotheologien oder der kirchenamtlichen Verlautbarungen. Ihren Fokus hat die Systematik dabei letztlich in der Ethik: Alle Textauszüge, auch die exegetischen und dogmatischen, sind unter dem Gesichtspunkt zusammengestellt, daß die ökologische Frage zum Handeln aufruft, einem Handeln, das hierzu normativer Fundamente bedarf.

Jeder Text wird jeweils kurz eingeführt: Erhellt wird sein „Sitz im Leben", also im jeweiligen zeittypischen gesellschaftlichen bzw. kirchlichen Diskurs, und in der wissenschaftlichen Diskussion. Durch Verweise auf andere Texte des Werkes versuchen die Herausgeber zudem, diese Diskussion direkt nachvollziehbar zu machen; darüber hinaus gehen sie auch auf die weitere Wirkungsgeschichte jedes Textes ein. Das Werk verzahnt sich so und lädt zum kreativen Lesen ein, d. h. zum Auffinden eigener Leserouten und zur selbständigen Positionsbildung durch die Kontrastierung der verschiedenen einander entgegengesetzten Argumente.

Die vorgelegte Sammlung ist ausgesprochen gut gelungen. Die Einführungen sind knapp und sehr informativ, sie helfen dem Verständnis der Texte und motivieren zur weiteren Beschäftigung mit den jeweils angesprochenen Fragen. Als Zusammenstellung der *ethisch* gerichteten theologischen Beschäftigung mit der ökologischen Problematik ist die Sammlung umfassend – sie bietet einen hervorragenden Überblick über die Diskussion und kann damit letztlich den Anspruch einer „kanonischen" Sammlung stellen. Durch die Knappheit und die Lesbarkeit der Auswahl läßt sich das Werk zudem gut in der Lehre an der Universität einsetzen. Mit Hilfe der Einführungen und bei entsprechender Erläuterung eignet es sich jedoch auch für die Erwachsenenbildung, bei entsprechender pädagogischer Begleitung wird man es wohl auch für die Textauswahl im Religionsunterricht in der Kollegstufe nutzen können. In jedem Fall aber ist den beiden Editoren ein Standardwerk zur Geschichte der theologisch-ökologischen Diskussion gelungen.

Thomas Hausmanninger

Wertorientierung im Wandel. Religionsunterricht und LER in der Diskussion. Hg. v. Michael Langer u. Armin Laschet. Kevelaer, Aachen: Butzon & Bercker, Einhard 1998. 198 S. Kart. 28,–.

Die 13 Beiträge, die in dieser „Streitschrift", wie die Herausgeber sie nennen, zusammengefaßt sind, wollen Fragen klären, die die Einführung des Pflichtunterrichts „Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde" (LER) bei gleichzeitigem Verzicht auf das ordentliche Lehrfach Religion in Brandenburg aufwirft. Diese Problembeschreibungen und Argumente sind sicher unabhängig vom Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Verfassungsgemäßheit von LER aktuell und ergänzen die von Albert Biesinger und Joachim Hänle herausgegebene, einschlägige Veröffentlichung „Gott – mehr als Ethik" (vgl. diese Zs. 1997, 215, 863 f.). Hier melden sich die evangelischen und katholischen Religionspädagogen Karl Ernst Nipkow, Ralf Wischnath, Michael Langer und Werner Simon, die Sozialethikerin Ursula Nothelle-Wildfeuer, der „Schulbischof" der Deutschen Bischofskonferenz, Manfred Müller, und der Leiter von deren Zentralstelle Bildung, Eckhard Nordhofen, zu Wort, unterstützt von den Politikern Rainer Eppelmann, Walter Eykmann, Armin Laschet, Jürgen Rüttgers, Wolfgang Schäuble, Rita Süssmuth und Annette Schavan, deren Plädoyer zuvor in dieser Zeitschrift erschien (1997, 215, 3–10). So entsteht ein äußerst gedankenreicher Diskurs.

Der Leser erfährt beispielsweise, daß sich in keinem westlichen Bundesland mehr als fünf Prozent der Schüler aus Gewissensgründen vom Religionsunterricht abmelden, daß aber in manchen Schulen Ostdeutschlands mehr als 50 Prozent der konfessionslosen Schüler am konfessionellen Religionsunterricht teilnehmen. Der Ansatz und die Intentionen von LER werden dargestellt, und der Brandenburger Superintendent Wischnath, der die schulische Situation in Ost und West kennt, unterbreitet einen Gegenvorschlag, der der besonderen Situation Brandenburgs unter Wahrung der Prinzipien eines von den Kirchen verantworteten Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen gerecht zu werden versucht. Es ist von antiwestdeutschen Ressentiments bei der Einführung von LER die Rede, aber auch vom Eingriff ins Elternrecht und der Mißachtung der christlichen Minderheit, die in diesem Bundesland 15 bis 20 Prozent zählt.

Als Hauptargument der LER-Befürworter wird die Furcht vor einer kirchlichen Indoktrination in der Schule ausgemacht – eine Sorge, die durch die längst erfolgte Anpassung des Religionsunterrichts an die pluralistische Situation in Gesellschaft und Schule und durch das hier erneut erläuterte Konzept eines Religionsunterrichts gegenstandslos wird, der sich als diakonischer Dienst der Religionsgemeinschaften innerhalb des Bildungsauftrags der Schule und nicht als Privileg der Kirchen versteht. LER wäre sicher längst durch etwas Besseres ersetzt, wenn seine Protagonisten so differenziert und niveauvoll über LER nachdenken würden, wie es in den meisten dieser Wortmeldungen geschieht.

Bernhard Grom SJ

Esoterik

Zu Risiken und Nebenwirkungen fragen Sie ... Esoterische Angebote in der Bildungsarbeit. Hg. v. Thomas Becker u. Georg Bienemann. Hamm: Hoheneck-Verlag 2000.

Esoterische Angebote findet man heute nicht nur in den Anzeigen einschlägiger Zeitschriften, sondern auch in den Programmen kirchlicher und kommunaler Bildungseinrichtungen. Diesen Umstand zu problematisieren und Kriterien zur Beurteilung der verschiedenen Angebote zu entwickeln, ist die Aufgabe der Beiträge der vorliegenden Publikation. Ihr liegen Referate auf zwei Fachtagungen in Freiburg und Köln zu Grunde.

Ausgangspunkt des einleitenden Aufsatzes von Georg Bienemann ist der Kinder- und Jugendschutz. Aus professioneller Perspektive beleuchtet der Autor die Gefährdungen für Kinder und Jugendliche, die von esoterischen Angeboten ausgehen können. Bienemann weist aber eindringlich darauf hin, daß der „Gefahrenblick" durch den „Chancenblick" ergänzt werden muß. Dementsprechend gibt er Anregungen für eine

Präventionsarbeit, die die kognitiven, sozialen und spirituellen Kompetenzen der Kinder und Jugendlichen fördert.

Bernhard Grom untersucht die esoterischen Angebote unter zwei Aspekten. Zum einen unterwirft er die angewendeten Praktiken und ihre Wirkungen einer Prüfung anhand derselben Kriterien, die auch an medizinische und psychologische Methoden angelegt werden. Zum anderen beurteilt er ihre weltanschaulichen und religiösen Grundlagen von einem theologischen Standpunkt aus.

Nach einigen Erläuterungen zum Begriff „Esoterik" – wobei er interessanterweise auch von „kirchlicher Esoterik" spricht – erarbeitet Norbert Copray in seinem Beitrag zunächst Kriterien zur Bestimmung von Spiritualität, wobei er ausdrücklich nicht nur von der christlichen Tradition ausgeht. Danach entwickelt er ein Idealbild einer emanzipatorischen Bildungsarbeit, die dem einzelnen die Schlüsselkompetenzen vermittelt, die zur Bewältigung der Probleme in der modernen Gesellschaft einschließlich religiöser und weltanschaulicher Fragestellungen erforderlich sind. Diesem pädagogischen Ziel muß auch der Umgang mit esoterischen Inhalten im Bildungsbereich untergeordnet sein.

Hansjörg Hemminger gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte der Esoterik-Szene und nennt drei Phasen der Entwicklung: die Hippie-Generation, die New-Age-Bewegung der 70er und 80er Jahre sowie die „bürgerliche Esoterik" der 90er Jahre. Außerdem versucht er, charakteristische Glaubensvorstellungen und Methoden der Esoterik herauszuarbeiten, um sie abschließend aus christlicher Sicht zu bewerten.

Der Beitrag von Gottfried Küenzlen, der bereits 1987 zum ersten Mal veröffentlicht wurde, stellt die Esoterik in einen weiter gefaßten religions- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Küenzlen zeichnet eine Entwicklung von der Aufklärung über die säkulare Religionsgeschichte der Neuzeit mit ihren innerweltlichen Heilsversprechen bis zur „vagabundierenden Religiosität", die in New Age und Esoterik ihren Ausdruck findet. In ihr sieht er eine Reaktion auf die Unsicherheiten, mit denen der einzelne in der modernen Gesellschaft konfrontiert ist. Seine Überlegungen, wie die Kirchen auf diese Herausforderung reagieren sollten, enden mit dem Appell, das Wissen des Menschen „von seiner Endlichkeit, ja von seiner Erlösungsbedürftigkeit" in den Vordergrund und dem Selbsterlösungsgedanken der Esoterik entgegenzustellen.

In einem kurzen Beitrag von Harald Baer werden die Ausführungen von Küenzlen in einigen Punkten (Säkularisierung, monistisches Weltbild, Doppelmitgliedschaft) kommentierend ergänzt.

Die Autoren kommen alle aus dem kirchlichen Bereich; dennoch sollen ihre Beiträge nach der Absicht der Herausgeber auch Fachkräfte in nichtkirchlichen Einrichtungen ansprechen. Dies ist ihnen in unterschiedlichem Maß gelungen, und zwar abhängig davon, was jeweils als Grundlage der Bewertung dient.

So gehen Bienemann und Copray von zwei konkreten Praxisfeldern aus, dem Kinder- und Jugendschutz und der Erwachsenenbildung, aus denen sie die Maßstäbe für eine Bewertung ableiten. Diese Maßstäbe sind für alle in diesen Bereichen Tätigen nachvollziehbar, unabhängig von ihrem eigenen weltanschaulichen Standpunkt. Die anderen Autoren vertreten einen explizit christlichen Standpunkt und sind damit selbst Partei in der religiös-weltanschaulichen Auseinandersetzung. Dies ist nicht zu kritisieren. Im Gegenteil, es muß von den Kirchen erwartet werden, daß sie in der Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen und religiösen Anbietern den eigenen Standpunkt vertreten. Genau dies fordern ja auch die Herausgeber Thomas Becker und Georg Bienemann in ihrem Schlußkapitel. Doch werden nicht alle Mitarbeiter in nichtkirchlichen Bildungseinrichtungen die christlichen Prämissen teilen können oder wollen.

Gleichwohl bieten die Beiträge reichlich Anregungen zur Reflexion. In jedem Fall machen sie deutlich, wie schwierig es ist, in diesem diffusen Feld Bewertungsmaßstäbe zu entwickeln. Dies zeigt sich schon allein an den verschiedenen und keineswegs deckungsgleichen Versuchen der Autoren, zu bestimmen, was denn „Esoterik" überhaupt sei. Das reicht von der lapidaren – wenn auch vorläufigen – Bemerkung „Esoterik ist, woran esoterisch geglaubt wird" (Copray, 25) bis hin zu einer Beschreibung grundlegender esoterischer Glaubensvorstellungen und Praktiken. Daher sei zum Schluß die – sicher nicht neue – kriti-

sche, vielleicht auch etwas ketzerische Frage erlaubt: Macht es überhaupt Sinn, „Esoterik" als Religion oder Weltanschauung definieren zu wollen? Wäre es nicht besser, zu Gunsten eines differenzierteren Blicks auf einzelne Angebote und Methoden darauf zu verzichten, um die Gefährdungen, die von ihnen ausgehen können, aber auch die Chancen, die sie bieten, in angemessener Weise analysieren zu können?

Stefan Schlang

ZU DIESEM HEFT

Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt kritische Fragen im Blick auf die bevorstehende Seligsprechung von Papst Pius IX. Er sieht darin eine Desavouierung der Erklärungen zu Menschenrechten und Ökumenismus des Zweiten Vatikanums und des gegenwärtigen Papstes.

Hugo Rahner wurde vor 100 Jahren geboren. Andreas R. Batlogg zeichnet ein Porträt des großen Kirchengeschichtlers und Ignatiusforschers, der ganze Priester- und Theologengenerationen geprägt hat.

Vor 500 Jahren wurde Karl V. geboren. Wilhelm Ribhegge, Professor für Geschichte an der Universität Münster, beleuchtet die Beziehung zwischen Erasmus von Rotterdam und Karl V. im Spannungsfeld von Politik und Humanismus.

Christian Kummer, Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, beschäftigt sich mit neuen Entwicklungen in der Forschung mit menschlichen Stammzellen. Dabei differenziert er seine früher in dieser Zeitschrift vertretene Position (217, 1999, 172–182).

Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, untersucht Möglichkeiten, Rechte und Pflichten der Laien in der katholischen Kirche. Als Fazit ergibt sich die notwendige Korrektur einer kleruszentrierten zur laienorientierten Kirche.

Glaubensgehorsam

Vom preußischen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. wird die Anekdote erzählt, er habe bei einer Truppenparade seine Soldaten gefragt: „Fürchtet oder liebt ihr mich?" Auf die devote Antwort: „Wir fürchten Eure Majestät untertänigst!", habe er auf die „langen Kerls" wütend mit seiner Reitpeitsche eingedroschen und geschrien: „Lieben sollt ihr mich!" Wir mögen schmunzeln, wenn wir uns diese Szene vorstellen, weil es uns doch zu abstrus erscheint, man könne Liebe herbeiprügeln. Aber steckt nicht hinter einem verbreiteten christlichen Moralverständnis eine ähnliche Sicht? Danach hat Gott den Menschen zunächst frei geschaffen, ihm aber dann Gebote auferlegt. Deren Vielfalt wurde schließlich im Christentum auf das Hauptgebot konzentriert: „Du sollst Gott über alles lieben, und den Nächsten wie dich selbst!" Dazu sagt Wittgenstein: „Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form ‚du sollst ...' ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue?" Darauf antworteten die Vertreter dieser Moralauffassung: „Dann kommst du in die Hölle!" Und das ist gleichfalls abstrus. Ob mit Peitsche oder mit Hölle gedroht wird: Liebe, diese innigste und zugleich freieste Selbsthingabe, läßt sich so gewiß nicht erzwingen. Denn recht betrachtet, hat Gott nicht dem als sein Ebenbild frei geschaffenen Menschen nachträglich Gebote auferlegt, sondern dieser hat als Mensch das ihm eingeschaffene Ziel zu lieben. Es handelt sich also gar nicht um eine Vorschrift, sondern um eine „In-Schrift", die den Menschen kennzeichnet: Er ist daraufhin angelegt zu lieben.

Dieser Liebe entspricht ein Vertrauen, das sich ganz auf den anderen verläßt. Dies ist der Glaube, den Jesus meint, wenn er seinen Jüngern sagt: „Glaubt an Gott und glaubt an mich!" Daß es sich auch hier weniger um ein Gebot, als um eine Ermutigung handelt, ergibt sich unmißverständlich aus dem Kontext: „Euer Herz sei ohne Angst! Glaubt an Gott und glaubt an mich!" (Joh 14, 1). Auch diese Bereitschaft zum Hingabeglauben an Gott ist allen Menschen nämlich als Herzensneigung eingeschaffen, und nur unsere Ängste und Süchte oder – wie es im Gleichnis vom Sämann heißt – „die Sorgen der Welt, die Gier nach Reichtum und die anderen Begierden" (Mk 4, 19) können sein Aufkeimen verhindern. Diese Hindernisse wegzuräumen ist geboten. Der Hingabeglaube selbst aber läßt sich sowenig wie die Liebe von außen vorschreiben, sondern er erwächst von sich aus, wo wir ihm nichts in den Weg legen. Diesem Glauben gebührt Gehorsam (vgl. Apg 6, 7 im Urtext), und er allein ist heilsentscheidend (Gal 2, 16; Röm 4, 28). Aus dieser eigenen und freien Glaubensüberzeugung heraus ist zu handeln, denn „alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde", sagt Paulus lapidar.

Damit diese Hingabe an Gott und Christus bewußt gelebt werden kann, muß

man etwas darüber wissen. Dazu bedarf es der Lehre, die über Christus informiert. Wenn man deren Sätze als wahr annimmt, nennt man das auch „glauben". Im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch überwiegt sogar diese Bedeutung des Wortes „glauben" deutlich. Das verleiht ihr aber ein falsches Gewicht. Denn dieser Satzglaube ist nicht wie der Hingabeglaube in sich heilsentscheidend, wie sich aus dem Jakobusbrief ergibt: „Du glaubst: Es gibt nur einen einzigen Gott ... Auch die Dämonen glauben es und zittern" (2, 19). Die angenommenen Sätze sind nämlich nicht selbst Ziel des Glaubens, sondern nur ein – freilich unentbehrliches – Mittel, um zum Hingabeglauben zu gelangen. Wo er dem im Weg stünde, verfehlte er seinen Zweck. Und es läßt sich leider kaum bestreiten, daß manches verworrene Verständnis von vermeintlichen Glaubenssätzen dem rechten Hingabeglauben nicht dient, sondern ihn hindert. Es wäre dann ebenso wegzuräumen wie die anderen Glaubenshindernisse.

Ein richtiges Verständnis ist also unabdingbare Voraussetzung dafür, einen Satz zu glauben. Wer einen Satz nicht versteht, kann ihn nämlich auch bei äußerster Willensanstrengung nicht glauben. Einem glaubenswilligen Christen, der des Suaheli unkundig ist, hilft es nichts, wenn ich ihm versichere, die Suaheli-Aussage „Mtu mmoje alikuwa na mtini" stamme aus dem Lukasevangelium. Bestenfalls kann er mir glauben, der Satz sei wahr; den Satz selbst jedoch vermag er nicht zu glauben, auch wenn es ihm noch so nachdrücklich geboten wird. Was einer wahrnimmt, einsieht oder logisch erschließt, ist ebensowenig seinem Wollen unterworfen. Nur seine Aufmerksamkeit kann er willentlich lenken. Darüber hinaus wäre es unsinnig, jemandem vorschreiben zu wollen, was er wahrnehmen oder einsehen solle; er kann nicht einfach auf Kommando etwas als wahr erkennen oder als falsch einsehen. Nur bei komplizierteren Erkenntnisprozessen unterliegt der Verstand eher dem Einfluß von Neigung und Wollen, da er dann ihm nicht genehme oder zum angestrebten Ergebnis nicht passende Gründe und Argumente verdrängen und anderen ein Übergewicht zuerkennen kann. Auch aufkommende Bedenken und Zweifel lassen sich wohl willentlich unterdrücken, und gewiß läßt sich trotz bestehenden Zweifels wenigstens vorläufig eine der möglichen Auffassungen als „Meinung" oder etwa als „Arbeitshypothese" annehmen. Ethisch steht freilich jeder solcher Willenseinfluß auf den Erkenntnisprozeß unter der Verpflichtung, kein anderes Ziel höher anzusetzen, als die Suche nach Wahrheit.

Diese eher knappen Überlegungen wollen andeuten, daß es wohl nicht immer klar ist, was versprochen wird, wenn jemand pflichtgemäß ein Glaubensbekenntnis abzulegen hat und etwa beteuert, er „hange ... mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den (vorgelegten) Lehren an". Wohl nicht beabsichtigt ist eine Haltung, wie sie eine Anekdote festhält, die der verstorbene Kardinal Alois Grillmeier gern erzählte: Beim Versehgang habe ein Dorfpfarrer die todkranke Bäuerin gefragt: „Huberbäuerin, Du glaubst doch alles, was unsere heilige Kirche lehrt?" Und die habe mit fester Stimme geantwortet: „Jawohl, Hochwürden, ich glaube alles, ob's wahr oder falsch ist!" – Auch ein Glaubensgehorsam!? *Albert Keller SJ*

Hans Goller SJ

Hirnforschung und Menschenbild

Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewußtsein und Selbst

In einer von naturwissenschaftlichem Denken bestimmten Zeit prägen Erkenntnisse der Hirnforschung in hohem Maß das Menschenbild unserer Wissensgesellschaft. Diese Forschungsrichtung hat in den letzten Jahren durch neue Beobachtungsmethoden beachtliche Fortschritte erzielt und grundlegende Fragen der Anthropologie erörtert, die im folgenden behandelt werden sollen. Welche Bedeutung haben Emotionen für unser Denken? Worauf beruht unser Selbstbewußtsein? Wie ist die Zwei-Einheit von Leib und Seele zu verstehen?

Die Hirnforschung zeigt, daß es einen engen Zusammenhang zwischen psychischen Prozessen und Gehirnprozessen gibt. Ihre Grundthese lautet: Erleben, Verhalten und Handeln sind vom Gehirn und seinen Funktionen abhängig. Damit hat auch alles, was je über Seele, Materie und Bewußtsein gedacht und geschrieben wurde, seinen Ursprung in Gehirnvorgängen (vgl. Rohracher 1965, 16). Der amerikanische Neurologe Antonio Damasio belegt mit Untersuchungen an neurologischen Patienten die zentrale Bedeutung des Körpers und der Emotionen für Bewußtsein und Selbst (Damasio 1999).

Die Suche nach dem emotionalen Gehirn

Denken und Fühlen betrachtete man in der Geschichte der Philosophie und Psychologie häufig als Gegensatzpaar. In der abendländischen Philosophie dominierte die Ansicht, der Mensch sei primär ein Vernunftwesen, ein „animal rationale". Zur Zeit wird das Thema Vernunft und Gefühl in der Gegenüberstellung von kognitiver und emotionaler Intelligenz, von I. Q. und E. Q., diskutiert (Goleman 1996; Cooper & Sawaf 1997; Stemme 1997). Die Kognitionswissenschaften haben der Emotion bis vor kurzem kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Auch für die experimentelle Psychologie war Emotion lange kein Thema. Damasio sieht die Vernachlässigung der Emotion in den Kognitions- und Neurowissenschaften als Folge der Vernachlässigung des Körpers (1999). Der Begriff „Organismus" fehle in diesen Wissenschaften. In den Erörterungen des Gehirn-Geist-Problems werde das Gehirn meist isoliert vom Körper und nicht als Teil eines komplexen, lebendigen Organismus betrachtet. Emotion sah man häufig als das

Gegenteil von Denken und glaubte, dieses sei völlig unabhängig von Emotionen (Goller 1992).

Diese Gegenüberstellung von Denken und Fühlen wird zunehmend in Frage gestellt. Damasio sieht in den Emotionen einen integralen Bestandteil von Denk- und Entscheidungsprozessen (1995). Er berichtet von Untersuchungen an Patienten, die wegen Läsionen im Bereich des Stirn- und des Scheitellappens des Großhirns bestimmte Emotionen verloren und damit gleichzeitig ihre Fähigkeit einbüßten, vernünftige Entscheidungen zu treffen oder für die nächsten Stunden und Tage zu planen. Der Verlust von Gefühlen kann eine ebenso wichtige Ursache für irrationales Verhalten sein wie mangelnde Kenntnis und ist dem Denken so abträglich wie exzessive Emotionen. Emotionen unterstützen das Denken, besonders wenn es um persönliche und soziale Belange geht, die Risiko und Konflikte mit sich bringen. Mit seiner Hypothese der „somatischen Marker" wollte Damasio keineswegs behaupten, Emotionen seien ein Ersatz für das Denken und würden für uns entscheiden. Der Ausdruck „somatischer Marker" bezeichnet einen somatischen Zustand, der gemeinsam mit einem Vorstellungsbild wahrgenommen wird:

„Stellen Sie sich beispielsweise vor, Sie haben Aussicht auf ungewöhnlich hohe Rendite bei einer überaus riskanten Investition. Inmitten anderer Beschäftigungen, die Sie ablenken, sollen Sie sich zu einem raschen Ja oder Nein entschließen. Wenn ein negativer somatischer Zustand den Gedanken, die Investition vorzunehmen, begleitet, wird es Ihnen leichter fallen, die Möglichkeit zu verwerfen und eine genauere Analyse der potentiell nachteiligen Folgen vorzunehmen. Der mit der Zukunft verknüpfte negative Zustand wirkt der verlockenden Aussicht auf sofortige umfangreiche Belohnung entgegen" (Damasio 1995, 239).

Somatische Marker werden durch Erfahrung erworben, indem bestimmte Kategorien von Objekten und Ereignissen mit einem angenehmen oder unangenehmen Körperzustand verknüpft werden. Sie erhöhen die Präzision und Schnelligkeit von Entscheidungsprozessen. Zwar nehmen sie uns das Denken nicht ab, aber sie helfen uns, gefährliche oder ungünstige Wahlmöglichkeiten ins rechte Licht zu rücken und rasch aus allen weiteren Überlegungen auszuklammern. Körperzustände und Gefühle sind eine unentbehrliche Grundlage der Rationalität: „Auch wenn die Rationalität die erhabensten Unterscheidungen trifft und entsprechend handelt, wird sie wahrscheinlich durch Körpersignale beeinflußt und geprägt" (Damasio 1995, 272).

Reptiliengehirn mit „Denkkappe"

Der kanadische Hirnforscher Paul MacLean formulierte die bisher umfassendste Theorie des emotionalen Gehirns. Er prägte den Ausdruck „limbisches System" als Bezeichnung für das emotionale bzw. viszerale Gehirn. Sein Konzept des lim-

bischen Systems hat sich bis heute als das bestimmende Bild vom emotionalen Gehirn behauptet. MacLean entwarf das Modell des „dreieinigen Gehirns". Dieses besteht aus dem „Reptiliengehirn" (Hirnstamm), dem „Altsäugergehirn" (limbischen System) und dem „Neusäugergehirn" (Neokortex). Unser menschliches Gehirn ist gleichsam die Zusammenfassung seiner evolutionären Vergangenheit. Wir sind Erben der Struktur und Organisation dreier grundlegend verschiedener Gehirne, die wie drei miteinander verschaltete biologische Computer funktionieren, wobei jeder seine eigene Subjektivität und Intelligenz, seine eigenen Zeit- und Raumvorstellungen sowie sein eigenes Gedächtnis besitzt.

Das älteste ist das *Reptiliengehirn*. Es repräsentiert genetisch determinierte Verhaltensweisen, die dem Überleben des Individuums und der Arterhaltung dienen. Es fungiert als Kontrollzentrum unbewußter, gefühlloser, roboterähnlicher Programme, die dem Reptilienverhalten ähneln. Das *Altsäugergehirn* umschließt den Hirnstamm wie einen Saum (Limbus). Es verbindet Informationen aus der Umwelt mit Informationen aus dem Körperinneren. Dieser Integration von Innenwelt und Außenwelt entspringt das emotionale Erleben. Mit dem limbischen System, so MacLean, versuchte die Natur, das Reptiliengehirn mit einer Art „Denkkappe" zu versehen. Dem Lebewesen wurde dadurch ein besseres Bild sowohl von seinen inneren Zuständen als auch von seiner Umwelt vermittelt. Nun konnte es stereotype Verhaltensweisen plastischer gestalten, sich effizienter auf neue Situationen einstellen, deren Bedeutsamkeit besser bewerten und aus ihnen lernen.

Spät in der Evolution tauchte dann das *Neusäugergehirn*, der Neokortex, auf. MacLean nennt es „das zerebrale Gütesiegel höherer Säugetiere". Beim Menschen wurde es zum Gehirn des Lernens, Schreibens und der Arithmetik. Es arbeitet weitgehend unbehindert von den Signalen aus der Innenwelt und besitzt die Fähigkeit, zu differenzieren und zu abstrahieren. Der Neokortex kann Dinge in immer kleinere Einheiten zerlegen, Handlungsstrategien entwickeln, die Zukunft planen und eingefahrene Verhaltensweisen, seien sie gelernt oder genetisch determiniert, unterdrücken oder modifizieren.

Die Popularität dieses Modells beruht auf seiner Anschaulichkeit und Einfachheit. Im dreieinigen Gehirn sitzt der Neokortex auf dem limbischen System wie ein Reiter ohne Zügel auf einem wilden Pferd. Das Modell suggeriert zu verstehen, warum es uns so schwer fällt, Gefühle und Triebe zu beherrschen. Obwohl die drei Gehirne gemeinsam arbeiten, scheinen die zwei tieferliegenden und stammesgeschichtlich älteren, animalischen Gehirne ihren eigenen biologischen Uhren zu folgen und eine eigene ritualisierte Arbeitsweise zu besitzen, die nicht beschleunigt werden kann. Gleichgültig wie schnell wir Menschen mit Hilfe unseres Neokortex schlußendlich in der Lage sein werden zu reisen, nach MacLean sind wir gut beraten, uns die nötige Selbsterkenntnis zu erwerben, um uns auf die Pferdewagengeschwindigkeit unseres reptilischen und limbischen Gehirns einstellen zu können.

Kritik am Konzept des limbischen Systems

MacLean nahm an, es gebe nur wenige anatomische Verbindungen zwischen dem limbischen System und dem Neokortex. Dies sei der Grund, warum es uns so schwer falle, Emotionen rational zu steuern. Neuere Befunde widersprechen dieser Annahme. Gerhard Roth spricht von ausgedehnten auf- und absteigenden Verbindungen zwischen Neokortex und limbischem System (Roth 1994). Zudem gebe es massive Verbindungen zwischen dem assoziativen Kortex im Stirnlappen des Großhirns und dem limbischen System. Die Unterscheidung zwischen „niederen" und „höheren" Zentren, stammesgeschichtlich älteren und neueren Hirnregionen, ist mehr als fragwürdig. Anatomen wiesen nach, daß auch sogenannte primitive Lebewesen Hirnareale besitzen, die sich strukturell und funktional mit dem Neokortex messen können. Alle wesentlichen Teile des Wirbeltiergehirns sind in der Evolution gleichzeitig entstanden (Roth 1994, 181–188).

Joseph LeDoux, der zur Zeit bedeutendste Forscher der neurophysiologischen Grundlagen der Emotion, stellt die Idee, das limbische System bilde das emotionale Gehirn, völlig in Frage (LeDoux 1998). MacLean habe ins Schwarze getroffen mit seiner Vermutung, daß das emotionale Gehirn und das „Wortgehirn" parallel operieren, jedoch mit unterschiedlichen Codes arbeiten und daher nicht unbedingt in der Lage sind, miteinander zu kommunizieren. Deswegen könnten gewisse psychische Probleme darauf beruhen, daß das emotionale Gehirn unabhängig vom „Wortgehirn" operiert. Dies seien jedoch Perlen, die man vom Rest der Theorie des limbischen Systems trennen müsse.

Die Theorie des limbischen Systems ist eine Theorie der Lokalisation, und ihre Verfechter können uns nicht verläßlich sagen, welche Teile des Gehirns denn nun tatsächlich zum limbischen System gehören. MacLean hatte die Beteiligung an vegetativen Kontrollfunktionen zum Merkmal des limbischen Systems erklärt. Tatsächlich sind gewisse Bereiche, die traditionell dem limbischen System zugerechnet werden, an der Steuerung des autonomen Nervensystems beteiligt. Doch es gibt auch Bereiche wie zum Beispiel den Hippocampus, von dem man heute weiß, daß er mehr mit Gedächtnisfunktionen und Kognition als mit autonomen und emotionalen Funktionen zu tun hat. Außerdem gibt es Bereiche, besonders im unteren Hirnstamm, die niemand dem limbischen System zugeordnet hat, die aber vorrangig an der autonomen Regulierung beteiligt sind. Vegetative Regulierung ist folglich als Definition des limbischen Systems ungeeignet.

MacLean vermutete, das limbische System sei an primitiven emotionalen Funktionen, jedoch nicht an höheren Denkprozessen beteiligt. Neuere Befunde widersprechen dieser Annahme. Es gibt Teile des limbischen Systems wie zum Beispiel den Hippocampus, den Mamillarkörper und den vorderen Thalamus, deren Schädigung sich kaum nachhaltig auf die emotionalen Funktionen auswirkt, jedoch deutliche Störungen des bewußten oder deklarativen Gedächtnisses hervorruft.

Nach LeDoux spricht kaum etwas für die Existenz des limbischen Systems und seiner Beteiligung an Emotion. Man sollte diesen Terminus aufgeben, denn es gibt kein Allzweck-Emotionssystem. Verschiedene Emotionen werden durch unterschiedliche Gehirnsysteme erzeugt. LeDoux empfiehlt, die einzelnen Emotionen getrennt zu untersuchen. Er erforschte vor allem die Emotion Furcht.

Wie das Gehirn Emotionen erzeugt

LeDoux identifizierte den Mandelkern (Corpus amygdaloideum) als die entscheidende Struktur für die Emotion Furcht. Reizungen des Mandelkerns bei anästhesierten Tieren rufen Reaktionen des autonomen Nervensystems hervor und im Wachzustand zusätzlich Starrereaktionen, Fluchtreaktionen und defensive Angriffsreaktionen. Reizungen des Mandelkerns bei Menschen wurden anläßlich von Hirnoperationen bei Epilepsie-Patienten vorgenommen. Da die Patienten während der Reizung des Mandelkerns wach sind, lassen sich nicht nur die hervorgerufenen Ausdrucksreaktionen beobachten, sondern die Patienten können auch über ihre Erlebnisse berichten. Das am häufigsten genannte Erlebnis war ein Gefühl drohender Gefahr, ein Gefühl der Furcht. „Furcht ist auch das am häufigsten gemeldete Erlebnis bei epileptischen Anfällen, die praktisch nichts anderes sind als spontane elektrische Reizungen, die im Mandelkern entspringen" (LeDoux 1998, 186).

Eine nur auf den Mandelkern beschränkte Schädigung ist äußerst selten, doch Damasio berichtet von einer Patientin, deren beide Mandelkerne so verkalkt waren, daß die Neuronen dort nicht mehr funktionierten (1999, 62–67). Diese Patientin konnte weder Furcht in den Gesichtern anderer Menschen erkennen noch selbst einen furchtsamen Gesichtsausdruck imitieren. In ihrem Sozialverhalten zeigte sie eine bemerkenswerte emotionale Schieflage. Negative Emotionen wie Furcht und Zorn waren wie verschwunden. Trotz normaler Intelligenz konnte sie nicht erleben, wie problematisch viele Situationen waren, in die sie sich wiederholt brachte.

LeDoux unterstreicht, daß Gefühle und reine Gedanken von unterschiedlichen Hirnsystemen erzeugt werden. Gefühle beanspruchen sehr viel mehr Hirnsysteme als Gedanken. Der Mandelkern hat einen größeren Einfluß auf den Kortex als der Kortex auf den Mandelkern. Deshalb kann emotionale Erregung das Denken dominieren und kontrollieren. Bei allen Säugern sind die Bahnen vom Mandelkern zum Kortex stärker ausgeprägt als die Bahnen vom Kortex zum Mandelkern. Zwar ist es leicht möglich, daß Gedanken Emotionen auslösen, indem sie den Mandelkern aktivieren, aber wir tun uns schwer, willentlich Emotionen abzuschalten, indem wir den Mandelkern deaktivieren. Es hilft nicht viel, wenn wir uns sagen, wir sollten nicht ängstlich oder verärgert sein. Zugleich ist offenkun-

dig, daß die kortikalen Verbindungen zum Mandelkern bei den Primaten weit stärker sind als bei den übrigen Säugern. Das spricht für die Möglichkeit, daß der Kortex mehr und mehr Kontrolle über den Mandelkern gewinnen könnte, falls diese Verbindungen weiterhin zunehmen sollten. Sollten die Nervenbahnen, die vom Mandelkern zum Kortex und vom Kortex zum Mandelkern verlaufen, ein Gleichgewicht erreichen, könnte der Kampf zwischen Denken und Fühlen letztlich im Sinn einer harmonischeren Integration von Vernunft und Leidenschaft entschieden werden (LeDoux 1998, 325 f.).

Damasio faßt die vorhandenen Befunde zur Erforschung der neurophysiologischen Basis der Emotionen folgendermaßen zusammen: 1. Das Gehirn erzeugt Emotionen mit Hilfe einer kleinen Zahl von Hirnregionen. Die meisten befinden sich in subkortikalen Zentren: im Hirnstamm, im Hypothalamus, im basalen Vorderhirn und im Mandelkern. 2. Diese Orte sind an der Produktion verschiedener Emotionen beteiligt. Untersuchungen mit bildgebenden Verfahren zeigen, daß die Aktivitätsmuster für Traurigkeit, Zorn, Furcht und Freude verschieden sind. Jede Emotion hat ihr eigenes Aktivitätsmuster. 3. Manche dieser Regionen sind auch an der Reizerkennung beteiligt, die bestimmte Emotionen kennzeichnen. Beispielsweise ist der Mandelkern zum Erkennen von Furcht im Gesichtsausdruck notwendig, wie das oben erwähnte Beispiel der Frau mit den geschädigten Mandelkernen zeigt.

Die Hirnforschung ist noch weit davon entfernt, jeder erlebbaren Gefühlsqualität ein spezifisches neuronales Aktivitätsmuster zuordnen zu können. Selbst wenn sie das leisten könnte, bliebe die Frage weiterhin unbeantwortet, wie aus neuronalen Aktivitätsmustern erlebte Gefühle entstehen. Die Hirnforschung kann grundsätzlich nicht mehr leisten, als Bewußtseinsphänomene wie Gefühlserlebnisse mit hirnorganischen Vorgängen zu korrelieren. Offen bleibt die Frage, in welcher Beziehung die subjektiven Gefühle zu den objektiv beschreibbaren Gehirnvorgängen stehen. Diese Frage, die mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht zu entscheiden ist, steht heute im Mittelpunkt der Diskussionen um das Leib-Seele-Problem. Das Thema Emotion wurde bei der Erörterung dieses Problems bisher weitgehend ausgeklammert.

Die Frage nach der Zentralinstanz

Der Grundaussage der Hirnforschung zufolge ist unser gesamtes Erleben, Verhalten, Denken und Handeln von einem funktionierenden Gehirn abhängig. Ohne Gehirn erleben wir nichts. Wie ist beispielsweise die Abhängigkeit unserer Identität von Gehirnfunktionen zu verstehen? Unser Erleben ist oft widersprüchlich, unsere Aufmerksamkeit ist häufig geteilt und nicht selten erleben wir gegensätzliche Bedürfnisse in uns. Trotzdem ist es für uns keine Frage, daß wir eine Person

sind, daß ich es bin, der dies alles erlebt. Unsere Identität ist eng mit der Einheit unseres Körpers verknüpft, obwohl dieser im Lauf des Lebens sich stark verändert und seine materiellen Zustände wechseln. Es ließ sich bisher keine spezifische Hirnregion ausfindig machen, der man die Erfahrung der eigenen Identität zuordnen könnte. Unter den schätzungsweise 100 Milliarden Neuronen unseres Gehirns gibt es auch keine „pontifikale" Nervenzelle, die als materielle Basis des Ich in Frage käme (vgl. Popper & Eccles 1982). Nach gegenwärtigem Wissensstand existiert kein Punkt im Gehirn, an dem alles zusammenläuft.

Die Parallelverarbeitung im Gehirn stellt jede Bewußtseinstheorie vor ein Rätsel. Wie können räumlich verstreute Neuronenaktivitäten eine einheitliche bewußte Erfahrung hervorbringen? Die Emotionsverarbeitung und die Verarbeitung des „Was" und „Wo" visueller Reize findet in völlig verschiedenen Bereichen des Gehirns statt. Wir erleben zum Beispiel einen „herrlichen Sonnenuntergang" und sind uns überhaupt nicht bewußt, daß das mit diesem Erlebnis verbundene angenehme Gefühl in verschiedenen Teilregionen des Gehirns verarbeitet wird: die Gestalt und die Farbe der Sonne von Nervenbahnen, die durch den Schläfenlappen des Großhirns führen, während die Verarbeitung der Position der Sonne Aktivitäten im Scheitellappen des Großhirns erfordert.

Das Bewußtsein ermöglicht, daß Form, Farbe, Bewegung, Tiefe und Gefühl zu einem einheitlichen Erleben eines „schönen Sonnenuntergangs" verbunden werden (vgl. Johnston 1999). Francis Crick nennt diese unerklärte Fähigkeit des Bewußtseins das „Bindungsproblem" (1994). Für die Neurowissenschaft ist es eine große Herausforderung, herauszufinden, wie die räumlich verstreuten Prozesse im Gehirn zusammengebunden werden, um eine einheitliche bewußte Erfahrung entstehen zu lassen. Viele phänomenologische Hinweise sprechen dafür, daß das Bewußtsein nicht einer einzelnen autonomen Hirnregion zuzuordnen ist. Bewußte Erfahrungen unterscheiden sich qualitativ voneinander. Sehen, Fühlen, Denken und Hören sind verschiedene subjektive Zustände. Visuelles Bewußtsein kann durch Schädigungen des visuellen Kortex beeinträchtigt werden und Hören durch Schädigungen des auditiven Kortex. Bewußtsein beruht wahrscheinlich auf einer dynamischen Organisation, die innerhalb vieler verschiedener Hirnregionen existiert.

Bewußtsein und Selbst

Damasio nennt zwei Grundprobleme bei der Erhellung des Bewußtseins. Das erste Problem ist die Frage, wie das Gehirn innerhalb des menschlichen Organismus die mentalen Muster erzeugt, die wir Vorstellungsbilder (images) von Gegenständen nennen. Unter Gegenstand versteht er so unterschiedliche Dinge wie Personen, Melodien, Zahnschmerzen oder Gefühle. Die Lösung dieses ersten

Problems bestünde darin, herauszufinden, wie das Gehirn neuronale Muster in den Schaltkreisen seiner Nervenzellen erzeugt und wie es diese Muster in explizite Vorstellungsbilder verwandelt. Die entscheidende Komponente der Vorstellungsbilder ist deren Erlebnisqualität wie zum Beispiel das Blau des Himmels oder die Tonqualität eines Cello. Damasio glaubt, daß die spezifischen Erlebnisqualitäten (Qualia) letztlich neurobiologisch erklärt werden können. Die Neurobiologie ist zur Zeit jedoch weit davon entfernt, eine Erklärung anzubieten.

Das zweite Problem ist die Frage, wie das Gehirn parallel zur Erzeugung der Vorstellung eines Objekts zugleich ein Gefühl des Selbst im Akt des Bewußtseins hervorbringt. Wie entsteht das Gefühl, daß ich es bin, der dieses Objekt sieht, berührt, betastet oder riecht? Die Gegenwart des Selbst ist subtil und still, manchmal nicht mehr als ein Hinweis. In diesem Sinn ist meine Gegenwart das Gefühl dessen, was passiert, wenn ich durch den Akt der Wahrnehmung eines Gegenstandes verändert werde. Das Gefühl des Selbst ist privat, es ist nur dem Besitzer des Organismus zugänglich und hat kein von außen beobachtbares Verhaltenskorrelat. Es hängt von der Fähigkeit des Gehirns ab, im Akt der Wahrnehmung eines Objekts ein Vorstellungsbild des lebenden Organismus zu entwerfen. Bewußtsein in seiner einfachsten und komplexesten Form ist ein ganzheitliches mentales Muster, das Objekt und Selbst zusammenbringt. Damasio betrachtet das Selbst als das Hauptproblem bei der Erhellung des Bewußtseins. Seine Lösung erfordert ein Verständnis dafür, wie ich, während ich schreibe, ein Gefühl meiner selbst habe, und wie Sie, während Sie lesen, ein Gefühl Ihrer selbst haben. Es gilt, die neuronale Architektur, die dem Gefühl des Selbst zugrunde liegt, freizulegen.

Nach Damasio sind Bewußtsein und Emotionen untrennbar miteinander verbunden. Die Beziehungen zwischen Emotion und Bewußtsein einerseits und zwischen diesen beiden und dem Körper andererseits bilden das Hauptthema seines Buchs „The feeling of what happens". Bewußtsein ist kein Monolith. Damasio unterscheidet zwei Bewußtseinsformen: das *Kernbewußtsein* und das *ausgedehnte Bewußtsein*. Das Kernbewußtsein ist die fundamentale Form des Bewußtseins. Es verleiht dem Organismus ein Gefühl des Selbst im Hier und Jetzt, und zwar ein Gefühl für den eigenen Körper im Akt des Bewußtseins. Das Kernbewußtsein wird auf eine pulsierende Art und Weise für jeden Inhalt, dessen wir uns bewußt werden, erzeugt. Es gründet weder auf Denken und Sprache noch auf dem Arbeitsgedächtnis und Langzeitgedächtnis. Es erfordert lediglich ein sehr kurzes Kurzzeitgedächtnis von etwa 45 Sekunden.

Diese Zeit reicht, um ein Kernbewußtstein über eine ganze Menge von Dingen zu bilden. Das Gefühl des Selbst ist sehr kurz und wird in solchem Übermaß produziert, daß es nicht nötig ist, es über längere Zeit zu erhalten, damit es wirksam werden kann. Wir haben keinerlei Bewußtsein von den Ereignissen in unserem Gehirn, die dem Bewußtwerden eines Gegenstandes vorausgehen. Bis das Be-

wußtsein uns etwas liefert, hat die Gehirnmaschinerie bereits einige Zeit gearbeitet, und zwar eine Zeit, die einem Molekül, wenn es denken könnte, wie eine Ewigkeit vorkäme. Wir sind mit unserem Bewußtsein immer hoffnungslos spät dran. Da wir alle an der gleichen Langsamkeit leiden, fällt das niemandem auf. Benjamin Libet entdeckte in seinen Experimenten, daß bis zum Bewußtwerden eines Objekts ca. 500 Millisekunden verstreichen. Nach Damasio ist Kernbewußtsein nicht dasselbe wie Wachheit oder niedrige Aufmerksamkeit, obwohl es beides erfordert. Das Kernbewußtsein ist über die gesamte Lebensspanne des Organismus stabil. Kernbewußtsein und Emotion sind eindeutig miteinander verbunden. Neurologische Patienten, deren Kernbewußtsein beschädigt ist, zeigen keinerlei Emotionen, weder im Ausdrucksverhalten noch in verbalen Berichten.

Im Unterschied zum Kernbewußtsein hat das *ausgedehnte Bewußtsein* viele Abstufungen und Grade. Es verleiht dem Individuum Identität, Bewußtsein für die eigene Vergangenheit und die vorweggenommene Zukunft sowie Bewußtsein der Welt, in der es lebt. Das ausgedehnte Bewußtsein hängt vom Kurzzeitgedächtnis und Langzeitgedächtnis ab. Im Menschen erreicht dieses Bewußtsein seine Höchstform und wird durch die Sprache noch umfassender. Hinter dem ausgedehnten Bewußtsein schlägt in jedem Augenblick der Puls des Kernbewußtseins. Dieses gibt uns für einen vorübergehenden Augenblick das Gefühl, daß wir es sind, die einen Vogel fliegen sehen, oder daß wir es sind, die Schmerzen haben.

Das ausgedehnte Bewußtsein stellt diese Erlebnisse in einen breiteren Zeit- und Erlebnishorizont. Die Zeitskala des ausgedehnten Bewußtseins ist nicht wie die des Kernbewußtseins auf einen Sekundenbruchteil beschränkt, sondern bewegt sich auf einer Skala von Sekunden, Minuten, Stunden und Jahren. Das ausgedehnte Bewußtsein vermag autobiographische Erinnerungen zu formen. Diese können bei der Verarbeitung jedes Objekts abgerufen werden. Jede autobiographische Erinnerung wird dann vom Gedächtnis wie ein Objekt behandelt. Es gilt, die vielen Objekte, die zusammen das autobiographische Selbst ausmachen, und die Eindrücke, die das Objekt definieren, für einen längeren Zeitraum gleichzeitig aktiv zu halten.

Ein autobiographisches Selbst erfordert einen Organismus mit erheblicher Gedächtniskapazität und Denkkapazität, jedoch nicht Sprache. Entwicklungspsychologen wie Jerome Kagan betonen, daß Kinder bereits mit zirka 18 Monaten ein „Selbst" entwickeln, vielleicht schon viel früher. Untersuchungen an neurologischen Patienten zeigen, daß Beeinträchtigungen des ausgedehnten Bewußtseins keine Auswirkungen auf das Kernbewußtsein haben. Kognitive Funktionen wie Sprache, Denken, Aufmerksamkeit, Langzeit- und Arbeitsgedächtnis sind für das Kernbewußtsein nicht notwendig. Im Gegensatz dazu führen Schädigungen, die auf der Ebene des Kernbewußtseins beginnen, zu einer Zerstörung des gesamten Bewußtseinsgebäudes, auch des ausgedehnten Bewußtseins. Bei Patienten mit

schweren Störungen des autobiographischen Gedächtnisses hingegen bleibt das Kernbewußtsein intakt.

Den Bewußtseinsformen, Kernbewußtsein und ausgedehntes Bewußtsein, entsprechen zwei Formen des Selbst: das *Kernselbst* und das *autobiographische Selbst*. Das Kernselbst ist ein flüchtiges Phänomen, das fortlaufend für jedes einzelne Objekt, mit dem das Gehirn interagiert, neu geschaffen wird. Unser traditionelles Verständnis des Selbst ist mit der Vorstellung der Identität verbunden und bezieht sich auf das autobiographische Selbst. Dieses hängt von systematischen Erinnerungen von Situationen, in welchen das Kernbewußtsein beteiligt war, ab: wann und als wer man geboren wurde, die eigenen Vorlieben und Abneigungen und die typische Art, auf Probleme und Konfliktsituationen zu reagieren. Alle Formen des Selbst, die wir kennen, enthalten die Vorstellung eines umgrenzten, einzelnen Individuums, das sich im Lauf der Zeit verändert und doch irgendwie es selbst bleibt.

Die Suche nach neuronalen Korrelaten von Bewußtsein und Selbst

Das Problem des Bewußtseins ist nach Damasio nicht allein auf das Problem des Selbst beschränkt. Wie erzeugt das Gehirn neuronale Muster, die sowohl den Organismus und das Objekt als auch die Beziehung zwischen beiden abbilden? Die Darstellung des Objekts ist weniger rätselhaft als die des Organismus. Man weiß zwar einiges darüber, wie der Organismus im Gehirn abgebildet wird, doch daß diese Abbildung mit dem Bewußtsein und dem Selbst zusammenhängt, hat in der Hirnforschung bisher wenig Beachtung gefunden.

Der Organismus ist das grundlegende Bezugssystem des Gehirns. Seine Abbildung innerhalb des eigenen Gehirns ist wahrscheinlich der biologische Vorläufer dessen, was dann zum flüchtigen Gefühl des Selbst wird. Körperabbildungen eignen sich besonders dafür, Stabilität zu signalisieren. Die Bausteine unseres Körpers werden zwar regelmäßig ausgewechselt, aber der Bauplan und die Funktionen seiner Organe bleiben ein Leben lang weitgehend unverändert. Wie der Zyklus von Tod und Leben den Organismus und seine Teile nach einem Plan rekonstruiert, so rekonstruiert das Gehirn das Gefühl des Selbst von Augenblick zu Augenblick. Die tieferen Wurzeln des Selbst, auch des biographischen Selbst, das Identität und Person einschließt, liegen in jenen Gehirnmechanismen, die ununterbrochen und unbewußt für die Stabilität der Körperzustände sorgen, die zum Überleben notwendig sind.

Das Gefühl des Selbst hat einen unbewußten biologischen Vorläufer, das *Proto-Selbst*. Dieses besteht aus neuronalen Mustern, die von Augenblick zu Augenblick den physischen Zustand des Organismus in seinen vielen Bereichen erfassen. Wir sind uns des Proto-Selbst nicht bewußt. Während das Gehirn Vorstel-

lungsbilder eines Objekts, wie beispielsweise eines Gesichts, einer Melodie oder eines Zahnschmerzes formt, und während diese Vorstellungsbilder den Zustand des Organismus verändern, bilden Hirnstrukturen auf einer anderen Ebene eine Darstellung jener Ereignisse, die in verschiedenen Hirnregionen als Folge der Objekt-Organismus Interaktion sich abspielen. Die Darstellung der objektbezogenen Konsequenzen geschieht in „neuronalen Karten" erster Ordnung, die das Proto-Selbst und das Objekt abbilden. Die *Kausalbeziehung* zwischen Objekt und Organismus kann nur von „neuronalen Karten" zweiter Ordnung erfaßt werden. Die Darstellung zweiter Ordnung erzählt die Geschichte des Organismus, wie dieser, während er etwas anderes abbildet, in der Abbildung seines eigenen sich verändernden Zustandes gefangen ist (Damasio 1999, 170).

Das Kernselbst ist der vorübergehende Protagonist des Bewußtseins. Wegen der ständigen Verfügbarkeit auslösender Objekte wird es ununterbrochen gebildet und erscheint deshalb kontinuierlich in der Zeit. Die Kontinuität des Bewußtseins ist auf den überreichen Fluß nonverbaler Erzählungen des Kernbewußtseins zurückzuführen. Die biologische Grundlage des Kernselbst ist die Abbildung des sich ändernden Proto-Selbst in Karten zweiter Ordnung. Damasio vermutet, daß es mehrere Strukturen im menschlichen Gehirn gibt, welche die Fähigkeit besitzen, neuronale Muster zweiter Ordnung zu bilden. Diese befinden sich in allen drei Hirnteilen, im Großhirn (Teile des Stirnlappens und des Cingulum), im Zwischenhirn (Thalamus) und im Hirnstamm (Tectum). Die neuronalen Aktivitätsmuster, die dem Kernbewußtsein zugrundeliegen, sind äußerst einfach im Vergleich mit denen, die dem ausgedehnten Bewußtsein zugrundeliegen. Bewußtsein ist nicht auf Sprache beschränkt, auch wenn manche Autoren wie zum Beispiel Dennett dies nahelegen.

Worin bestehen die neuronalen Korrelate des autobiographischen Selbst? Die Schlüsselelemente unserer Autobiographie, die unsere Identität betreffen, müssen jederzeit zuverlässig aktiviert werden können. Diese Elemente entstammen einem ständig aktivierten Netzwerk, das auf *konvergierenden Zonen* beruht, die im Schläfenlappen, den höheren Regionen des Stirnlappens und in subkortikalen Kernen wie jenen des Mandelkerns lokalisiert sind. Die koordinierte Aktivierung dieses verzweigten Netzwerks, das viele Orte umfaßt, wird von Kernen im Thalamus aus gesteuert. Das Festhalten der wiederholten Komponenten über längere Zeiträume erfordert die Unterstützung von Regionen des Stirnlappens, die am Arbeitsgedächtnis beteiligt sind. Es handelt sich um eine ständig sich wiederholende Aktivierung derselben sensorischen Muster, um die immer gleiche Information darzustellen. Bedeutet dies nicht eine unerträgliche Belastung für die Gehirnzellen? Nach Damasio gibt es auch andere Beispiele für derartige Belastungen von Gewebe: Man denke nur an die Herzmuskeln, die dazu verurteilt sind, ein Leben lang dieselben Kontraktionen durchzuführen. In diesen Ausführungen deutet er die Lösung zumindest eines Teils des Bindungsproblems an.

Bewußtsein hängt in erster Linie von Hirnregionen ab, die in der Tiefe des Gehirns, und nicht an der Hirnoberfläche lokalisiert sind. Die Verarbeitungsprozesse zweiter Ordnung, die Damasio vorschlägt, sind in alten neuronalen Strukturen verankert, die aufs engste mit der Regulation des Lebens assoziiert sind, und nicht in der Großhirnrinde, die Feinwahrnehmung, Sprache und höheres Denken ermöglicht. Das offenkundige „Mehr" an Bewußtsein hängt von „Weniger" ab, und Prozesse zweiter Ordnung sind Prozesse tieferen und niederen Rangs. Schädigungen von Teilen des Zwischenhirns und des Hirnstamms, des oberen Teils der Formatio reticularis (netzförmiger Teil des zentralen Nervensystems) und des Brückenbereichs, führen zu Bewußtseinsverlust.

Warum ist dieser sehr spezielle Ort mit dem Hervorrufen und dem Aufheben des Bewußtseins befaßt? Die Trennlinie zwischen jenem Teil der Formatio reticularis, dessen Beschädigung das Bewußtsein verändert, und dem anderen Teil, der keine derartigen Folgen nach sich zieht, ist nach Damasio ziemlich klar. Oberhalb dieser Trennlinie befindet sich der Eingang aller Körpersignale in das zentrale Nervensystem. Auf diese Weise haben Hirnstammkerne, die sich mit der Gleichgewichtsregelung der innerorganismisch-physiologischen Prozesse befassen, eine zusammenfassende Sicht des derzeitigen Körperzustands zur Verfügung. Diese entscheidenden Regionen im Hirnstamm sind gleichzeitig beteiligt an Wachheit, an der Regulation des internen Milieus, an Emotion, Aufmerksamkeit und Bewußtsein. Die Körperbezogenheit aller dieser Funktionen und die anatomische Nähe der damit befaßten Neuronenkerne ist offenkundig. Nach der traditionellen Sicht, die auf Moruzzi und Magouns Experimente an Katzen zurückgeht, kontrollieren reticuläre Kerne Wachheit und Aufmerksamkeit (1949). Neuere Befunde zeigen, daß reticuläre Kerne auch an der Regulierung des innerorganismischen Gleichgewichts beteiligt sind.

Die Hirnforschung nennt immer präzisere Bedingungen, die für Bewußtsein notwendig sind. Früher galt die Großhirnrinde als „Sitz" des Bewußtseins. Damasio zeigt in seinen Untersuchungen an neurologischen Patienten, daß Bewußtsein vor allem von Strukturen abhängt, die in der Tiefe des Gehirns lokalisiert sind, und die sich mit der Regulierung des internen Milieus befassen. Der lebendige Organismus steuert zum Bewußtsein mehr bei als nur grundlegende Lebensfunktionen. Würde man *alle* Nerven durchtrennen, die Signale zum Körper befördern, würde sich sowohl unser Körperzustand als auch unser Geist radikal verändern. Würde man *nur* die Signalübermittlung vom Körper zum Gehirn unterbinden, würde sich unser Geist ebenfalls verändern.

Jede partielle Unterbrechung des Nachrichtenverkehrs zwischen Gehirn und Körper, wie sie bei Patienten mit Rückenmarkverletzungen auftritt, bewirkt Veränderungen des Geisteszustandes (Damasio 1995, 303). Körperzustände bilden den Urgrund unseres Lebensgefühls. Nicht bewußte neuronale Signale des Organismus erzeugen das Proto-Selbst. Dieses ermöglicht das Kernselbst und das

Kernbewußtsein. Die Kontinuität unseres Bewußtseins ruht auf dem Pulsschlag des Kernbewußtseins, der fundamentalen Bewußtseinsform. Emotionen und Kernbewußtsein hängen vom gleichen neuronalen Substrat ab. Die Mechanismen, welche Emotionen produzieren, sind in umschriebenen subkortikalen Strukturen zu finden, und diese sind Teil jener Strukturen, die sowohl Körperzustände regulieren als auch abbilden.

Die Frage nach der Leib-Seele-Einheit

Ist unser Geist für eine gehirnphysiologische Betrachtung nur ein Überbau der organischen Grundlage? Unser Gehirn führt eine Unmenge von Aufgaben durch, doch nur ein kleiner Teil dieser Aktivität ist von Bewußtsein begleitet. Bisher hat kein Mensch eine Vorstellung davon, wie aus Gehirnaktivität Bewußtsein entsteht. Die Hirnforschung kann die organische Basis des Bewußtseins erforschen, jedoch nicht das Bewußtsein selbst. Ein Hirnforscher sieht nicht, was wir sehen, wenn er unser Gehirn untersucht, während wir etwas beobachten. Er sieht einen Teil unserer Hirnaktivität, jedoch nicht unsere Wahrnehmungserlebnisse. Wenn uns die Hirnforschung heute schon genau sagen könnte, welche neuronalen Schaltkreise aktiv sein müssen, damit wir uns als Person erleben, wüßten wir immer noch nicht, wie es sich für Herrn Müller anfühlt, Herr Müller zu sein. Die Kenntnis der neuronalen Grundlage des Identitätserlebens sagt uns ebenso wenig über dieses Erleben wie die Kenntnis der neuronalen Grundlage von Ärgererlebnissen darüber, wie es sich anfühlt, sich zu ärgern.

Das Gehirn läßt sich naturwissenschaftlich erforschen, das Bewußtsein entzieht sich aber dieser Vorgangsweise. Bewußtsein ist keine von außen beobachtbare Eigenschaft des Gehirns. Thomas Nagel meint, die Naturwissenschaften verdanken ihren Fortschritt der Tatsache, daß sie das Seelische aus dem Gebiet dessen aussparen, das sie zu erklären suchen, doch womöglich gibt es zwischen Himmel und Erde mehr, als man mit den Mitteln der Naturwissenschaften verstehen kann (Nagel 1990, 33).

Das Erleben ist privat und subjektiv. Unmittelbar ist es uns nur in der Introspektion zugänglich. Wir haben kein direktes Wissen vom Erleben anderer Menschen. Es hat noch kein Mensch das Erleben eines anderen von innen her erfahren. Wir können zwar das Verhalten anderer Menschen beobachten, aber nicht deren Subjektivität. Allerdings können wir aufgrund solcher Verhaltensbeobachtungen und aufgrund von Erlebnisberichten der Betroffenen auf deren Befinden schließen und zugleich eine Gegenkontrolle anhand des eigenen Erlebens in ähnlichen Situationen vornehmen.

Das Besondere unserer Empfindungen, Wünsche, Bedürfnisse, Gefühle und Stimmungen besteht darin, daß es sich auf eine ganz bestimmte Weise anfühlt, sie

zu haben. Erlebniszustände bestimmen für uns, wie es ist, wir selbst zu sein, wie es ist, uns als Subjekt unseres Erlebens und Handelns zu erfahren. Für diese qualitativen Bewußtseinszustände hat sich in der Philosophie der Ausdruck „Qualia" eingebürgert. Qualia existieren nicht in einem physikalischen Raum und einer physikalischen Zeit. Physisches ist von raum-zeitlicher Struktur, Erlebniszustände sind unräumlich, unausgedehnt, unteilbar und besitzen nur eine zeitliche Existenz. Die neuronale Aktivität, die mit Erlebnisqualitäten korreliert, kann als ausgedehnt bezeichnet werden, jedoch nicht die Erlebnisqualität selbst.

Thomas Nagel illustriert die Subjektivität und Privatheit des Erlebens in seinem Artikel „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?" (1993). Um zu wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein, genügt es nicht, daß wir versuchen, uns in die Welt der Fledermäuse einzufühlen. Damit wüßten wir lediglich, wie es für uns wäre, eine Fledermaus zu sein. Wollten wir jedoch wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein, müßten wir die subjektiven Erlebnisse einer Fledermaus haben, und dazu müßten wir selbst in ihrer Position sein. Erlebnisqualitäten sind mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verbunden, die von einem objektiven Standpunkt aus nicht eingenommen werden kann. Wenn wir die Neurophysiologie der Fledermäuse studieren, interessieren wir uns für die objektive Seite dieser Tiere. Bezüglich der subjektiven Erlebnisqualität führt uns jeder Schritt zu größerer Objektivität vom eigentlichen Untersuchungsgegenstand weg.

Was das Gehirn-Geist-Problem so vertrackt macht, ist die Schwierigkeit, der Subjektivität und Privatheit des Erlebens gerecht zu werden (vgl. Bieri 1992). Nagel schlägt vor, eine „objektive Phänomenologie" zu entwickeln, die es uns ermöglicht, den subjektiven Charakter von Erlebnissen so zu beschreiben, daß er auch Wesen verständlich wird, die derartige Erlebnisse nicht haben können. Man könnte beispielsweise Begriffe entwickeln, um einer von Geburt an blinden Person zu erklären, wie es ist, zu sehen.

Die subjektive Erlebnisqualität seelischer Vorgänge spricht gegen eine rein physikalische Theorie der Gesamtwirklichkeit. Nach der These der kausalen Geschlossenheit des physischen Bereichs ist der Kosmos als physikalischer Gegenstand vollständig durch physikalische Gesetze erklärbar. Diese These beruht auf dem Glauben an die übermächtige Erklärungskraft physikalischer Theorien als Letzterklärungen. Außer der naturwissenschaftlich erforschbaren Welt existiert nichts. Wenn der Mensch Teil der Natur ist, dann muß auch er vollständig nach dem Prinzip der Kausalität funktionieren. Demnach ist unser seelisches Leben aus physikalischen Prozessen zusammengesetzt, die in unserem Gehirn ablaufen.

Die Beantwortung der Frage, welche Beziehung zwischen den unmittelbar erlebten, seelischen Zuständen und den mit ihnen korrelierenden Gehirnzuständen besteht, scheint jedoch an der subjektiven Erlebnisqualität psychischer Zustände zu scheitern. John Searle bezeichnet es als Fehlannahme zu meinen, alles, was exi-

stiert, sei unserem Gehirn begreiflich. Seiner Meinung nach kommen wir an die Realität des Bewußtseins nicht auf dem Weg heran, auf dem wir mit Hilfe des Bewußtseins an die Realität anderer Phänomene herankommen. Wo es um das Bewußtsein geht, gibt es keinen Unterschied zwischen Beobachtung und Beobachtetem, zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem. Es gibt für uns keine Möglichkeit, Subjektivität als Bestandteil unseres Weltbildes abzubilden, weil die Subjektivität, um die es geht, sozusagen das Abbilden ist (Searle 1994, 96–98).

Nach Collin McGinn bleibt es für uns rätselhaft, wie das „Wasser" der neuronalen Aktivität sich in den „Wein" des bewußten Erlebens verwandelt (1989, 1991). Er glaubt, wir Menschen sind nicht in der Lage, die Verbindung zwischen Gehirnmechanismen und bewußtem Erleben zu verstehen, weil unser Bewußtsein sich im Lauf der Evolution entwickelte, um mit der physischen Welt und mit anderen Menschen im sozialen Umfeld besser umgehen zu können. Es gab und gibt keinen Überlebensvorteil für das Bewußtsein, einen Zugang zu seiner eigenen Funktionsweise zu haben. Das Leib-Seele-Problem bleibt einer menschlichen Lösung verschlossen.

McGinn empfiehlt als die zur Zeit beste Strategie, Untersuchungen über Bewußtseinsphänomene bis zu ihren Grenzen zu treiben, ohne dabei das unmögliche Ziel ins Auge zu fassen, sie mit physikalischen Mechanismen beschreiben zu wollen (McGinn 1991). Die Hirnforschung konnte bisher keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Materie und Geist entdecken, um das Rätsel unseres bewußten Erlebens zu lösen (vgl. Brüntrup 1996, 133).

Wie ist die Leib-Seele-Einheit im Menschen zu denken? Die innigste Einheit von Leib und Seele liegt dort vor, wo ein und dieselbe Tätigkeit sowohl eine „leibliche" als auch eine „seelische" Seite hat, so daß wir von einem Akt des ganzen Menschen sprechen können. Das Erleben mit seinen Sinnes- und Körperempfindungen, Gefühlen und Bedürfnissen sind Beispiele für die untrennbare leiblich-seelische Einheit des Menschen. Unser Erleben ist ohne unseren Körper nicht möglich. Unser Geist ist nicht nur auf das Gehirn, sondern auf den ganzen Körper angewiesen.

Nach Damasio beginnt Bewußtsein als ein Gefühl dessen, was passiert, wenn wir sehen, hören, berühren oder riechen. Es ist das Gefühl, das jeden Eindruck, sei er visuell, akustisch, taktil oder viszeral begleitet. Damasio bewundert die antike Weisheit, die für das, was wir Geist nennen, den Begriff Psyche gebrauchte, der auch Atem und Blut bezeichnete. Bei Aristoteles steht der Begriff Psyche auch für alle lebenswichtigen Prozesse und Funktionen. Beim Erleben von Körperempfindungen, Gefühlen und Bedürfnissen steht die leib-seelische Zuständlichkeit im Zentrum unseres Bewußtseins. Wilhelm Wundt prägte dafür den Begriff des „Zustands-Bewußtseins".

Die große Herausforderung der Lösung des sogenannten Leib-Seele-Problems besteht darin, den Nebel, der den Blick auf das Bindeglied zwischen Hirnprozes-

sen und Erlebniszuständen verdeckt, zu lichten. Erst wenn wir wissen, wie und warum Hirnprozesse bewußte Erfahrungen hervorbringen, kann die Erklärungslücke zwischen physischen Prozessen und Bewußtsein überwunden werden. Wenn Bewußtsein sich jedoch nicht aus physikalischen Gesetzen herleiten läßt, dann ist eine physikalische Theorie keine Theorie der Gesamtwirklichkeit. D.J. Chalmers plädiert dafür, das bewußte Erleben als fundamentalen irreduziblen Wesenszug anzuerkennen (1996).

LITERATUR

P. Bieri, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel? In: Spektrum der Wissenschaft (1992) 48–56; G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung (Stuttgart 1996); D. J. Chalmers, Das Rätsel des bewußten Erlebens, in: Spektrum der Wissenschaft (1996) 40–47; R. K. Cooper u. A. Sawaf, EQ Emotionale Intelligenz für Manager (München 1997); F. Crick, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins (München 1994); A. R. Damasio, Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken u. das menschliche Gehirn (München 1995); ders., The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness (New York 1999); D. Dennett, Consciousness Explained (Boston 1991); D. Goleman, Emotionale Intelligenz (München 1996); H. Goller, Emotionspsychologie u. Leib-Seele-Problem (Stuttgart 1992); V. S. Johnston, Why we feel. The science of human emotions (Reading, Massachusetts 1999); J. E. LeDoux, Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen (München 1998); P. D. MacLean, The triune brain, emotion, and scientific bias, in: The Neurosciences. Second Study Program hg. v. F. O. Schmitt u. a. (New York 1970) 336–349; C. McGinn, Can We Solve the Mind-Body Problem? In: Mind (1989) 349–366; ders., The problem of consciousness (Oxford and Cambridge 1991); G. Moruzzi u. H. W. Magoun, Brainstem reticular formation and activation of the EEG, in: Electroencephalography and Clinical Neurophysiology 1 (1949) 455–473; T. Nagel, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie (Stuttgart 1990); ders., Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Analytische Philosophie des Geistes, hg. v. P. Bieri (Bodenheim 1993) 261–275; K. R. Popper & J.C. Eccles, Das Ich u. sein Gehirn (München 1982); H. Rohracher, Einführung in die Psychologie (Wien 1965); G. Roth, Das Gehirn u. seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie u. ihre philosophischen Konsequenzen (Frankfurt 1994); J. R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge 1994); F. Stemme, Die Entdeckung der Emotionalen Intelligenz. Über die Macht unserer Gefühle (München 1997).

Mariano Delgado

Lebendige Katholizität gestalten

Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken

Die sogenannte „Gastarbeitermigration" im Schatten des „Wirtschaftswunders" hat – wohl unerwartet – eine Eigendynamik entwickelt. Zusammen mit der Asylmigration hat sie zur Entstehung einer de facto multikulturellen Gesellschaft in Deutschland geführt: „Multikulturell" will hier heißen, daß es eine (deutsche) Mehrheitskultur gibt, aber auch die Minderheitskulturen der Migranten. Selbstverständlich ist diese eingewanderte Multikulturalität eine andere als etwa die der Schweiz, wo eine einheimische Multikulturalität in der Verfassung verankert ist. Da viele Migranten Katholiken sind, versucht die katholische Kirche in Deutschland diese Herausforderung bisher vor allem durch die Errichtung von muttersprachlichen diakonischen Stellen und Missionen zu meistern. Seit Ende der 70er Jahre ist auch der Einsatz von deutschsprachigen Sozialarbeitern und Seelsorgern im Migrationsbereich verstärkt zu beobachten; doch im Prinzip gilt, daß die kirchliche Migrationsarbeit, sowohl die diakonische wie die pastorale, noch heute vorwiegend in den Händen der muttersprachlichen Mitarbeiter aus den Heimatkirchen der Migranten liegt.

Ihre Verdienste in Diakonie und Seelsorge sollen hier nicht in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil: Unter den bedeutenden Leistungen der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft muß besonders die Arbeit der muttersprachlichen Missionare und Sozialarbeiter genannt werden. Sie haben „ihr" Volk in der Fremde begleitet und ihm in Diakonie und Seelsorge das integrale Heil des Evangeliums Jesu Christi erfahrbar gemacht. Gewiß, viele Seelsorger, vor allem aus den südeuropäischen Katholizismen, machten dabei auch die Erfahrung, daß sie es in der Arbeitsmigration zumeist mit „nichtpraktizierenden" Katholiken zu tun haben, die Kirchgang und Sakramentenempfang wenig Bedeutung beimessen und von der Kirche eher menschliche Hilfe und Solidarität als religiöse Begleitung erwarten. Aber andererseits haben somit viele Arbeitsmigranten erst in der Fremde eine „samaritanische" Kirche kennengelernt, die sich wirklich auch um ihre „menschlichen" Bedürfnisse kümmert; und in den Seelsorgern haben sie Freunde und Weggefährten gefunden, die ihr Migrantendasein teilen[1], statt weltfremde, Respekt erheischende Kirchenbeamte.

Doch die Schattenseiten der vorwiegend muttersprachlich organisierten kirch-

lichen Migrantenarbeit sind – vor allem auf der seelsorglichen Ebene – unübersehbar geworden. Zum einen führte sie dazu, daß sich die deutschsprachigen Pfarreien für die Migranten in ihrem Seelsorgebezirk nicht zuständig fühlten; zum anderen blieben die muttersprachlichen Missionare selbst „Migranten" der ersten Generation, die die zweite und dritte Generation kaum sinnvoll begleiten konnten, weil ihnen dazu die gemeinsame „Lebenserfahrung" fehlte. Eines konnte und kann die muttersprachlich organisierte Migrantenseelsorge also nicht leisten: die Migranten der zweiten und dritten Generation, die hier auf Dauer bleiben wollen, auf die aktive Teilnahme am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben vorzubereiten. Somit verfehlt diese Art von Seelsorge eines der Ziele, das im Synodendokument „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft" von den Missionaren erwartet wird. Darin heißt es, daß sie „einerseits die eigene Sprache und Kultur als wichtige Träger des religiösen Lebens pflegen und entsprechende Einrichtungen und Veranstaltungen fördern" sollen, andererseits aber, daß sie ihre „Landsleute, besonders jene, die für immer oder längere Zeit in der Bundesrepublik bleiben werden, zu befähigen suchen, auch am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilzunehmen" [2].

Die Situation der Migranten

Die christlichen Migranten machen in der multikulturellen Gesellschaft eine zweifache Erfahrung, die zu denken geben sollte: In den Bereichen des Alltagslebens wie Arbeit, Sport, Freizeit und Schule finden wir tendenziell – freilich verbunden mit allen Konflikten, die das Zusammenleben verschiedener Kulturen in ein und derselben Gesellschaft hervorruft – eine zunehmende Vermischung zwischen den einheimischen Mehrheiten und den eingewanderten Minderheiten. Spätestens in der dritten Generation gibt es – jedenfalls unter „christlichen" Migranten – kaum mehr Migrantenehen, wo beide Partner aus demselben Land kommen; die Regel hier ist entweder die Ehe zwischen Migranten und Einheimischen oder zwischen Migranten aus zwei verschiedenen Ländern. Das heißt also, daß wir es mit einer zunehmenden „Vermischung" zu tun haben, bei der sich zwangsläufig die Sprache und die Lebensgewohnheiten des Aufnahmelandes durchsetzen. Die Migranten der dritten Generation (oft bereits die der zweiten) sind keine „Spanier", „Italiener", „Polen" usw. mehr, sondern eher „Deutschspanier", „Deutschitaliener" und „Deutschpolen". Diese Vermischung ist ganz normal und war bei der Arbeitsmigration in Deutschland immer schon die Regel. Im Bereich der Schule versucht die sogenannte „interkulturelle Pädagogik" dieser Herausforderung gerecht zu werden. Die Leistungen dieser Pädagogik in Forschung und Lehre, Theorie und Praxis sind beeindruckend, auch wenn sie nicht

verhindern konnte, daß die Zahl der Migranten ohne Schulabschluß oder in Haupt- und Berufsschulen weiterhin überproportional hoch ist[3].

Im Bereich des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens erleben die Migranten hingegen, daß es nur nach Muttersprachen sauber getrennte Angebote gibt, die auf ihre „Mischidentitäten" eigentlich nicht eingehen. Die Kirche erwartet offenbar von ihnen, daß sie „spanische", „italienische", „polnische" oder „deutsche" Katholiken werden, nicht aber, daß sie ihre gemischte Identität in der muttersprachlichen Mission oder in der deutschen Pfarrgemeinde selbstverständlich modellieren können. Eine Entsprechung zur „interkulturellen Pädagogik", die den Seelsorgern bei der Bewältigung dieser Riesenaufgabe behilflich sein könnte, gibt es im Bereich von Theologie und Kirche immer noch nicht, wenn man von kleinen Ansätzen absieht.

Dieser Unterschied zwischen dem in der Gesellschaft erfahrenen „Miteinander" (jedenfalls in der Tendenz und was die dritte Generation betrifft) und dem im gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben erlebten „Nebeneinander" hat viele Kenner der Migrantenseelsorge zu pessimistischen, resignierenden Urteilen veranlaßt. So hat etwa Herbert Leuninger, der langjährige bischöfliche Beauftragte für die Migrantenseelsorge im Bistum Limburg, die muttersprachlichen Gemeinden eher eine „Nebenkirche" für einen nichtintegrierten Bevölkerungsteil genannt und angemahnt, die deutschsprachige Pastoraltheologie wisse im Grund mit dem Thema einer multikulturellen Kirche und der Einwanderung als „pastoraler Strukturkonstante" bis auf den heutigen Tag wenig anzufangen; es mangle an theologischen Konzepten, die der Bischofskonferenz als Artikulationshilfe dienen können, und es sehe manchmal so aus, als wolle man die Entwicklung „einer pragmatischen Eigengesetzlichkeit"[4] überlassen. Freilich wird dabei wenig bedacht: Auch wenn die klassische „Gastarbeitermigration" aufhört, so wird es in den großen deutschen Ballungszentren durch die Mobilität innerhalb der Europäischen Union und die Asylmigration immer eine erste Migrantengeneration aus vielen Herkunftsländern geben, so daß die „Eigengesetzlichkeit" die Migrantengemeinden in diesen Zentren nie obsolet machen wird, wohl aber in bestimmten Gebieten, die aus der klassischen „Gastarbeitermigration" lebten.

Noch krasser hat sich José Sánchez, der ehemalige Delegat der spanischsprechenden Seelsorger in Deutschland, bereits Mitte der 70er Jahre geäußert. Für ihn ist ein Dualismus in der Pastoral – hier Ortskirche, dort Migrantenseelsorger – künftig weniger als je zu verantworten:

„Die ausländischen Seelsorger müssen sich über kurz oder lang entscheiden, ob sie in ihre Heimat zurückkehren oder den Prozeß des Umdenkens und der Anpassung ihrer Pastoral an die neue Situation vollziehen wollen. Die Ortsgemeinde andererseits wird sich dazu verstehen müssen – als Gemeinde, nicht allein (aber auch nicht zuletzt) in der Person des Pfarrers –, die Ausländer als gleichberechtigte Glieder anzunehmen und sie aus ihrem Getto herauszuholen. Der von einigen gemachte Vorschlag, in Ballungsgebieten vakante deutsche Pfarreien mit allen ihren Einrichtungen ausländischen

Pfarrern zu übertragen, die dann auch die dort wohnenden Deutschen ... zu betreuen hätten, sollte ernstlich überlegt und erprobt werden. Ebenso sollten deutsche Theologiestudenten und Kapläne sich intensiv für die Aufgabe eines Ausländerseelsorgers – neben der Seelsorge für die Deutschen – vorbereiten."

Und Sánchez fügt noch diese harten Worte hinzu:

„Eine Ausländerseelsorge im bisherigen Stil hat für die Zukunft keine Chance, wenn man sich nicht damit zufriedengibt, Ausländergemeinden im Sinn einer sentimentalen Volkstumspflege zu konservieren, statt lebendige, wahrhaft katholische Kirche zu bauen." [5]

Die Seelsorger der Portugiesen und Italiener haben sich damals ähnlich geäußert [6] und sich seitdem bei ihren Nationaltagungen immer wieder die Frage nach der Zukunft der Migrantenseelsorge gestellt. Auch Vladimir Stankovic, der Nationaldirektor für die Kroatenseelsorge im Ausland, hält unterdessen ein Umdenken für unumgänglich [7].

Die Doppeldeutigkeit des „Rechts auf Verschiedenheit"

Neben der Einsicht in die Krise und der Suche nach einem „Miteinander" zwischen Einheimischen und Migranten ist allerdings den meisten der mir bekannten Stellungnahmen von Migrantenseelsorgern gemeinsam, daß sie bemüht sind, den Nutzen, ja die unbedingte Notwendigkeit einer solchen Seelsorge argumentativ zu verteidigen, und zwar unter Berufung auf die kulturelle *Verschiedenheit* der Katholizismen, so daß in ihren Augen Spanier, Italiener, Kroaten oder Polen eben nur spanische, italienische, kroatische oder polnische Katholiken sein können, auch in der dritten Generation. Dieses Prinzip ist ekklesiologisch richtig, sofern das darin Postulierte stimmt, daß etwa die Volksreligiosität im spanischen, italienischen, polnischen usw. Katholizismus grundverschieden von der im deutschen Katholizismus sei und die Migranten der dritten Generation sprachlich und religiös nur von den Missionen sinnvoll betreut werden können, weil bei ihnen die religiöse Matrix der Vorfahren weiterwirke, auch wenn sie ansonsten die Sprache und die Kultur des Einwanderungslandes angenommen hätten. Ob diese Voraussetzungen aber stimmen, kann nur nach genauen religionssoziologischen Analysen geklärt werden.

Die aus ähnlichen Forschungen im Schulbereich vorhandenen Ergebnisse weisen eher in eine andere Richtung. Man kann freilich sagen, daß die Religion für die kulturelle Identität viel wichtiger als schulische Erziehung und Ausbildung sei – und dennoch sind Zweifel angebracht, ob die Migranten der dritten Generation nur in den muttersprachlichen Missionen eine sinnvolle religiöse Sozialisation mitmachen können, wenn sie unterdessen Deutsch besser als die Sprache ihrer Vorfahren sprechen. Sind unsere vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend geprägten Katholizismen bei aller Verschiedenheit so unterschiedlich, daß

etwa Spanier oder Polen und Deutsche, die seit Jahrzehnten zusammenarbeiten und -leben, nicht auch zusammen beten könnten? Das kirchliche Miteinander setzt freilich voraus, daß den Migranten in den deutschen Pfarrgemeinden die Möglichkeit zur Gestaltung ihrer „gemischten" Identität geboten wird, wovon wir leider noch sehr weit entfernt sind.

Zudem ist die Berufung auf das Recht auf „Verschiedenheit" ein soziologisch ambivalentes Argument, das sich gegen die Migranten selbst richten kann, weil sich die Gesellschaftsmehrheit genauso auf das Recht auf Verschiedenheit berufen könnte, um sich ihrerseits von den Migranten, die immer verschieden sein wollen, zu distanzieren. Statt Zusammenleben hätten wir dann Segregation, und zwar sowohl eine von den Minderheiten freiwillig gesuchte wie eine ihnen von der Mehrheit zwangsläufig auferlegte. Damit wir also nicht mit denselben Argumenten bekämpft werden, mit denen wir uns zu verteidigen versuchen, sollten wir über die Doppeldeutigkeit des genannten Rechts auf Verschiedenheit nachdenken.

Theodor W. Adorno war es, der von einem solchen Recht zunächst sprach und dabei vor allem an das Recht der Minderheiten dachte, anders zu sein und so ihre kulturell-religiöse Identität inmitten einer von einer anderen Kultur und Religion geprägten Gesellschaft zu bewahren und fortzuentwickeln (die Juden sind der klassische Fall des von Adorno gemeinten „Rechts auf Verschiedenheit"). Seit etwa drei Jahrzehnten bedient sich nun aber auch die sogenannte „neue Rechte" (eine faschistoide Denkrichtung, die sich durch ganz Europa ausgebreitet hat) des multiethnischen und multikulturellen Diskurses, um damit genau das Gegenteil dessen zu erreichen, was die Minderheiten intendieren. Die graue Eminenz dieser Denkrichtung ist der Franzose Alain Benoist[8]; aber auch in Deutschland hat sie wichtige Anhänger wie etwa die Unterzeichner des „Heidelberger Manifestes", in dem Ende 1981 15 Hochschullehrer vor der „Unterwanderung" und „Überfremdung" des deutschen Volkes eindringlich warnten[9]. Das Gedankengut dieser akademischen „Brandstifter" kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Man muß wählen zwischen Universalismus und Ethnopluralismus, zwischen der Lehre von der Gleichheit und der der Differenz, zwischen der kulturell-ethnischen Vermischung und dem „Recht auf Verschiedenheit"[10].

Es ist zumindest kurios, daß sich viele Migrantenseelsorger auf das Recht der Minderheiten berufen, „anders" zu sein, ohne zu bedenken, daß auch die Mehrheiten ein solches Recht beanspruchen könnten, etwa um sich vor den Minderheiten zu schützen, durch die sie sich in ihrer Identität bedroht fühlen könnten. In der Tat ist die fehlende Inkulturationsbereitschaft seitens der Migranten nur die Kehrseite der fehlenden Aufnahmebereitschaft seitens der Einheimischen – auch in der Kirche. Und beide scheinen von einem Kulturbegriff auszugehen, der national-statisch geprägt ist und in der Vermischung nicht einen „natürlichen" Vorgang oder gar eine Bereicherung, sondern einen potentiellen Verlust kultureller Identität sieht. Wenn wir eine multikulturelle Kirche und Gesellschaft aufbauen

wollen, müssen wir von diesem Kulturbegriff zu einem offeneren und pragmatischeren gelangen, wie er etwa in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils skizziert ist:

> Kultur ist für das Konzil nämlich „alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit" (GS 53).

Dieser Kulturbegriff deckt sich weitgehend mit dem, der in der Migrationsforschung – je verschieden akzentuiert – ins Spiel gebracht wird. Kultur wird hier als eine Art der Lebensbewältigung verstanden, „die sehr viel mit äußeren, mit ökonomischen und sozialen Bedingungen zu tun hat, die folglich auch nicht unveränderlich ist, sondern auf Veränderung reagiert". Nach der pragmatischen Kurzformel von Hermann Bausinger ist Kultur dann „kein Reinrassigkeitsproblem, sondern die jeweilige Modellierung der Lebenschancen" [11].

Würden in Gesellschaft und Kirche die entsprechenden Rahmenbedingungen geschaffen, damit jeder seine Lebenschancen modellieren kann, dann könnten die Migranten darin ihre „deutschspanische", „deutschitalienische" oder „deutschpolnische" Identität stolz gestalten, denn sie hätten das Gefühl, daß die Einheimischen in ihnen eine Bereicherung sehen statt eine Gefahr. Auch innerhalb der Kirche haben wir uns nämlich zu fragen: Was erwarten die deutschsprachigen Katholiken von den Migranten? Daß sie sich restlos kirchlich assimilieren lassen, die leergewordenen Kirchenbänke füllen und sich in die Gesangsdisziplin des deutschen Katholizismus lautlos einordnen? Oder vielmehr, daß sie die in der Migrationserfahrung entstandenen Mischidentitäten modellieren können?

Das Christentum als ein multikulturelles Projekt

Die Vordenker der „neuen Rechten" gehen nicht fehl, wenn sie im Christentum ihren Hauptfeind erblicken und vom „jüdisch-christlichen Obskurantismus" oder dem „Gift des Magnifikats" sprechen. Denn das Christentum ist in der Tat genau das Gegenteil von dem, was sie intendieren. Heute wie damals steht die Rückkehr zu der heidnischen Gesellschaft nietzschescher Prägung oder der Aufbau einer Welt auf dem Boden der erzchristlichen Kultur der Gastfreundschaft auf dem Spiel. Kaiser Julian, der vom Christentum zum hellenischen Götterglauben zurückkonvertierte und deshalb den Beinamen „Apostata" bekam, schrieb um das Jahr 362 an Arsakios, den heidnischen Oberpriester von Galatien, über die verhaßten Christen, daß es deren Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden,

die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die vorgebliche Reinheit des Lebenswandels seien, „die zusammen die ‚Gottlosigkeit' (= den christlichen Glauben für Julian) am meisten gefördert haben" [12]. Ganz offensichtlich hatte Kaiser Julian keinen Grund zur Übertreibung. Er war von der Sorge der Christen um die Fremden und ihrer Praxis der Gastfreundschaft so fasziniert, daß er sich – freilich voller Neid und Haß – so positiv über die Christen seiner Zeit äußern konnte. Er hat damit aber bloß ausgesprochen, was dem Selbstverständnis der alten Kirche entsprach. Aus der Kirchengeschichte ist die elementare Lektion zu entnehmen, daß dort, wo Christen aufgehört haben, die Praxis der Gastfreundschaft zu leben, das Christentum auch aufgehört hat, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein.

Wenn wir also wollen, daß das Christentum wirklich ein Gegenmittel gegen das ethnopluralistische Gift der neuen Rechten wird, dann müssen wir jenen christlichen Universalismus zurückgewinnen, der in den Anfängen der Kirche die antike Welt aus den Angeln hob; dann müssen wir weniger vom „Recht auf Verschiedenheit" sprechen und mehr von der Pflicht, den Volk-Gottes-Begriff und die Inkulturation ernst zu nehmen – auch und gerade im Zusammenhang mit der durch die Migration entstandenen pastoralen Herausforderung.

Die Kirche als Volk Gottes

Lumen gentium 13 und 32 spricht eindrucksvoll von dem neuen Volk Gottes, das in allen Völkern der Erde wohnt und aus ihnen allen seine Bürger nimmt, wobei es in ihm „nicht mehr Juden und Griechen" gibt (Gal 3, 28). Die wahre Bewährungsprobe einer solchen Katholizität stellt sich aber erst, wenn Christen – aus verschiedenen Völkern kommend – die Grenzen der jeweiligen Nationalstaaten sprengen und in ein und derselben Gesellschaft zusammenleben und beten. Erst dann sind wir Christen praktisch herausgefordert, der zunehmenden Tribalisierung der Welt entgegenzuwirken und zu zeigen, daß wir wirklich „ein Volk aus Völkern" sind. In diesem Sinn würde uns die durch die Migrationsbewegungen in allen europäischen Staaten – in den einen mehr, in den anderen weniger – entstandene multikulturelle Gesellschaftssituation die Chance bieten, an die „Volk-Gottes-Erfahrung" der antiken Urchristen anzuknüpfen, auf daß die Zeitgenossen, die unsere christlichen Gemeinden in Berlin und Frankfurt, Paris und Mailand, Madrid und Brüssel beobachten, genauso staunen wie jene, die das Treiben der Urchristen in Galatien, Rom, Korinth oder Kolossä sahen: Während die üblichen Berufsvereinigungen, Kultverbände, Begräbnisvereine etc. zur sozialen Homogenität tendierten, „so kannten die Christen ethnische und soziale Schranken und solche zwischen den Geschlechtern ausdrücklich nicht: ‚Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus' (Gal 3, 28)" [13].

Als Christen sind wir angesichts des Migrationsphänomens aufgerufen, die paulinische Vision einer Weltkirche praktisch zu verwirklichen, in der das Volk Gottes in jeder Gesellschaft „herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse; in der das Volk auch geschichtlich zu einem ‚neuen Volk' geworden ist und eine neue Identität vor Gott gefunden hat und in der der Satz ‚die Kirche ist für alle da' (bzw. ‚in der Kirche ist niemand fremd') nicht wie eine inhaltslose Vereinnahmung gerade der Schwachen und Sprachlosen anmutet, weil in ihr alle zum Subjekt geworden sind" [14].

Kirche ist demnach, wie Johann B. Metz sprachmächtig betont, „kein naturwüchsiges Volk, sondern ein herausgerufenes Volk, ein neues Volk, das zum Subjekt einer neuen unerhörten Geschichte Gottes mit den Menschen geworden ist und das sich dadurch identifiziert, daß es diese Heilsgeschichte erzählt und aus ihr zu leben sucht. Man kann nicht Kirche, nicht ‚Volk Gottes' sein, ohne Mitträger dieser neuen Geschichte zu sein. Kirche sein ist eine Bewegung: ist ‚Herausgerufensein', ‚Exodus', ‚Erheben des Hauptes', ‚Umkehr des Herzens', ‚Nachfolge', ‚Annahme' des Lebens und seiner Leidensgeschichte im Licht einer großen Verheißung. Kirche ist nicht ohne diese Bewegung, in der ein Volk zum Subjekt einer neuen Geschichte wird. So beginnt sie auch historisch als eine große Freiheitsbewegung – heraus aus den Zwängen archaischer Völker. Und die frühe Geschichte der Kirche zeigt, wie hoch der Preis war, um sich aus dem Populismus der damaligen Gesellschaften zu befreien und ein ‚neues Volk' zu werden." [15]

Ein anonymer Apologet aus der Zeit um 200 hat uns ein eindrucksvolles Zeugnis von dem überliefert, was für die ersten Christen bedeutete, „ein Volk aus Völkern und unter den Völkern" zu sein:

„Denn die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Sie bewohnen nirgendwo eigene Städte, bedienen sich keiner abweichenden Sprache und führen auch kein absonderliches Leben. Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal beschieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag ... Sie beteiligen sich an allem wie Bürger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland Fremde. Sie heiraten wie alle andern und zeugen Kinder, setzen aber die geborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, aber kein gemeinsames Lager. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und überbieten in ihrem Lebenswandel die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt ... Um es kurz zu sagen, was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen." [16]

Man mag einwenden, daß dies zwar eine schöne Vision sei, aber die Dinge heute anders liegen: Anders als die Urgemeinden in Galatien, Rom, Korinth oder Kolossä sind die Pfarrgemeinden unserer Städte in der Regel nicht Orte der Begegnung, an denen spanische und deutsche, italienische und polnische, kroatische und slowenische Katholiken, Arbeiter und Akademiker zusammen beten. Es scheint, als gäbe es in unserer Kirche nicht ein „Volk aus den Völkern und unter

den Völkern", sondern verschiedene, sauber voneinander getrennte christlich-nationale Völker, über deren religiös-kulturelle Identität die Kirche selbst eifrig wacht. Im Namen des Rechts auf Verschiedenheit werden Unterschiede vertieft, nicht Gemeinsamkeiten gesucht.

Die Multikulturalität der Urkirche wurde freilich nur möglich, weil die jeweiligen Teilkulturen von Griechen und Juden, Hispaniern, Galliern, Römern und Germanen durch eine gemeinsame spätantike Kultur überlagert wurden. Der hispanische Priester Paulus Orosius, ein Schüler Augustins, drückte es um 420 sehr treffend aus: Wo man als Römer und Christ auch hinkomme, finde man „Zuflucht", denn überall sei „ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion" [17].

Aber wenn wir Christen, die einheimischen Mehrheiten wie die eingewanderten Minderheiten, uns heute auf das „Recht auf Verschiedenheit" oder die „kulturelle-religiöse Identität" berufen, als wären sie nicht etwas Geschichtliches und stets dem Wandel Unterworfenes, und auf die Dauer darauf verzichten, in der allen gemeinsamen Verkehrssprache der Gesellschaft, in der wir leben, zusammen zu beten, wie könnten wir heute das sein, was die Seele im Leibe ist? Oder sollen wir es gar nicht mehr sein?

Das Problem der Inkulturation

Die Missionen der Katholiken anderer Muttersprache als solche sollen keineswegs in Frage gestellt werden. Aber nach fast 40 Jahren Arbeitsmigration in der Nachkriegszeit haben wir einen Punkt erreicht, wo wir der Frage nach der Zukunft der Missionen nicht ausweichen können. Wenn wir nun der Arbeit der Missionen eine solide theologische Basis geben wollen, sollten wir weniger mit dem ambivalenten „Recht auf Verschiedenheit" argumentieren und mehr mit dem Recht auf bzw. der Pflicht zur Inkulturation.

Paulus Orosius' Glück war nicht von Dauer. Mit dem Zerfall des Römischen Reichs wurden nach und nach die Fundamente für einen Prozeß zunehmender kultureller Differenzierung gelegt, der zur Entstehung von Nationalstaaten und religiösen Riten und Frömmigkeitsübungen gemäß der kulturellen Eigenart eines jeden Volkes führen sollte. Orosius wäre bestimmt traurig gewesen, wenn er diesen Differenzierungsprozeß im westlichen Christentum miterlebt hätte. Aber im Grund müssen wir ihn positiv verstehen als eine logische Folge des historischen Weges des Christentums, das immer den Bruch zwischen Evangelium und Kultur zu überwinden hat und sich „in den verschiedenen Kulturen inkarnieren" soll (Catechesi tradendae 53). Papst Johannes Paul II. kann daher sagen: „Ein Glaube, der nicht Kultur geworden ist, ist ein Glaube, der nicht ganz empfangen, nicht ganz durchdacht und nicht getreu gelebt worden ist." [18]

Aber auch hier existiert wohl die Gefahr, daß wir uns auf das Recht auf ein in-

kulturiertes Christentum berufen, um damit letztlich ein partikularistisches „Recht auf Verschiedenheit" theologisch zu legitimieren. Daher sollten wir uns im Kontext der Migration mit dem Inkulturationsprinzip näher befassen.

Die theologischen Kategorien „Volk Gottes" und „Inkulturation" stellen den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der wichtigsten kirchlichen Dokumente zur Migrantenseelsorge dar. Das heißt also, daß uns diese Dokumente – zum Beispiel die „Instruktion zur Seelsorge unter den Wandernden" von 1969[19] – auffordern, die Mobilität der Völker als Chance zur praktischen Verwirklichung wahrer Katholizität nach der urchristlichen paulinischen Vision eines „neuen Volkes Gottes unter den Völkern" zu sehen, als willkommene Gelegenheit, im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils „die Einheit der Christen zu fördern" (I, 13), und als „Anstoß zur Einigung aller Menschen und der gesamten Welt":

„In der Tat begünstigen die Wanderungen das gegenseitige Kennenlernen und die weltweite Zusammenarbeit, fördern, bezeugen und vervollkommnen dadurch die Einheit der Menschheitsfamilie und bekräftigen klar und deutlich jene brüderliche Verbindung unter den Völkern, ‚bei der beide Teile zugleich geben und empfangen'" (I, 2).

Auch wenn das „Recht auf Wahrung der Muttersprache und des geistigen Erbes" verteidigt sowie in Einklang dazu die muttersprachliche Seelsorge durch Geistliche aus den Heimatkirchen der Migranten in Gemeinschaft mit den Ortsbischöfen als zweckmäßig empfohlen wird, so wird doch gleichzeitig festgehalten, daß die Art und Weise, die rechtlichen Formen und die angemessene Dauer des religiösen Beistandes für die Auswanderer im allgemeinen und in jedem einzelnen Fall besonders überlegt und den verschiedenen Verhältnissen ständig angepaßt werden müssen. Als solche werden unter anderem genannt: „die Dauer der Auswanderung und der Prozeß der Integration (in der ersten oder den folgenden Generationen), die Unterschiede in der Kultur (der Sprache und des Ritus), die Art und Weise der Auswanderung, sei es eine periodische, dauerhafte oder zeitlich begrenzte Auswanderung, eine Auswanderung kleiner Gruppen oder großer Massen, geographisch konzentriert oder gestreut" (I, 11)[20].

Noch deutlicher ist das bereits zitierte Synodendokument, wenn es von den Migrantenseelsorgern die doppelte Aufgabe einer Pflege der Kultur und Volksreligiosität der Heimat und andererseits die Vorbereitung der dauerhaft hier bleibenden Migranten auf die aktive Teilnahme an dem gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben der deutschsprachigen Ortskirche erwartet.

Daher legen diese Dokumente eine doppelte Inkulturation als Pastoralprinzip der Migrantenseelsorge nahe, nämlich eine Inkulturation in den sich durch die Migrationserfahrung wandelnden Kulturen und Biographien der Migranten (Inkulturation unterwegs) und eine Inkulturation in der Ortskirche (Zielinkulturation)[21]. Demnach sollten die Migrantenseelsorger „Fachleute für Inkulturation und interkulturelle Verständigung" sein und sich auf diese schöne Aufgabe mit

der gewissenhaften Methodik eines „Missionars" vorbereiten. Es ist also kein Wunder, daß die „Instruktion" des Jahres 1969 das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums „Ad gentes" zitiert: „Wer sich zu einem anderen Volk begeben will, muß dessen Erbe, Sprache und Brauchtum hochachten", um hinzuzufügen: „Daher sollen sich die Wandernden gerne der Gemeinschaft, die sie aufnimmt, anpassen und sich bemühen, ihre Sprache zu erlernen, damit sie sich leichter in die neue Gesellschaft eingliedern können" (I, 10; im Hinblick auf die Missionare: V, 36).

Müßte aber nicht auch das Gegenteil gelten, obwohl es in all diesen Dokumenten nicht ausdrücklich festgehalten wird, daß nämlich die Kirche einer Gesellschaft, die Migranten zu sich eingeladen hat (und die sogenannten „Gastarbeiter" wurden jedenfalls eingeladen), zur Auseinandersetzung mit Kultur und Religion der Migranten aufgefordert ist, so daß auch die einheimischen Seelsorger als Fachleute für Inkulturation und interkulturelle Verständigung oder „Missionare" ausgebildet werden sollten? In der Tat: Die Vermittlung zwischen den Kulturen, die von den Migrantenseelsorgern erwartet wird, kann von diesen allein nicht geleistet werden, da sie selbst biographisch zu den Migranten der ersten Generation gehören und naturgemäß eher zur „konservativen" Bewahrung und Pflege der Heimatkultur in der Fremde als zur Inkulturation in der Ortskirche tendieren. Die genannte Vermittlung zwischen den Kulturen ist nur möglich, wenn wir von einer monokulturellen zu einer multikulturellen Pastoral übergehen, von einer eingleisigen zu einer zweigleisigen. Die deutschsprachige Ortskirche kann nicht länger die Verantwortung für die Migrantenseelsorge allein den Missionaren überlassen, sondern sie muß die inzwischen eingetretene multikulturelle Gesellschaftssituation zu einer „pastoralen Strukturkonstante" mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung aller hier tätigen Seelsorger erheben[22].

Wohlgemerkt: Bei dieser Neukonzeption der Migrantenseelsorge sollten wir uns davor hüten, allzu schnell das Ende der muttersprachlichen Missionen zu verkünden. Nach wie vor sollte hierzu gelten, was die Instruktion des Jahres 1969 mit Nachdruck festgehalten hat:

> „Es ist offensichtlich, dies wird nochmals bekräftigt, daß es zweckmäßig ist, die Auswandererseelsorge Priestern derselben Sprache zu übertragen, und zwar für die ganze Zeit, für welche die muttersprachliche Seelsorge erforderlich und vorteilhaft ist" (I, 11).

Die Frage ist nur, ob zwecks der gebotenen inkulturierten Anpassung an die Erfordernisse und Verhältnisse der Migranten der dritten Generation die ausschließlich muttersprachliche Seelsorge noch „vorteilhaft" ist oder nicht vielmehr neue Wege beschritten werden sollten. Viele Missionare betonen die Notwendigkeit der Missionen auch für die Migranten der dritten Generation. Wenn wir jedoch das oben skizzierte Problem der Inkulturation bedenken, müßte man nicht zumindest für diese Generationen neue Wege beschreiten?

Anders als diejenigen, die im Namen des „Rechts auf Verschiedenheit" behaupten, daß es primär darum gehe, die religiös-kulturelle „Identität" zu bewahren, weshalb die Kirche der Spanier der dritten Generation nur die „spanische" sein kann, wenn sie nicht ohne Kirche bleiben sollen[23], bin ich der Meinung, daß viele Spanier der dritten Generation sich in der deutschsprachigen Kirche wohl fühlen (könnten). Das Beste wäre, daß ein jeder die Gemeinde frei wählen könnte, in der er sein Christsein praktizieren möchte[24]. Gewiß, die Integration der dritten Generation wird durch die fehlenden politischen Teilhaberechte und durch die Ablehnung erschwert, die viele Migranten seitens der deutschen Gesellschaft spüren. Aber auch als Seelsorger einer politisch benachteiligten Minderheit müßten wir immer wieder versuchen, Brücken zur Gesellschaftsmehrheit zu schlagen, statt im Namen des „Rechts auf Verschiedenheit" den Graben zu vertiefen.

Ausblick

Einige Anregungen für eine Seelsorge, die der multikulturellen Situation der Gesellschaft Rechnung trägt, seien abschließend festgehalten:

1. Zur pastoralen Begleitung der Migranten der zweiten und dritten Generation sind unbedingt Pastoralteams notwendig, in denen muttersprachliche und deutsche Seelsorger zusammenarbeiten; dies wird vielfach auch getan und sollte trotz der finanziellen Zwänge beibehalten werden. Die gemeinsame Gestaltung der Freizeit und der Katechese für Einheimische und Migranten der zweiten und dritten Generation müßte eine Selbstverständlichkeit sein; wenn sie in den Schulen von Staats wegen dasselbe Klassenzimmer teilen und dieselbe Ausbildung genießen, müßte es erst recht möglich sein, daß auch die Kirche eine gemeinsame Jugendpastoral zustande bringt.

2. Diese Zusammenarbeit ist auch im Zusammenhang mit dem Problem der „Illegalen" dringend nötig, die sich in ihrer Not oft an die muttersprachlichen Migrantengemeinden wenden und die Seelsorger in Gewissenskonflikte bringen. Die Ortskirche kann dieses Problem nicht auf die muttersprachlichen Gemeinden „abschieben". Denn Seelsorgern mit einem rechtlichen „Ausländerstatus" sind da enge Grenzen gesetzt, die einheimische Seelsorger mit vollen Teilhaberechten im Sinn der „größeren Gerechtigkeit" der Bergpredigt eher prophetisch überbieten könnten. (Inländer sind ja nicht abschiebbar, wenn sie mit den bestehenden Gesetzen in Konflikt geraten sollten.)

3. Das Problem der zweiten und dritten Generation wird freilich dadurch erschwert, daß es (jedenfalls im deutschsprachigen Raum) kaum kirchliche Berufe gibt, die aus der Migrationserfahrung hervorgegangen sind und das „Leben zwischen Welten" der Migranten richtig kennen. Andererseits kennen es die deutschen Seelsorger genauso wenig. Angesichts dieses Malheurs wird es notwendig

sein, sich verstärkt um kirchliche Mitarbeiter (Priester oder Laien) zu bemühen, die aus dem Milieu der Migranten selbst kommen.

4. Die deutschen Seelsorger müßten im Sinn einer „Geht-hin-Pastoral" versuchen, auf die ausländischen Katholiken ihrer Pfarrgemeinde zuzugehen, ohne sich durch die bestehenden muttersprachlichen Gemeinden davon dispensiert zu fühlen.

5. In den Pfarrgemeinden ist dem Modell „Gemeinde von vernetzten Gemeinschaften" den Vorzug zu geben. Ich könnte mir gut vorstellen – und zu meiner Freude habe ich gelesen, daß die Italienerseelsorger bei ihrer 38. Nationaltagung ähnliche Vorschläge gemacht haben –, daß, pastorale Phantasie und Einsatzfreude vorausgesetzt, in den deutschsprachigen Gemeinden ein „interkultureller Arbeitskreis" basisgemeinschaftlichen Charakters – etwa analog zum „Bibelkreis" oder dem Verbandswesen – ins Leben gerufen werden könnte, in dem deutsche und ausländische Katholiken ihre Erfahrungen austauschen und zwischen den Kulturen vermitteln können. Solche Arbeitskreise müßten allerdings auch das in der Gesellschaft vorhandene Ungleichgewicht zwischen Einheimischen (gute Sprachkenntnisse, volle Teilhaberechte) und Migranten (oft mangelnde Sprachkenntnisse, keine oder nur fragmentarische Teilhaberechte) thematisieren und versuchen, sich advokatorisch für die berechtigten Anliegen der Migranten in Kirche und Gesellschaft einzusetzen. Die Pfarrgemeinden könnten so zu Erfahrungsräumen „lebendiger Katholizität" werden.

Was wir jedenfalls brauchen, ist eine wirklich inkulturierte Pastoral, die die paulinische Vision eines neuen „Volkes Gottes unter den Völkern" zu verwirklichen sucht, Brücken schlägt und kein Nebeneinander unter Berufung auf das Recht auf Verschiedenheit für immer und ewig festschreibt; eine Pastoral, die im Vertrauen auf die Kraft des Geistes von einer „lebendigen und wahrhaft katholischen Kirche" träumt, wie dies bei den urchristlichen Gemeinden der Fall war.

Ein erster, unentbehrlicher Schritt dazu hin wäre wohl die Erhebung der inzwischen eingetretenen multikulturellen Gesellschaftssituation zu einer „pastoralen Strukturkonstante" mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung der Seelsorger der Migranten wie der Einheimischen. Die hier angesprochenen Fragen müßten wichtiger Bestandteil der pastoralen Ausbildung während des Theologiestudiums sein, aber auch Gegenstand einschlägiger Fortbildungsangebote, wie die Würzburger Synode bereits 1975 gefordert hat[25]; und jeder angehende Seelsorger müßte zumindest ein Jahr im Ausland (nicht nur in Rom oder im deutschsprachigen Ausland) verbringen, und zwar sowohl um eine Fremdsprache gut zu erlernen als auch, um sich der Erfahrung der Fremde selber zu stellen und so die multikulturelle Gesellschaftssituation unserer Zeit besser zu verstehen. Was von den Führungskräften in Wirtschaft und Politik erwartet wird, müßte in der ältesten „multinationalen" Institution der Welt erst recht eine Selbstverständlichkeit sein.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Stellungnahme von J. Sánchez, Probleme u. Proprien der Ausländer-Seelsorge, in: Caritas 77 (1976) 149.

[2] Die Ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche u. die Gesellschaft, in: GSyn I, 391.

[3] Vgl. M. Delgado, Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Religionspädagogik, in: Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart, hg. v. W. Simon u. M. Delgado (Berlin 1991) 171–212 (dort auch weiterführende Literatur).

[4] H. Leuninger, Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprachen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Migration u. Menschenwürde, hg. v. K. Barwig u. D. Mieth (Mainz 1987) 174, vgl. auch 170, 173, 177.

[5] Probleme u. Proprien der Ausländer-Seelsorge (A. 1) 149. [6] Vgl. ebd. 146ff.

[7] V. Stankovic, Der Puls schlägt im Takt der neuen Heimat. Kroatenseelsorge in Deutschland, in: Caritas 92 (1991) 418–424.

[8] Vgl. seine Hauptwerke: Aus rechter Sicht (Tübingen 1983); Heide sein. Zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative (Tübingen 1982). Für die Lage in Deutschland vgl. P. Glotz, Die deutsche Rechte (Stuttgart 1989); M. Feit, Die „Neue Rechte" in der BRD, in: Die Rückkehr der Führer. Modernisierter Rechtsradikalismus in Westeuropa, hg. v. M. Kirfel u. W. Oswalt (Wien 1991) 31–42.

[9] Vgl. dazu H. Leuninger, Kirche u. Heidelberger Manifest, in: Zeitschrift für Ausländerrecht u. Ausländerpolitik 3 (1983) 117–124.

[10] Vgl. J. Niewiadomski, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „neue Rechte", in: Bakeb Informationen (Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Österreich) 1/1993, 21–27.

[11] H. Bausinger, Kulturelle Identität. Schlagwort oder Wirklichkeit, in: Migration u. Menschenwürde (A. 4) 93–99, 90, 99.

[12] Zit. nach K. Koch, Christsein in den multikulturellen Gesellschaften Europas, in: ders., Christsein im neuen Europa. Provokationen u. Perspektiven (Fribourg 1992) 202.

[13] M. Theobald, „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige" (Hebr 13, 14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, hg. v. dems. u. W. Simon (Berlin 1988) 18. Dies ist ein Leitmotiv in der paulinischen Rechtfertigungs- u. Missionstheologie: vgl. Röm 10, 12, 1 Kor 12, 13, Kol 3, 11.

[14] J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977) 134. [15] Ebd. 123.

[16] Der Brief an Diognet, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 12 (Kempten 1913) 165f.

[17] Paulus Orosius, Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, 2 Bde. (Zürich 1985/1986) II, 9.

[18] Zit. nach Greg 70 (1989) 640.

[19] Zit. nach: Die Kongregation für die Bischöfe, Instruktion zur Seelsorge unter den Wandernden v. 22. 8. 1969 (Bonn 1969); vgl. dazu Kardinal Georg Sterzinsky, In der Kirche ist niemand fremd. Die Stellung der Migranten innerhalb des Lebens der Kirche, in: OR (D) 3. 3. 1995, 7–12.

[20] Diese Ermahnung zur immerwährenden Anpassung an die veränderten Umstände kommt in solchen Dokumenten mit Nachdruck vor. Darin heißt es: Die Seelsorge muß „den Erfordernissen der Zeit angepaßt werden" (I, 6) bzw. „den verschiedenen Verhältnissen angepaßt werden" (I 12), „den Erfordernissen der Auswanderer ständig angepaßt und angemessen" (I 12).

[21] Vgl. u. a. M. Delgado, Familie Gottes unter den Völkern. Katholiken deutscher u. ausländischer Herkunft in Deutschland – Herausforderung für die Pastoral, in: Lebendiges Zeugnis 51 (1996) 219–236 (dort auch weiterführende Literatur).

[22] Vgl. dazu B. Gottlob, Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- u. Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen (München 1978); Die Polen u. die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral u. kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im Deutschen Kaiserreich, hg. v. H. J. Brandt (Münster 1987).

[23] So der langjährige Seelsorger der Spanier in Berlin, J. Martínez Irigoyen, Veinticinco años de misión católica en Alemania, in: Vida Nueva 8. 1. 1986, 134.

[24] Vgl. J. A. Arzoz u. F. Rodríguez, Gemeinsam bilden wir Kirche – Spanisch-Katholische Missionen 25 Jahre in Deutschland, in: Caritas 86 (1985) 248–253.

[25] Vgl. A. 3. Diese Synodenforderung ist leider kaum in die Tat umgesetzt worden, so daß dies eine wichtige Aufgabe für die Zukunft wäre.

Stephan Ernst

Personwürde und ärztliches Handeln

Hermeneutische Überlegungen zu einem verbreiteten Argument in der medizinischen Ethik

In Diskussionen über Fragen der medizinischen Ethik wird – insbesondere von theologisch-ethischer Seite – immer wieder darauf hingewiesen, ärztliches Handeln müsse an der Würde der Person des Patienten Maß nehmen. In der Achtung und Wahrung der Würde der Person liege das letzte Kriterium dafür, ob ärztliches Handeln ethisches und verantwortliches Handeln sei oder nicht.

Nun ist aber im konkreten Fall die Frage, welches Handeln denn wirklich die Würde der Person wahrt und ihr entspricht, alles andere als leicht und eindeutig zu beantworten. Die Rede von der Würde der Person erweist sich vielmehr nur allzu oft als leichtgängige Münze, mit der sich ganz unterschiedliche Auffassungen von dem, was ethisch gefordert oder verboten, was verantwortlich und was unverantwortlich ist, rechtfertigen und begründen lassen. Einige Beispiele können dies verdeutlichen:

Paradigmatisch ist die Frage der Sterbehilfe: Verlangt die Achtung vor der Würde eines kurz vor dem Tod stehenden, schwer leidenden Krebskranken oder eines vollständig gelähmten Patienten, daß man es ablehnt, ihm aktive Sterbehilfe zu leisten, sondern ihm statt dessen die Annahme seines Schicksals in Selbstachtung und Würde erleichtert[1]? Oder wahrt man die Würde des Patienten nicht eher dann, wenn man aus Barmherzigkeit und Mitleid dafür sorgt, daß er nicht länger leiden muß, sondern ihm den Wunsch nach Sterben endlich erfüllt, wenn man ihn also – wie man sagt – „in Würde" sterben läßt[2]?

Ein weiteres Beispiel: Ist es wirklich gegen die Würde einer Frau, die aufgrund eines Unfalls hirntot ist, daß man sie nicht in Ruhe sterben läßt, sondern ihr biologisches Leben aufrechterhält, weil sie schwanger ist und man auf diese Weise noch das Leben des Kindes retten kann? Oder entspricht es nicht vielmehr ihrem vermutlichen Willen und damit ihrer Würde, daß sie auf diese Weise noch ihrem Kind das Leben schenken kann?

Oder: Ist es wirklich gegen die Würde der Person, mit dem Mittel der Keimbahntherapie – wenn diese denn einmal möglich sein sollte – schwere genetische Defekte und Krankheiten nachhaltig zu kurieren? Oder achtet man nicht gerade so die Würde eines Menschen, daß man ihm möglichst optimale gesundheitliche Voraussetzungen ermöglicht?

Bei den letzten beiden Beispielen kommt die Frage dazu, ob hier überhaupt

noch oder schon von Person und Personwürde gesprochen werden kann. Denn wem zu welcher Zeit die Personwürde zugeschrieben werden kann und muß, ist alles andere als geklärt und einmütig anerkannt. Die Frage des Personstatus im Blick auf den Umgang mit Embryonen und Föten ist ebenso umstritten wie im Blick auf den Umgang mit ganzhirntoten oder nur teilhirntoten Patienten.

Aber auch andere, weniger spektakuläre Beispiele aus der alltäglichen ärztlichen Praxis lassen sich anführen: Welche Behandlungsmaßnahmen etwa sollen bei einem 80jährigen schwer Krebskranken noch vorgenommen werden? Verlangt es die Achtung vor der Würde des Patienten, daß man alles, was möglich ist, zur Erhaltung seines Lebens aufwendet? Verstieße es nicht gegen seine Würde, wenn man ihn aufgäbe? Oder entspricht man der Würde des Patienten eher dann, wenn man ihn mit weiteren Maßnahmen in Ruhe läßt, auch wenn damit vielleicht sein Leben früher zu Ende geht? Wo liegt die Grenze für solche Entscheidungen, bis zu der man die Würde des Patienten noch wahrt?

In solchen und vielen anderen Fällen kann für ganz unterschiedliche Auffassungen und Positionen mit der Personwürde argumentiert werden. Die Rede von der Würde der Person wird allzu oft geradezu inflationär gebraucht. So stellt sich die Frage, ob hier überhaupt ein sinnvolles und handhabbares Kriterium verantwortlichen ärztlichen Handelns liegt. Hat die Rede von der Personwürde wirklich normative (normgebende) Kraft? Oder ist sie lediglich ein Wort, mit dem sich völlig unterschiedliche, ja einander widersprechende Moralvorstellungen verschiedener Gruppen unserer Gesellschaft verbinden lassen?

Wie weit trägt das Argument der Personwürde?

Wir hatten den Einwand gebracht, daß sich unter Berufung auf die Personwürde durchaus widersprüchliche Positionen rechtfertigen lassen. Grundsätzlich läßt sich dazu sagen, dies liege daran, daß mit dem Begriff der Personwürde jeweils schon inhaltliche Urteile darüber verbunden werden, was im konkreten Fall als ethisch richtig oder falsch, als verantwortlich oder unverantwortlich zu gelten habe. Und da man über diese inhaltliche Frage unterschiedlicher Meinung sein könne, falle auch das, was man als Achtung oder Mißachtung der Personwürde betrachte, unterschiedlich aus. Der eigentliche *gemeinsame* Begriff der Personwürde dagegen, der all diesen unterschiedlichen Beurteilungen zugrunde liegt, sei rein formal und besage nichts anderes, als daß dem Menschen aufgrund seines Personseins *unbedingter* Wert an sich selbst zukomme und daß er deshalb nicht für andere Zwecke vollständig *instrumentalisiert* werden dürfe.

Ihre klassische Ausformulierung hat diese Vorstellung von der Personwürde bei Immanuel Kant in der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs gefunden:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchest." [3]

Doch: Was ist mit dieser Selbstzweck-Formel Kants gewonnen? Läßt sich hier ein normatives Kriterium finden, worin auch konkret verantwortliches ärztliches Handeln besteht? Was bedeutet es inhaltlich, den anderen auch als Zweck an sich selbst und nicht nur als Mittel zu gebrauchen?

Von Kant selbst her läßt sich im Blick auf diese Frage zunächst mit seinen eigenen Worten folgendes antworten: Einen Menschen als Zweck an sich selbst zu behandeln bedeutet, „ihn keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetz, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist" [4]. Damit ist gesagt: Den anderen seiner Würde als Person entsprechend zu behandeln bedeutet, ihn so zu behandeln, wie er *vernünftigerweise* behandelt werden will. „Die Selbstzweckformel fordert also, ein vernünftiges Wesen so zu behandeln, daß es *als vernünftiges* in seine Behandlung einstimmen kann." [5] Das aber heißt, ihn so zu behandeln, daß man die Weise, wie man ihn behandelt, ihm gegenüber mit Vernunftgründen rechtfertigen kann, die er selbst als Vernunftgründe anerkennen muß.

Doch was ist ein Handeln, in das der andere *vernünftigerweise* einstimmen kann? Diese Frage kann nicht wieder durch Verweis auf die Würde der Person beantwortet werden. Ihre Beantwortung setzt vielmehr ein anderes Kriterium des *vernünftigen* Wollens voraus. Nun wird aber andererseits die Selbstzweckformel auch immer wieder so ausgelegt, daß sie bereits bestimmte inhaltliche ethische Normen impliziere [6]. Im Instrumentalisierungsverbot nämlich sei zugleich schon das kategorische Verbot mit enthalten, gegen die fundamentalen Menschenrechte zu verstoßen, etwa daß das physische Leben eines jeden Menschen unbedingt zu schützen sei, daß Experimente mit Embryonen, daß Klonen und Keimbahngentherapie verboten seien, weil sie den Menschen verzweckten und instrumentalisierten.

Doch auch hier ist zu fragen: Kann es nicht auch – grundsätzlich jedenfalls – vernünftige Gründe geben, die es ethisch rechtfertigen können, das Leben eines Menschen zu beenden? Fälle, in denen selbst das Töten von Menschen ethisch und vernünftigerweise gerechtfertigt erscheint, sind immer schon anerkannt worden. Ebenso kann man fragen: Kann es nicht Fälle geben, die es rechtfertigen, Menschen zu klonen oder in ihre Keimbahn einzugreifen und in denen das entsprechende Handeln den anderen eben gerade nicht instrumentalisiert? Ob etwas den Menschen vollständig instrumentalisiert oder nicht, hat – jedenfalls für Kant – sein Kriterium nicht in dem, was einem als Instrumentalisierung erscheint, sondern darin, was sich *vernünftigerweise* als ethisch richtig und verantwortlich begründen läßt und was nicht. Die Bestimmung dessen, was vernünftig ist, setzt noch ein weiteres Kriterium voraus.

Was sich freilich aufgrund der Bestimmungen Kants über die Würde der Person sagen läßt, ist dies, daß damit eine Auffassung vom Arzt-Patienten-Verhältnis ausscheidet, die allein an der reinen „Autonomie" des Patienten im Sinn seiner jeweiligen *Wünsche* Maß nimmt und sie erfüllt. Eine solche Auffassung scheint sich in der Diskussion der amerikanischen Bioethik etwa bei Hugo Tristram Engelhardt[7] zu finden. Engelhardt geht davon aus, daß sich letztlich alle konkreten moralischen Vorstellungen nicht vollständig rational begründen lassen, sondern auf subjektiven Wertentscheidungen der jeweiligen „moral communities" basieren. Die einzige verbindliche Norm sieht er im gewaltfreien Umgang miteinander auch in der Frage, nach welchen Normen man denn handeln soll. Im gewaltfreien Umgang miteinander gilt es nicht argumentativ vermittelte Einsicht, sondern Erlaubnis bzw. Zustimmung zu gewinnen. Es geht darum, zu einem „agreement" zu finden. In der Konsequenz führt dies dahin, daß die Autonomie des Patienten im Sinn seiner Wünsche und nicht im Sinn Kants sein Wille zur obersten Norm wird, die der Arzt letztlich immer nur *respektieren* kann. Bei Kant zeichnet sich demgegenüber die Autonomie im Sinn der sittlichen Selbstgesetzgebung dadurch aus, daß das entsprechende Urteil und Handeln allgemeinverbindlicher vernünftiger Begründung zugänglich ist. Das bedeutet konkret: Verantwortliches Handeln des Arztes besteht nicht einfach darin, zu einem wie auch immer gearteten „agreement" mit seinem Patienten zu kommen, sondern so an ihm zu handeln, daß dieser – jedenfalls grundsätzlich – vernünftigerweise zustimmen könnte. Das schließt aber auch die Bereitschaft ein, unter Umständen – um es paradox zu formulieren – gerade unter Absehung der Person des Patienten zu entscheiden und zu handeln.

Beobachterperspektive oder Teilnehmerperspektive

Betrachten wir nun noch eine weitere Argumentationsweise, in der der Rede von der Personwürde eine wesentliche Bedeutung für konkrete ärztliche Handlungsfragen zugeschrieben wird. Dieser Ansatz geht von einem zweifachen Konzept von Person aus, das sich heute in der medizinisch-ethischen Diskussion finden läßt[8]. Zum einen nämlich wird ein Konzept vertreten, das – ausgehend vom Personbegriff bei John Locke – Personsein und damit auch Personwürde an den aktuellen Besitz ganz bestimmter Eigenschaften wie etwa Selbstbewußtsein, Interessen, Zukunftsfähigkeit etc. bindet. Ein solches Konzept findet sich bei Autoren wie Peter Singer[9], Hugo Tristram Engelhardt[10], Norbert Hoerster[11] u. a. Zum anderen aber findet sich ein Konzept, das – aufgrund seiner Herkunft aus der jüdisch-christlichen Tradition – die Person eben gerade nicht ausschließlich an den aktuellen Besitz solcher Fähigkeiten binden will, und zwar mit dem Hinweis darauf, daß die Person grundlegend von allen naturalen Bestimmungen des Menschen unterschieden sei, so sehr sie sich auch in ihnen und durch sie vollziehe

und verwirkliche. Die Person sei gerade nicht ein „Fall von etwas", ein einzelner Fall seiner allgemeinen Natur, sondern das jeweilige Individuum in seiner Einmaligkeit und Unvertretbarkeit, das sich zu allen seinen naturalen Fähigkeiten noch einmal verhalten und sich von ihnen distanzieren könne[12].

Der Ansatz geht dann weiter davon aus, daß diesen unterschiedlichen Personkonzepten je unterschiedliche kommunikative Perspektiven entsprechen: dem ersten Konzept die *Beobachterperspektive* der Kommunikation *über* jemanden, dem zweiten Konzept die *Teilnehmerperspektive* der Kommunikation *mit* jemandem. In dieser Teilnehmerperspektive sei es denkbar, auch dann noch Personsein zu unterstellen und die Personwürde zu achten, wenn bestimmte naturale Fähigkeiten und Vermögen nicht mehr oder noch nicht gegeben seien. Die Beobachterperspektive dagegen erlaube dies nicht, sondern verfahre nach dem auf Beobachtung und Experiment zurückgehenden empirischen Befund.

Entsprechend diesen unterschiedlichen Perspektiven wird dann auch eine unterschiedliche Ethik konstruiert. Der Beobachterperspektive entspreche eine *normierende und generalisierende gesetzliche Ethik*, die versuche, allgemeine Handlungsregeln festzulegen, natürlich auch immer mit der Perspektive der Wahrung der Personwürde. Der Teilnehmerperspektive dagegen entspreche eine Ethik, die darüber hinaus – im Sinn einer *Situations-* oder *Existenzialethik* – für das konkrete Handeln Maß zu nehmen versuche an der konkreten, einmaligen und unvertretbaren Person des Patienten, an seiner individuellen Lebensgeschichte und Identität.

Dieser Ansatz erscheint zunächst dem ärztlichen Handeln sehr entgegenzukommen, weil er jeden einzelnen Fall in seiner Einzigartigkeit sieht und dieser Einzigartigkeit gerecht werden möchte. Viele Ärzte lehnen aus diesem Grund auch generalisierende Standards für medizinisch-ethische Entscheidungen ab, weil sie sagen, daß kein Fall wie der andere sei, und einen angemessenen Spielraum für die eigene Gewissensentscheidung gewahrt sehen wollen. Doch auch im Blick darauf ist zu sagen: Auch wenn man nicht nur die Würde von Personen überhaupt, sondern das jeweilige Individuum in seiner biographischen Einmaligkeit und Identität im Blick hat, ändert dies nichts daran, daß auch in diesem Fall verantwortliches Handeln nicht an der Willkür und den jeweiligen Wünschen des Patienten Maß zu nehmen hat, sondern – im Sinn Kants – an demjenigen Handeln, in das der Patient vernünftigerweise einstimmen könnte. Es ist zwar richtig, daß in dieser Sicht mehr die konkreten, situations- und lebensweltbedingten Umstände in den Blick kommen. All dies ändert aber nichts daran, daß sich aus diesen konkreten Gegebenheiten *allein* noch nicht das Maß verantwortlichen Handelns ergibt. Vielmehr bleibt auch hier die Frage, worin denn vernünftiges Handeln besteht. Fragen wir deshalb nun in einem zweiten Schritt nach einem Kriterium dafür, was als vernunftgemäßes Handeln gelten kann.

Der Ansatz von Peter Singer

Im Rahmen der gegenwärtigen Diskussion um die Bioethik finden sich eine ganze Reihe von Ansätzen zumeist utilitaristischer Provenienz, die von einer rationalen Abwägung von Gütern und Übeln ausgehen. Wir möchten im folgenden von diesen – zur Argumentation mit der Personwürde alternativen – Ansätzen ausgehen. Dazu soll zunächst die entsprechende Argumentation anhand des ethischen Ansatzes bei Peter Singer vorgestellt werden.

Singer vertritt einen sogenannten „Präferenz-Utilitarismus". In dieser Form des Utilitarismus geht es darum, denjenigen Handlungsverlauf zu wählen, durch den die Interessen bzw. die Präferenzen aller Betroffenen maximiert werden und der „per saldo" für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat[13].

Mit diesem Verständnis der Ethik verspricht Singer, genau auf unsere Frage nach einem Kriterium vernünftigen Handelns zu antworten. Denn: Ethisch handeln bedeutet für ihn gerade, so zu handeln, daß man im Prinzip jedes vernünftige Wesen mit Gründen von der eigenen Entscheidung überzeugen könnte. Ethische Urteile zeichnen sich gerade dadurch aus, daß sie *universalisierbar* sind[14]. Es kann demjenigen, der ethisch handeln will, nicht nur um das eigene Glück oder das Glück seiner Gruppe gehen. Vielmehr muß das Glück *aller* Menschen im Blick stehen. Ethisch leben heißt für Singer also, die Welt unter einer umfassenden Perspektive zu betrachten und entsprechend zu handeln[15]. Ethisch leben heißt: die Welt vom „Standpunkt des Universums" aus zu beurteilen.

Dabei ist es für Singer entscheidend, so zu handeln, daß – unter Voraussetzung dieses unparteiischen, universalen Standpunkts – die Interessen aller nicht nur kurzfristig, sondern auch auf Dauer maximiert werden. Dies aber ist für ihn allein durch kooperatives und nicht durch enges egoistisches Verhalten zu erreichen. Bei kooperativem Verhalten nämlich geht es langfristig allen am besten, auch wenn der einzelne unter Umständen zunächst vordergründig auf seinen unmittelbaren Vorteil oder seine Interessen verzichten oder sie einschränken muß[16].

In dieser Begründung der Ethik wird deutlich das zugrunde liegende Prinzip erkennbar: das Prinzip des Kosten-Nutzen-Kalküls bzw. der Nutzenmaximierung. Im ethischen Sinn gutes Handeln besteht darin, dasjenige Verhalten zu wählen, das auf Dauer einem selbst und allen anderen mehr Nutzen als Kosten bringt. Fragt man an dieser Stelle aber weiter nach dem Kriterium, das dieser Kosten-Nutzen-Rechnung zugrunde liegt, fragt man also, was Singer denn inhaltlich unter dem Nutzen und den Interessen aller versteht, so füllt sich bei ihm dieses gemeinsame Ziel der Ethik mit der Aufgabe, Schmerz und Leid in dieser Welt zu verringern[17]. Darin besteht der oberste Maßstab, nach dem sich Kosten und Nutzen bemessen und gegeneinander verrechnen lassen.

Die Konsequenz dieses Ansatzes im Blick auf Fragen des medizinischen Handelns liegt dann für ihn darin, daß es um der Verringerung oder Vermeidung von

Schmerzen und Leiden willen ethisch gerechtfertigt sein kann, „Leben zu nehmen", wie er es ausdrückt. So hält es Singer für ethisch unbedenklich, schwerstbehinderte Neugeborene auch aktiv zu töten, etwa Kinder mit offenen Rücken und Wasserkopf (Spina bifida), aber auch Kinder mit schwerem Down-Syndrom, wenn die Eltern zustimmen und nicht darauf bestehen, daß ihr Kind am Leben bleibt. Zur Begründung und Rechtfertigung solchen Handelns verweist Singer ausdrücklich auf das unsägliche Leid und die unzumutbare *Lebensqualität*, die solchen Kindern bevorstehen würde, wenn man sie mit medizinischen Mitteln am Leben halten würde.

In seiner utilitaristischen Gesamtschau und seinem Kosten-Nutzen-Kalkül spricht Singer sogar davon, daß durch eine rechtzeitige Beendigung der Schwangerschaft das behinderte Kind durch ein weiteres, gesundes Kind „ersetzt" und so die Gesamtsumme des Glücks erhöht werden könnte[18]. Die Unterscheidung von aktivem Töten und passivem Sterbenlassen verliert dabei für ihn ihre ethische Relevanz, weil er die Handlung allein von ihren Konsequenzen und nicht von ihrem Ausführungsmodus her ethisch beurteilt. Dies gilt für Singer analog dann auch im Blick auf die Euthanasie, die er ebenfalls auch in ihrer aktiven Form für vertretbar hält, wenn der entsprechende Wunsch des Patienten, zu sterben, vorliegt. Er befürwortet ausdrücklich die liberale und rechtliche Regelung dieser Frage der aktiven Sterbehilfe, wie sie in den Niederlanden besteht.

Kritik an Singers Utilitarismus

Was läßt sich zu diesem Versuch, vernunftgemäßes Handeln zu bestimmen, sagen? Zunächst: Singer ist meines Erachtens darin zuzustimmen, daß er das, was ethisch richtig und falsch ist, an das zurückbindet, was nützlich und schädlich ist, ohne es freilich zu identifizieren, daß er also das Urteil darüber, was im *ethischen* Sinn gut und schlecht ist, an das zurückbindet, was im *ontischen* Sinn ein Gut oder ein Übel bzw. ein Nutzen oder ein Schaden ist. Denn nur so kann es ihm gelingen, in unserer Zeit, die wesentlich vom Egoismus und Materialismus geprägt ist, auch den Egoisten für eine ethische Position zu gewinnen. Dies vermag etwa die transzendentalpragmatische Letztbegründung ethischer Normen nicht zu leisten; sie setzt vielmehr voraus, daß man schon grundsätzlich den Standpunkt der Ethik eingenommen hat, wenn man das, was man unhintergehbar im Diskurs voraussetzt, auch als verpflichtend für sich selbst anerkennt[19].

Auf der anderen Seite aber scheint mir das Problem seines Ansatzes, wie überhaupt des Utilitarismus, darin zu liegen, daß er in seiner Begründung für die ethische Richtigkeit und Legitimität bestimmter Handlungen dasjenige zum einzigen Maßstab und zum letzten Bezugspunkt einer umfassenden Güterabwägung macht, was gerade im *faktischen* Interesse aller real Beteiligten liegt, alle anderen

Güter und Werte aber im Hinblick auf dieses einzige und oberste Ziel einordnet und gewichtet. Sie werden damit disponibel, abwägbar, verrechenbar.

In dieser Sicht ist es dann – zumindest grundsätzlich – auch möglich, daß Beliebiges, wenn auch durchaus Wichtiges, zum letzten Bezugspunkt der Ethik und der Güterabwägung gemacht wird. Und tatsächlich zeigt sich dies bei Singer darin, daß die Schmerz- und Leidfreiheit aller, gemäß der Einschätzung der Betroffenen selbst bzw. der Eltern und Angehörigen oder der Gesellschaft, über den Wert eines einzelnen menschlichen Lebens gestellt werden kann. Von hier aus aber ist es nur noch ein kleiner Schritt dahin, daß etwa im Rahmen des Gesundheitssystems auch das wirtschaftliche Gesamtinteresse gegen menschliches Leben aufgerechnet werden kann. Auf die Frage, warum aber Leid- und Schmerzfreiheit der oberste Wert sein soll, dem alle anderen Werte untergeordnet werden können, vermag Singer keinen anderen als den rein pragmatischen Grund anzugeben, daß dies eben im *faktischen* Interesse aller liege.

Hier aber liegt der Ansatzpunkt der Kritik: Aus der Tatsache nämlich, daß Leid- und Schmerzfreiheit im faktischen Interesse aller real Beteiligten liegen, folgt zwar, daß dies ein *wichtiger* Wert und Gesichtspunkt des Handelns ist, nicht aber, daß es auch ethisch als *einziges* und *letztes* Ziel allen Handelns und als einziges und letztes Maß aller Güterabwägungen gerechtfertigt wäre.

Singers Ansatz wäre daher dahingehend zu modifizieren, daß es nicht nur *einen* letzten Wert gibt, der in allem Handeln zu fördern ist, sondern daß das Prinzip der Nutzenmaximierung auf alle Werte überhaupt anzuwenden ist. Das Prinzip der Nutzenmaximierung ist *auf jeden einzelnen Wert*, den man gerade anstrebt oder verwirklichen möchte, zu beziehen. Jeder einzelne Wert ist in solcher Weise anzustreben, daß man ihn nicht zerstört, und zwar – durchaus gemäß dem Universalisierungsprinzip, das auch Singer als wesentlich für die Ethik ansieht – langfristig und im ganzen[20].

Worin besteht der Unterschied dieser Sicht zu Singers Utilitarismus? Zunächst geht es wie bei Singer auch hier darum, daß in jeder Handlung ein Nutzen angestrebt und ein Übel oder Schaden vermieden wird, die Gesamtbilanz des Handelns also im ganzen positiv ist und deshalb mit dem Eigeninteresse des Menschen konvergiert. Andererseits aber geht es hier nicht darum, allein den wie auch immer verstandenen Nutzen der jeweiligen Gruppe oder Gesellschaft und deren Gesamtinteressen zu fördern, alle anderen Werte und Güter aber im Hinblick auf dieses letzte Ziel abzuwägen. Sondern es geht darum, *alle* Werte und *jeden einzelnen* Wert in sich, unabhängig von allen gesellschaftlichen Interessen, optimal zu fördern. In dieser Sicht aber ist es nur dann gerechtfertigt und verantwortbar, ein Übel oder einen Schaden zu verursachen oder in Kauf zu nehmen, wenn dadurch nicht *irgendein* Wert, wenn auch vielleicht ein wichtiger, sondern wenn der entsprechende *entgegengesetzte* Wert auf Dauer und im ganzen gefördert wird.

Der Unterschied läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: In unserer Konzeption kann man den Wert „Leben" nicht gegen irgendeinen anderen, wenn auch wichtigen Wert im Hinblick auf das Gesamtinteresse der Gesellschaft verrechnen. Die Tötung eines Menschen kann nicht schon dann gerechtfertigt werden, wenn sie dem Gesamtinteresse aller dient. Sie kann vielmehr allenfalls dann gerechtfertigt sein, wenn sie die „ultima ratio" ist, wie der entgegengesetzte Wert, nämlich „Leben", langfristig und im ganzen geschützt oder gefördert werden kann.

Doch was ist, wenn es zu einem Wertekonflikt kommt? Auch dann ist nicht einfach vom *faktischen* Gesamtinteresse der Gemeinschaft auszugehen. Ebensowenig aber ist es notwendig, eine vollständige Werteordnung und Wertehierarchie vorzulegen, die immer auch subjektive, weltanschauliche, nicht allgemein kommunikable Vorentscheidungen enthält. Es genügt eine Über- und Unterordnung von Werten nach dem Prinzip der Fundierung, wonach solche Werte Vorrang haben, die die Voraussetzung für die Verwirklichung anderer Werte darstellen. Nach diesem Prinzip lassen sich zwar nicht alle Werte in eine für immer feststehende Zuordnung bringen. In den meisten Fällen wird es vielmehr so sein, daß man den einen Wert nur so fördern kann, daß man zugleich auch andere fördert. In einigen Fällen aber lassen sich grundlegendere Werte klar von weniger grundlegenden, vielmehr selbst fundierten Werten unterscheiden. In diesem Sinn ist etwa der Wert „Leben" ganz fundamental, weil Leben – wie es Franz Böckle formuliert – die Voraussetzung für die Verwirklichung von Werten überhaupt ist[21]. Auch Schmerz- und Leidfreiheit, die Singer als letztes Ziel ethischen Handelns angibt, setzen Leben voraus. Die Förderung von Schmerz- und Leidfreiheit darf deshalb nicht direkt gegen die Förderung des Wertes „Leben" verstoßen.

Mit diesen Überlegungen ist das Anliegen, das mit der Rede von der unbedingten Achtung der Personwürde verbunden ist, nämlich die Unantastbarkeit des physischen Lebens von Menschen zu schützen und zu wahren, nun auch ethisch begründet und rekonstruiert. Gerade im Hinblick auf das konkrete ärztliche Handeln muß nun aber noch in diesen Ansatz der Begründung ethischen Handelns eine Differenzierung eingetragen werden.

„Lebensqualität" versus „Heiligkeit des Lebens"?

Die Intensivmedizin hat heute deutlich gemacht, daß zwischen dem *physischen, biologischen Leben* des Menschen und seinem *Lebensvollzug*, mit dem er sein Leben lebt, ein gerade auch ethisch bedeutungsvoller Unterschied besteht. Denn mit Hilfe der modernen medizinischen Technik ist es möglich geworden, einen menschlichen Organismus am Leben und Funktionieren zu halten, ohne daß der betreffende Mensch – etwa im Fall von Hirntod – sein Leben irgendwann noch einmal selbst leben und vollziehen kann. Zugleich aber wird damit deutlich, daß

das physische Leben des Menschen seinen fundamentalen Wert nicht einfach schon *in sich* besitzt, sondern dadurch erhält, daß es die Voraussetzung für den Lebensvollzug des Menschen darstellt, der seinerseits die Voraussetzung und die Möglichkeit für Wertverwirklichung überhaupt ist. Was ist damit für verantwortliches ärztliches Handeln gesagt?

Zunächst läßt sich von hier aus das Ziel ärztlichen Handelns präziser bestimmen. Dieses Ziel nämlich scheint sich nun nicht mehr einfach nur mit dem Stichwort „Lebenserhaltung" angeben zu lassen. Dies würde im Extremfall des Hirntods etwa zu sinnlosen und unverhältnismäßigen Behandlungsmaßnahmen führen. Ausgehend von der Hinordnung des physischen Lebens darauf, daß der Mensch sein Leben lebt, ist das Ziel des ärztlichen Handelns vielmehr genauer darin zu sehen, dem Patienten möglichst optimale Bedingungen für dessen Lebensvollzug zu schaffen und zu erhalten. Dies schließt im Normalfall ein, daß es dem Arzt um die Erhaltung der Gesundheit und des physischen Lebens des Menschen gehen muß, weil dies die Voraussetzung für optimale Bedingungen des Lebensvollzugs ist.

Ausgehend von dieser Zielbestimmung läßt sich dann etwa sagen, daß bei einem Patienten, der definitiv und irreversibel die Möglichkeit von Lebensvollzug verloren hat oder niemals erhalten wird, keine weiteren Maßnahmen zur Aufrechterhaltung des rein physischen Lebens ergriffen oder aufrechterhalten werden müssen, es sei denn, es gibt einen anderen Grund, der dies rechtfertigt: etwa um das Kind einer hirntoten Schwangeren noch zur Welt zu bringen oder um eine Organspende zu ermöglichen oder aus Pietät gegenüber den Angehörigen etc.

Ebensowenig wird in solchen Abwägungen ein Urteil über die Lebensqualität oder gar den Wert eines Lebens getroffen. Es geht nicht darum, *wie* jemand sein Leben vollzieht, es geht nicht um eine Bewertung dessen, *was* jemand in seinem Leben macht, sondern rein formal allein um Lebensvollzug, darum also, *daß* er sein Leben lebt. Auch ein zuhöchst eingeschränkter Lebensvollzug ist immer noch Lebensvollzug.

Der Begriff der „Lebensqualität" spielt in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion immer wieder eine zentrale Rolle. P. Singer stellt in seinem Buch „Leben und Tod"[22] eine Ethik, die ausgehend von der Lebensqualität argumentiert, der heute seiner Meinung nach nicht mehr haltbaren Ethik der „Heiligkeit des Lebens" gegenüber. Dabei wendet er freilich das Argument der Lebensqualität auf völlig unterschiedliche Fälle in gleicher Weise an. Zunächst nämlich spricht er davon, daß in dem Fall, in dem bei einem hirntoten Patienten Behandlungsmaßnahmen abgebrochen werden, ein Urteil über die Lebensqualität zugrundeliege. Dann aber wendet er das Argument mit dem Urteil über die Lebensqualität auch auf den Fall an, in dem schwerstbehinderte Säuglinge einfach nicht behandelt werden, obwohl sie mit medizinischen Maßnahmen gerettet und am Leben erhalten werden können, und legt damit nahe, als würde jeweils in gleicher Weise argu-

mentiert. In Wirklichkeit jedoch läßt sich im ersten Fall nicht sinnvoll und auf keinen Fall im gleichen Sinn von einem Urteil über die Lebensqualität sprechen wie im zweiten Fall. Im ersten Fall nämlich ist zwar noch das biologische Leben des Menschen vorhanden, aber niemand mehr, der das Leben lebt. Singer selbst zitiert eine entsprechende Äußerung eines Richters Hoffmann im Fall „Anthony Bland", behauptet aber, Hoffmann spiele hier mit Worten, begründet allerdings in keiner Weise, warum hier ein Wortspiel vorliegen soll. Meines Erachtens trifft die Unterscheidung von Richter Hoffmann genau zu und markiert ein ethisch relevantes Kriterium.

Weiterhin läßt sich sagen, daß es im Blick auf die Erhaltung möglichst *optimaler* Bedingungen für Lebensvollzug in vielen Fällen auch abzuwägen gilt, welche Behandlungsmaßnahme im Blick auf dieses Ziel auch langfristig die geeignetere ist. Dies ist dann eine Frage medizinischen Sachwissens, der Abwägung von Risiken und vor allem der Vermeidung von kontraproduktivem Handeln. Manche Behandlungsmaßnahmen mögen vielleicht das biologische Leben verlängern, führen aber faktisch dazu, daß die Bedingungen des Lebensvollzugs in solchem Maß eingeschränkt werden, daß es besser wäre, auf diese Behandlungsmaßnahmen zu verzichten, auch wenn damit die Möglichkeiten der Erhaltung des rein biologischen Lebens nicht voll ausgeschöpft werden. Und umgekehrt können andere Behandlungsmaßnahmen notwendig sein, um überhaupt wieder Lebensvollzug zu ermöglichen, obwohl sie andererseits zu einer Abkürzung des biologischen Lebens führen.

Bei solchen Abwägungen spielen dann – neben dem medizinischen Sachwissen – immer auch ganz persönliche, biographische, die Identität des jeweiligen Patienten betreffende Faktoren eine Rolle. Damit wird das Anliegen der Rede von der Würde der Person, der man erst in der Teilnehmerperspektive entspricht, aufgenommen und integriert. Der Einsicht, daß jeder Fall einzeln beurteilt werden muß, kann hier voll Rechnung getragen werden. Allerdings bedeutet all dies nicht, daß dabei gegen das Prinzip ärztlichen Handelns verstoßen werden müßte, nämlich die möglichst optimalen Bedingungen für den Lebensvollzug zu erhalten. Im Gegenteil: Dieses rein formal gefaßte Ziel kann auch ganz konkretes, auf den einzelnen Fall bezogenes Handeln orientieren.

Welche Bedeutung bleibt der Rede von der Würde der Person?

Blicken wir nun abschließend von diesen grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen zum Ansatz einer rational begründenden Ethik zurück auf die Rede von der Personwürde als Maßstab ärztlichen Handelns.

Es hat sich gezeigt, daß die Personwürde nicht den Status eines ethischen Kriteriums für die inhaltliche Orientierung verantwortlichen ärztlichen Handelns

hat. Was ethisch verantwortlich oder unverantwortlich ist, bemißt sich letztlich nach dem Kriterium, ob eine Handlung den in ihr erstrebten Wert langfristig und im ganzen fördert oder ob sie ihn verringert oder zerstört. Dies bedeutet jedoch nicht, daß damit die Rede von der Personwürde überflüssig würde. Sie behält entscheidende Bedeutung für das ethische und damit auch für das ärztliche Handeln, nämlich die Bedeutung eines grundsätzlichen ethischen Appells.

Dieser Appell ruft dabei zum einen ins Bewußtsein, den anderen weder nach egoistischen oder rein ökonomischen, also gruppenegoistischen, Gesichtspunkten noch aber auch nach rein altruistischen Gesichtspunkten der bloßen Wunscherfüllung, sondern nach *vernunftgemäßen* Gründen zu behandeln, in die der andere prinzipiell jedenfalls auch aufgrund seiner Vernunft einstimmen könnte. Dies bedeutet auch, da sich das Vernünftige und Begründete oft erst im Diskurs zeigt, daß ärztliche Entscheidungen in einem Dialog zu finden sind, in dem Gründe ausgetauscht und abgewogen werden: im Dialog mit dem Patienten oder den Angehörigen, aber auch im Dialog mit Kollegen und Pflegern, mit der Krankenhausverwaltung, einem Geistlichen und dem nicht vorbelasteten „Laien". Der Gedanke an eine Ethik-Kommission legt sich von hier aus nahe.

Dieser Appell, der mit der Rede von der Personwürde verbunden ist, macht dann zum anderen aber auch darauf aufmerksam, daß man in die ethische Urteilsbildung nicht nur allgemeine Prinzipien, sondern auch die konkrete Individualität und Biographie des Patienten, seine Fähigkeit zu leiden etwa, einbeziehen sollte.

Fragen wir abschließend noch unter theologischem Gesichtspunkt, welche Bedeutung der Glaube in diesem geschilderten Zusammenhang haben kann, so müssen wir zunächst auf die Annahme verzichten, aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen bzw. dem sogenannten „christlichen Menschenbild" ergäben sich unmittelbar spezifisch christliche normative Konsequenzen. Die Bedeutung scheint eher auf der *motivationalen* Ebene zu liegen. Auf dieser Ebene nämlich kann der Glaube dazu beflügeln, den anderen wahrhaft vernünftig und nicht egoistisch oder altruistisch zu behandeln. Der Glaube hält dazu an, den anderen nicht nur als „Fall von etwas" oder – was im Paradigma der rein kurativen, naturwissenschaftlich-technisch geprägten Medizin nur allzu oft vorkommt – als bloße Maschine zu sehen, die es zu „reparieren" gilt, sondern als individuellen einmaligen Menschen, dem man gerade in seiner Einmaligkeit gerecht werden muß.

Die Bedeutung des Glaubens besteht so darin, daß er *kritisch* macht gegenüber allen Versuchen, den einzelnen Menschen ökonomischen Überlegungen unterzuordnen. Er macht kritisch gegenüber allem Verhalten dem Patienten gegenüber, das diesen zu einem „Fall" reduziert. In dieser kritischen Kraft liegt die unverzichtbare Bedeutung des – nicht zuletzt aus der jüdisch-christlichen Tradition hervorgegangenen – Begriffs der Personwürde.

ANMERKUNGEN

[1] So E. Schockenhoff, Sterbehilfe u. Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod" (Regensburg 1991) 48; 82–92.

[2] So etwa H. Küng in: W. Jens u. ders., Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung (München 1995).

[3] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66/67.

[4] I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 156.

[5] Zu dieser Interpretation vgl. F. Ricken, Allgemeine Ethik (Stuttgart [2]1989) 106.

[6] So etwa E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz 1993) 178f.; L. Honnefelder, Ethische Probleme der Humangenetik, in: Fragen u. Probleme einer medizinischen Ethik, hg. v. J. P. Beckmann (Berlin 1996) 339ff.

[7] H. T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics (New York 1986). Vgl. dazu die Darstellung u. Kritik bei K. Steigleder, Die Abenteuer der Bioethik. Ein kritischer Vergleich der Ethikkonzeptionen H. Tristram Engelhardts u. Peter Singers, in: Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, hg. v. J.-P. Wils u. D. Mieth (Tübingen [2]1991) 227–236.

[8] Vgl. dazu J. Fischer, Zur Wahrung der Würde der Person im ärztlichen Handeln, in: ZME 44 (1998) 263–277. Fischer beruft sich dabei ausdrücklich für die Unterscheidung der beiden Person-Konzepte auf R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand" (Stuttgart 1996).

[9] Vgl. P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart [2]1994) 123; ders., Leben u. Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik (Erlangen 1994) 181–185.

[10] Vgl. Engelhardt (A. 7) 104–110.

[11] Vgl. N. Hoerster, Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218 (Frankfurt [2]1995) 75.

[12] Vgl. dazu etwa E. Schockenhoff (A. 6) 130–137; G. L. Müller, Wer ist Person? Überlegungen zu einem Grundbegriff theologischer Anthropologie, in: ZME 42 (1996) 119–127.

[13] Vgl. P. Singer (A. 9) 31.

[14] Ebd. 26f.

[15] Vgl. P. Singer, Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit (Erlangen 1996) 195–197.

[16] P. Singer macht dies anhand von Experimenten mit dem sogenannten „Häftlingsdilemma" deutlich: vgl. ebd. 156.

[17] Ebd. 261.

[18] Vgl. Singer (A. 9.) 238.

[19] Vgl. dazu S. Ernst, Ethik in einer egoistischen Zeit. Zu Peter Singers neuem Buch „Wie sollen wir leben?", in dieser Zs. 215 (1997) 319–330.

[20] Vgl. dazu P. Knauer, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360.

[21] Vgl. F. Böckle, Fundamentalmoral (München [4]1977) 286f.

[22] Erlangen 1994.

Michael Braun

„Eine Attacke auf das Unerkennbare reiten"

Zu den Romanen von Louis Begley

Louis Begleys erster Roman wurde ein großer Erfolg. „Wartime lies" (1991) – die deutsche Übersetzung „Lügen in Zeiten des Krieges" erschien 1994 – erhielt amerikanische und europäische Preise, zuletzt den Literaturpreis Medicis étranger, den Jeanette-Schocken-Preis und den Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung, und wurde von der New York Times als eines der zehn besten Bücher des Jahres empfohlen. Aufmerksamkeit erregte dabei nicht nur die Tatsache, daß es ein 57jähriger Anwalt war, der hier seinen ersten Roman vorlegte. Ins Licht rückte dadurch auch seine Biographie: eine jüdische Kindheit in Polen zur Zeit des Nationalsozialismus. Der Junge Maciek und seine Tante überleben mit Hilfe von Lügen, gefälschten Namen und Papieren – ähnlich wie Louis Begley, der mit seiner Mutter, der „Lügen in Zeiten des Krieges" gewidmet ist, dem Holocaust entging.

Kindheit in Polen

Geboren wurde Louis Begley unter dem Namen Ludwik Begleiter als einziges Kind polnisch-jüdischer Eltern am 6. Oktober 1933 in der ostgalizischen Provinzstadt Stryj, die zwischen den Weltkriegen polnisch war und heute zur Ukraine gehört. Etwa ein Drittel der Stadtbevölkerung waren Juden. Begleys Großeltern und seine Eltern waren österreichische Staatsbürger und gehörten zu einer wohlhabenden Minderheit des assimilierten galizischen Judentums. Als im September 1939 die Rote Armee in Galizien einfiel, waren die Juden östlich der im Hitler-Stalin-Pakt festgelegten Demarkationslinie zunächst erleichtert. Doch die trügerische Ruhe währte wenig länger als ein Jahr. Schon im Juni 1941 wurde der Vater, der in Wien Medizin studiert hatte, als Militärarzt von der russischen Armee zwangsrekrutiert. Im Sommer 1941 besetzten deutsche Truppen das von der Roten Armee geräumte Land. Im Schlagschatten der Wehrmacht rückten Einsatztruppen der Sicherheitspolizei nach, die nur einen Auftrag hatten: mit Hilfe ukrainischer Milizen die Juden zu vernichten. Sie wurden aus ihren Wohnungen getrieben, in provisorische Gettos gepfercht, in Vernichtungslager deportiert oder in nahe gelegenen Wäldern erschossen. „Weihnachten 1941 war T. *judenrein*", heißt es im Roman (LZ 69)[1].

Fortan erfuhr Louis Begley den Makel der Andersartigkeit, der „natürliche Beschützer" von ihm fernhielt[2]. Mit seiner Mutter floh er, getarnt als polnische Katholiken, von Versteck zu Versteck, bis sie Ende 1944 in Masowien Zuflucht fanden, einer primitiven ländlichen Umgebung, wo es weder Strom noch Rundfunk gab. Es war eine lange Zeit der Demütigungen, der Verstellung und der Angst, entdeckt, erpreßt und den nationalsozialistischen Besatzern ausgeliefert zu werden. Als Anfang April 1945 die Rote Armee die Deutschen verjagte und Polen kommunistisch wurde, beschloß der – inzwischen aus dem usbekischen Samarkand zurückgekehrte – Vater, mit seiner Familie das Land zu verlassen. Einen viermonatigen Aufenthalt in Paris nutzten Vater und Sohn, um sich englische Sprachkenntnisse anzueignen. Anfang März 1947 wanderten sie – dank der Unterstützung eines amerikanischen Onkels, der die Überfahrt bezahlte – in die Vereinigten Staaten aus und ließen sich in Flatbush/Brooklyn nieder.

Anwalt und Autor

Mit Vladimir Nabokov, der 1919, nach der Oktoberrevolution, Kindheit und russische Heimat hinter sich ließ, kann Louis Begley sagen, daß dieser radikale „Bruch in (s)einem Leben" ihm „in der Rückschau eine synkopische Befriedigung" gewährt habe, die er „um keinen Preis missen möchte"[3]. In Amerika kam er hilflos an, ohne Kindheit, mit „schrecklichen Versäumnissen", an deren Aufholung er allen Ehrgeiz setzte. Ein erster Schritt war die Anglisierung der Namen. Die Eltern änderten den Namen; Ludwik Begleiter wurde zu Louis Begley. Er nahm sein Schicksal selbst in die Hand und versuchte alles, um den „Status des armen, bedauernswerten Findelkindes"[4] loszuwerden.

Nach dem Abschluß an der Erasmus High School begann Begley ab September 1950 mit einem Stipendium ein Studium der englischen Literatur in Harvard. Nach seiner Graduierung leistete er vom Herbst 1954 bis zum Herbst 1956 seinen amerikanischen Militärdienst in Deutschland ab; von 1956 bis 1959 setzte er sein Studium an der Harvard Law School fort. Im September 1959 trat er in die hochangesehene Anwaltskanzlei „Debevoise, Plimpton & McLean" (heute: „Debevoise & Plimpton") an der Wall Street ein. Später spezialisierte sich Begley auf internationales Vertragsrecht und wurde 1968 Sozius der New Yorker Kanzlei mit Niederlassungen in Hongkong, London, Moskau und Paris.

Viele Leser wundern sich, wie es dem Autor gelingt, seine Zeit so einzuteilen, daß er den ersten Roman während eines viermonatigen Sonderurlaubs (1989) und die weiteren Romane in den Abendstunden und an den Wochenenden schreiben konnte. Louis Begley hat dafür einen biblischen Vergleich gefunden. Die Entscheidung, Romane zu schreiben, sei wie ein „Auszug aus dem Gelobten Land", in das ihn der Ruf der exklusiven New Yorker Anwaltskanzlei geführt habe. Wie

seine „steineschleppenden fernen Vorfahren in Ägypten" sammle er nunmehr das Material für seine Werke, reihe er Wort um Wort aneinander, dulde er die „tägliche Fron", die „Knochenarbeit" mit dem widerborstigen Sprachmaterial.

Doch schließt die juristische Tätigkeit die literarische keineswegs aus. Auch den Gutachten und schriftlichen Beratungen, auf deren gediegenen Stil und präzisen Ausdruck sich Louis Begleys hervorragender Ruf als Anwalt stützt, sind literarische Tugenden nicht fremd. Auch unter den Autoren der deutschen Literatur sind nicht wenige studierte Juristen und neben- oder hauptberuflich praktizierende Anwälte, darunter einige große Stilisten: Goethe natürlich, aber auch E. T. A. Hoffmann, Franz Kafka und, in heutiger Zeit, Bernhard Schlink. Eines haben das juristische Schriftstück und der literarische Text gemeinsam: Immer geht es darum, daß sie genau das zu verstehen geben, was der Verfasser sagen will; „kein unangebrachtes Wort und vor allem kein Wort zuviel durfte darin stehen" [5]. Louis Begley bekennt: „Ohne Juristerei wäre ich nicht Schriftsteller geworden, und ohne die Literatur wäre ich kein guter Rechtsanwalt geworden" [6].

Autobiographie und Fiktion

„Lügen in Zeiten des Krieges" gehört nicht zur Gattung der Memoirenbücher und Lebensbeichten, wie sie Primo Levi oder Jorge Semprun, Imre Kertész oder György Konrád, Ida Fink oder Ruth Klüger[7] geschrieben haben. Das Buch ist ein Roman. Das bedeutet, wie Begley unmißverständlich feststellt: Die geschilderten Ereignisse stimmen nicht mit der Wirklichkeit überein. Es gibt dafür verschiedene Gründe. Begley mißtraut dem „Erinnerungsvermögen eines Kindes", das nicht das „Tagebuch eines Erwachsenen" sein könne[8]. Gewählt wird die Form der fiktionalen Erzählung in erster Linie, um Distanz zum Geschehenen aufzubauen. Das Verlangen nach allzu großer biographischer Faktentreue, argumentiert Begley, verstelle den Blick aufs Ganze und zerstöre die Kraft der Fiktion: wie das Anmachen des Lichts, während der Film noch läuft[9].

Ein weiteres kommt hinzu. Die Erziehung zum Überleben durch Lügen ist eine „Vorschule dichterischer Erfindungskraft" [10] und zwingt den Autor-Erzähler zur Erfindung einer Kindheit, die „zu erinnern er nicht ertragen kann" (LZ 223). So wird ein Stellvertreter-Ich in die Welt gesetzt: Maciek ist das „Alter ego" des Autors, das offenbar so lange unter Verschluß gehalten wurde, bis es als Kunstfigur auferstehen konnte, als „der kleine Maciek in dem alten Lied, der feine Kerl, der unermüdlich immer weitertanzt, solange die Musik spielt" (LZ 10). Mit Hilfe der erfundenen Hauptfigur vermag Begley die Unerträglichkeit des Geschehenen zu überwinden und „dem Gedächtnis einen Weg zum Ausdruck (zu) bahnen" [11].

Man muß sich dieses notwendige oder notdürftige Spiel mit Illusionen vor Augen halten, um zu verstehen, warum Begley die Form des Romans und nicht die

der Autobiographie bevorzugt. „Ich habe mit der Stimme des beobachtenden Maciek versucht, Schicht für Schicht totale Unmenschlichkeit, das Grausen, den Horror mit einem konstanten Erzählton in Sprache umzusetzen", sagte Begley 1994 in einem Interview mit der Jüdischen Allgemeinen Wochenzeitung[12]. Die Erfahrungen und Erlebnisse der eigenen Biographie sind das Material, das dichterisch umgestaltet und, wie in einem Mosaik, zu einer neuen Komposition mit realen und fiktiven Elementen angeordnet wird.

Vom Nachteil und Nutzen der Lüge als Überlebenskunst

Maciek wird, wie Begley, 1933, „ein paar Monate nach dem Reichstagsbrand" (LZ 11), in einer polnischen Kleinstadt als Kind eines jüdischen Arztes geboren. Nachdem die Mutter im Kindbett stirbt, nimmt sich ihre unverheiratete Schwester Tania des Jungen an: eine ebenso attraktive wie kluge und couragierte junge Frau, eine „richtige Kleinstadt-Esther" (LZ 80), der es wie ihrem biblischen Vorbild immer wieder gelingt, den Pogromen und Deportationen zu entgehen. Begley, der die Formel nicht scheut, wenn sie nur einprägsam und treffend genug ist, nennt das: „Tania und Maciek allein gegen die Welt" (LZ 96).

„Lügen in Zeiten des Krieges" ist eine Ausnahmegeschichte: Das Überleben gelingt, ohne daß es die Fliehenden jemals in ein Getto oder in ein Konzentrationslager verschlägt. Ihr Weg führt von Wohnlöchern in Lwów (Lemberg) und Warschauer Kellern in immer entlegenere Verstecke und dubiose Notquartiere. Sie überleben mit gefälschten „arischen Papieren", mit Taufzeugnissen und anderen Papieren, die ihre Identität als katholische Polen beglaubigen. Allerdings ist der Preis für einen derart „verzweifelten kühnen Individualismus"[13] hoch. Denn zu den Schwierigkeiten, als „Ausgestoßener" (LZ 79) ohne Arbeit und festen Wohnsitz am Rande der Gesellschaft zu überwintern und sich gleichzeitig von Erpressern und Denunzianten loszukaufen[14], kommt ein ernstes Identitätsproblem: der Zwang, ja die Schande, die jüdische Identität zu verbergen und eine andere, eine polnisch-katholische Identität zu borgen, die wiederum jederzeit durch das unauslöschliche „Kainsmal" (LZ 63) der Beschneidung ad absurdum geführt werden konnte.

Die bevorstehende Kommunion stürzt den Jungen in schwere seelische Konflikte. Ohne Taufe ist das Sakrament ungültig, mit Taufe eine Lüge:

> „Ich log und heuchelte jeden Tag, allein deshalb steckte ich tief im Sündenpfuhl ... Ich war unrein in Gedanken, was eine Todsünde war, und im Begriff, eine Gotteslästerung zu begehen, die schlimmste Sünde von allen, wenn ich ungetauft und nach einer falschen Beichte zur Kommunion ging" (LZ 132 f.).

Die Erziehung zur Lüge rettet das Kind vor dem Tod, zerstört aber von Grund auf sein Selbstvertrauen. Der Notwendigkeit, die eigene Haut zu retten, wird dadurch die moralische Substanz entzogen. Maciek bleibt sich fremd, und seine

Selbstkritik schlägt geradezu in Selbsthaß um: „Auch andere Juden haben den Krieg wie Maden im Speck überdauert, mitten unter uns waren sie, unser Essen haben sie gegessen, unsere guten polnischen Namen haben sie sich angeeignet, ihre Nachbarn in Gefahr gebracht, weil wir natürlich alle Bescheid wußten." Das ist der Sündenfall des Überlebens: Tania und Maciek erkaufen ihr Leben „mit einer Lüge" (LZ 218). Am Ende verleugnet Maciek erneut sein Judentum, schafft er sich wieder gefälschte „arische Papiere" an und einen „neuen polnischen Nachnamen ohne jeden jüdischen Beiklang" (LZ 216). So geht das Spiel mit falschen Identitäten auch nach dem Krieg weiter.

In einer Welt, deren „Fundamente" – wie Andrzej Szczypiorski schreibt – von „Hinterlist und Gemeinheit", von einer „Unmenge Verrätereien und Erniedrigungen" zerfressen sind [15], ist die Lüge die eigentliche Substanz des Romans. Das bedeutet allerdings nicht nur Negatives. Neben allen Schrecken zeigt der Roman die Kraft der lebensrettenden Fiktion, den Triumph der Lüge über den Tod. Maciek ist ein Lügner aus existentieller Not. Er will nicht lügen, er *muß* lügen, um zu überleben. Das unterscheidet ihn von einer anderen berühmten Romanfigur: „Jakob der Lügner" – der gleichnamige Roman von Jurek Becker erschien 1969 – ist ein barmherziger Lügner und ein sympathischer Flunkerer, der beteuert: „Die Leute brauchen keine Medizin so sehr wie Hoffnung." [16]

Bei Begley klingt das zwar ähnlich: „Die Hoffnung darf nicht einschlafen, sonst werden sie nicht überleben" (LZ 75). Aber Maciek kann sich nicht wie Jakob auf ein erfundenes Radio verlassen, das tröstliche Nachrichten in die Verzweiflung der Getto-Juden trägt. Die Hoffnung, von der Begley spricht, steht auf tönernen Füßen. Sie hat keinen Grund und ist angewiesen auf die Rücksichtslosigkeit der das eigene Leben rettenden Lüge. Unter diesem Druck, der täglichen Zerreißprobe der bestmöglichen Vortäuschung einer nichtjüdischen Identität, kommt selten ein „freier, spontaner" Akt der Menschlichkeit zustande [17], wie ihn Ruth Klüger in ihrem Erinnerungsbuch „weiter leben" (1992) beschreibt. Bei einer Selektion entging Ruth Klüger dem Todesurteil, indem sie sich ein zweites Mal in der Reihe der Häftlinge anstellte und sich mit der Hilfe einer jüdischen Schreiberin und der Duldung des prüfenden SS-Mannes drei Jahre älter machte, als sie tatsächlich war.

Die Lektion, die Maciek lernt, hat mit Menschenfreundlichkeit und Toleranz nichts mehr zu tun. Als die überlebenden Juden nach der Niederschlagung des Warschauer Volksaufstands zusammengetrieben werden, beobachtet er, wie eine junge Frau mit ihrem Baby von einem deutschen Offizier, dem sie sich zu Füßen wirft, brutal in den Bauch getreten wird und wie der Offizier dann das Baby in ein offenes Kanalloch wirft. Diese Frau, erklärt Tania dem Jungen, „hat einen furchtbaren Fehler gemacht ... Sie hätte sich kerzengerade vor ihn hinstellen, ihm streng in die Augen sehen und verlangen müssen: Sorgen Sie dafür, daß diese Ukrainer sich wie disziplinierte Soldaten benehmen ... Die Deutschen können Mitleid nicht ertragen – Schmerzen sind ihnen lieber" (LZ 165). Tags darauf setzt Tania diese

Einsicht in die Tat um. Auf dem Bahnhof, wo die Kolonne auf den Abtransport nach Auschwitz wartet, gibt sie sich gegenüber einem Hauptmann der Wehrmacht „hochmütig" (LZ 168) als Arztfrau aus R. und als Thomas-Mann-Leserin aus, was ein zusätzliches Risiko bedeutet, da Manns Bücher ja seit 1936 im „Dritten Reich" verboten waren. Dabei verleugnet sie nicht nur ihre jüdische Identität, sondern auch ihre polnische Herkunft. Die Verstellung gelingt; der Hauptmann verschafft ihr eine Fahrerlaubnis und einen Platz in der ersten Klasse des Militärzugs nach R.

Darin liegt eine jener ironischen Pointen, die man in Begleys nüchterner Prosa leicht überliest, weil sie so beiläufig zur Sprache kommen wie die Daten, die der Handlung die historische Kontur geben: etwa Reichstagsbrand und Kristallnacht im ersten Kapitel, das in der Vorkriegszeit (1933–38) spielt, oder der besagte Volksaufstand im Warschauer Getto im fünften, das im Spätsommer und Herbst des Jahres 1944 spielt. Man darf sich jedoch von der einfachen und linearen Erzählweise nicht täuschen lassen. Gewiß, erzählt wird nicht mehr und nicht weniger, als durch den engen und scharfen Fokus der Wahrnehmung eines sechs- bis neunjährigen Kindes geht. Begley ist ein Virtuose des Ungesagten; der tiefere Sinn, das ganze Ausmaß des Schreckens, um den wir aus der Geschichte wissen, bleibt beinahe ausgeblendet, aber doch nur beinahe: Mit dem Leser weiß der Erzähler, um welchen Preis das Überleben erkauft ist. Macieks Familie überlebt fürs erste, weil sich Tania den deutschen Besetzern als Schreibkraft unentbehrlich zu machen weiß und eine Liaison mit einem SS-Offizier eingeht. Maciek selbst wird auf Rat katholischer Freunde der Familie nicht der Obhut einer der „Stadtjüdinnen" anvertraut, sondern einer Tochter der „heiligen polnischen Erde" (LZ 18). Und sein Großvater lehrt den Jungen, wie man durchs Feuer springt und wie man eine Schleuder schnitzt. Vom abgründigen Sinn dieser Spiele ist keine Rede.

Romane der guten Gesellschaft

Nach „Lügen in Zeiten des Krieges" hat Begley vier weitere Romane geschrieben, die auf den ersten Blick mit ihrem Vorgänger wenig gemein haben. Es sind Gesellschaftsromane über die brüchige Union von Besitz und Bildung, die in der Welt der Banker und Broker, der Anwälte und Architekten spielen und von Geld und Macht, Ehebruch und Liebesverrat, Leidenschaft und Treulosigkeit handeln. Ihre Figuren sind Opfer einer alles verschlingenden Einsamkeit, unglückliche Existenzen, unfähig zu lieben und geliebt zu werden, oft dem Selbstmord nahe, der durch die Nähe zum Wasser motiviert ist, in der sie sich so oft und gerne aufhalten; und dieses von Selbstmitleid getrübte Bild erscheint um so wahrhaftiger, je besser sie die Gründe vor den Augen anderer zu verbergen verstehen. Die Kunst, „mit Erfolg und zu ihrem Besten" anderen etwas vorzuspiegeln (LZ 23), gehört zu ihrem Alltag. Dahinter steckt das Thema des ersten Romans: Es ist die jüdische Vergan-

genheit, es ist der Holocaust, den die Überlebenden zeitweise verdrängen, aber niemals ganz aus der Erinnerung tilgen können.

Begleys zweiter Roman, „The Man Who Was Late" (1992), der spät auch in Deutschland erschien („Der Mann, der zu spät kam", 1996), erzählt die Geschichte des „jüdischen Flüchtlings" (DM 26) Ben, der als Halbwüchsiger mit seinen Eltern nach New Jersey einwandert und rasch im Bankgeschäft Karriere macht, aber im Grund nie heimisch wird in der Neuen Welt, in der er sich bewegt. Er kommt spät nach Amerika, zu spät, um sich von alten Bindungen zu lösen, zu spät aber auch, um neue einzugehen. Immer, „wenn lebenswichtige Entscheidungen auf dem Spiel standen" (DM 7), verpaßt er den Anschluß, erlebt er „heillose existentielle Versäumnisse und Verspätungen" (DM 11).

Sein Weg zum Reichtum ist ein „Schnellkurs zum Erlernen guten Lebens" (DM 25), ein Weg der „kleinen Tragödien" (DM 15), sein Leben ein „Zickzackkurs" (DM 40) zwischen Anpassung und Flucht, zwischen Visionen „von unglaublichen neuen Möglichkeiten eines durchsonnten Glücks" und „Mißtrauen gegen die eigene Person, manchmal Selbsthaß" (DM 243f.). Auch die Affäre mit der verheirateten Véronique, die er in Paris kennenlernt, steht im Zeichen eines tragischen „Zu spät". Ihren unbedingten Willen, sich von Mann und Kind zu trennen, nimmt Ben nicht an. Statt dessen füllt er seine innere Leere mit weiteren Affären und zahllosen Reisen in die Metropolen der Welt, nach New York, Paris, Tokio, Brüssel und Rio de Janeiro. Er ist ohne Herkunft und ohne Zukunft und lebt „ein Leben voller Sehnsucht, ohne Hoffnung" (DM 224). Ein signifikantes Symbol verdeutlicht dies: Ben ist zwar potent, aber unfruchtbar.

Mit „Der Mann, der zu spät kam" entwirft Begley, der einmal von einem „Familiengefühl für seine Figuren" gesprochen hat[18], eine Gegenfigur zu Maciek. Harald Hartung hat einen entscheidenden Unterschied benannt: „Aus Maciek, dem absoluten Outsider, der überlebt, wird Ben, der erfolgreiche Insider, der nicht zu leben vermag und den Tod sucht."[19] Wie Maciek, so erfindet auch Ben seine Vergangenheit: „Ben betonte gern im Scherz, er habe sich selbst erfunden und sei sich deshalb seiner Gefühle Menschen und Dingen gegenüber nie wirklich sicher" (DM 44). Maciek kann, Ben will seine jüdische Identität nicht akzeptieren und hält sich für einen „schlechten Juden" (DM 79). Seine „Erinnerungen sind unaussprechlich oder ausgelöscht" (DM 100), seine mitteleuropäische Herkunft ist fast perfekt kaschiert, seine Kindheit wie hinter einem „bronzenen Tor" verschlossen:

> „Das große Lager, in dem alle Scham und Verletzlichkeit seines Lebens aufbewahrt waren, sollte verriegelt sein: ein privates Kuriositätenkabinett, dessen erniedrigte, verschmähte Laren und Penaten nur ein einziger Besucher anstarren würde – er selbst. Nur Neuerwerbungen und kunstvolle Fälschungen würden ausgestellt werden" (DM 24).

Und doch kann Ben nicht davon ablassen, in fremden Städten, etwa in Rio, in Telefonbüchern nach jüdischen Namen zu blättern. Wenn er davon hört, daß je-

mand geschlagen wird wie zu Anfang des Krieges eine Freundin seiner Eltern von deutschen Gestapo- und SS-Männern, packt ihn „Todesangst" (DM 127). Die Kunst der Verdrängung, die Maciek das Überleben lehrte – für Ben, der „mit Lust" lügt (DM 119), wird sie zur tödlichen Falle.

„Der Mann, der zu spät kam" ist ein kritisches Zeit- und Gesellschaftsbild der Jahre um 1970. Im Spiegel der Ereignisse jener Zeit, des Vietnamkriegs und der Demonstrationen gegen diesen Krieg, erscheint immer wieder eine Vergangenheit, die nicht vergeht: So erinnert die amerikanische Invasion Kambodschas an „Hitlers Einmarsch in Polen" (DM 99) und der Warschauer Kniefall Willy Brandts an die „Toten ... und den Brand des Ghettos 1943" (DM 176).

An der Welt des Mondänen und des „bargeldlosen Wohlergehens" (S. 35) interessiert Begley vor allem das Doppelbödige und Abgründige. Auch sein dritter Roman „As Max Saw It" (1994), der 1995 in deutscher Sprache erschien („Wie Max es sah"), ist ein Roman der guten Gesellschaft, angesiedelt im „Niemandsland unverbindlicher Zufallsbegegnungen" (WM 137). Er knüpft da an, wo „Der Mann, der zu spät kam" endete: Der politische Rahmen, mit dem Begley die Figurenchronologie wiederum auf subtile Weise durchbricht, reicht von 1974, dem Jahr der Nixon-Affäre, bis 1989, dem Jahr des Massakers auf dem Platz des Himmlischen Friedens und des Falls der Berliner Mauer. Die Ereignisse erlebt der Erzähler als „beobachtender und trauernder Zuschauer" (WM 142).

Das Geschehen führt uns an einen weiteren Ort der „Hautevolee", in die Welt der erfolgreichen Harvard-Absolventen und der reichen „Zugvögel" (WM 169):

„LA RUMOROSA hieß die Joyce-Villa auf der Landzunge bei Bellagio, dort, wo der Comer See sich in zwei lange Zipfel teilt, die aussehen wie Harlekinshosen, blau und grün, goldgesprenkelt und glitzernd; sie war eine jener Stätten, an denen sich irgendwann früher oder später jeder einmal eine Weile aufhielt" (WM 7).

Doch der amöbische Lustort ist keineswegs das „Paradies für die Gebildeten und Herzensklugen" (WM 31), als das er annonciert wird. Keine bunte Commedia dell'arte nimmt hier ihren Anfang, sondern eine tragische Liebesgeschichte, die in eine ganz andere Sphäre führt, in die „Oberschicht von Sodom" (WM 93), die elegant-morbide Welt des homosexuellen Eros.

Tod und Liebe

Auslösendes Moment, „Wie Max es sah" zu schreiben, war Begleys Begegnung mit einem jungen Mann:

„Ich hatte gerade *Lügen in Zeiten des Krieges* beendet, und ich erinnere mich, daß ich mit meiner Frau einen Spaziergang am Strand machte. Wir begegneten einem jungen Mann, den wir kannten, der sterbenskrank war, und sein Liebhaber war offensichtlich völlig gesund. Ich frage mich, wie es ist, jemanden, den man liebt, zu überleben. Strafe und Belohnung sind sehr ungerecht verteilt, wissen Sie.

Was empfindet man, wenn eine geliebte Person diese Krankheit bekommt, die durch sexuelle Begegnung übertragen wird, eine Begegnung, an der sich beide erfreuen? Der eine stirbt auf besonders grausame Weise, der andere nicht. Es geht also um die Frage des Überlebens, und das ist ein Thema, das mich verfolgt."[20]

Die Frage des Überlebens als Zu-Fall einer ungerechten Verteilung von Lohn und Strafe: Dieses Thema stand schon im Mittelpunkt der Erzählerkommentare in „Lügen in Zeiten des Krieges":

„Warum muß ein Jude, den die Gestapo gejagt und gefaßt hat, auf dem Weg zur Gaskammer Verachtung oder Trotz zeigen, damit er Mitgefühl erweckt und nicht selbst verachtet wird? ... Warum finden wir es so schwer, jene zu bewundern, die sich gottergeben quälen lassen, ohne sich zu wehren?" (LZ 139).

Begley geht es dort wie hier um das gleiche: um die Rehabilitierung der kreatürlichen Angst vor dem Tod. Max, der Erzähler, der Professor an der Harvard Law School ist und es vom zufälligen Gast der feinen Gesellschaft zu ihrem Analytiker und, dank einer größeren Erbschaft, zu ihrem stillen Teilhaber bringt, hat „Angst, an den Punkt zu kommen, wo Mitleid in Verachtung übergeht" (WM 179). Er ist zum Pfleger Tobys bestellt, eines ephebischen Geschöpfs mit dem „wunderschönen" Gesicht eines halben Kindes und dem Körper eines jungen Mannes, der „zum Fettwerden neigt" (WM 108). Toby ist der „Schmerzensmann" (WM 156) des Romans, eine verzerrte Christusgestalt, die einen langsamen und grausamen Tod stirbt. Es ist auffällig, daß der Name von Tobys Krankheit nirgends im Text genannt wird, obwohl schon früh klar wird, woran der Junge stirbt: an Aids. Dieses Verschweigen aber ist ein Zeichen dafür, wie sehr die Krankheit verdrängt und tabuisiert wird.

Im Mittelpunkt des Totentanz-Rituals, das sich um Toby vollzieht, steht sein Liebhaber, der Architekt Charlie Swan. Zweifellos spielt der Name auf Marcel Prousts Romanfigur an, die „überlebensgroß" (WM 47) im Hintergrund des Romans steht; Swans Eltern waren nicht umsonst „begeisterte Proust-Leser" (WM 94). Wie Prousts Swan, so ist auch Begleys Figur ein smarter Weltmann, der in Kreisen der eleganten Gesellschaft verkehrt und anstatt sein „Leben auf ein ideales Ziel zu richten" es vielmehr auf eine „Abfolge von täglich sich erneuernden Befriedigungen abstellt"[21]. Swan erteilt Lektionen in der „Physiologie des Alterns", und seine Demonstration läßt nichts aus, was den Verfall des menschlichen Körpers zum modernen Memento mori macht: die „Augen blutunterlaufen", darunter „runzlige braune Säcke, faltig wie ein Skrotum, übersät mit kleinen Warzen. Die Stirn für immer gefurcht. Priap hat Mars von seinem Platz verdrängt" (WM 155f.). Einen Menschen zu lieben, das bedeutet einen Wettlauf gegen das Altern und den Tod zu wagen, an dessen Ausgang es nichts zu deuten gibt. Mit anderen Worten: „Wie Max es sah" ist ein Roman über den „Tod der Liebe" (WM 122).

Um die Angst vor dem Tod und die Frage nach der Möglichkeit eines men-

schenwürdigen Sterbens geht es auch in „Mistlers Exit" (1998). Als Mistler von seinem tödlichen Leberkrebs erfährt, flieht er nach Venedig, einen Ort, vor dessen morbider Jedermann-Kulisse sich seit jeher wirkungsvoll das Sterben des reichen und berühmten Mannes inszenieren ließ. Es liegt nahe, an den Urtext der Venedig-Literatur im 20. Jahrhundert zu denken, an Thomas Manns Novelle „Tod in Venedig" (1912); schon der Name von Begleys Held, Thomas Mistler, ist Referenz und Reverenz an seinen berühmten Vorgänger. Auch Mistler stilisiert sich zum „Selfmademan", obwohl er genau weiß, daß er mit einem „silbernen Löffel im Mund" geboren wurde (MA 16). Geschickt weiß er eine gewisse „strukturelle Leere" hinter einem perfekten und unnahbaren Äußeren zu verbergen, ist er es gewohnt, „zu repräsentieren, seinen Ruhm zu verwalten" [22], allerdings nicht „von seinem Schreibtische aus" wie Gustav Aschenbach, sondern, weil es ihm zur Schriftstellerei „an Ehrgeiz und Energie" fehlt (MA 21), als Werbefachmann und „global player". In Venedig sucht Mistler nach jenem „Moment absoluter Freiheit", bevor „das ganze Geschäft des Sterbens beginnt" [23].

Wie besessen von dem „Wunsch, allem, was er sagte oder tat, seinen Tod als verborgenen Subtext zu unterlegen" (MA 96), stemmt er sich gegen die tödliche Krankheit. Mit seinem Helden weiß der Autor: „Der Tod gewinnt erst nach verzweifelter Gegenwehr die Oberhand" (MA 23). Die Macht, die den Tod wenn nicht besiegt, so doch aufhält, ist die Liebe, ist die Sexualität. In dieser Hinsicht sind Begleys Geschichten so weit ins Diesseits vorausgetrieben, daß sie schon wieder das Jenseits berühren. Die Frage, ob es neben den Vergnügungen des Leibes einen höheren Sinn gibt, ist ständig präsent. So betreibt Begley, „ein Meister des philosophischen Romans in der Mimikry beiläufiger Plaudereien" [24], die verdeckte Ermittlung unserer Lebensweise und ihrer Sinndefizite.

Sünden der Väter

Begleys vierter Roman „About Schmidt" (1996) handelt von dem schwerenöterischen New Yorker Wirtschaftsanwalt Albert Schmidt, der sich nach dem Tod seiner Frau, einer Verlagslektorin, hat vorzeitig pensionieren lassen. Doch steht ihm kein ruhiger Lebensabend bevor, im Gegenteil: Die Hochzeitsvorbereitungen der Tochter rauben ihm den Schlaf. Schmidt kann nicht verstehen, daß Charlotte einen „ehrgeizigen Fachidioten", einen „Streber mit Bizeps, eine taube Nuß, einen Juden" (S 20) heiraten will. Es ist merkwürdig: Obwohl Schmidts bester Freund ein jüdischer Filmregisseur ist, obwohl er, strengen „Höflichkeitsregeln" (S 13) verpflichtet, behauptet, „nie im Leben einem Juden im Weg gestanden" zu haben (S 21), pflegt er seinen mehr oder minder latenten, auf träge Vorurteile reduzierten Antisemitismus, als deren Ursache sich Verlustängste herausstellen, die tief in die Kindheit zurückreichen.

Schmidt büßt für die Sünden der Väter. Seine Eltern waren wohlhabend, lebten aber „karg wie in einem Dickens-Roman" (S 134f.). Der Vater riet, minutiös über den täglichen Arbeitsablauf Buch zu führen, die Mutter schleppte sich noch vom Krankenbett in die Geschäfte, um das Wohlfeilste zu erstehen. Träger aller durch Disziplin und Sparsamkeit bezwungenen Ängste Schmidts ist eine diffuse Verlierergestalt, ein völlig heruntergekommener Stadtstreicher. Mit seinem erbärmlichen Aussehen und seinem provokativen Auftreten personifiziert er Schmidts schlechtes Gewissen, zu dessen Beruhigung es scheinbar nichts anderes bedarf als der unbeabsichtigten Tötung des Eindringlings.

„Schmidt" ist ein Roman über den Generationenkonflikt. Das komfortable Landhaus, das er von einer reichen Tante geerbt hat, steht ebenso zwischen Tochter und Vater wie dessen junge Geliebte, eine puertoricanische Kellnerin. Doch von dem Haus mag sich Schmidt, trotz der komplizierten Erbschaftslage, trennen, von der Geliebten nicht. Das läßt, da die „Hürde zum Glück ... nicht allzu hoch"[25] ist, eine Fortsetzung zu: Schmidt wird seine Lebenskrise trotz einiger Blessuren überleben und eine neue „Seite seines arbeitslosen, vereinsamten Lebens" entdecken: die Freiheit.

Rahmen und Exposition

Im Prolog von „Lügen in Zeiten des Krieges" führt der Autor einen Erzähler „mit freundlichem Gesicht und traurigen Augen" ein, einen Mann um die 50, der sich gerne mit Büchern umgibt und einen Beruf ausübt, der mit Literatur zu tun hat. Abends liest er manchmal lateinische Klassiker, vor allem Vergils „Äneis", die er bewundert, weil er in ihr literarisch ausgedrückt findet, was ihn quält: „Die Scham, am Leben geblieben, mit heiler Haut, ohne Tätowierung davongekommen zu sein, während seine Verwandten und fast alle anderen im Feuer umgekommen waren, unter ihnen so viele, die das Überleben eher verdient hätten als gerade er" (LZ 7).

Dieses Bekenntnis ist ein Schlüsselsatz des Romans. Denn die Scham, aus unerklärlichen Gründen überlebt zu haben, kann der Held des Romans, ein Kind noch, nicht empfinden. So baut der Rahmen eine zusätzliche Distanz zum Geschehen auf. Mit den Mitteln des Mythos und der Literatur – zitiert wird vor allem aus Dantes „Inferno" – wird versucht, das Unerklärliche zu erklären, ohne den unheilbaren Bruch zu verdecken, den Auschwitz in der Geschichte der Menschheit bedeutet. Der Erzähler zitiert die Epigramme Catulls, ohne aber dessen Hoffnung auf einen Lohn der Großmut und Redlichkeit zu teilen: „Wenn einen Menschen, der sich an frühere Großmut erinnert, / einst die Gewißheit noch freut, daß er sich redlich bewährt, / ... / dann wird, solange du lebst, dir auch viel Schönes, Catullus, / noch bevorstehen als dankloser Liebe Gewinn." Und weiter

heißt es: „Selber will ich genesen, will frei sein von gräßlichem Siechtum. / O ihr Götter, gewährt dies mir, der Redlichkeit Lohn." [26]

In „Der Mann, der zu spät kam" hat Begley den Erzählerrahmen ausgebaut. Jack, der die Geschichte erzählt, ist ein bodenständiger Wissenschaftsjournalist von mittelmäßigem Format und somit ganz das Gegenteil des weltläufigen und hochangesehenen Bankiers Ben, der ihn zum „Testamentsvollstrecker und Nachlaßverwalter" (DM 32) bestellt hat. Dieser Kunstgriff, den auch Thomas Mann im „Doktor Faustus" verwendete – ein mäßig begabter Erzähler traktiert einen tragischen Fall –, verleiht dem Roman eine „höhere Ironie" [27]. Jack ist nämlich ein verhinderter Schriftsteller, der einmal zu „vorzeitigem Ruhm" (DM 8) kam, als er einen Roman über den Unfalltod seines älteren Bruders schrieb. Jetzt winkt eine neue Gelegenheit: wiederum eine Geschichte mit tödlichem Ausgang.

Ben ist ein gebrochener Mann der Literatur. Sein Leben ist fixiert in Notiz- und Tagebucheintragungen, einem „Steinbruch aus Banalitäten, Unfug und lyrischer Selbstdarstellung" (DM 35). Diese Textfragmente, aus denen Jack das Leben seines Freundes rekonstruiert, sind eine „Büchse der Pandora" (DM 33). Öffnet man sie, kommt Unheil in Gestalt von Zweifeln und Selbstzweifeln über den Erzähler, dem seine Aufgabe über den Kopf zu wachsen droht. Verborgen in der „Büchse der Pandora" ist das Wissen um den Tod, den Ben, „verdorrt, verdüstert und verzweifelt" (DM 181), mit einem Sturz vom Genfer Pont de la Machine in die Rhône selbst herbeiführt.

Die Rahmenstruktur von Begleys Romanen ist bis ins sprechende Detail ausgefeilt. Auch in der Exposition erweist sich der Autor als Meister der indirekten Aussage und der leisen Anspielung. Zu den „Lügen in Zeiten des Krieges" gehört der souveräne Umgang mit Ellipsen: „Überraschend und ganz unverständlich sagte Vater die Kreuzfahrt im Mittelmeer ab, die er mit Tania und mir im Sommer hatte unternehmen wollen. Er sagte, die Zeit sei nicht danach, sich so weit von zu Hause zu entfernen" (LZ 33). Der Satz fällt im März 1938, nach dem Anschluß Österreichs. Kurz darauf, nach dem Einmarsch der Deutschen, wird wieder zwischen katholischen und jüdischen Polen unterschieden, die polnische Bevölkerung beteiligt sich an den Pogromen, das Haus der Familie wird zum Gestapo-Hauptquartier.

„Schmidts Frau war kaum sechs Monate tot, da eröffnete ihm sein einziges Kind Charlotte, sie werde heiraten" (S 9). In diesem ebenso kurzen wie konzentrierten Anfangssatz, dem anderthalb Seiten über Börsengeschäfte und Gartenbau folgen, steckt die ganze Wahrheit des Romans. Schmidt, den sein verlorenes Börsenkapital mehr schmerzt als der Verlust seiner Frau, ist ein Mann des Geldes. Wie Max wendet er die Parameter von Gewinn und Verlust auch auf die Bilanz der eigenen Herzensaffären an.

In „Wie Max es sah" hat Begley, der „ironische Anspielungen auf die Familienverhältnisse der Götter" (WM 27) liebt, die archaische Dreiecksgeschichte schon

im ersten Kapitel vorgezeichnet. Nicht zufällig stehen auf einer Terrasse der Villa am Comer See drei Götterstatuen: Herakles, Ganymed und Hermes, als deren Vorbilder man unschwer die drei Hauptfiguren des Romans identifizieren kann. Charlie Swan mit seiner „massigen Statur" (WM 9) figuriert als Herakles; dem „jungen Gott" Toby, der sich „Tag für Tag als Statue" bewundern läßt (WM 20), ist die Rolle des Götterlieblings Ganymed wie auf den Leib geschrieben; und der Erzähler schließlich, seinerseits ein Experte für „Vertragsbindungen" (WM 15), wird zum Götterboten und Totenbegleiter Hermes.

Eine Schlüsselszene von „Mistlers Abschied" spielt in der Jesuitenkirche in Venedig. Beim Betrachten von Tizians Gemälde „Martyrium des Heiligen Laurentius" (1548/57) entringt sich Mistler ein „Schrei der Verzweiflung" (MA 127). Er glaubt zu sehen, wie einer der Folterknechte dem Märtyrer in die Leber sticht. Die Bildreflexion wird zur Selbstreflexion. Zweifel an Gottes Allmacht und Güte werden laut; Mistler hadert mit einem Gott, der das Leiden scheinbar nicht nur zuläßt, sondern geradezu fordert: „Macht es einen Unterschied, ob man das Böse will oder es geschehen läßt, wenn man die Macht hat, es zu beenden?" (MA 130). Das ist purer calvinistischer „Puritanismus" (MA 194). Mistlers rhetorische Frage läuft auf eine Leugnung des „freien Willens" (MA 131) hinaus. Christi „Wunden sind noch offen, und schon sitzt Er auf dem Richterstuhl, verurteilt die Seinen und schickt sie in Konzentrationslager, die Satan verwaltet" (MA 146). Doch Mistler täuscht sich. Es kommt zu einem zweiten Besuch der Kirche und zu einer korrigierenden Bildbetrachtung. Auf der nunmehr „leeren Bühne" sieht Mistler, daß die Forke des Folterknechts „die Seite des Heiligen" nur „berührte" (MA 251).

Politik und Literatur

Louis Begley ist, als Anwalt wie als Schriftsteller, ein engagierter, ein politischer Mensch. Das militärische Vorgehen der NATO gegen Milošević fand seine Billigung, weil er keine Alternative sah, den drohenden Genozid im Kosovo aufzuhalten: „Die Tatsache, daß man nicht überall das Richtige tun kann, bedeutet nicht, das Richtige zu unterlassen, wo es durchzusetzen wäre." An eine Erbschuld der Deutschen glaubt Begley nicht, wohl aber an eine besondere Verantwortung, „sich zu erinnern, ihre Vergangenheit am Leben zu erhalten, ihre demokratischen Institutionen zu stärken und innerhalb ihres Landes Bewegungen zu vereiteln, die an eine vergangene Bewegung erinnern" [28].

Dieser Auftrag, sich an den Holocaust zu erinnern, ist unwiderruflich. Von daher hält Begley, auch wenn er dazu aufruft, zwischen der Schuld der im „Dritten Reich" lebenden Generation und der Erinnerung ihrer Nachgeborenen an jene Zeit zu unterscheiden, eine Rückkehr der Deutschen zur Normalität für unmöglich. Wie Goldhagen wendet er sich „gegen beschönigende Standarderklärungen,

die die Schuld an den Verbrechen der Deutschen verschiedenen Faktoren zuschreiben: etwa den Druckmitteln des totalitären Staates, der Neigung der Deutschen, Befehlen zu gehorchen, und der Tatsache, daß sie den komplexen Charakter des mörderischen Unternehmens, an dem sie beteiligt waren, nur schwer durchschauten und sich deshalb nicht persönlich dafür verantwortlich fühlten" [29]. Und wie Ignatz Bubis hält er es, allerdings „im Sinne der moralischen Gesundung der ganzen Menschheit – nicht nur der Deutschen und Juden –" für notwendig, die „Erinnerung an den Holocaust lebendig und allgegenwärtig zu halten" [30].

So sehr sich durch Begleys Romane ein Streifen von Hoffnung darauf zieht, daß einmal „alles repariert und ersetzt" ist, wie es in „Schmidt" heißt (S 311), so sehr steht doch das Geschick seiner Romanfiguren im Zeichen von Skepsis und Zweifel. Denn was geschieht, fragt sich der Autor, wenn die persönlichen „Vorstellungen vom Guten und Menschenwürdigen" nicht allgemein verbindlich gemacht werden können? Von der Gefährdung dieser humanistischen Werte und dem unablässigen Sinnverlangen des Menschen zu erzählen: das ist die Kunst, die Louis Begley als subtiler Zeitkritiker und diskreter Chronist meisterhaft beherrscht. Seine Romane, die über eine Weltläufigkeit des Erzählens verfügen, die selten ist in der modernen Literatur, halten unserer Zeit den Spiegel vor. Es sind Texte, die nicht dokumentarisch, sondern literarisch „Zeugnis ablegen gegen Unterdrückung und Unmenschlichkeit", wie es im Prolog zu „Lügen in Zeiten des Krieges" heißt (LZ 7). Darin liegt die eigentliche Bedeutung seiner Werke, die auszusprechen einer der jüdischen Figuren, die so oft am Rande von Begleys Romanen auftauchen, vorbehalten ist: „Ein Schriftsteller muß Raum für sich behalten, so daß er die Dinge auf seine Art sehen und tun kann. Eine Attacke auf das Unerkennbare reiten" (MA 190).

ANMERKUNGEN

[1] Louis Begleys Romane, die allesamt kongenial von Christa Krüger ins Deutsche übersetzt sind, werden im Text mit folgenden Siglen zitiert: DM = Der Mann, der zu spät kam (Frankfurt 1996); LZ = Lügen in Zeiten des Krieges (Frankfurt 1998); MA = Mistlers Abschied (Frankfurt 1999); S = Schmidt (Frankfurt 1997); WM = Wie Max es sah (Frankfurt 1995).

[2] L. Begley, Heimischwerden in Amerika. Rede innerhalb der Reihe „Berliner Lektionen", in: SZ 7./8. 11. 1998.

[3] V. Nabokov, Erinnerung, sprich. Wiedersehen mit einer Autobiographie (Reinbek 1999) 337.

[4] J. Rohwer, Echo meiner Erinnerungen. Interview mit Louis Begley, in: Berliner Zeitung 14./15. 11. 1998.

[5] L. Begley, Mein Auszug aus dem Gelobten Land. Wie die hohe Kunst der Anwälte zum Handwerk des Schreibens führt, in: FAZ 11. 4. 1995.

[6] M. Saur, Pendler zwischen den Welten. Der Rechtsanwalt als Schriftsteller: Louis Begley, in: SZ 18. /19. 2. 1995.

[7] Unter den „Kronzeugenbüchern" der autobiographischen Holocaust-Literatur sind zu nennen: P. Levi, Ist das ein Mensch? (München 1992); J. Semprun, Die große Reise (Frankfurt 1981); ders., Schreiben oder leben (Frankfurt 1997); I. Kertész, Roman eines Schicksallosen (Berlin 1996); G. Konrád, Geisterfest. (Frankfurt 1986); R. Klüger, wei-

ter leben. Eine Jugend (Göttingen 1992); I. Fink, Die Reise (München 1990). Auch Marcel Reich-Ranickis Autobiographie Mein Leben (Stuttgart 1999) berichtet eindringlich von den Jahren im Warschauer Getto.

[8] L. Begley, zit. nach SZ 19. 2. 1995.

[9] L. Begley, Who The Novelist Really Is, in: New York Times Books Review 16. 8. 1992, 22.

[10] Ch. Krüger, Louis Begley, in: Kritisches Lexikon der fremdsprachigen Gegenwartsliteratur 3/1999, 4.

[11] Vgl. R. Klüger, Die Normalität der Lüge, in: Die Zeit 7. 10. 1994.

[12] S. Giegerich, „Wenn man etwas aufschreibt, gehört es nicht mehr einem selbst". Louis Begley über seinen Roman *Lügen in Zeiten des Krieges*, in: Allgemeine jüdische Wochenzeitung 3. 11. 1994.

[13] L. Begley, Auf der Suche nach dem guten Leben, in: Glück u. Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts, hg. v. R. Stäblein (Frankfurt 1999) 23.

[14] Die Fluchtwelle aus dem Warschauer Getto während des Aufstands von 1943 bedeutete eine „Hochkonjunktur" für „Erpresser und Denunzianten".

[15] A. Szczypiorski, Die schöne Frau Seidenmann (Zürich 1991) 214 f. erzählt in wechselnden Schicksalen Warschauer Juden von der „Doppeldeutigkeit der Lüge" in Zeiten des Krieges.

[16] J. Becker, Jakob der Lügner (Frankfurt 1982) 193.

[17] R. Klüger (A. 7) 134.

[18] J. Stickler, Die zweite Karriere. Gespräch mit Louis Begley, in: Rheinischer Merkur 28. 11. 1997.

[19] H. Hartung, Die Frage des Überlebens. Über die Romane Louis Begleys, in: Merkur 12/1998, 342.

[20] Zit. nach Hartung (A. 19) 344.

[21] M. Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. 1: In Swans Welt (Frankfurt [7]1979) 280.

[22] Th. Mann, Die Erzählungen. Sonderausgabe (Frankfurt 1986) 500.

[23] K. Nüchtern, Werktags nie. Gespräch mit Louis Begley, in: Der Falter 14/1998, 55.

[24] U. Greiner, Schmidt oder Das totale Diesseits, in: Die Zeit 23. 8. 1997.

[25] Hartung (A. 19) 346.

[26] „Siqua recordandi benefacta priora voluptas / est homini, cum se cogitat esse pium, / ... / multa parata manent in longe aetate, Catulle, / ex hoc ingrato gaudia amore tibi." „ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum, / o di, reddite mi hoc pro pietate mea!" In: Catull: Sämtliche Gedichte. Lateinisch u. deutsch (Frankfurt 1995) 176–179.

[27] H. Hartung (A. 19) 343.

[28] J. Mejias, Das ist Deutschlands gerechter Krieg. Ein Gespräch mit Louis Begley zum Kosovo-Krieg, in: FAZ 18. 5. 1999.

[29] L. Begley, Das ganz gewöhnliche Volk, in: Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust, hg. v. J. H. Schoeps (Hamburg 1996) 22 f.

[30] L. Begley, Die Gräber sind noch immer offen, in: Die Zeit 22. 12. 1998. Wiederabgedruckt in: Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, hg. v. F. Schirrmacher (Frankfurt 1999) 522 f.

UMSCHAU

„Wissenschaft und Religion" im Wandel der Zeiten

Jeder, der sich mit der religiösen Situation in der Sowjetunion befaßt hat, kennt das atheistische Journal „Nauka i religija" (Wissenschaft und Religion). Es war das „Flaggschiff" der zahlreichen atheistischen Zeitschriften, durchtränkt von kommunistischem Haß gegen jegliche Form der Religion. Je. Jakowlewa von der Fakultät „Journalistik" der Moskauer Universität hat sich erstmals darangemacht, die Arbeit und Wandlungen des atheistischen Journals darzustellen (in: Informationsblatt der Moskauer Universität. Journalistik, Nr. 3/99, 28ff.). Ihrer Untersuchung sind Angaben des folgenden Textes entnommen. In diesem Zusammenhang muß man erwähnen, daß zwar russische Journalisten, Publizisten, Historiker fleißig die Vergangenheit ausgegraben haben, jedoch keinen besonderen Eifer gezeigt haben, Zeitungen, Zeitschriften, Journalisten und Publizisten vergangener Zeiten kritisch unter die Lupe zu nehmen.

Hier soll nur ein Beispiel genannt werden: Jasen Sasurskij, seit 1964 Dekan der journalistischen Fakultät der Moskauer Universität. Er hat sich in der Vergangenheit als Diener des Regimes und Feind westlicher Medien bewährt und wurde jetzt sogar von der fortschrittlichen Fachzeitschrift „Journalist" (Nr. 11/99, 46) für seine 35jährige Dekanschaft geehrt – ohne eine Silbe der Kritik über seine frühere Haltung. Sasurskij ist übrigens auch Chefredakteur des erwähnten Informationsblatts. Vielleicht ist der Artikel von Jakowlewa ein Vorbote für die Aufarbeitung der sowjetischen Mediengeschichte.

Am 10. Mai 1922 erschien die erste Nummer der Zeitschrift „Wissenschaft und Religion" in Moskau. Herausgeber war der einstige Priester Michail Galkin (= M. Gorew). Die Auflage betrug 50000 Exemplare, die Zeitschrift hatte 54 Seiten. Das Hauptthema war „Das Kirchengold für die Hungernden". Die Hungerkatastrophe an der Wolga hatte die Machthaber zu dem geschickten Trick veranlaßt, von der bereits ausgeplünderten orthodoxen Kirche die Herausgabe sämtlicher Schätze zu verlangen.

Patriarch Tichon hatte sich zur Ablieferung von Gold und Silber, von Schätzen bereiterklärt, jedoch die für die Liturgie notwendigen heiligen Gefäße davon ausgenommen. Eine üble Haßkampagne beschuldigte die Kirche, daß sie sich durch die Nichtablieferung zum Henker der Hungernden machen würde. Mit Gewalt nahm man; wenn es zum Widerstand der gläubigen Bevölkerung kam, wurde verhaftet, eingesperrt, erschossen. Der Kirchengeschichtler I. Reggelson meint, daß im Verlauf dieser Kampagne 8000 Gläubige ums Leben gekommen seien.

Nachdem im Ort Schuja Gläubige sich der Beschlagnahme widersetzt hatten, schickte Lenin am 19. März 1922 ein Schreiben ans Politbüro, das bis 1990 in der Sowjetunion geheimgehalten wurde. In diesem Brief hieß es unter anderem: „Je größer die Zahl der Vertreter der reaktionären Bourgeoisie und der reaktionären Geistlichkeit ist, die es uns gelingt, in diesem Zusammenhang zu erschießen, um so besser." Vor diesem Hintergrund muß man das Erscheinen der ersten Ausgabe von „Wissenschaft und Religion" sehen. Etwa ein Drittel des Textes befaßte sich mit dem Thema „Spaltung der Kirche". Die Machthaber versuchten mit allen Mitteln, die orthodoxe Kirche zu spalten. Zu diesem Zweck unterstützten sie sogar bis zum Ende der 20er Jahre eine Reihe von Sekten. Darüber stand natürlich nichts in der Zeitschrift.

Warum von „Wissenschaft und Religion" 1922 nur eine Ausgabe erschien, ist unbekannt. In den 20er und 30er Jahren überschwemmte eine Flut von Printmedien des „Gottlosenverbandes" das Land. Erst der deutsche Angriff auf die Sowjetunion führte zur Schließung des Verbandes und zum Schwenk in der Religionspolitik. 1958 begann Chruschtschow mit einer neuen Verfolgungswelle der Religionsgemeinschaften. In seinem Kampf um den „neuen Menschen" – den

atheistischen Sowjetmenschen – standen ihm die Religionsgemeinschaften im Weg. Im September 1959 erschien nach 37 Jahren „Wissenschaft und Religion" wieder. Herausgeber war die Gesellschaft „Snanije" (Wissen), die unter anderem die Aufgabe hatte, die Religion populärwissenschaftlich zu bekämpfen. Jedes Jahr meldete sie stolz, wie viele Tausende von Vorlesungen und Veranstaltungen sie abgehalten hatte.

Aus dem Artikel von Jakowlewa geht hervor, daß sie die Thematik von „Wissenschaft und Religion" für die Jahre bis 1985 mit den Augen einer Atheistin beurteilt. Sie hebt hervor, daß die Zeitschrift durch „überzeugende logische Argumentation die Haltlosigkeit der religiösen Vorstellungen und des Aberglaubens" nachweisen wollte. Sie verweist auf die Mitarbeit zahlreicher Akademiker und zitiert aus der ersten Ausgabe im September 1959 aus dem Beitrag von A. Nesmejanow, dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der UdSSR: „Die Religion fügt und fügte der Menschheit soviel Übel zu, daß man die Schaffung des Journals ‚Wissenschaft und Religion' begrüßen muß. Es ist dazu aufgerufen, für den Triumph der materialistischen Weltanschauung zu kämpfen, ohne den es nicht möglich ist, den Kommunismus zu errichten."

Die Redaktion bemühte sich auch um die Mitarbeit ausländischer Gelehrter. Bertrand Russel antwortete auf die Bitte zur Mitarbeit: „Ich halte sie (die Religion) für eine Krankheit, hervorgerufen durch die Furcht, für die Quelle unsinniger Leiden, die der Menschheit zuteil wurden." Daraufhin veröffentlichte die Zeitschrift eine Kurzfassung der Vorlesung: „Hat die Religion einen nützlichen Beitrag für die Zivilisation geleistet?" Beiträge, die die Religion, ihren Beitrag zur Kulturgeschichte darstellten, sucht man in diesen Jahren vergeblich. Ungeachtet dessen lobt Jakowlewa die Arbeit des Chefredakteurs P. Kolonizkij (1959–1985) für den wissenschaftlichen Stil und den Inhaltsreichtum der Beiträge. Die zahlreichen üblen Verhöhnungen, zum Beispiel durch Karikaturen und Parodien, werden zwar erwähnt. Doch ungeachtet dessen meint Jakowlewa: „Das Niveau der Zeitschrift war ziemlich hoch." Als Beleg werden die Namen von Akademikern angeführt, die für die Zeitschrift geschrieben haben.

Die Zeitschrift hatte zehn Rubriken: „Der Mensch – der Herrscher über die Natur", – „Die Wahrheit über die Religion", – „Erzählung, Feuilleton, Pamphlet", – „Publikation", – „Konsultation", – „Ein Brief traf in der Redaktion ein", – „Atheisten bei der Arbeit", – „Unsere Enzyklopädie", – „Kalenderseiten", – „In der Welt der Bücher". Interessant ist der Hinweis von Jakowlewa, daß auch Nichtatheisten die Zeitschrift nutzen konnten und sie lasen. Denn die Autoren konnten – natürlich in kritischem Ton – über religiöse Dinge oder Vorgänge schreiben, die sonst von der Zensur unterdrückt wurden. Diese Tatsache muß man vor dem Hintergrund des Glaubensschwundes gegenüber dem Marxismus-Leninismus sehen, der mit der Entstalinisierung eingesetzt hatte.

Hier sei erinnert an den religiösen Samisdat und den Fall Solouchin. Der russische Schriftsteller Wladimir Solouchin hatte in der Zeitschrift „Unser Zeitgenosse" (Nr. 3/1981, 39) folgende Sätze veröffentlicht: „Im 20. Jahrhundert kann es für einen Menschen mit gesundem Verstand keinen Zweifel daran geben, daß auf der Welt, im Universum und in der Vielfalt des Lebens ein höchster vernünftiger Ursprung existiert. Andernfalls müßte man annehmen, daß ein so komplizierter und exakt funktionierender Organismus wie die Blume, der Vogel, der Mensch und letztlich das Gehirn durch einen blinden Zufall entstanden sind, als Ergebnis einer zufällig glücklichen, blinden und ungeplanten Vereinigung chemischer Elemente, Moleküle und Atome ... Die Frage lautet nicht, ob es eine höchste Vernunft gibt, sondern ob diese von mir weiß und zu mir eine Beziehung hat." Es ist bezeichnend, daß der örtliche Zensor diese Sätze durchließ und erst ein knappes Jahr später das Zentralorgan „Kommunist" (Nr. 2/1982, 117) sich auf Grund eines Leserbriefes darüber empörte.

„Wenn man die Zeitschrift liest, kann man verfolgen, wie sich in verschiedenen historischen Perioden das Selbstbewußtsein der Gesellschaft gewandelt hat. Die Welt hat sich verändert. Schrittweise hat sich der Geschmack der Leser verändert und selbstverständlich die Zeitschrift selber." Mit diesen Sätzen leitet Jakowlewa zur Richtungsänderung der Zeitschrift nach 1985 über. Bei der Formulierung ist bemerkenswert

der Bezug auf den Geschmack der Leser – als ob die Zeitschrift vor 1985 nicht nach den obrigkeitlichen Weisungen redigiert worden wäre, sondern unter Berücksichtigung des Lesergeschmacks.

Weiter schreibt Jakowlewa: „Auf der Welle des demokratischen Aufbruchs vollzog sich ein ideeller Bruch der neuen Redaktion von ‚Wissenschaft und Religion' mit den alten Überzeugungen." Neuer Chefredakteur wird ab 1985 V. Prawotorow. Er schlägt einen Kurs zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen ein. Formal bleibt die Zeitschrift ein Journal des Atheismus, in Wirklichkeit erscheinen seit 1986 Artikel zur Verteidigung der Gläubigen. Die Kritik an der Religion vermeidet den feindlichen Ton und geht in einen Disput mit den Gläubigen über. Unter anderem wird darüber reflektiert, wie jetzt die atheistische Arbeit verändert werden müßte. Ende 1988 schreibt der Chefredakteur: „Der Effekt von Glasnost hat sich ausgewirkt, der Geist der Offenheit, das Bestreben, ehrlich von neuem Vergangenheit und Gegenwart zu überdenken, um die Konturen der Zukunft zu erblicken."

Zum Hintergrund muß man anmerken, daß Ende 1987 – natürlich auf Weisung von oben – die atheistische Propaganda in den Massenmedien eingestellt worden ist. Die Millenniumsfeier der Taufe Rußlands im Jahre 1988 stand bevor, Gorbatschow hatte erkannt, daß er zur Verwirklichung seiner Perestroika auf die Mitarbeit der Millionen Gläubigen angewiesen war. Daher ist es nicht erstaunlich, daß auch das atheistische Journal in der Ukraine „Ljudina i swit" (Mensch und Welt) seinen Kurs änderte und sich als „populärwissenschaftliches Journal für Gläubige und Nichtgläubige" bezeichnete.

Ende 1989 (Nr. 9/89) wendete sich die Redaktion „Wissenschaft und Religion" an ihre Leser und teilte ihnen mit, daß die Zeitschrift auf Grund der Veränderungen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche auch ihren Beitrag zur Lösung der anstehenden Probleme leisten wolle. Mehr und mehr wurde die Zeitschrift zu einem Organ mit religiös-philosophischen Artikeln. Alles das, was früher verworfen worden war, wurde nun unter einem anderen Gesichtspunkt dargeboten. Ein Artikel von S. Bulgakow „Intelligenz und Religion" verurteilte praktisch das bisherige atheistische Journal. Die Auflage der Zeitschrift stieg 1990 auf 70000 Exemplare und hatte sich damit verzehnfacht.

Das Religionsgesetz vom Jahre 1990 veränderte erneut die politische Landschaft. Im gleichen Jahr wurde die Zensur abgeschafft, nun war auch „religiöse Propaganda" erlaubt. Der „religiöse Boom", der sich an der großen Zahl von Taufen ablesen ließ, dauerte bis ins Jahr 1992 an. Eine soziologische Untersuchung im Jahre 1990 ergab, daß die Mehrzahl der Leser in Großstädten lebte, daß 34 Prozent davon sich zu einer Religionsgemeinschaft bekannten, 45 Prozent der Leser eine höhere Bildung hatten. 1991 hieß es in der Abonnentenwerbung: „Die einen beschuldigen uns, die Religion zu fördern, die anderen, den Atheismus. Aber wir bemühen uns überhaupt nicht darum, etwas zu fördern. Wie schon mehrfach öffentlich erklärt, ist das Ziel unserer Zeitschrift ein breiter Dialog, ein ehrlicher Wettbewerb aller Kulturen und Weltanschauungen, die Suche nach der Wahrheit, auf die niemand ein Wahrheitsmonopol hat."

Der Inhalt von „Wissenschaft und Religion" wandelte sich in ein Kunterbunt von Artikeln über Atheismus, Religion, Astrologie, Mystik, Parapsychologie, Theosophie usw. Ab und zu dient eine Ikone für das Titelblatt. Ein astrologischer Kalender bedient regelmäßig die Sternengläubigen. Vertreter aller Religionen kommen zu Wort. Die Lektüre ist weniger auf einen Normalleser abgestimmt, als vielmehr auf jene, die in der Wahl ihrer religiösen Orientierung noch auf der Suche sind. Sie werden informiert über Kurse und Vorlesungen über Astrologie, Chiromantie, Yoga, Esoterik usw. Mystik, Philosophie, Wissenschaft und Religion, Ökologie sind hintereinander gereiht, ohne daß die Redaktion hierzu eine Bewertung liefert. Nach ihren Aussagen will sie für das gegenseitige Verständnis werben.

Das Sinken der Auflage ist wohl weniger durch abnehmendes Interesse zu erklären, als vielmehr durch die Verschlechterung der Einkommenslage und den Anstieg der Abonnementspreise. Seit 1994 sinkt die Auflage ständig, 1996 betrug sie 39799 Exemplare, 1997 nur noch 32200 bis 25500. Die Zeitschrift ist bei ihrer Geldsuche behindert durch die Ablehnung, ins allgemeine Reklamegeschäft einzusteigen, und das Fehlen von Sponsoren. Natürlich kann auch

die Richtungsänderung frühere Leser abgeschreckt haben.

Die Gesellschaft „Wissen", die einmal Herausgeber der Zeitschrift gewesen war, hat zwar auch einen Schwenk vorgenommen. Sie widmet sich jetzt „der Entwicklung der humanistischen Traditionen, der Festigung der Beziehungen zwischen Ländern und Völkern". Die Gesellschaft wirft jedoch „Wissenschaft und Religion" vor, daß sie von der wissenschaftlichen Darstellung abgewichen sei. 1992 nahm die Gesellschaft „Wissen" die Zeitschrift nicht mehr in die Liste der Abonnementszeitschriften auf. Auch werden sicher zahlreiche Gläubige die Lektüre von „Wissenschaft und Religion" eingestellt haben. Praktisch verbreitet jede Religionsgemeinschaft, jede Sondergemeinschaft (Sekte) eigene Printmedien. Hinzu kommt, daß das Verteilersystem der Post die Provinz sträflich vernachlässigt bzw. die Zustellungsgebühren ständig erhöht hat.

Die Redaktion meint, daß ihre Zeitschrift vor allem Gebildete interessiert, darunter mehrheitlich Frauen. Jakowlewa lobt zwar die Zeitschrift als wertvolle Informationsquelle, vermißt jedoch im Gemenge der Beiträge eine begründete Kritik. Sie schließt ihre Analyse mit den Sätzen: „Heute ist ihre Position gekennzeichnet durch die bewußte Lösung von der Politik. ‚Wissenschaft und Religion' verwirklicht die Suche nach alternativen friedlichen Wegen zur Überwindung der Krisis der gegenwärtigen Zivilisation. Ihr Credo ist – vor allem Toleranz." *Paul Roth*

BÜCHER: INTERNATIONALE POLITIK

LINK, Werner: *Die Neuordnung der Weltpolitik.* Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. München: Beck ^{2}1999. 185 S. Kart. 19,80.

Der Kölner Politikwissenschaftler Werner Link legt hier eine gut lesbare und auf reicher Literaturkenntnis beruhende Einführung in die Grundprobleme der gegenwärtigen und kurzfristig voraussehbaren Weltpolitik vor. Einleitend führt er anhand historischer Beispiele prägnant in die in diesem Politikbereich immer wiederkehrende Grundbewegung von Macht- und Gegenmachtbildung ein, die sich als „dynamischer Zusammenhang" von Hegemonie und Gleichgewicht, von Vereinheitlichung und Differenzierung äußert. In drei weiteren Kapiteln setzt er sich nüchtern mit globalen Einheitshoffnungen auseinander, die nach dem Ende des Ost-West-Konflikts aufkamen. Der Erwartung, es komme zu einer weltweiten Ausbreitung der Demokratie und dadurch zum Frieden, hält er Beispiele von Demokratien entgegen, die wieder Kriege geführt haben. Dieser Erwartung widerspricht auch, daß die internationalen Rahmenbedingungen oftmals wichtiger sind als die Herrschaftsform; unter den gegebenen wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen sei das Länderpotential für Demokratisierung ausgeschöpft. In „zivilisatorisch-kultureller" Perspektive könne weder von einer Universalisierung der Menschenrechte noch von einer „Weltzivilisation" in einem gehaltvollen Sinn die Rede sein; ein „Kampf der Kulturen", wie ihn Huntington voraussagte, stelle indes nur ein mögliches, wohl aber nicht das dominante Moment der künftigen Staatenkonkurrenz dar. Die ökonomische Globalisierung vereinheitliche die Welt nicht nur, sondern differenziere sie auch, gerade zwischen den OECD-Staaten und den meisten Entwicklungsländern; in ihrer Folge komme es nicht zur Auslöschung, sondern vielmehr – namentlich durch die Schaffung günstiger interner Rahmenbedingungen und durch zwischenstaatliche Kooperation („Regionalismus") – zur gesteigerten Selbstbehauptung der Territorialstaaten.

In einem weiteren Kapitel entzaubert Link auch allzu naive Vorstellungen von der Welteinheit stiftenden Kraft der Vereinten Nationen, indem er ihre Abhängigkeit von den Interessen der Großmächte herausstellt. Abschließend sieht er die gegenwärtige Weltordnung durch die militärische Überlegenheit der USA und eine gleichzeitige geoökonomische – eine Dimension mit vorrangiger Bedeutung! – und gesamtpolitische Multipolarität (USA-EU-Japan) gekennzeichnet. Die Konkurrenten der USA strebten zwar ein ausgewogenes Machtgleichgewicht an, das tendenziell Kooperation fördert, es sei aber nur ansatzweise realisiert.

Dem Verfasser gelingt es, seine Gedankenführung konzentriert und für Nichtfachleute verständlich darzulegen. Streckenweise, gerade wo er zu ungewohnten, vom Mainstream abweichenden Schlußfolgerungen kommt, hätte man sich ein ausführlicheres Eingehen auf gegnerische Argumente gewünscht. Am wenigsten überzeugend wirken einzelne Passagen des Politikwissenschaftlers da, wo er – der Sache nach angemessen und wünschenswert – kulturelle und wirtschaftliche Sachverhalte diskutiert: So werden weltweite kulturelle Differenzen im Verständnis der Menschenrechte zwar behauptet (35 f.), aber nicht wirklich als solche aufgewiesen. Es leuchtet auch nicht ein, das Verhältnis von globalen und regionalen bzw. lokalen Kulturelementen (36–38) lediglich auf eine einzige Ebene zu beziehen und somit als einfache Ausschließlichkeit zu begreifen, anstatt es als potentiell vielschichtiges Neben-, Gegen- und sogar Miteinander universaler und partikulärer Muster zu denken. Bezüglich der Relation zwischen Nationalstaat und global agierenden Wirtschaftsunternehmen (64–67) erscheint die entscheidende, zeitlich-komparative Fragestellung nicht eigentlich angesprochen: Können Unternehmen im Zeitalter der Globalisierung bestimmte Nationalstaaten nicht stärker als vorher gegeneinander ausspielen und somit einzelne Staaten massiv unter Druck setzen? So ist ein stellenweise zum Widerspruch reizendes, insgesamt aber instruktives, weil die Vereinfachungen der gängigen veröffentlichten Diskussion fachkundig korrigierendes Buch entstanden. *Michael Hainz SJ*

Die Zukunft des Staates und der Politik. Möglichkeiten und Grenzen politischer Steuerung in der Weltgesellschaft. Hg. v. Dirk Messner. Bonn: Dietz 1998. 352 S. (Eine Welt. 5.) Kart. 24,80.

Die Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Aktivitäten, die den Prozeß der Globalisierung kennzeichnen, stellen die Staaten und deren Politik vor neue Herausforderungen. Einerseits nimmt der Bedarf an politischer Steuerung auf internationaler Ebene zu, da globale Fragen wie etwa Umweltprobleme, welche die Reichweite nationaler Politik übersteigen, an Bedeutung gewinnen. Zudem wächst die Sorge vor einer sozialen Desintegration der „Weltgesellschaft", da die Globalisierung weniger leistungsfähige Menschen, Bevölkerungsgruppen und ganze Regionen von den Wohlfahrtsgewinnen auszuschließen droht.

Andererseits verändern sich durch die Globalisierung aber auch die Rahmenbedingungen für die Politik. Der politische Handlungsspielraum der Nationalstaaten bei der Lösung globaler wie global verursachter Probleme schwindet, und somit wird das Konzept der nationalstaatlichen Souveränität, auf dem die Weltpolitik bisher beruhte, in Frage gestellt. Verbindliche Steuerungsmechanismen auf internationaler Ebene, die dieses Defizit ausgleichen könnten, sind bisher nur in unzureichendem Maß entwickelt. Außerdem sind die bestehenden supranationalen Institutionen häufig nicht oder nur schwach demokratisch legitimiert. Prinzipien der Demokratie waren bisher weitgehend an Nationalstaaten gebunden und lassen sich nicht ohne weiteres auf die globale Ebene übertragen.

Mit den Möglichkeiten politischen Handelns angesichts dieser veränderten Anforderungen und Bedingungen beschäftigt sich der vorliegende Sammelband. Ein internationales Team aus 13 Autoren sucht aus unterschiedlichen Perspektiven nach Antworten auf die Frage, wie in der interdependenten Welt politische Steuerungsfähigkeit erhalten bzw. zurückgewonnen werden kann.

In einem ersten Abschnitt des Buchs stehen generelle Überlegungen zu „Politik und Demokratie in einer entgrenzten Welt" im Vordergrund. Der Herausgeber Dirk Messner geht von der Frage nach der Zukunft des Nationalstaats aus. Er hält weder einen Abschied vom Nationalstaat noch einen verstärkten staatlichen Multilateralismus für wahrscheinlich und erstrebenswert. Eine angemessene Antwort auf die Globalisierung erfordert seiner Meinung nach eine Transformation der Politik in eine „Global-Governance-Architektur". Die Nationalstaaten bleiben zwar die tragenden Säulen eines solchen Ordnungsmodells, das Verständnis traditioneller nationalstaatlicher Souveränität verändert sich jedoch grundlegend. In vielen Feldern ist der Staat auf die Koordination mit zivilgesellschaftlichen Gruppen angewiesen, da er nicht mehr in alleiniger Regie Problemlösungen zu erarbeiten vermag. Durch die Ausdifferenzierung politischer Handlungsebenen gewinnen nicht nur die internationale Ebene, sondern auch regionale Integrationsprojekte an Bedeutung. Politik in solchen supranationalen Institutionen zeichnet sich zumindest bisher durch Bürgerferne und nicht selten durch Demokratiedefizite aus. L. Brock zeigt in seinem Beitrag, daß dies nicht zwangsläufig der Fall sein muß, sondern durchaus Chancen bestehen, diese Defizite abzubauen und somit zu einer Demokratisierung staatenübergreifender Politik zu gelangen.

Der zweite Teil zeigt anhand fünf ausgewählter Beispiele aus allen Weltregionen die Vielfalt von ökonomischen und politischen Systemen in der Weltgesellschaft auf und setzt sich mit der Frage auseinander, welche Herausforderungen die globale Interdependenz an diese Modelle stellt. Der Vergleich macht deutlich, daß die Problemlösungen auf den jeweiligen Traditionen und Wertesystemen aufbauen sollten, gleichzeitig aber auch eine Bereitschaft zu wechselseitigen Lernprozessen und gemeinsamer Kooperation verlangen. Exemplarisch kann dies an den gravierenden Unterschieden kontinentaleuropäischer Wohlfahrtsstaaten (M. Albert) und dem US-amerikanischen Modell der Marktwirtschaft (W. J. Wilson) erläutert werden. Den europäischen Staaten ist es gelungen, ein hohes Maß an ökonomischer Wettbewerbsfähigkeit zu erreichen, ohne die großen sozialen Unterschiede zuzulassen, die in den USA akzeptiert werden. Gleichzeitig sind die Arbeitslosenquoten in Europa im Durchschnitt zur Zeit doppelt so hoch wie in den USA, so daß die Ein-

bettung von Niedriglohnbeschäftigung in eine soziale Grundsicherung ein erstrebenswertes gemeinsames Lernprojekt für beide Modelle darstellen könnte.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von R. Tetzlaff über den afrikanischen Kontinent, der in der Globalisierungsdiskussion häufig vernachlässigt wird. Bei aller Unterschiedlichkeit der verschiedenen politischen Systeme stellt die Förderung demokratischen Wettbewerbs in allen afrikanischen Staaten eine vorrangige Herausforderung dar. Dies verlangt nach Einschätzung von Tetzlaff vor allem Fortschritte in der sozio-ökonomischen Entwicklung und eine Stärkung gesellschaftlicher Initiativen und Selbsthilfegruppen.

Im dritten Kapitel unter der Überschrift „Das Ende politischer Steuerung oder: Politik neu erfinden?" ist ein klarer inhaltlicher Zusammenhang der Beiträge im Gegensatz zu den beiden ersten Teilen nicht mehr erkennbar. M. Desai und K. Esser thematisieren in ihren Artikeln zu „Global Governance" und den veränderten Rahmenbedingungen, die sich durch den Übergang von der Industrie- zur Informationsökonomie ergeben, allgemeine Überlegungen, die man aufgrund der Gliederung des Buches eher im ersten Kapitel erwartet hätte. W. Streeck untersucht die Herausforderungen, die sich für einen wichtigen nichtstaatlichen Akteur, die Gewerkschaften, durch die europäische Integration ergeben. In den Beiträgen von F. Meyer-Krahmer und U. E. Simonis werden schließlich mit der Forschungs- und Technologiepolitik sowie der Umweltpolitik zwei Handlungsfelder einer globalen politischen Steuerung behandelt.

Bei Überlegungen zur Zukunft des Staats und der Politik wäre es interessant, nach möglichen Antworten auf partikularistische Gegenbewegungen zur Globalisierung zu fragen, die in der jüngeren Vergangenheit zu einer bedrohlichen Zunahme von Gewalt und in einigen Fällen auch zum Auseinanderbrechen von Nationalstaaten geführt haben. Dieser Frage wird in dem vorliegenden Band bis auf den Artikel zu Afrika leider wenig Beachtung geschenkt. Trotz dieses Defizits und der etwas unklaren Zuordnung der Beiträge im dritten Kapitel bietet das Buch einen guten und lesenswerten Überblick über die Probleme und die Möglichkeiten politischer Gestaltung in einer interdependenten Welt. *Johannes Wallacher*

ZÜRN, Michael: *Regieren jenseits des Nationalstaats.* Frankfurt: Suhrkamp 1998. 395 S. Kart. 38,–.

Die vorliegende Studie läßt sich als nüchternen Versuch verstehen, die bekannte These von der Entmachtung der Politik durch die Globalisierung auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen. Die Nüchternheit beginnt mit der Terminologie: Statt des oft ideologisch aufgeladenen Begriffs der Globalisierung verwendet Zürn konsequent den sachlich angemesseneren der gesellschaftlichen Denationalisierung: Die damit gemeinte „Verschiebung der Grenzen von verdichteten sozialen Handlungszusammenhängen über die Grenzen von nationalen Gesellschaften hinaus" (73) bezieht nämlich keineswegs für alle Sachbereiche die ganze Welt ein, sondern macht für wichtige Sachbereiche an den Grenzen der OECD halt.

Zürn beginnt den Teil A seiner Studie mit einer kurzen Darstellung des geschichtlichen Wegs hin zu den demokratischen Wohlfahrtsstaaten der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts. Dann bemüht er sich um den Nachweis, daß es vor allem in den 80er Jahren zu einem Schub an Denationalisierung kam, der es gerechtfertigt erscheinen läßt, auch von einer neuen Qualität der Denationalisierung zu sprechen. Es folgt eine Einschätzung der Erfolge nationalen Regierens angesichts der Denationalisierung für die Ziele Sicherheit und soziale Wohlfahrt: Während die staatsinduzierte Bedrohung der Sicherheit durch Kriege und Grundrechtsverletzungen für die OECD-Welt eher zurückgegangen ist, hat die gesellschaftsinduzierte Bedrohung durch zum Beispiel organisierte Kriminalität und globale Umweltschäden zugenommen. Ähnlich fällt Zürns ausgewogener Befund für das Ziel soziale Wohlfahrt aus: Während er Fortschritte in der wirtschaftlichen Effizienz ausmacht, hat die staatliche Fähigkeit zur makroökonomischen Steuerung abgenommen. Dagegen kann er die These von der Ablösung des Wohlfahrtsstaats durch einen Wettbewerbsstaat nicht bestätigen, auch wenn es zu sozial bedenklichen Verschiebungen in den Sozialausgaben gekommen ist.

In Teil B untersucht Zürn, wie gegenwärtig Regieren jenseits des Nationalstaats aussieht. Dabei ist positiv festzuhalten, daß es neben erfolgreichen „negativen Institutionen", die es verbieten, in Marktprozesse einzugreifen, durchaus auch Beispiele erfolgreicher „positiver Institutionen" gibt, die nationale Regelungen international harmonisieren. In einer ganzen Reihe von Sachbereichen hielt die „politische Denationalisierung" Schritt mit der „gesellschaftlichen". Dies gilt allerdings nicht für globale Umweltrisiken, organisierte Kriminalität und Verteilungsfragen. Weitere Defizite sind im Bereich der Demokratisierung internationaler Institutionen auszumachen, die bislang auch kaum auf einen übernationalen Gemeinsinn zurückgreifen können.

Im letzten Teil entwickelt Zürn sein „Projekt komplexes Weltregieren". Damit ist eine behutsame Weiterentwicklung bestehender Formen nationalen wie übernationalen Regierens gemeint, das bisherige Defizite in bezug auf die demokratische Kontrolle und die Entwicklung übernationaler Gemeinorientierung in der Tendenz überwinden könnte. Nachdem Zürn gezeigt hat, daß aufgrund ihrer Nichtuniversalisierbarkeit und der großen Unterschiede in den konkreten Zielen fragmentierende Reaktionen auf den Prozeß der Denationalisierung keine Erfolgsaussichten haben, und auch keine neue globale Konfliktlinie nach dem Vorbild des Ost-West-Konflikts in Aussicht steht, schließen 15 konkrete Reformvorschläge, die demokratisches und erfolgreiches Weltregieren möglich machen sollen, das Werk ab.

Wer an einer sorgfältigen Untersuchung des Phänomens „Globalisierung" interessiert ist und dabei auch nach gut begründeten politischen Optionen sucht, wird aus der Lektüre dieser Studie Gewinn ziehen. *Andreas Gösele SJ*

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Nation, Europa.* Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. Frankfurt: Suhrkamp 1999. 260 S. (stw. 1419). 19,80.

Das vorliegende Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil beschäftigt sich Böckenförde mit den Themen des Titels, in den zwei folgenden Teilen hat er Ergänzungen zu zwei vorangegangenen Bänden gesammelt, zu „Recht, Staat, Freiheit" von 1991 und „Staat, Verfassung, Demokratie" von 1992. Es sind Ergänzungen, keine „Retractationes", keine Berichtigungen, sondern Erweiterungen der Reflexionen aus je aktuellem Anlaß. Die Titel aller drei Bände enthalten den Begriff Staat, und so läßt sich als Hauptader eine konkrete Staatslehre (8) in einer Zeit des Übergangs ausmachen.

Im ersten Teil finden sich zuerst Deutungen aktuellen Staatslebens: von den Ideen der Französischen Revolution her, genauer der „Menschen- und Bürgerrechtserklärung" des Jahres 1789 (11–24), aus dem Blickwinkel der Schweiz (25–33), vom Begriff und der Geschichte der Nation (34–58) – Nation als Selbsterschaffungsprozeß! – hin zum Thema der „Staatsbürgerschaft" (59–67), den Blut-und-Boden-Verdacht vom „ius sanguinis" nehmend. Stärker vom Anspruch zur Mitgestaltung sind die Artikel zur Zukunft Europas (68–102), zur politischen Autonomie und zur Globalisierung, Europäisierung und Individualisierung (103–126) bestimmt.

Der zweite Teil (127–207) äußert sich zu Entwicklungen im Verfassungsrecht und der gelebten Verfassungsgeschichte. Wie bereits im ersten Teil ist dem Verfassungsvergleich breiter Raum gegeben. Der Gewinn liegt darin, daß Böckenförde die reiche Erfahrung aus der Innenperspektive des Verfassungslebens, im besonderen aus seiner Zeit als Richter am Bundesverfassungsgericht, mit der kritischen Außenperspektive zu verbinden weiß, die ihn weder zu einem blinden Verteidiger geschehenen Wandels noch zum einäugigen Befürworter der Beschleunigung eingeleiteter Prozesse werden ließ. Böckenförde entwickelt seine Gedanken so, daß der durch Artikel und Paragraphen verschreckbare Leser ohne Verlust die juristische Gesteinsschicht abdecken kann, um auf die Adern politisch-philosophischer Argumentation zu stoßen.

Der dritte Teil ist erst recht der philosophischen Überlegung gewidmet. Thomas von Aquins Ansatz der relativen Autonomie gesetzespolitischer Gestaltung – immer dem Naturrecht verpflichtet – kommt zur Geltung (eher rhetorisch als inhaltlich in Absetzung von Joseph Höffners Skizze des Verhältnisses von Sittlichkeit und Recht entwickelt) (208–232); das Verhältnis von Recht und Freiheit (233–245), von

Demokratie und Menschenrechten (246–255) und die Rolle von Religion in der „civil society" (256–275) werden getestet. Endete dieser Aufsatz bereits mit einer Anfrage an die „Wirksamkeit gläubiger Menschen", so erweitert der Schlußbeitrag diese Anfrage auf alle Deutschen hin und konfrontiert ihre Passivität mit der Judenverfolgung der NS-Zeit.

Nur zwei Bemerkungen: Wären nach der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1789 nicht auch die folgenden Erklärungen von 1793 oder die von 1795 heranzuziehen, die jedesmal eine neue Sicht auf Menschen und Bürger eröffnen? Handelt es sich *nur* bei der Erklärung von 1789 um einen Schlüssel für die Moderne oder auch bei den anderen Erklärungen, mit ihrer Betonung von Gleichheit, Solidarität und samt den Pflichtenkatalogen? Enthalten sie zu einseitige, gar restaurative Ansätze oder sind sie das Wetterleuchten einer uns „drohenden" Zeit?

Ein Wort noch zu dem bekannten Satz „daß der heutige Staat ... von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann" (267). Gegen zwei zu enge Auslegungen ist meines Erachtens dieser wichtige Satz abzusichern: Er hat Bedeutung ja nicht bloß für den Staat; sondern für jedes Geschöpf, den Menschen selbst, wie auch für seine „Produkte", darunter den Staat; er gilt also nicht nur für den modernen Staat und auch nicht lediglich für den Staat. Zweitens sind Voraussetzungen politischen Lebens nicht nur in religiösen Haltungen zu suchen. Denn so verstanden geriete die Analyse zu kurz. Vielleicht ist Böckenfördes Sicht von der politischen Notwendigkeit der Religion durch Carl Schmitts Erkenntnis beeinflußt, daß alle wichtigen politischen Begriffe vordem religiöse gewesen seien. Wer mit Jan Assmann den Gedanken ergänzt und sagt, alle wichtigen theologischen Begriffe seien vormals politische gewesen, und diese Erkenntnis auch bestätigt findet, wird auf andere Voraussetzungen – anthropologischer Art – stoßen und dann über religiöse Umbrüche oder Abschmelzungen weniger beunruhigt sein müssen; denn diese anthropologisch-politischen Voraussetzungen wären, übrigens auch für die Scholastik, sehr tief im menschlichen Leben eingelagert, tiefer als ausgesprochen religiöse Haltungen.

Böckenförde geht es insgesamt darum, eine konkrete und wertgebundene Staatslehre zu entwickeln und als Orientierungsraster anzubieten; Politik als gestaltende Kraft zu erhalten und sie gegenüber wirtschaftlichen Kräften (66) zu stärken. Andererseits ist Staat nicht mit Rechtsstaat gleichzusetzen; er ist mehr, ist eine Kraft und ein auf seine Entscheidungen antwortendes Bündel an Entscheidungen. Damit richtet sich Böckenförde einerseits gegen die Verherrlichung der Entscheidung um der Entscheidung willen, verwahrt sich aber zugleich gegen ein die Verantwortung schmälerndes zwingendes Ableiten konkreter Entscheidungen aus vorgegebenen Grundurteilen (223, 237, 251). Leitmotiv ist dabei, im sorgfältigen Unterscheiden Gründe für das Bestehende zu suchen und sich für neue Anforderungen behutsam zu öffnen.

Norbert Brieskorn SJ

Czempiel, Ernst-Otto: *Kluge Macht.* Außenpolitik für das 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck 1999. 274 S. Lw. 48,–.

Ernst-Otto Czempiel beschreibt im vorliegenden Buch den Übergang von der „Staatenwelt" zur „Gesellschaftswelt" und analysiert ihn im Hinblick auf seine Bedeutung für eine veränderte Konzeption der Außenpolitik. Wer sind die neuen politischen Akteure in einer Welt, in der der Nationalstaat denationalisiert wird? Anders als im Herrschaftssystem des 19. Jahrhunderts gibt es heute zum Beispiel transnationale Unternehmen, die selbst Außenpolitik machen, und Nichtregierungsorganisationen geben auf manchen Feldern den gewählten politischen Eliten ihre Handlungsstrategien vor. Die klassischen Eliten können nicht mehr weitgehend unbemerkt Realpolitik im Sinn einer Kabinettspolitik betreiben, sondern unterliegen auch in der Außenpolitik dem Einfluß einer Gesellschaft, die dem politischen System ihre eigenen Interessen vorgibt. Herrschaft ist ein dynamischeres Verhältnis geworden. Dies gilt sogar für Ziele wie die Sicherheitspolitik und ganz selbstverständlich für die Wirtschaftspolitik: „Potentielle Kunden kann man nicht umbringen", fordert die Gesellschaft, die sich im Lauf der Demokratisierung vom politischen System emanzipiert hat.

In einer Zeit, in der Staaten und Gesellschaften über vielfältige wirtschaftliche Verflechtung und

multinationale Netzwerke verbunden sind, verringert sich mit der gegenseitigen Interdependenz die Gestaltungsmacht der politischen Akteure zu Gunsten der gesellschaftlichen. Wurde in der Staatenwelt Sicherheit im Rahmen einer nationalen Außenpolitik durch größtmögliche Verteidigungsfähigkeit hergestellt, so entsteht sie in der Gesellschaftswelt dadurch, daß es in einem Kontext der Kooperation keine potentiellen Gegner mehr gibt. Czempiel folgt hier weitgehend der liberalen Schule der internationalen Beziehungen: Sie sieht Politik als das Produkt von Interaktion. Machtausübung besteht darin, Netzwerke von Akteuren in eine nur mehr schwer auflösbare Zusammenarbeit einzubinden und ein vielfältiges Geflecht von Kooperationen auszulösen. Die Anwendung von Gewalt bleibt ein Extremfall.

In diesem Ansatz liegt sicherlich die innovative Kraft des Buchs: Czempiel bindet die Politik durch seine nüchterne Analyse an die Gesellschaft zurück. Er arbeitet mit einem Gesellschaftsbegriff, der die Handlungsmacht der verschiedensten Akteure, Gruppen und Organisationen sowie die komplexe Art und Weise, wie sie in verschiedenen Regionen der Welt aufeinander bezogen sind, mit einschließt. Sicherheit, wie sie Außenpolitik herstellen soll, ist über politische Diskurse gesellschaftlich konstruiert und reflektiert darin die Interessen entsprechender Gruppen. Der klassische Ansatz einer realistischen Schule, die sich auf Gewaltursachen wie die Systemanarchie der Staaten und auf gewaltsam durchzusetzende Machtmittel zur Eindämmung beschränkt, kann dagegen in einer Gesellschaftswelt keine Sicherheit mehr herstellen. Dieser Ansatz beruht auf Konfrontation und im Extremfall Isolation.

In zahlreichen Details beschreibt der Autor, wie drei verschiedene Formen der Machtausübung heute wirken. Dabei geht er auf die Prozesse der europäischen Einigung bis hin zur Osterweiterung ebenso ausführlich ein wie auf das transatlantische Verhältnis, die Frage der internationalen Organisationen und die neuen Konflikte im Balkan.

Die direkte Einwirkung auf einen Akteur, also Beziehungsmacht, ist das Paradigma der Staatenwelt und auch heute noch das tägliche Brot von Diplomatie und Politik. Sie ist aber gefährlich, weil sie zur Gewaltanwendung neigt. Dies läßt sich daran erkennen, daß Militärbündnisse heute wieder hoch im Kurs stehen und auch dort mit Gewalt intervenieren, wo Organe der kollektiven Sicherheit ein Monopol der Gewaltanwendung haben. Der Mißerfolg des neuen Interventionismus der NATO im Kosovo ist ein bezeichnendes Beispiel dafür.

Die Ausübung von struktureller Macht dagegen hat nicht nur ein Abschreckungsgleichgewicht im Blick, sondern die Tatsache, daß Macht aus politischen und wirtschaftlichen Gestaltungsressourcen, aus Humankapital stammt. Hier gibt es ein extremes und deshalb konflikttreibendes Wohlstandsgefälle zwischen verschiedenen Gesellschaften. Der alte Begriff der „balance of power" ist in diesem neuen Kontext zu sehen. Gerade dann kommt es nicht auf Bedrohungsszenarien, sondern auf Vertrauensbildung im Rahmen der Organisationen der Vereinten Nationen an. Strukturen der Kooperation müssen geschaffen werden.

Governance als dritte Form der Machtausübung zielt auf einen Prozeß gemeinschaftlicher Problemlösung und auf die Erzeugung eines Konsenses. Alle Beteiligten sollen gemeinsam die Vorgänge kontrollieren und sie so steuern. Die gesellschaftliche Anbindung der Machtausübung gleicht dann der der Innenpolitik, bei der viele gesellschaftliche Gruppen in einem öffentlich sichtbaren Kontext an der Suche nach einer politischen Lösung beteiligt sind.

E.-O. Czempiels Plädoyer für eine kooperative Struktur ist überzeugend. Die Vielzahl einzelner Maßnahmen, die dazu führen sollen, sind nicht immer neu: Früherkennung von Konflikten, eine Kultur der Prävention, Mechanismen zur Demokratisierung wurden bereits vorgeschlagen und scheiterten oft am politischen Willen von Eliten oder dem zu kurz gegriffenen Eigeninteresse demokratischer Gesellschaften. Dies erinnert an Alexis de Tocqueville: So sehr ein politisches System auch dafür sorgen kann, seine Bürger zur Demokratie zu erziehen, zuletzt kommt es doch auf die Freiheitsliebe des einzelnen und seinen Willen zum Beispiel zu gesellschaftlicher Selbstorganisation an. Interessant bleibt ein struktureller Ansatz Czempiels: Immer

wieder kommt er darauf zurück, daß die OSZE viel stärker aktiviert werden müßte, weil sie im euro-atlantischen Raum im Gegensatz zu EU und NATO als einzige Organisation Netzwerke jenseits der Konfrontations- und Ausschlußmechanismen der Staatenwelt herstellen kann. Hier schafft er durch sein Buch konkreten Handlungsspielraum im Interesse einer neuen Außenpolitik. *Michael Schöpf SJ*

NAGEL, Ernst Josef: *Minderheiten in der Demokratie:* politische Herausforderung und interreligiöser Dialog. Stuttgart: Kohlhammer 1998. 278 S. (Theologie und Frieden. 16.) Kart. 49,80.

Die Minderheitenproblematik könnte zu einem der wichtigsten Themen der kommenden Jahrzehnte werden. Vielfältige ethnische, kulturelle und religiöse Konflikte und damit verbundene Sezessionsbewegungen, die in den vergangenen Jahren in fast allen Teilen der Welt festzustellen waren, zeigen mehr als deutlich, daß ohne angemessene Rechte für Minderheiten kein friedliches Zusammenleben möglich ist. Dies gilt um so mehr heute, da der Prozeß der Globalisierung zu einer wachsenden Pluralisierung auch jener Gesellschaften führt, die bisher verhältnismäßig einheitlich waren, wie etwa die Bundesrepublik Deutschland. Dieses Problem besteht aber nicht nur in weniger entwickelten Ländern, sondern ist gerade auch für Demokratien wichtig, die nicht zu Mehrheitsdiktaturen werden dürfen, sondern stets an die Menschenrechte zurückgebunden bleiben müssen. Der Umgang mit Minderheiten und rechtlich abgesicherte Lebensräume für sie sind ein entscheidender Prüfstein, gerade dann, wenn es sich um Fremde (Staatsbürgerschaft, Ethnien, Religionen) handelt.

Ernst J. Nagel, viele Jahre Leiter des Instituts für Theologie und Frieden und Professor an der Bundeswehrhochschule in Hamburg, hat zu diesem Themenkreis ein anregendes und hilfreiches Buch vorgelegt. Nach einer kurzen, den Weg weisenden Einleitung behandelt das erste Kapitel die „Minderheitenfrage in ihrer historischen Zuspitzung", wobei es vor allem um den Bezug zur Idee und geschichtlichen Entwicklung des (territorialen) Nationalstaats und des Souveränitätsprinzips geht. Die Auswirkungen auf die Politik von und gegenüber Minderheiten und die imperialistischen Folgen stehen dabei im Mittelpunkt. Dabei werden zahlreiche verfassungsgeschichtliche und staats- wie rechtsphilosophische Entwicklungen angesprochen, die auch über das gestellte Thema hinaus von Interesse sind. Das zweite Kapitel behandelt zunächst einige historische „Lösungsversuche", um dann den Minderheitenschutz im Völkerrecht von der Zeit des Völkerbunds bis in die Gegenwart darzustellen.

Im dritten Kapitel geht es um „Eckpunkte des interreligiösen Dialogs", vor allem um die Beziehung von Christentum und Islam bzw. Judentum, wobei die Neubesinnung der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Mittelpunkt steht. Das vierte Kapitel ist überschrieben: „Kirche und religiöse Minderheiten: Weltkirchliche Öffnung – teilkirchlicher Tribalismus" und beschäftigt sich vor allem mit der Praxis der katholischen Kirche im Feld des interreligiösen Dialogs. Vorgestellt werden die römischen Dialogkommissionen und ihre in vieler Hinsicht neue Wege eröffnende Arbeit, während sich die deutsche Kirche wegen erheblicher Defizite in diesem Feld sehr kritische Worte gefallen lassen muß. Kritik übt Nagel auch am Mangel an innerkirchlichem Dialog, etwa in römischen Verfahren.

Ein kurzes, die wesentlichen Ergebnisse auf den Punkt bringendes fünftes Kapitel „Bilanz" schließt das Buch ab. Von besonderem Gewicht ist der theologisch begründete Hinweis von Nagel: „Diese theologische Selbstbesinnung hat zugleich zur Folge, daß das eigene Dialogverhalten nicht vom Wohlverhalten des Partners abhängt. Gerade die Forderung nach Reziprozität führt in die Irre, da immer wieder Versagen der anderen Seite als hinreichender Grund für eigene Dialogverweigerung dient. Theologisch begründete Dialogverpflichtung hingegen, die um der eigenen Identität willen und unbesehen der Antwort anderer vorliegt, durchbricht den Teufelskreis der Eigenent- und Fremdbeschuldigung, der in der Minderheitenfrage jeden Fortschritt verhindert" (266).

Dieses Buch ist von größter Aktualität, vor allem deshalb, weil den Religionen und Kirchen als zivilgesellschaftlichen Akteuren eine im Guten wie Schlechten entscheidende Rolle zufällt, wenn es um ein gedeihliches Miteinander oder zumindest Nebeneinander von Mehrheiten und Min-

derheiten geht. Es ist darum sinnvoll, daß Nagel im zweiten Teil seines Buches den interreligiösen Dialog behandelt, ohne den keine wirkliche, in der Gesellschaft verankerte Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten möglich sein wird, ganz zu schweigen von einer konstruktiven Zusammenarbeit. Angesichts dieses positiven Gesamturteils wirkt es etwas störend, daß Nagel vor allem im zweiten Teil seines Buches eine Reihe von Autoren etwas sehr schulmeisterlich qualifiziert, ohne selbst immer bessere Alternativen aufzeigen zu können. *Johannes Müller SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Goller, Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, befaßt sich mit neueren Ergebnissen der Hirnforschung. Dabei erörtert er die Bedeutung ihrer Thesen und Methoden für eine vom naturwissenschaftlichen Denken geprägte Wissensgesellschaft.

Zu den bedeutenden Leistungen der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft gehört die Gastarbeiterseelsorge. Mariano Delgado, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, zeichnet die verschiedenen Phasen dieser Spezialseelsorge nach und gibt einen Überblick über die aktuellen Probleme.

In der gegenwärtigen Diskussion um die medizinische Ethik spielen utilitaristische Konzepte eine immer größere Rolle. Stephan Ernst, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg, weist auf Schwachstellen der entsprechenden Argumentationen hin und plädiert für eine differenzierte Verwendung des aus der jüdisch-christlichen Tradition stammenden Begriffs der Personwürde.

Louis Begley hat mit seinen Romanen in den vergangenen Jahren auch in Deutschland Aufmerksamkeit gefunden. Michael Braun, Lehrbeauftragter an der Universität Köln, beleuchtet Werk und Person des amerikanischen Anwalts und Schriftstellers.

Zeichen der Zeit

Der am 3. September 2000 seliggesprochene Papst Johannes XXIII. verwies die Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung in der Welt von heute während seines gesamten Pontifikats (1958–1963) entschieden auf die Zeichen der Zeit. So schrieb er bereits zur Vorbereitung der römischen Synode vom 25. Oktober 1959, die Kirche sei verpflichtet, „aus den Stimmen der Zeit, in der wir leben, alles herauszuhören, was geeignet sein kann, die Formen und Mittel des pastoralen Wirkens den modernen Verhältnissen immer mehr anzupassen". In der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit konkretisierte sich für den Papst des Konzils dementsprechend die dringend notwendig gewordene Neugestaltung der Beziehung der Kirche zur modernen Welt, die er als „Aggiornamento" bezeichnete. Die Kirche sollte sich nicht mehr wie in der Zeit des Antimodernismus gegenüber dem geschichtlichen Wandel abschotten, sondern in der Geschichte das „gute Heute Gottes" entdecken und aus ihr lernen. So formulierte er in der Konstitution zur Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Wir möchten uns die Forderung Christi zu eigen machen, die ‚Zeichen der Zeit' (Mt 16, 4) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen." In seiner Enzyklika „Pacem in terris" nannte Johannes XXIII. als die wichtigsten Zeichen der Zeit den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben und die völlig neue Gestalt, die die Menschheitsfamilie im sozialen und politischen Bereich angenommen habe.

In einem zentralen Abschnitt seiner Konzilseröffnungsrede kam Johannes XXIII. zumindest indirekt auf die Zeichen der Zeit zu sprechen. Im Zusammenhang mit der Weitergabe des überlieferten Glaubenserbes sagte der Papst, daß es Aufgabe des Konzils nicht nur sei, „diesen kostbaren Schatz zu bewahren, als ob wir uns nur um Altertümer kümmern würden. Sondern wir wollen uns mit Eifer und ohne Furcht der Aufgabe widmen, die unsere Zeit fordert." In diesem Sinn forderte er von dem Konzil „einen Sprung nach vorn" in einem vertieften Verständnis des Glaubens. In seinem gläubigen Optimismus vertraute Johannes XXIII. darauf, daß auch jetzt Gott in der Geschichte gegenwärtig ist, Neues durch sie zu sagen vermag und sein Heil in ihr wirkt. So distanzierte er sich ausdrücklich von den „Unglückspropheten, ... die in den modernen Zeiten nur Unrecht und Niedergang sehen". Damit widersetzte er sich einem Geschichtspessimismus, wie er in seiner unmittelbaren Umgebung, also in der Römischen Kurie, vertreten wurde.

Auch heute findet eine solche Mentalität bis in die obersten Ränge der Kirchenleitung wieder ihre Anhänger. Doch zu den Grundüberzeugungen von Jo-

hannes XXIII. gehörte es, daß die moderne Welt voll positiver Ansätze für die Verkündigung des Evangeliums ist: „Wir aber sehen, wie die Menschen in dieser Stunde der Geschichte in eine neue Ordnung ihrer Beziehungen untereinander geführt werden, und zwar über ihre Erwartungen hinaus nach einem höheren Plan."

Dieses positive Verständnis der Zeichen der Zeit hat seinen Niederschlag in der Pastoralkonstitution des Konzils gefunden: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind" (GS 11). Die geschichtliche und die soziale Wirklichkeit wird hier unmittelbar mit Gott und seinem Heilsplan in Verbindung gebracht. Weltgeschichte und Heilsgeschichte kommen damit in einer neuen Weise überein. Für Johannes XXIII. ergab sich daraus die Konsequenz: „Die Kirche sollte sich nicht mehr mit ihren eigenen Problemen beschäftigen, sondern der ganzen Menschheit in ihrer Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Einheit dienen."

In den Zeichen der Zeit wird die Geschichte also fast in einem sakramentalen Sinn verstanden: In ihr und durch sie kann Gott seine Gegenwart und seinen Willen zeigen. Doch nicht jedes geschichtliche Zeichen ist ein Zeichen der Zeit. Es bedarf der Unterscheidung und der Deutung. Das wichtigste Unterscheidungskriterium für die Zeichen der Zeit nennt wiederum die Pastoralkonstitution des Konzils: Sie sind „im Licht des Evangeliums" zu deuten (GS 4). Damit ist die Heilige Schrift das Verifikationskriterium dafür, ob ein geschichtliches Phänomen ein authentisches Zeichen der Zeit ist. Allerdings gilt auch umgekehrt, daß die Zeichen der Zeit neue Dimensionen und Perspektiven in der Bibel zutage fördern können.

Dies kommt im „Akt des Glaubens" von Johannes XXIII. zum Ausdruck, mit dem der Papst auf dem Sterbebett in Erinnerung an seine Konzilseröffnungsrede die innerste Mitte seiner Lebenserfahrung zusammenfaßte: „Die heutige Situation, die Herausforderung der letzten 50 Jahre und ein tieferes Glaubensverständnis haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert, wie ich es in meiner Rede zur Konzilseröffnung sagte. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert; nein, wir sind es, die gerade anfangen, es besser zu verstehen. Wer ein recht langes Leben gehabt hat, wer sich am Anfang dieses Jahrhunderts den neuen Aufgaben einer sozialen Tätigkeit gegenübersah, die den ganzen Menschen beansprucht, wer wie ich 20 Jahre im Orient und acht in Frankreich verbracht hat und auf diese Weise die verschiedenen Kulturen miteinander vergleichen konnte, der weiß, daß der Augenblick gekommen ist, die Zeichen der Zeit zu erkennen, die von ihnen gebotenen Möglichkeiten zu ergreifen und in die Zukunft zu blicken." Dieses Vermächtnis ist in seiner prophetischen Kraft bis heute ungebrochen aktuell.

Martin Maier SJ

Roman Bleistein SJ †

Von Kirche träumen

Roman Bleistein SJ, der Verfasser dieses Beitrags, ist am 17. August 2000 im Alter von 72 Jahren unerwartet verstorben. 1928 in Aschaffenburg geboren, trat er 1948 in die Gesellschaft Jesu ein. Von 1965 bis 1998 war er Mitglied der Redaktion der „Stimmen der Zeit" und stand ihr bis zu seinem Tod mit Rat und Tat zur Seite. Diese Arbeit betrachtete er immer als seine zentrale Aufgabe. Als allgemein anerkannter und vielfach gefragter Experte für Fragen der Jugend war er Mitglied und Berater zahlreicher Gremien und Kommissionen innerhalb und außerhalb der Kirche. Darüber hinaus war er Professor für Pädagogik an der Hochschule für Philosophie in München und befaßte sich mit der Freizeit- und Tourismusseelsorge. Seit 1977 wurde die zeitgeschichtliche Forschung ein wichtiger Schwerpunkt seiner Arbeit. Er veröffentlichte grundlegende Arbeiten über die Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, besonders über Alfred Delp, Rupert Mayer und Augustin Rösch. Alle diese Themen behandelte er auch in seinen zahlreichen Beiträgen in dieser Zeitschrift, deren Profil er in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich mitgeprägt hat. Die Redaktion wird ihn in dankbarer Erinnerung behalten. Das Manuskript des nachfolgenden Beitrags fand sich in seinem Nachlaß und war Grundlage für verschiedene Vorträge, die er zuletzt gehalten hat. *Die Redaktion*

Das Thema ist schwierig; denn wenig ist heute so umstritten wie die Kirche. Sie hat ihre Geschichte, sie hat ihre Verdienste und sie hat auch immer wieder Schuld auf sich geladen. Sie wird bewundert und gelobt, attackiert und verfolgt. Man kann jedoch nur mit dieser konkreten Kirche leben, nicht mit einer Kirche, die man sich ausgedacht hat. In der Geschichte läßt sich selten das Erwünschte finden, sondern nur die Realität, und diese ist gemischt aus Licht und Schatten. Gerade in diesem Dilemma liegt es nahe, von Kirche zu träumen.

Zunächst müssen wir jedoch fragen, wer die Kirche ist und wie sie ihren Weg durch die Zeit geht.

Wer ist die Kirche?

Die Sicht von außen und das Selbstverständnis der Kirche werden jeweils durch ihre geschichtliche Situation bestimmt. Die Grundfragen heißen dann: Kann sie in Frieden leben? Muß sie einen Kirchenkampf durchstehen? Diese allgemeinen Fragen sind nur konkret zu beantworten. So wurde die Kirche im 19. Jahrhundert arg bedrängt. Es sei nur an den Kulturkampf in Deutschland unter dem Reichskanzler Otto von Bismarck erinnert. Als Reaktion auf die Repression und als Option für einen unzerstörbaren Zusammenhalt wurde die Kirche auf die Hierarchie enggeführt. Kirche, das waren der Papst, die Bischöfe und, bereits minderen Ran-

ges, die Priester. Diese Strukturen – ausgestattet mit Macht und repräsentativen Symbolen – stellten für viele die Kirche Jesu Christi schlechthin dar, jenes „Haus voll Glorie", „weit über alle Land", wie sie in einem bekannten Kirchenlied sangen. Das Erste Vatikanische Konzil (1869–1870) hat viel zu diesem Selbstverständnis und zu dieser Sicht der Kirche beigetragen. Gerade durch die Definition des Jurisdiktionsprimats und des unfehlbaren Lehramts des Papstes hat die Kirche neue Stabilität gewonnen und den bedrängten Gläubigen die Kraft vermittelt, trotz aller Anfeindungen der Politiker und gegen die Argumente der Kirchenkritiker standhaft die Attacken zu überstehen.

Das von Papst Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), das bedeutendste kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts, hat andere Akzente als das 19. Jahrhundert gesetzt. Die zwei grundlegenden Texte des Konzils deuten bereits diesen Mentalitätswandel an. Sie heißen „Lumen gentium" – „Licht der Völker" – und „Gaudium et spes" – „Freude und Hoffnung". Beide Formulierungen sind Signale. Sie wenden den Blick der Kirche von sich selbst ab, richten ihn auf Christus und schicken die Kirche dann in den Dienst an der Welt. Teilhaben soll sie an allem, was Menschen bewegen kann. So heißt es am Anfang von „Gaudium et spes":

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände" (GS 1).

Diese beiden Texte geben eine erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Kirche: Die Kirche ist das gesamte Volk Gottes, also alle ihre Mitglieder, nicht nur die Hierarchie. Alle diese bilden das Volk Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes und damit die lebendige Kirche. In „Lumen Gentium" wird das so ausgesagt:

„Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen, hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht'. Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen; überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, das in ihnen ist. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil" (LG 10).

Dieser Text formuliert die erste große Einsicht, die den Stolz und die Freude eines jeden Christen begründet. Die zweite Aussage, daß es nämlich in dieser Kirche einen Unterschied zwischen dem Amt und den „Laien" gibt, kommt erst auf dem Hintergrund dieser Grundaussage zur Sprache. Das Amt ist von seinem

Dienst am Volk Gottes her zu verstehen, das heißt vom Dienst an der Wahrheit und an der Einheit her. Dieser Dienst ist auf das Volk Gottes hingeordnet und ihm untergeordnet. Die Autorität des Amtes bedeutet nichts anderes als Dienst. Macht soll Liebe sein – und diese neue Sicht trifft für die gesamte Hierarchie zu.

Das sind für viele Christen umstürzende Aussagen. So nimmt es nicht wunder, daß sich nicht wenige an ihnen stoßen, und dies aus unterschiedlichen Gründen. Die einen hadern mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, weil sie sich als einzelne Christen zu sehr in die Pflicht genommen fühlen, sich für die ganze Kirche verantwortlich wissen sollen und zur Mitarbeit in Räten und Kommissionen gebeten werden. Sie sagen: Wie schön war es doch gewesen, alle Verantwortung an „die da oben" abzuschieben. Die anderen können sich mit dieser Art von Kirche nicht anfreunden, weil es in ihr nicht mehr das Amt mit seinem Glanz und seiner distanzierenden Würde gibt, an dem man sich auch ausrichten und aufrichten konnte. Da war der Gesprächspartner für den Laien immer deutlich sichtbar. Aber mit wem hat man am Ende zu tun bei den „Räten" und „Mitverantwortungsgremien" in der Pfarrgemeinde oder in der Diözese? Heute würden sich Macht und Vollmacht sehr unklar und verschwommen äußern, sagen diese.

Dennoch: Wir alle sind dieses Volk Gottes. In seiner konkreten Gestalt ist es nur zu begreifen im Rückgriff auf die Anfänge. Die Anfänge aber berichten bereits von den Zwölfen, von den 72 Jüngern, vom Vorrang des Simon Petrus. Darüber läßt sich viel Präzises aus der Geschichte der Kirche entnehmen. Aber wie gesagt: Diese Struktur ist dem lebendigen Volk Gottes nachgeordnet.

Wer ist also die Kirche? Nicht die anderen, nicht die da oben, nicht die früheren, nicht die kommenden, sondern ganz einfach: wir Christen von heute, in diesem Jahr 2000 in Deutschland und in der weiten Welt (und nicht nur in Rom!).

Wie geht die Kirche ihren Weg durch die Zeit?

Eine erste Antwort findet sich wiederum in „Gaudium et Spes". Es heißt dort: „Ist doch die der Kirche eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden" (GS 1). Lumen Gentium ergänzt diese Aussage: „Die Kirche ‚schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin' und verkündet das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt. Von der Kraft des auferstandenen Herrn aber wird sie gestärkt, um die Trübsale und Mühen, innere gleichermaßen wie äu-

ßere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende in vollem Licht offenbar werden wird" (LG 8).

Die Kirche ist die pilgernde Kirche. Die Gründung der Kirche ergibt sich aus der Einmaligkeit der Menschwerdung Gottes, die in einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort der Geschichte stattfand. Da – wie wir glauben – in Jesus Christus das letzte, große Wort Gottes an alle Menschen erging, mußte eine sich immer erneuernde Gemeinschaft dieses Wort gleichsam aufnehmen, damit es zu einem jeden Menschen – wo und wann immer er lebt – weitergesagt wird.

In der Kirche will sich Christus in jeder Zeitsituation inkarnieren. Sie ist die neue Gemeinde, die von ihm redet, ihn bezeugt, sein Leben weiterträgt, damit allen Menschen – welcher Rasse und Geschichte auch immer – „durch den Anspruch und Zuspruch Gottes das Leben gelingt" (Würzburger Synode). Diese Gemeinschaft der Kirche erfüllt ihre Sendung in einem dreifachen Dienst: in der Verkündigung (Martyria), in den Feiern des Glaubens in der Eucharistie (Liturgie) und im Dienst an den Kleinen und Armen, die Jesus liebte (Diakonia). Dies alles wird umschlungen von der Gemeinschaft, der Koinonia, die bei aller Vielfalt der einzelnen die Gläubigen eint. Durch diesen Dienst an der einmaligen Botschaft erfüllt die Kirche ihren Sinn und ihre Sendung und versucht dadurch zu gewährleisten, daß die Botschaft vom Tod und von der Auferstehung Jesu auch die heutigen Menschen in der weiten Welt heilsam und heilbringend erreicht.

Nun ist dies alles leichter gesagt als getan; denn die Kirche Jesu Christi findet sich immer wieder in einer neuen, sie stets überraschenden Zeit vor und hat auf diese Herausforderungen zu antworten. Sie hat – gemäß der Devise von Kardinal Michael Faulhaber: „Vox temporis, vox Dei" – die Stimme in und aus der Zeit zu hören, die Signale, die verschlüsselten Botschaften, die Schreie und Hilferufe, die Anfragen und auch die Anklagen. Dann aber kann es geschehen, daß die Kirche die Anrufe nicht oder nur halb hört, daß sie die falschen Antworten gibt oder daß sie wohl richtig antwortet, aber gänzlich falsch handelt. Die Geschichte beweist deutlich und beunruhigend, daß die Kirche immer wieder die große Stunde der helfenden Antwort und des notwendigen Dienstes verschlafen hat.

Die Kirche kann sich dieser Auseinandersetzung nicht entziehen. Sie wird immer durch die Gewitter und die Stürme der jeweiligen Zeit pilgern müssen. Und da gibt es dann in ihr Progressive und Konservative: solche, die die Kirche verändern wollen, und solche, die das Alte festhalten wollen – und zwischen den beiden Meinungsgruppen kommt es oft zu unschönen und unchristlichen Spannungen und Konflikten. Damit sind auch die Konflikte angedeutet, die heute nicht zu übersehen sind, etwa um die Befreiungstheologie, die Ehepastoral, um Sinn und Aufgabe des Amtes, um die Prinzipien der kirchlichen Jugendarbeit oder den Schein in der Schwangerschaftsberatung.

Auf ihrem Weg durch die Zeit kann die Kirche auch Wahrheiten vergessen, sei es, daß sie falsche Akzente setzt, sei es, daß sie sich dem Geist der Zeit unbedacht anpaßt, sei es, daß sie nicht wagt, unliebsame Wahrheiten den Mächtigen der Staaten und den manipulierten Massen zu sagen. Man könnte viele Beispiele anführen. Unterschlagen sei auch nicht, daß die Kirche durch Schweigen und unchristliches Leben die Botschaft Jesu verraten und damit schuldig werden kann. Die Kirche ist und bleibt eine menschliche Kirche. Sie wird auch in Zukunft eine Kirche der Sünder bleiben. Gerade Papst Johannes Paul II. griff dieses Thema immer wieder auf, zuletzt in seiner beeindruckenden Vergebungsbitte.

Es sei nur auf die großen Herausforderungen in den letzten 100 Jahren hingewiesen: die soziale Frage und der ideologiefixierte Terror. Die soziale Frage war eine Folge der Industrialisierung. Gewiß hat die Kirche die Not der Arbeiter gehört und hat zunächst in vielen Ordensgenossenschaften darauf geantwortet, die damals gerade von unten, von sensiblen Frauen und Männern, gegründet wurden. Aber dies war eine karitative Antwort. Die Grundzüge einer sozialpolitischen Antwort finden sich zwar schon vor Karl Marx etwa bei Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler, bei Franz Joseph Ritter von Buß und Adolf Kolping. Aber öffentlich hörbar verkündete sie Karl Marx im „Kommunistischen Manifest" (1848). Erst im Jahr 1891 veröffentlichte Papst Leo XIII. die erste Sozialenzyklika „Rerum novarum". Papst Pius XI. ließ im Jahr 1931 „Quadragesimo anno" folgen. Damit wurde der soziale Gedanke in der Kirche festgeschrieben. Es brauchte jedoch noch Jahre, bis sich die Kirche so eindeutig auf die Seite der Armen und Kleinen stellte wie die lateinamerikanischen Bischöfe bei ihren Versammlungen in Medellín (1968) und Puebla (1979) oder gar wie Erzbischof Oscar Romero, der wegen seines Engagements für Glaube und Gerechtigkeit am 24. März 1980 in San Salvador während der Feier der Eucharistie erschossen wurde.

Die zweite Herausforderung sind die ideologiefixierten Terrorsysteme des 20. Jahrhunderts. Unbestreitbar hat sich Papst Pius XI. (1922–1939) gegen den Bolschewismus und seinen Terror ausgesprochen. Er hat auch den Rassismus verworfen und in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" (1937) eindeutig Stellung gegen den Nationalsozialismus bezogen. Aber die Verfolgung der Juden ging offensichtlich die Katholiken wenig an. Papst Pius XII. (1939–1958) hat zwar auf diplomatischem Weg zu intervenieren versucht, hat jedoch nicht laut und öffentlich protestiert. Nur einzelne engagierten sich für die verfolgten Juden, wie etwa der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg und seine Mitarbeiterin Margarete Sommer. Von den deutschen Katholiken in ihrer Gesamtheit wurde der Holocaust weithin verdrängt. Dies bleibt eine Schande.

Aus all dem kann und muß man lernen: In der Kirche wird es auch in Zukunft immer Schuld und Fehler geben, weil sie eine Kirche aus Menschen ist, die, wie die Heilige Schrift ständig betont, alle Sünder und auf die Gnade Gottes angewiesen sind.

Imperative

Angesichts dieser Wirklichkeit der Kirche gelten vor allem zwei Imperative: widerstehen und dableiben.

Zu widerstehen gilt es dem in der Kirche um sich greifenden Geist der Unzufriedenheit, dem ständigen Jammern, dem überall anzutreffenden „Frust". Diesen Verhaltensweisen liegt letztlich die Meinung zugrunde, man kenne mit Sicherheit den Weg der Kirche in ihre Zukunft. Dieser wird sich aber – und zwar als von Gott zugelassener Weg – erst aus dem Dialog und den Kompromissen zwischen den Meinungsgruppen in der Kirche ergeben. Erkennen läßt er sich erst in der Rückschau. Oder wäre ein neuer Stil von autoritärer Herrschaft durch die Räte oder durch die geistlichen Bewegungen wünschenswert? Doch wohl nicht. Geduld scheint auch hier sinnvoller – und den Menschen entsprechender – als jene wenig menschenfreundliche Ungeduld, die sich bedenkenlos über alle Tradition hinwegsetzen will und nur das Klima in der Kirche vergiftet.

Zu widerstehen gilt es auch jener Einstellung, die resignativ von der Kirche als der „kleinen Herde" träumt, die dann weder von einer Clique in der Idylle noch von einer Minderheit im Getto unterschieden werden kann. Gewiß muß man redlicherweise zugeben, daß die Volkskirche, wie sie sich vor allem im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, dem Ende entgegengeht. Doch selbst wenn die kleine Herde unser Geschick wäre, dürfte sie auf keinen Fall der zusammengeschrumpfte Rest von früheren Besitzständen sein. Sie darf nur eine Kerngruppe werden, die sich nicht in sich selbst verschließt, sondern missionarisch ausgreift.

Es ist bekannt, daß auf progressive Phasen – wie heute das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode – gewöhnlich eher konservative Phasen folgen. Aber diese Tatsache befreit uns nicht davon, einer restaurativen Reaktion zu widerstehen, damit nicht aller Elan und alle Orientierung aus den Zeiten des Aufbruchs verlorengehen.

Dableiben: Allzu schnell geben viele Menschen in der heutigen Situation des Befragtwerdens und der Überforderung ihre Zugehörigkeit auf. Nun mag es viele Gründe geben, warum Christen aus ihrer Kirche austreten und sie verlassen: Der Glaube ist still und leise abhanden gekommen, gewissermaßen verdunstet, der Druck der sozialen Umwelt war übermächtig, die eigene Lebensgeschichte – man denke nur an Ehe und Sexualität – brachte in wirklichen oder vermeintlichen Gegensatz zu Lehre und Praxis der Kirche, oder die Kirchensteuer wird nicht mehr als sinnvoll angesehen. Es gibt auch die andere Möglichkeit, daß sich ein Katholik aus Anhänglichkeit an die Praxis und die Formen der Kirche in der Zeit seiner Eltern oder seiner eigenen Jugend von einer Kirche trennt, mit deren Entwicklung er sich nicht mehr identifizieren zu können meint. Die möglichen Gründe, die einen Christen zum Austritt aus seiner Kirche veranlassen können, sind viel-

fältig. Verallgemeinerungen und Verurteilungen helfen nicht weiter. Es ist immer der einzelne Mensch in seiner Lebensgeschichte zu würdigen.

Gegen einen Austritt steht die Erfahrung, daß sich die Kirche nur von innen heraus verändern läßt. Die großen charismatischen Aufbrüche – eines Franz von Assisi, einer Teresa von Avila, eines Ignatius von Loyola – kamen von unten, oder besser: aus der Mitte der Gläubigen. Sie trafen meist auf den Widerstand einer starren oder verweltlichten Kirche, setzten sich aber mit ihrem Engagement und ihrer Glaubensstärke durch. Sie gingen auch immer von der realen Kirche aus und erlagen nicht der Illusion, es könne eine Kirche ohne Sünde und Fehler, ohne Schuld und Versagen geben.

Der Ungeduldige kann und darf nicht übersehen, daß sich auch in der deutschen Kirche seit 1945 vieles verändert hat, nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen der Kirche in Afrika (das Bibelteilen) oder in Lateinamerika (die Basisgemeinden). Neuer Geist kommt aus den jungen Kirchen in der Dritten Welt in die Kirchen des alten Europa zurück. Und die Ökumene gewinnt gerade dort an Lebendigkeit, wo die christlichen Kirchen mit dem modernen Atheismus und der Pluralität anderer Religionen konfrontiert sind. Wer den Neuaufbruch der Kirche miterleben und mitverantworten will, kann dies nur – gelassen und gefaßt – innerhalb der Kirche tun. Dazu gehören aber auch Träume von der Kirche.

Kirchenträume

Träume sind Tagesreste, deshalb kann nur jener Christ wirklich von Kirche träumen, der seine Erfahrungen mit der Kirche und in ihr über Jahre hinweg gesammelt hat, Erfahrungen mit dem kirchlichen Amt und mit vielen Laien, mit den Hauptamtlichen und den Ehrenamtlichen, mit vielen einzelnen und mit den Bewegungen (Orden, Verbände, geistliche Gruppen). Auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen wachsen Träume:

Ich träume von einer Kirche, der die alltägliche und selbstlose Liebe wichtiger ist als die Lehren aus dem Katechismus und die Normen des Kirchenrechts.

Ich träume von einer Kirche, die nicht immer auf die Antworten aus Rom wartet, sondern sich auf den schöpferischen Geist verläßt, der allen Christen, Männern und Frauen, gegeben ist.

Ich träume von einer Kirche, die die Gleichheit aller Christen durchsetzt, die Würde der Frau sichtbar macht und endlich allen Klerikalismus überwindet.

Ich träume von einer Kirche, in der man nicht in Rom Bischöfe ernennt, die das Volk Gottes nicht annimmt und die am Ende weder der Wahrheit noch der Einheit dienen.

Ich träume von einer Kirche, die sich von den Menschen in Pflicht nehmen läßt: von den Armen und Kranken, von den Flüchtlingen, von den wiederverhei-

rateten Geschiedenen, von den ungeborenen Kindern, von den Hungernden in der weiten Welt, von der nach Sinn verlangenden Jugend.

Ich träume von einer Kirche, die in der Verkündigung und in der Feier der Liturgie eine Sprache spricht, die zumal die jungen Menschen verstehen.

Ich träume von einer Kirche, die weder im Vatikan noch in den Ordinariaten meint, meinen Glauben bevormunden zu müssen.

Ich träume von einer Kirche, die zu feiern und zu beten versteht, die mit mir lachen und trauern kann, immer in Gemeinschaft mit allen Menschen.

Ich träume von einer Kirche des Amtes, die es der Wahrheit und Einheit wegen immer geben wird, die aber weiß, daß Autorität mit Liebe übersetzt werden muß und daß Amt nichts anderes als Dienst meint.

Ich träume von einer Kirche, die eine anziehende und wärmende Gemeinde ist und jeden einlädt und umschließt, der sich der armen und notleidenden Menschen wegen aufreibt.

Ich träume von einer Kirche, die das Wunder der Menschwerdung Gottes in vielen Wahrheiten bezeugt und auf vielen Glaubenswegen ausschöpft.

Ich träume von einer Kirche, die aus der Kraft des Heiligen Geistes die Spannungen aushält, die Konflikte bearbeitet und mit allen gemeinsam einen Weg der Liebe sucht und sich weisen läßt.

Ich träume von einer Kirche, die Hoffnung hat für die Welt und für einen jeden Menschen, weil sie den in ihrer Mitte hat, der alle Hoffnung begründet.

Ich träume von einer Kirche, die mich am Ende meines Lebens begleitet und mir in meinen letzten Atemzug hineinruft: Du wirst ewig leben.

Träumen ist allerdings auch gefährlich. In der Josephsgeschichte des Alten Testaments lesen wir, wie seine Brüder den Plan faßten, ihn umzubringen. Als er kam, sagten sie: „Dort kommt ja dieser Träumer" (Gen 37, 18 f.). Sie brachten jedoch Joseph nicht um, sondern „entsorgten" ihn zuerst in einer Zisterne. Dann verkauften sie ihn an die vorbeikommenden Händler. Aber am Ende erfüllte sich sein Traum: Als Verwalter des Pharao rettete er seine Brüder – und nicht zuletzt seinen alten Vater. Auch Träumer können mit der Gnade Gottes recht bekommen. Diese Erfahrung bestärkt ihre Zuversicht auch heute.

Gottfried Leder

Einigkeit – Recht – Freiheit

10 Jahre nach dem Inkrafttreten des Einigungsvertrages: Versuch einer Nach-Schau

Am 3. Oktober 2000 wird der zehnte Jahrestag der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands als Staatsfeiertag und mit repräsentativen Veranstaltungen begangen. Eine auffällige Häufung „runder" Gedenktage kommt damit an ihr vorläufiges Ende.

Innerhalb eines Zeitraums von kaum mehr als zwei Jahren haben wir uns zuerst an die Währungsreform vom 20. Juni 1948 erinnert: die Geburtsstunde der D-Mark und der Beginn einer beispiellosen wirtschaftlichen Erfolgsgeschichte. Im Mai 1999 folgte die feierliche Erinnerung an die inzwischen ebenfalls ein halbes Jahrhundert zurückliegende Gründung der Bundesrepublik Deutschland und die Verabschiedung des Grundgesetzes, das dann mehr als vier Jahrzehnte lang die Verfassung nur eines Teils Deutschlands sein konnte und doch das Festhalten an der Aufforderung, „die Einheit zu vollenden", gewährleistet und gefördert hat – manchen Zweiflern, Kleingläubigen und Schwarmgeistern zum Trotz.

Vor einem knappen Jahr war das Datum des 9. November Anlaß, die zehnte Wiederkehr des Tages zu feiern, an dem sich 1989 in Berlin und dann auch in ganz Deutschland jene Mauer wieder geöffnet hat, die zuvor fast drei Jahrzehnte lang die Teilung Deutschlands scheinbar unwiderruflich einbetoniert hatte. „Eines der unmenschlichsten Bauwerke der Geschichte"[1] war damals dem übermächtigen Streben der Menschen nach Freiheit doch noch zum Opfer gefallen. Gleichwohl ließ der 9. November auch erneut an das Eingespanntsein zwischen Freude und Trauer denken, das uns einen reflektierten Umgang mit unserer Geschichte immer wieder abnötigt und zugleich ermöglicht.

Der zehnte Jahrestag der ersten und zugleich letzten freien Wahlen zur DDR-Volkskammer vom 18. März 1990 liegt nun ein halbes, der des Inkrafttretens des Staatsvertrages über die Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, der die D-Mark auch in der DDR zur offiziellen Währung machte, ein Vierteljahr zurück.

Den Höhe- und zugleich den vorläufigen Endpunkt jenes sich mit atemberaubender Schnelligkeit vollziehenden Prozesses hat dann aber das Inkrafttreten des Einigungsvertrages[2] gebildet, mit dem am 3. Oktober 1990 der Beitritt der gerade eben wieder neu geschaffenen Länder der DDR zum Geltungsbereich des Grundgesetzes rechtlich wirksam und so die staatliche Einheit Deutschlands wie-

derhergestellt worden ist. Vom Fall der Mauer an hatte dieser Prozeß binnen einer knappen Jahresfrist zur Verwirklichung des Grundziels der deutschen Nachkriegspolitik geführt, das zuvor 40 Jahre lang kaum anders denn als Hoffnungsposten hatte geführt werden können und von manchen sogar schon aufgegeben worden war.

Nun aber hatte die frei gewählte Volkskammer zunächst für den Beitritt zur Bundesrepublik und dann – mit ihrer Zustimmung zum Einigungsvertrag – endgültig für die friedliche Selbstauflösung der DDR votiert. Was für die meisten der Schritt in die „Einheit in Freiheit", „eine Stunde großer Freude", „das Ende mancher Illusionen" und „ein Abschied ohne Tränen" war[3], bedeutete anderen schon damals „nichts weniger als den Untergang der Deutschen Demokratischen Republik"[4]. Besonders oft ist in jenen Tagen aber zitiert worden, daß „nun zusammenwächst, was zusammengehört"[5] und daß „sich zu vereinen, teilen lernen heißt"[6]. Seitdem haben sich diese beide Aussagen freilich auch als eine Art programmatischer Prophetie sui generis erwiesen: *Was ist* seitdem zusammengewachsen, und *was ist* seitdem gelernt worden?

Zweifellos haben die Deutschen damals das Ereignis der Wiedervereinigung mit nur wenigen Ausnahmen gemeinsam und in einer eigentümlich bewegten Hochstimmung als die großartige Erfüllung einer zuvor oft schon vergeblich erschienenen Hoffnung gefeiert. Wie aber wird jenes Ereignis, das wir vor zehn Jahren so emphatisch und nicht selten mit Tränen in den Augen bejubelt haben, nun heute gedeutet und bewertet werden? Wie werden wir jetzt in der Rückschau mit unseren Erfahrungen aus der Zwischenzeit umgehen? Was von der Freude jener Tage wäre eigentlich auch heute noch gerechtfertigt, und was von ihr wird sich als wirklich dauerhaft bewähren? Oder wird es sich eher als symptomatisch erweisen, daß es nach diesem vorläufig letzten der bedeutsamen Erinnerungstage der vergangenen zwei Jahre nun auf absehbare Zeit nichts Vergleichbares mehr zu feiern geben wird?

Ereignis und Instrument – Zusammenhang und Unterscheidung

In der allgemeinen Erinnerung an den 3. Oktober 1990 verschmelzen das erreichte Ziel und der Weg zu ihm hin oft zu einer nicht mehr näher differenzierten Einheit. Der breite Konsens, mit dem das besonders auch die emotionalen Empfindungen anrührende *Ereignis* der Wiederherstellung der staatlichen *Einheit* selbst begrüßt wurde, sollte aber die Tatsache nicht völlig verdecken, daß das ihr dienende und sie ermöglichende juristische *Instrument*, der *Einigungsvertrag*, schon bei seiner Verabschiedung nicht ohne Gegenstimmen war und auch bis heute geblieben ist. Während sich das Ereignis tief in das Bewußtsein des ganzen Volkes eingraben und ein ungeahntes Gefühlspotential freisetzen konnte, blieb

das Instrument auf ein beträchtliches Maß an sachlich-rationaler Aufnahmebereitschaft und intellektueller Anstrengung angewiesen. Die jeweiligen Akzeptanzbedingungen waren jedenfalls sehr verschieden.

Nun macht es aber natürlich gerade die eigentliche *politische* Qualität des ganzen Vorgangs aus, daß beide, das Ereignis und das Instrument, in der Tat untrennbar zusammenhängen. Keines von beiden kann unabhängig vom anderen erklärt und verstanden werden. Einer sachgemäßen Deutung des Ganzen steht also nicht nur die triviale Tatsache entgegen, daß die Standortgebundenheit der jeweiligen Betrachter immer wieder erkennbar durchbricht; auch unser eigenes Votum wird naturgemäß von subjektiven Eindrücken und Erfahrungen nicht frei sein. Der Versuch, das ganze Geflecht der Urteile und Vorurteile, der Meinungen und Spekulationen und auch der – unbewußten oder bewußten – Fehlinformationen noch zu durchschauen, wird zusätzlich dadurch erschwert, daß nicht selten einzelne Aussagen unversehens von der sachrationalen in die emotionale Ebene hinüberspringen oder beide Ebenen scheinbar unentwirrbar miteinander vermischen.

Gerade deshalb muß das, was untrennbar zusammenhängt und dennoch nicht identisch ist, immer wieder gedanklich und begrifflich unterschieden werden. Im folgenden wird dabei das im allgemeinen Bewußtsein weniger gegenwärtige *Instrument*, der *Einigungsvertrag*, immer dann den *ersten* Ansatzpunkt bilden, wenn es auf diese Unterscheidung von Instrument und Ereignis besonders ankommt.

Zunächst sollen freilich die wichtigsten Stationen jenes Gesamtprozesses in Erinnerung gerufen werden, an dessen Ende schließlich das Ereignis der Wiedervereinigung gestanden hat. Einige von ihnen haben zentrale Bedeutung auch für das Verständnis des Einigungs*vertrages*, dessen eigentümliche Rechtsnatur im Anschluß daran mit den wichtigsten Eckpunkten seines Regelungsbestandes dargestellt werden soll.

Stationen der Vorgeschichte

Vom Ende her betrachtet ist die Linie dieser markanten Stationen mindestens bis zum Tag des Mauerfalls sehr präzise zurückverfolgbar. Allem Anschein nach liegt es nahe, dabei eine Art von Kausalzusammenhang zu unterstellen: Keines der in Frage stehenden Ereignisse scheint ohne Rückbezug auf das ihm vorausliegende erklärbar zu sein, und jedes von ihnen scheint sich gewissermaßen als „conditio sine qua non" für den dann folgenden Abschnitt der Entwicklung zu erweisen. Das aber gibt nun guten Grund, bei der Suche nach ihren *Anfängen* nicht vorschnell innezuhalten, auch wenn die Direktheit der Zusammenhänge mit größerem zeitlichen Abstand geringer werden mag.

Es ist also durchaus sinnvoll, die Vorgeschichte von Wiedervereinigung und Ei-

nigungsvertrag mindestens über ein volles Jahrzehnt hinweg zurückzuverfolgen und vor allem in den Aktionen der polnischen Solidarność-Bewegung eine erste Wurzel des Prozesses zu sehen, der schließlich mit der Wiederherstellung der Einheit Deutschlands zu seinem Ende kommt. Die Entschlossenheit der amerikanischen Präsidenten Reagan und Bush, die bipolare Konfrontation mit der Sowjetunion erfolgreich durchzustehen und im Gefolge davon die Durchsetzung des NATO-Doppelbeschlusses auch in der Bundesrepublik gehören ebenso zu diesen Wurzeln wie die Offenheit des neuen Generalsekretärs der KPdSU, Gorbatschow, für veränderte Perspektiven und seine Bemühungen, daraus mutige Konsequenzen zu ziehen.

Die rapide fortschreitende internationale Isolierung des SED-Regimes ermutigt und verstärkt die innere Opposition, die sich in den verschiedenen Zweigen der Bürgerrechtsbewegung und in vielen Aktionen wie insbesondere den Friedensgebeten immer deutlicher manifestiert, während die Indolenz Honeckers und seiner Führungsriege den Druck auf die Bevölkerung der DDR laufend erhöht und deren Fluchtbereitschaft fördert. Die Entscheidung der ungarischen Regierung zur Öffnung ihrer Grenzen nach Österreich ist stets schon als eine zentrale Wegmarke der Entwicklung gewürdigt worden. Während so immer mehr Menschen die DDR verlassen, verstärken die Dagebliebenen ihrerseits von Woche zu Woche den Druck auf die Regierenden. Die Montagsdemonstrationen werden zunehmend zu einem „Aufstand der Massen", der sich freilich nicht nur durch den unüberhörbaren Ruf nach Reformen und der Abschaffung des SED-Regimes, sondern auch durch das historisch einmalige Beharren auf der strikten Gewaltlosigkeit auszeichnet. Der Ruf „Keine Gewalt!" hält sich auch durch, als sich – zu diesem Zeitpunkt jedenfalls noch ungewollt – nach der Presseerklärung Schabowskis am Abend des 9. November 1989 die Mauer öffnet.

Als Bundeskanzler Helmut Kohl am folgenden Tag dem Generalsekretär der KPdSU am Telefon versichert, es werde in Deutschland nichts geschehen, was die Sicherheit der sowjetischen Truppen gefährde, reicht sein Wort: Auch von seiten der Besatzungsmacht bleibt die Gewalt aus. Der 10-Punkte-Plan Kohls vom 28. November 1989 stößt die Entwicklung hin zur Einheit neu an, obgleich er nach kurzer Zeit bereits von ihr überholt wird. In der DDR zwingt der Zentrale Runde Tisch die provisorische Regierung unter Modrow immer mehr in die Defensive, auch wenn seine Mitglieder überwiegend noch dazu neigen, an der Eigenständigkeit der DDR festzuhalten. Das Ergebnis der ersten freien Volkskammerwahl vom 18. März 1990 ebnet dann endgültig den Weg zu Verhandlungen über einen Vertrag zwischen beiden deutschen Staaten, der die Bedingungen für einen Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland einvernehmlich regeln soll. Blickt man speziell auf die Geschichte dieses *Einigungsvertrages*, so bezeichnet exakt dieses Wahlergebnis den Beginn der Entwicklung, an deren Ende am 3. Oktober 1990 das Inkrafttreten des Vertrages und der erste Tag der deutschen Einheit stehen wird.

Das Spezifikum politischen Handelns

Für das volle Verständnis dieses historischen Ablaufs wird nun aber eine zusätzliche Überlegung bedeutsam. Sie gilt der genuinen *politischen* Dimension dieses Prozesses, an dem sich das Spezifikum politischen Handelns in geradezu exemplarischer Weise aufzeigen läßt. Dieses ist vor allem durch die Notwendigkeit gekennzeichnet, in der je gegebenen Situation oft unter Zeitdruck im Zweifel nicht mehr rücknehmbare Entscheidungen treffen zu müssen, und zwar auf der Grundlage noch unvollständiger Informationen und doch zugleich mit verbindlicher Wirkung für ein gesellschaftliches Ganzes[7].

In jeder Situation des vorhin angedeuteten Prozesses haben die Akteure jeweils auch noch – mindestens – eine andere Option offen gehabt als die, für die sie sich entschieden haben. Der von ihnen getroffenen Entscheidung kam dann jedoch in der jeweils nachfolgenden Situation regelmäßig die Qualität einer „conditio sine qua non" zu, ohne daß damit die Notwendigkeit einer neuen Entscheidung verkürzt oder aufgehoben worden wäre. Insgesamt vermittelt sich so der Eindruck, daß sich die neuen Optionen und die neue Chance der Wahl zwischen ihnen stets – jedenfalls auch – so und gerade so eröffnet haben, weil in der je vorangegangenen Situation die – vom Ende her gesehen – „richtige" Entscheidung getroffen worden ist.

Angesichts dieser Abläufe könnte es nun durchaus naheliegen, an das Vorliegen einer Art von kausalem Zusammenhang zu denken. Aber die Schlußfolgerung, daß hier ein im Grund determinierter, schicksalhafter Prozeß mit fast naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit abgelaufen sei, würde nicht nur die Tatsache ignorieren, daß in jeder der genannten Situationen Menschen gehandelt und schwierige Entscheidungen getroffen haben. Sie würde vor allem die erstaunliche Folgerichtigkeit verkennen, mit der die jeweiligen Akteure ungeachtet aller oft notvollen Knappheit an Zeit und Informationen nicht nur gehandelt und entschieden, sondern eben – offensichtlich hochrational und instinktsicher zugleich – auch „richtig" gehandelt und entschieden haben: das Ziel zwar vor Augen, ohne jedoch den Weg dorthin schon zu kennen.

Diesen Befund als das – politiktheoretisch betrachtet – besonders Bemerkenswerte an der gesamten Entwicklung hin zur Wiedervereinigung ausdrücklich festzuhalten, erscheint nach wie vor wichtig. Er trifft auch auf die Wahl zur Volkskammer der DDR vom 18. März 1990 zu. Die – in dieser Funktion ja wenig geübten – Wählerinnen und Wähler sind nun die Agierenden, und sie sind es, die jetzt in Freiheit die eigentlich ausschlaggebende Entscheidung treffen. Daß die „Allianz für Deutschland", zu der sich die CDU einschließlich der bisherigen Ost-CDU, die Deutsche Soziale Union und der aus der Bürgerrechtsbewegung entstandene Demokratische Aufbruch zusammengeschlossen haben, mit 48 Prozent der Stimmen eindeutig siegt, widerlegt die Erwartungen der allermeisten Auguren und Beobachter und enttäuscht manche Akteure heftig.

Angesichts der noch weithin im Umbruch befindlichen und entsprechend unstrukturierten Gemengelage von Parteien, Bürgerrechtsgruppierungen und Vereinigungen, die zudem in den verschiedensten Bündnissen zusammengeschlossen waren, vermitteln die prozentualen Stimmanteile des Wahlresultats aber nur eher vordergründige Einsichten[8]. Das zentrale Ergebnis ist die Tatsache, daß die Entscheidung der Wählerinnen und Wähler angesichts der im Wahlkampf immer deutlicher gewordenen großen Alternativen kaum mehr anders denn als ein eindeutiges Votum zugunsten eines zügigen Beitritts der DDR zur Bundesrepublik im Sinn von Art. 23 des Grundgesetzes interpretiert werden kann. Die Anhänger einer – erst späteren – Vereinigung der beiden Staaten auf der Basis einer dafür noch zu schaffenden neuen Verfassung nach Art. 146 GG waren dagegen gemeinsam mit denen klar in der Minderheit geblieben, die sogar den dauerhaften Fortbestand der DDR gewollt hatten.

Die verfassungsrechtliche Ausgangslage

Das Grundgesetz hatte auf das Thema der Wiederherstellung der deutschen Einheit seit 1949 unverändert an drei Stellen Bezug genommen. Die Präambel hatte den Willen bekräftigt, „die nationale und staatliche Einheit zu wahren", und das „gesamte deutsche Volk" aufgefordert, „in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden". In Art. 23 Abs. 2 hatte das Grundgesetz nach einer Aufzählung der alten Bundesländer lapidar bestimmt, daß es „in anderen Teilen Deutschlands nach deren Beitritt in Kraft zu setzen" sei. Und sein Schlußartikel 146 GG hatte – scheinbar in einem gewissen Spannungsverhältnis dazu – festgelegt, daß „dieses Grundgesetz seine Gültigkeit an dem Tage" verliere, „an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volk in freier Entscheidung beschlossen worden ist".

An der Schwelle des revolutionären Umbruchs im Spätherbst des Jahres 1989 war gerade diese Bestimmung, die bis dahin eher ein Schattendasein geführt hatte, plötzlich in Wissenschaft, Publizistik und Politik zu einem heftig umkämpften Thema geworden. Zuerst vertraten ihre Anhänger mit durchaus differierenden Motiven die These, daß Art. 146 GG als Weg zur Wiedervereinigung gegenüber einem Beitritt der DDR nach Art. 23 GG den Vorzug verdiene. Je mehr sich die tatsächliche Entwicklung dann aber doch der Inanspruchnahme von Art. 23 GG zuneigte, weil dieser Weg schneller und unkomplizierter zum Ziel zu führen versprach, behaupteten die Verfechter von Art. 146 GG bald immer lautstärker, daß die Wiederherstellung der deutschen Einheit nach dem Willen des Grundgesetzes gerade *nur* auf dem Weg über die Schaffung einer neuen Verfassung erfolgen dürfe.

Im Zusammenhang mit dieser „Wegedebatte" wurde Art. 146 GG aber plötzlich auch als Bestätigung für den vorgeblich dauerhaften „provisorischen" Cha-

rakter des Grundgesetzes wiederentdeckt und zum Anlaß für die Erneuerung einer Debatte genommen, die über Jahrzehnte hinweg als ausgestanden gegolten hatte. Daß das Grundgesetz 1949 seine neue Ordnung dem staatlichen Leben „für eine Übergangszeit" gegeben hatte, war verständlicherweise lange Zeit kaum noch thematisiert worden, weil mit dieser Formulierung in der Präambel ja ein zeitlicher, nicht dagegen ein inhaltlich-materialer Vorbehalt markiert worden war[9]. Von Legitimationsdefiziten des Grundgesetzes war deshalb kaum noch die Rede gewesen, und in jedem Fall galten sie als längst geheilt[10]. Nun aber stützt diese Provisoriumsthese nicht nur die Forderung nach einer neuen, die Gültigkeit des Grundgesetzes aufhebenden Verfassung, sondern führt im Verlauf der weiteren Diskussion über die Erfordernisse einer Grundrechtsreform auch zu ihrer verfassungsrechtlichen Perpetuierung. Es ist später eines der – in fragwürdiger Weise kompromißbehafteten – Teilergebnisse der Verhandlungen über den Einigungsvertrag, daß Art. 146 in verändertem Wortlaut im Grundgesetz erhalten geblieben ist.

Zuvor freilich bildet sich als Folge des Wahlergebnisses vom 18. März die neue, demokratisch gewählte Regierung der DDR. An ihrer Spitze steht Lothar de Maizière als Ministerpräsident. Die Arbeit am Staatsvertrag über die Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, die der Bevölkerung der DDR schon vorab die D-Mark bringen soll, kommt gut voran, obwohl in der Bundesrepublik noch heftig um das anzuwendende Umtauschverhältnis diskutiert wird. Bei seiner Unterzeichnung am 18. Mai 1990 spricht dann de Maizière davon, daß vor dem – nach Lage der Dinge kaum mehr vermeidbaren – Beitritt nach Art. 23 GG[11] noch zwischen beiden Staaten über die dazu erforderlichen Vereinbarungen zu verhandeln sei[12]. Darüber beginnen unverzüglich Vorgespräche, und am 6. Juli werden die Verhandlungen über den Einigungsvertrag offiziell eröffnet. Nach weniger als zwei Monaten wird der fertige Vertrag am 31. August 1990 von den beiden Verhandlungsführern Wolfgang Schäuble und Günter Krause in Ostberlin unterzeichnet, nachdem die Volkskammer zuvor schon formell die Absicht der DDR bekräftigt hatte, dem Geltungsbereich des Grundgesetzes beizutreten. Bundestag und Volkskammer beschließen am 20. September 1990 die für die Ratifizierung des Vertrages notwendigen Gesetze, und am nächsten Tag gibt auch der Bundesrat seine Zustimmung. Am 3. Oktober 1990 tritt der Einigungsvertrag dann in Kraft, nachdem zuvor schon der 2. Dezember 1990 als Termin für die erste Bundestagswahl im wiedervereinigten Deutschland festgelegt worden ist.

Der Zeitfaktor

An diesem ganzen Procedere ist schon das Tempo der Abläufe für sich allein faszinierend genug. Die Berichte der unmittelbar Beteiligten vermitteln immer wieder einen Eindruck davon, unter welchem Zeitdruck gearbeitet und verhandelt

wurde und wie Zielgerichtetheit und Erfolgsentschlossenheit schließlich doch ein Ergebnis sicherten, das sich unbeschadet mancher vielleicht auch gerechtfertigter Kritik in Einzelheiten im Ganzen doch als eine erstaunliche, ja bewundernswerte politische Leistung darstellt. Das gilt um so mehr, als die Verantwortlichen in der Bundesrepublik angesichts der Verfassungslage auch noch in manchem sehr mühsam um die Zustimmung der Opposition zu kämpfen hatten.

Darüber hinaus hat der ganze Prozeß dieser Monate aber natürlich auch eine überaus komplizierte außenpolitische Dimension gehabt, in der insbesondere in den „Zwei-plus-Vier"-Gesprächen Stück um Stück um die Zustimmung der Siegermächte des Zweiten Weltkriegs gerungen werden mußte. Das wird noch gesondert einer kurzen Betrachtung bedürfen. Gerade die Komplexität der internationalen Zusammenhänge und die Bedeutung, die einem Einverständnis der Sowjetunion zukommen mußte, läßt jedoch die Dramatik des Zeitfaktors besonders deutlich werden. Es war eben kein Märchen, sondern eher knallharte Realität, daß das vielbeschworene „Fenster" für eine erfolgreiche und gewaltfreie Wiederherstellung der Einheit wohl nur noch eine sehr begrenzte Zeitspanne länger offengestanden hätte.

Die besondere Rechtsnatur des Einigungsvertrages

Als nicht weniger erstaunlich erweist sich freilich bei näherem Betrachten die Besonderheit, ja die Einzigartigkeit, die das Ergebnis jener Verhandlungen, den Einigungsvertrag, seiner Rechtsnatur nach auszeichnet. Dieser Vertrag dürfte in juristischer Hinsicht kaum ein vergleichbares Gegenstück haben. Einerseits weist er zunächst alle Merkmale eines internationalen, völkerrechtlichen Vertrags auf. Aber angesichts der „besonderen Beziehungen", die es nach der von der Bundesrepublik konsequent durchgehaltenen Rechtsauffasssung ausschlossen, die DDR als „Ausland" zu betrachten, kann eigentlich nur in einer eher ungenauen Weise von einem völkerrechtlichen Vertrag die Rede sein.

Andererseits bedürfen diese „besonderen Beziehungen" nun auch aus der Sicht der bundesrepublikanischen Seite keiner Erwähnung mehr. Das durchaus *zwei*seitige Abkommen enthält ja jetzt als zentrales Element die Fixierung der – absolut *ein*seitigen – Erklärung des Beitritts der DDR zum „Geltungsbereich des Grundgesetzes" nach Art. 23 Abs. 2 GG. Nach dem Wortlaut dieses Artikels wäre es nun aber auf eine ausdrückliche Zustimmung der Bundesrepublik zu diesem Beitritt gar nicht mehr angekommen: Das Grundgesetz war ja nach jener Erklärung im Beitrittsgebiet schlicht „in Kraft zu setzen". Genauso wenig wären nach dem Wortlaut der Verfassung mit der Beitrittserklärung noch irgendwelche Bedingungen verknüpfbar gewesen; wäre derartiges doch geschehen, wäre die Erklärung des Beitritts null und nichtig und ohne jede rechtliche Bedeutung geblieben.

Tatsächlich gibt der Einigungsvertrag jedoch die ganze Fülle der Beitrittsbedingungen wieder, über die zuvor in zweiseitigen Verhandlungen Einigkeit erzielt worden war. Zentraler Inhalt des Vertrages war natürlich in Art. 1 die Feststellung, daß, wie Art. 23 Abs. 2 GG es vorsah, das Grundgesetz mit dem Beitrittstag, dem 3. Oktober 1990, auch in den neuen Bundesländern in Kraft trete. Aber diese Feststellung war wiederum nicht ablösbar von einer Reihe in Art. 4 des Vertrags festgelegten Änderungen des Grundgesetzes, auf die sich die beiden vertragsschließenden Regierungen in den Vorverhandlungen gemeinsam festgelegt hatten. So eigneten dem Einigungsvertrag alle Merkmale eines verfassungsändernden Gesetzes nach Art. 79 GG, an dessen Zustandekommen die Regierung des anderen deutschen Staates und später auch dessen Volksvertretung zumindest indirekt mitgewirkt hatten, und zwar zu einer Zeit, in der die so zu ändernde Verfassung, eben das Grundgesetz, noch gar nicht ihre Verfassung war. Das Gesetz, das die endgültige Annahme des Einigungsvertrages dann schließlich besiegelte, bedurfte eben wegen dieser zwischenstaatlich vereinbarten Verfassungsänderungen dann im Bundestag [13] wie im Bundesrat [14] der für Verfassungsänderungen vorgeschriebenen Zweidrittelmehrheit, die freilich auch in der Volkskammer [15] erreicht wurde.

„Einigungsbedingte Änderungen" des Grundgesetzes

Die „einigungsbedingten Änderungen des Grundgesetzes" nach Art. 4 des Einigungsvertrages betrafen vor allem genau jene drei schon genannten, seit 1949 auf das Ziel der Wiederherstellung der staatlichen Einheit gerichteten Bestimmungen. Die Präambel erklärt nunmehr, daß die Deutschen „in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands vollendet" haben, und sie endet jetzt mit der Klarstellung: „Damit gilt dieses Grundgesetz für das gesamte deutsche Volk."

Zugleich wurde Art. 23 GG, in Artikel 1 des Vertrages soeben noch als Rechtsgrundlage des Beitritts ausdrücklich benannt, nunmehr – nicht zuletzt aus außenpolitischen Gründen – aus dem Grundgesetz gestrichen. Auch wenn das durchaus konsequent erscheint, bleibt es bedauerlich, wie schnell die Erinnerung an diese überaus weitsichtige Bestimmung des ursprünglichen Verfassungsbestandes inzwischen geschwunden ist. Ihre Kenntnis bleibt für das Verständnis des Gesamtprozesses von zentraler Bedeutung.

Das gilt um so mehr, als der von Anfang an in seinen Konsequenzen wenig eindeutige Art. 146 GG aufrechterhalten geblieben ist – mit verändertem Wortlaut freilich und damit natürlich auch mit einer veränderten Qualität. „Dieses Grundgesetz", so heißt es dort jetzt, „das nach Vollendung der Einheit und Freiheit Deutschlands für das gesamte deutsche Volk gilt, verliert seine Gültigkeit an dem Tage, an dem eine Verfassung in Kraft tritt, die von dem deutschen Volke in freier

Entscheidung beschlossen worden ist." Die innere Widersprüchlichkeit dieser Bestimmung ist unübersehbar. Denn wenn die erste Hälfte des Satzes gilt, weil die Einheit und Freiheit Deutschlands in der Tat vollendet ist, macht die zweite Hälfte nur noch Sinn, wenn man dieses Grundgesetz eigentlich für eine Verfassung von minderer Qualität erklären will. Wenn diese Verfassung aber auch für das wiedervereinigte Deutschland gut genug ist, ist es überflüssig, das unbestrittene Recht des Souveräns, sich auch eine andere Verfassung zu geben, noch einmal eigens zu erwähnen. Das tut wohl auch keine andere Verfassung in der Welt. Das Fortbestehen von Art. 146 GG verdankt sich also einem fragwürdigen Kompromiß, der offenbar erforderlich war, um dem ganzen Vertragswerk die notwendigen parlamentarischen Mehrheiten zu sichern, und muß als eines der wenigen mißlungenen Teilergebnisse des Einigungsvertrages gewertet werden. Hier droht auf Dauer „eine unendliche Geschichte" [16], die alles andere als erheiternd zu werden verspricht.

Die außenpolitische Dimension

Die unmittelbar in der Regierungsverantwortung stehenden Politiker hatten aber nicht nur die Schwierigkeiten zu überwinden, die sich im *Binnenverhältnis* aus den oft unterschiedlichen Interessen der Verhandlungspartner einerseits, zum anderen aber auch wegen mancher Ansinnen ihrer jeweiligen innerstaatlichen Oppositionen ergaben. Von nicht geringerer Komplexität war naturgemäß von Anfang an die *außenpolitische* Dimension des ganzen Einigungsprozesses. Nicht nur die fortgeltenden Vorbehaltsrechte der Siegermächte und die Anwesenheit ihrer Truppen, insbesondere in der DDR, stehen der Wiederherstellung der Einheit zunächst im Weg. Gravierender noch sind die Einwände, die vor allem von der Sowjetunion als Folge der ja noch nicht überwundenen bipolaren Konfrontation erhoben werden, und natürlich die Bedenken der europäischen Nachbarn, die Sorge vor einer politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung eines wiedervereinigten Deutschland haben. Selbst die in engen Bündnisbeziehungen mit der Bundesrepublik verbundenen westeuropäischen Siegermächte lassen zuerst deutlich ihre Zurückhaltung erkennen; daß Polen hartnäckig um die verbindliche Anerkennung seiner als Kriegsfolge anzusehenden Westgrenze kämpft, kann nicht überraschen.

Seit dem 5. Mai 1990 [17] finden deshalb – parallel zu den innerdeutschen Verhandlungen und mit ihnen nach Möglichkeit vernetzt – die „Zwei-plus-Vier"-Gespräche zwischen den Außenministern der vier Siegermächte des Zweiten Weltkriegs und der beiden deutschen Staaten statt, in denen mühsam Schritt für Schritt um die Zustimmung der Großmächte gerungen wird [18]. Der Durchbruch wird freilich erst möglich, als Bundeskanzler Helmut Kohl am 16. Juli 1990 nach inten-

siven und vertraulichen Gesprächen im Kaukasus vor der internationalen Presse das Einverständnis Gorbatschows mit der deutschen Einheit, der Herstellung der vollen Souveränität des wiedervereinigten Deutschland und der Fortdauer seiner Mitgliedschaft in der NATO bekanntgeben kann. Am 12. September 1990 wird der „Zwei-plus-Vier"-Vertrag über die „abschließende Regelung in bezug auf Deutschland"[19] unterzeichnet, in dem sich das wiedervereinigte Deutschand verpflichtet, gegenüber Polen in einem noch zu schließenden Vertrag die bestehenden Grenzen zu bestätigen. Daneben regelt der Vertrag eine große Anzahl bis dahin offener Fragen, darunter auch die wichtigsten Einzelheiten über den Abzug der sowjetischen Truppen aus dem Gebiet der DDR, der mit großzügiger finanzieller Unterstützung gesichert wird. Ein knappes Jahr, nachdem sich die Mauer für die Freiheit geöffnet hat, steht damit nun auch die Tür zur Wiederherstellung der Einheit Deutschlands endgültig offen. Am 3. Oktober 1990 wird die Einheit Deutschlands in Freiheit Wirklichkeit.

Die Reichweite kritischer Einwände

Der Versuch, im Abstand von zehn Jahren auf die Ereignisse jener Monate zurückzublicken und im Rahmen der an dieser Stelle gegebenen Möglichkeiten eine an den faktischen Abläufen orientierte kritische Nach-Schau zu halten, braucht gewiß nicht gegen den Vorwurf verteidigt zu werden, zu viele, vielleicht auch wichtige Einzelheiten unerwähnt gelassen zu haben. Allein der Wortlaut des Einigungsvertrages füllt zusammen mit den zum Vertragsinhalt gehörenden Anlagen in der amtlichen Dokumentation des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung[20] 244 eng und doppelspaltig bedruckte Seiten; die das Thema betreffende Literatur ist überhaupt nicht mehr zu überblicken. Aber das entbindet natürlich nicht davon, auch den wichtigsten kritischen Einwänden wenigstens noch ein Stück weit nachzugehen, die zum Teil schon während, aber auch nach dem Abschluß jenes Prozesses hin zur Wiedervereinigung erhoben worden sind und manchmal bis heute erneuert werden.

Wer wirklich bereit ist, sich die ganze Komplexität der zu lösenden Probleme und die ganze Dramatik der äußersten Zeitknappheit zu vergegenwärtigen, die das politische Ringen um die deutsche Einheit in jenen elf Monaten beherrscht haben, steht hier jedoch vor einem Dilemma. Es erscheint ihm selbstverständlich, daß in der enormen Anspannung, der alle Beteiligten auf allen Ebenen physisch wie psychisch ausgesetzt gewesen sind, sich insbesondere bei der Ausarbeitung der Einzelheiten der Vertragstexte unvermeidlich auch Nachlässigkeiten und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben und daß Fehler gemacht und manche Dinge vielleicht sogar schlicht vergessen worden sind. Wer dies für selbstverständlich hält, wird sich gegen die Benennung solcher Fehler nicht wehren. Im Zweifel ste-

hen geeignete Verfahren für erforderliche Nachbesserungen bereit. Es gibt aber natürlich auch eine beckmesserische Art, aus dem – berechtigten – Hinweis auf solche Einzelschwächen ein schnelles Gesamturteil abzuleiten. In einem solchen Fall erschiene aus Gründen der Gerechtigkeit entschiedener Widerspruch notwendig.

Von Bedeutung ist auch ein zweites Kriterium: Ein Defizit in den *konkreten juristischen* Regelungen kann keineswegs immer auf vorausgegangene *politische* Entscheidungen zurückgeführt werden. Gerade diese politischen Entscheidungen sind aber eben in einem so erstaunlichen Maß eindeutig, zügig und in ihrem inneren Zusammenhang wie in ihrer zeitlichen Abfolge konsistent gefällt worden, daß das Urteil, es handle sich hier insgesamt um eine bewundernswerte politische Meisterleistung, im Grunde unabweisbar erscheint.

Dennoch ist es nicht überflüssig, noch wenigstens die wichtigsten Diskussionen zu benennen, die im Hinblick auf bestimmte Teilprobleme zentraler Art schon seinerzeit geführt worden sind und gelegentlich bis heute fortwirken. Drei von ihnen ragen heraus.

Daß die berühmte Umtauschrelation von 1:1 unter *wirtschaftlichem* Aspekt ein beträchtliches Risiko dargestellt hat, ist heute wohl weniger umstritten als damals. Daß jede *andere* Relation vermutlich politisch wie psychologisch das Scheitern des ganzen Prozesses bedeutet hätte, ist heute weitgehend konsensfähig. Die Meinung, daß die Währungsunion damals noch hätte verschoben werden sollen, erledigt sich aber angesichts unseres heutigen Kenntnisstandes über die Abläufe des Jahres 1990 wohl von selbst.

Das gilt eigentlich auch für alle Thesen, die im Wiedervereinigungsvorgang bis heute vornehmlich eine „Übermächtigung" oder „Überrumpelung" der DDR durch die Bundesrepublik, eine „Vereinnahmung", „ausbeuterische Übernahme" oder gar die „Eroberung einer Kolonie" sehen wollen. Der ideologische Hintergrund solcher Behauptungen ist offensichtlich. Sie können in der Sache nicht akzeptiert werden, stellen aber unabhängig davon inzwischen selbst ein politisches Problem ersten Ranges dar. Daß es nach der Vereinigung in den östlichen Bundesländern nicht wenige überaus unschöne Beispiele übervorteilenden, unredlichen und raffgierigen Verhaltens von westlicher Seite gegeben hat, ist wahr und darf nicht beschönigt werden. Aber es ist unsinnig, den Einigungsvertrag oder auch die Wiederherstellung der staatlichen Einheit selbst als die Ursache dafür in Anspruch zu nehmen.

Schließlich machen es sich aber auch diejenigen – im Westen wie im Osten – zu leicht, die jeweils für das, was ihnen ganz allgemein an den gegenwärtigen Zuständen und Entwicklungen in den neuen Bundesländern mißfällt, die Wiedervereinigung oder mindestens den Einigungsvertrag verantwortlich machen wollen. Die fortdauernde relative Stärke der PDS, die sich ja zu ihrer Abkunft von der SED durchaus bekennt, ist nicht nur vielen Menschen im Westen ein Ärgernis, und die

in den östlichen Bundesländern besonders hohe Arbeitslosigkeit wird nicht nur im Osten Deutschlands als ein politisches und soziales Problem erster Ordnung angesehen. Aber auch diese beiden Erscheinungen sind nicht der Wiedervereinigung anzulasten. Wer beides statt dessen versuchsweise einmal direkt und wechselseitig miteinander in Verbindung bringt, kommt bei seiner Ursachenforschung vermutlich am ehesten auf eine richtige Spur.

So bleibt schließlich die bis zur Erschöpfung immer wiederkehrende These, im Zug der Wiedervereinigung sei – zum Schaden auch der „inneren Einheit" – durch den Verzicht auf die Ausarbeitung einer neuen Verfassung die große Chance eines wirklich demokratischen Neuanfangs vertan worden. Zumindest wäre eine tiefgreifende Reform des Grundgesetzes, so heißt es, unabweisbar notwendig gewesen, und die Tatsache, daß dem Volk als dem eigentlichen Souverän bis heute nicht gestattet worden sei, selbst über die Verfassung abzustimmen, enthalte ihr noch immer die erforderliche Legitimation vor.

Die These wird auch durch ihre beharrliche Wiederholung nicht überzeugender. Auch die Bezugnahme auf das, was oft mit dem freilich in sich nicht unproblematischen Begriff der „inneren Einheit" angesprochen wird, kann ihr nicht aufhelfen. Gerade die Entwicklung der letzten Wochen liefert da die Chance zu einem neuerlichen und harten Test: Wer wollte wohl ernstlich behaupten, daß es die in der Tat besorgniserregenden rechtsextremistischen und neonazistischen Tendenzen, wie sie offenbar in besonderer Intensität in den neuen Bundesländern zu beobachten sind, nicht oder doch nicht so dramatisch gäbe, wenn wir seit der Wiedervereinigung eine neue, andere Verfassung hätten?

Was sich in unserem Land im letzten Jahrzehnt an Kritikwürdigem entwickelt hat, ist sicher nicht wenig. Aber diese Defizite sind ganz entscheidend *trotz* des Einigungsvertrages und der Wiederherstellung der deutschen Einheit entstanden und nicht als deren Folge. Sie haben andere Ursachen, die zu guten Teilen längst *vor* dem Prozeß zu verorten sind, der mit dem Ende des SED-Regimes begann und am 3. Oktober 1990 zu seinem Ende kam.

Den Tag der Wiederherstellung der deutschen Einheit auch nach zehn Jahren freudig zu feiern, gibt es also guten Grund. Am Tag danach – spätestens – gilt es dann freilich, sich mit allem Ernst wieder neu der Frage zu stellen, was da *noch nicht* zusammengewachsen und was da immer *noch nicht* gelernt worden ist.

ANMERKUNGEN

[1] So der damalige Ministerpräsident der DDR, Lothar de Maizière, am 2. 10. 1990 in der letzten Sitzung der Volkskammer.

[2] Der offizielle Titel lautet: Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen

Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands.

[3] So L. de Maizière im Festakt der DDR am 2. 10. 1990.

[4] So Gregor Gysi am 24. 8. in der Volkskammer der DDR.

[5] So Willy Brandt. Über den Zeitpunkt, zu dem dieser inzwischen historisch gewordene Satz erstmalig ausgesprochen worden ist, scheint es in der zeitgeschichtlichen Forschung unterschiedliche Hinweise zu geben.

[6] Richard von Weizsäcker am 3. 10. 1990, dem ersten Tag der deutschen Einheit.

[7] Vgl. dazu grundlegend A. Bergstraesser, Die Stellung der Politik unter den Wissenschaften, in: ders., Politik in Wissenschaft u. Bildung (Freiburg 1961) 17 ff.

[8] Innerhalb der „Allianz für Deutschland" erhielten: CDU 40,8 %, DSU 6,3 %, DA 0,9%. Die SPD errang 21,9 %, die PDS 16,4 %, der Bund Freier Demokraten 5,3 % und das „Bündnis 90" 2,9 %.

[9] Vgl. dazu: G. Leder, Das Grundgesetz u. die deutsche Einheit, in: ders., Bildung – Politik – Verfassung (Hildesheim 1999) 180 ff.

[10] Dies war eindeutig die herrschende Meinung. A. A. aber z. B. noch H.-P. Schneider, Die verfassunggebende Gewalt, in: Handbuch des Staatsrechts, hg. v. J. Isensee u. P. Kirchhof, Bd. 7 (Heidelberg 1992) 22 f.

[11] Es ist wenig bekannt, daß bereits die Präambel des Staatsvertrages diesen „einen ersten bedeutsamen Schritt in Richtung auf die Herstellung der staatlichen Einheit nach Art. 23 des Grundgesetzes" nennt.

[12] Vgl. dazu W. Schäuble: Der Vertrag (Stuttgart 1991) 123 ff.

[13] Die Schlußabstimmung am 20. 9. 1990 ergab 440 Ja- und 47 Neinstimmen bei 3 Enthaltungen.

[14] Hier erfolgte die Annahme am 21. 9. 1990 einstimmig.

[15] Am 20. 9. 1990 mit 291 Ja- gegen 80 Neinstimmen bei 1 Enthaltung.

[16] G. Leder: Die „Anwendung des Art. 146 des Grundgesetzes" – eine unendliche Geschichte?, in: Sozialethik u. politische Bildung (FS B. Sutor, 1995) 85 ff.

[17] Zur Vorgeschichte u. zum weiteren Verlauf ausführlich: M. Schweitzer: Die Verträge Deutschlands mit den Siegermächten, in: Handbuch (A. 10), Bd. 8, 199 ff., bes. 208 ff.

[18] Zu Einzelheiten: H. Teltschick, 329 Tage: Innenansichten der Einigung (Berlin 1991).

[19] So im Wortlaut der Präambel des Vertrages.

[20] Bulletin Nr. 104 vom 6. 9. 1990, 877–1120.

Wolfgang Beinert

Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie

Das Leib-Seele-Problem ist synchron mit der Menschwerdung des Menschen, genauer mit der Urerfahrung des Todes und eines Todesjenseits, die ihrerseits von den Ethnologen als eines der Erstdaten der Hominisation bezeichnet wird, sofern damit auch erstmals Religion gegeben ist, deren Zeichen Bestattung und Totenkult sind. Vor dem Tod ist einer „Leib + X"; im Tod scheiden sich irgendwie Leib und X; es bleibt „Leib – X". Gibt es ein Todesjenseits, kann es offensichtlich nur für jenes X gelten. X aber nennen wir Seele. Das deutsche Wort bedeutet „zum See gehörig". Das Wasser ist nach germanischer Auffassung Aufenthalt des toten Menschen, der als „seola" (Schattenbild) fortlebt. Für die Germanenmissionare lag es nahe, mit diesem Wort das lateinische „anima" zu übersetzen[1].

Unter diesem Stichwort hatte Marcus Tullius Cicero die jahrhundertelange Diskussion über diese Komponente der menschlichen Existenz im Jahr 45 n. Chr. lang und breit referiert, um endlich zu resignieren: „Was die Seele selbst ist, wo sie ist und woher sie kommt, darüber ist man sich durchaus nicht einig."[2] Rund 20 Jahrhunderte später könnte er mit noch mehr Recht als seinerzeit diesen Satz unverändert formulieren. Das kann nicht verwundern: Hinter dem Begriff steht, in ihm steckt die gesamte Anthropologie. Wann und wo also man sich mit dem Wesen des Menschen, seiner Herkunft und seinem Geschick befaßt, kommt er in die Diskussion.

Weil dies in eminenter Weise das Thema gerade der christlichen Religion als der Religion vom menschgewordenen Gott und von der Vergöttlichung des Menschen ist, ist die Leib-Seele-Problematik ein Grundthema der christlichen Theologie. Sie ist es allerdings unter dieser Perspektive nicht von Anfang an, nicht von den Urquellen her. Der auslösende Impuls der Leib-Seele-Betrachtung ist ein anthropologischer Dualismus, der auf einer aus der Ansichtigkeit des Todes gewonnenen Analyse beruht: „Der Mensch = Leib + Seele". Das hebräische Denken, das sich im Ersten Testament niedergeschlagen hat, sieht dagegen den Menschen synthetisch. Wie jede anthropologische Betrachtung erkennt es selbstverständlich, daß dieser eine Vielheit in Einheit ist. Die Bibel unterscheidet „nefes" (der unverwechselbare, von seinem Begehren geprägte Mensch), „ruach" (die Geist-Wirklichkeit des Menschen), „basar" (Hinfälligkeit und Geschöpflichkeit) sowie „leb" (personale Entscheidungsfreiheit des Menschen). Aber diese Realitäten sind nicht Teile, sondern lediglich Aspekte des Menschseins, das eine grandiose Einheit und Ganzheit ist, die durch die grundlegende Gottebenbildlichkeit des Menschen als

Mann und Frau gegeben ist. Dieser ist nicht „nefes + ruach + basar + leb", sondern Gleichbild seines Schöpfers *als* nefes, ruach usw. Das Zweite Testament radikalisiert diese Konzeption dadurch, daß Jesus Christus als das Urbild Gottes gesehen wird, so daß die Menschen Bilder dieses Bildes Gottes sind.

In der Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit dem griechischen antiken Denken ging weithin die ursprüngliche Anthropologie verloren. Die Spiritualität des platonisch-neuplatonischen Denkens und damit der anthropologische Dualismus, auf dem er wesentlich ruhte, faszinierte die Frömmigkeit der Väter. Leib und Seele waren ja nicht adäquate und gleichwertige Bestandteile, vielmehr verhielten sie sich wie der Kerker zum Gefangenen. Dessen einziges Ziel ist die Freiheit; vom Leib befreit zu sein, galt darum als Letztziel des Individuums. Die Anthropologie wurde damit eschatologisiert, die Eschatologie aber wurde eine Exklusivangelegenheit der Seele.

Die christliche Theologie hat aufgrund ihrer Christologie diesen zweiten Halbsatz nicht übernommen und dezidiert die komplementäre Aussage von der Auferstehung des Fleisches ins Glaubensbekenntnis aufgenommen. Der erste Halbsatz aber gilt auch für sie: Erst im ausgehenden 20. Jahrhundert entwickelt die Dogmatik einen eigenen Traktat „Theologische Anthropologie". Bis dorthin werden die einschlägigen Themen entweder in der Schöpfungstheologie oder eben in der Eschatologie abgehandelt. Dort entfaltet sich ein Zwei-Phasen-Schema:

1. Nach dem Tod eines Individuums lebt die Seele weiter, da sie unsterblich ist. Der Leib verwest.

2. Beim Jüngsten Gericht wird der Leib auferweckt und mit der Seele vereinigt.

Die Folge war die Statuierung eines „Zwischenzustandes" für die leiblose Seele, in dem ihr bereits (nach allfälliger Absolvierung des Fegefeuers) ihr ewiges Schicksal bereitet wurde.

Ungeachtet dieser Korrektur: Platon hatte gesiegt, und zwar nachhaltig. Der Revisionsversuch des Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert blieb halbherzig und folgenlos, wonach Leib und Seele lediglich zwei Prinzipien der einen Wirklichkeit „Mensch" sind. Das zeigte sich noch einmal dann, als die Anthropologie am Beginn der Neuzeit säkularisiert wurde. René Descartes radikalisiert den traditionellen Dualismus nur innerweltlich, wenn er den Menschen scheidet in eine „res cogitans" und eine „res extensa". Nun ist es kein großer Schritt mehr hin zum materialistischen Monismus: Für ihn ist das uralte Problem ein Scheinproblem. Es gibt nur den Leib, der reine Materie ist; die „Seele" ist lediglich ein Epiphänomen des Leibes. Die moderne Leib-Seele-Diskussion bewegt sich ganz auf dieser Ebene. Ihr geht es nicht um metaphysische, sondern um psycho-physiologische Fragen, d.h. um das Verhältnis der beiden Termini und die Problematik ihrer (eventuellen) Realitätsbezogenheit.

Und die christliche Theologie? Sie bleibt erst einmal im gewohnten Denkschema. Die Frage, was der Mensch sei, konzentriert sich darauf, was aus ihm

postmortal werde. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts allerdings geraten die alten Antworten ins Feuer der Kritik – und das konnte die Anthropologie nicht beim alten lassen. Das neue Kennwort lautet: Auferstehung im Tod. Es bringt die Lehre zum Ausdruck, daß der Mensch im Tod ganz („mit Leib und Seele") stirbt (Überwindung des Platonismus), von Gott jedoch als ganzer Mensch („mit Leib und Seele") auferweckt wird zu neuer Seinsform in verwandelter Identität. Wegen der sach- wie geschichtsbedingten Verknüpfung von Anthropologie und Eschatologie kann diese eschatologische Neukonzeption nicht ohne Auswirkung auf das christliche Menschenbild bleiben. Was sie für Konsequenzen hat, soll hier bedacht werden.

Die Kompetenz der Theologie

Da mit dem neuen Interpretationsmodell jahrhundertelange Denk- und Sprachformen in Frage gestellt werden, die wie wenig andere die eschatologischen Vorstellungen der Christinnen und Christen geformt haben, unterliegt es erheblichen Anfragen und auch Angriffen. Die primäre Aufgabe theologischer Arbeit kann es aber nicht sein, „den Glauben der kleinen Leute" zu sichern. Das ist offenkundig die Intention von Joseph Ratzinger, die er öfters gerade auch im Kontext der Eschatologie bekundet hat. Die These von der Auferstehung des ganzen Menschen im Tod und damit die Rückweisung des Dualismus lehnt er 1977 mit der Begründung ab, daß man „danach trachten" solle, „möglichst schnell ein Denken zu verabschieden, das die Verkündigung sprachlos macht und sich damit als Weise des Verstehens selber aufhebt"[3]. Augenscheinlich treibt die gleiche Sorge das Schreiben der Glaubenskongregation „Recentiores episcoporum synodi" von 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie um (DH 4650–4659), in dem auf dem Vorhandensein eines Zwischenzustands wie auf dem Ausdruck „Seele" insistiert wird für das, was in diesem existiert. Er sei „durch den Gebrauch in den Heiligen Schriften und in der Überlieferung eingebürgert". Obschon die Kongregation sieht, daß der Begriff eine breite Polysemie in den „Heiligen Schriften" besitzt, erklärt sie, „daß es keinen triftigen Grund gibt, warum der Ausdruck verworfen werden sollte, und sie ist außerdem der Meinung, daß ein sprachliches Ausdrucksmittel (verbale instrumentum) zur Aufrechterhaltung des Glaubens der Christen durchaus notwendig ist" (DH 4653). Auch der „Katechismus der katholischen Kirche" von 1992 lehrt in den Nummern 362 bis 368 die griechische Anthropologie.

Grundsätzlich zu bejahen ist das Anliegen einer Sprachregelung. Die Kirche bedarf ihrer wie jede andere Gemeinschaft, sollen ihre Mitglieder miteinander sprechen können. Aber die Sprache wandelt sich bekanntlich. Es kann dann sein, daß bislang gängige, von allen mehr oder weniger univok verstandene und dem

Anschein nach sachlich unvermeidbare Termini schillernd, schwammig, zweideutig, unverständlich werden. Sie können auch in ihrem historischen Schicksal dergestalt mit einer bestimmten „Einfärbung" versehen worden sein, daß sie ohne diese gar nicht mehr gebraucht werden können. Gerade das ist offenkundig mit beiden Wörtern geschehen, die in unserem Thema zusammengekoppelt sind, mit Leib wie mit Seele. Sie sind gerade in ihrem Alltagsverständnis so platonisiert,daß es großer Mühe bedarf, um sie mit anderen Konnotationen zu imprägnieren. Überdies werden sie, wie kurz vermerkt, in den Humanwissenschaften jetzt ganz anders verstanden.

Die wissenschaftliche Theologie ist sich dessen bewußt, muß aber darauf bestehen, daß ihre eigentliche und unvertretbare Kompetenz die Erhebung, Geltendmachung und intellektuelle Durchdringung des Wortes Gottes entsprechend den Glaubensquellen ist. Das gilt auch für anthropologische Problemanzeigen. Unsere Gliederung ist damit gegeben. Zu fragen ist erstlich, was in den Quellen wirklich steht und was nicht (Aufgabe der Erhebung), was die biblische Intention der Aussagen ist (Aufgabe der Geltendmachung) und endlich, wie diese Absicht rational verantwortet ausgesagt werden kann bezüglich der in der syn- und diachronen Sprachgemeinschaft „Kirche" auftretenden anthropologischen Erörterungen (Aufgabe der intellektuellen Durchdringung).

Das anthropologische Thema im christlichen Glaubensbestand

Zunächst geht es um die Erhebung der Anthropologie in der „norma normans non normata", also in der Heiligen Schrift. Wie bereits erwähnt, gibt es unser Problem dort nicht, wohl aber eine Erörterung der Perspektivität anthropologischer Betrachtung, bei der ähnliche Termini wie in der griechischen Anthropologie auftauchen. Wir merkten auch bereits an, daß das Distinktivum biblischer Lehre vom Menschen nicht die wie immer konzipierte Leib-Seele-Verfaßtheit, sondern die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Aber was ist mit diesem quantitativ eher marginalen, sachlich freilich zentralen Terminus gemeint?

Der ältere Schöpfungstext (Gen 2, 7) zeichnet die Erschaffung des Menschen bekanntlich so: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensodem. So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen." Der Verfasser denkt hier nicht an das griechische Schema (das er gar nicht kennen konnte), sondern stellt heraus: Der Mensch ist als Geschöpf wie alle anderen und in Gemeinschaft mit allen anderen; aber er ist mehr als alle anderen, sofern ihm allein das göttliche Leben geschenkt wird. Der „Lebensodem" ist das Gott Eigene, das er auch behält; aber er teilt dem Menschen das ihm Eigene mit. Sachlich ist damit das nämliche wie in Gen 1, 27 gesagt, der Aussage von der Gleichbildlichkeit zum Schöpfer. Und ebenso wie Abbildhaftigkeit

nicht ein Aktmoment, sondern die Qualität des Menschen als Menschen ist, so ist auch die Hauchung des Lebensodems nicht als einmaliges Geschehen zu verstehen, sondern als beständiges Handeln Gottes.

Die christliche Theologie wird es später unter den Begriff der „creatio continua", der fortwährenden Schöpfung, fassen. In dem Moment nämlich, wo Gott nicht mehr seinen Lebensodem gibt, sterben die Menschen. „Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört, nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde", so der Psalmist (Ps 104, 29) und fast mit den gleichen Worten auch das Buch Ijob (34, 14f.). Tod ist nicht die platonische Desintegration von „Soma" und „Psyche", sondern das Ende der Gotteszuwendung. Leben ist für den Israeliten so viel wie „unmittelbar von Gott her im Leben sein", „mit Gott sein", und zwar als nefes, ruach, basar und leb oder wie immer man das Menschsein qualifiziert. Aus diesem Grund war es für die Menschen des Ersten Testamentes erst einmal außerordentlich schwer, an ein „Leben" nach dem Tod zu glauben: Wenn einer nicht mehr den Lebensodem Gottes hat, dann ist alles aus. Erst als der Gedanke der Treue Gottes mit dem Begriff des Lebens verbunden wird, ist auch eine Auferstehung der Toten im Denkhorizont der Juden.

Was als Wesen des Menschen unter dem Terminus Lebensodem beschrieben wird, kann auch mit direkten kommunikationstheoretischen Begriffen erläutert werden; genaugenommen ist natürlich auch die Mitteilung von Lebenskraft Kommunikation. Das ist die Tradition von Gen 1 her, in der die Schöpfung als ein Wortgeschehen geschildert ist. Gott spricht – sein Befehl wird umgesetzt. Das ist im Prinzip auch bei der Erschaffung des Menschen nicht anders, doch in zwei Punkten unterscheidet sie sich von den anderen Werken Gottes: Dieser proklamiert feierlich das Wesen des neuen Geschöpfes und erklärt seine Funktion unter den Kreaturen.

Als einziges Geschöpf ist er Abbild und Gleichnis Gottes. Das ist der erste Unterschied. Der zweite besteht darin, daß Gott unmittelbar nach Ausführung seines Werkes mit den Menschen in Beziehung dergestalt tritt, daß er sie anredet: „Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen" (Gen 1, 28; vgl. auch 29f. die Fortsetzung der Rede). In Verbindung mit der Gottebenbildlichkeit scheint an dieser Stelle die Verantwortung und als deren Voraussetzung *die Freiheit* als Charakteristikum des neuen Lebewesens auf. Die sorgende Herrschaft über die übrige Kreatur im Auftrag Gottes verlangt Abwägen, Entscheidung, Zielvorgabe – alles Momente, die bewußte Wertfindungsprozesse verlangen und voraussetzen. Die Menschen werden also zu Mandataren, zu Treuhändern Gottes in der Welt.

Wenn hier der Plural verwendet wird, dann nicht zuerst, weil der Verfasser von der Menge der Menschen ausgeht, die durch die Generationen den gleichen Auf-

trag haben, sondern weil es von Anfang an gar nicht *den* Menschen (singularisch) gibt. „Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1, 27 c). „Mensch" ist also bei Licht besehen ein Abstraktum, das als solches so wenig vorkommt wie Obst oder Pflanzen. Was es allein gibt, sind die beiden Geschlechter, in denen sich Menschsein verwirklicht. Und diese Zweigeschlechtlichkeit ist nach der ersten Schöpfungserzählung gleichursprünglich mit der Menschwerdung. Es hat nie einen Moment gegeben, in dem nur *ein* Mensch vorhanden gewesen ist.

Das ist in Gen 2 bekanntlich anders geschildert, aber nur scheinbar anders gewertet und gewichtet. Wenn da zuerst „der Mann" existiert, soll abgehoben werden nicht auf eine Vorrangstellung dieser Ausprägung des Menschseins, sondern auf das Ungenügen und die Mangelhaftigkeit eines solchen „Singulare tantum". Sie besteht zutiefst darin, daß der einsame Mensch kommunikationslos ist: „Alleinsein" ist nicht gut für eine solche wesenhaft auf Gott bezogene Kreatur. Aus dem Leib des Mannes, also aus dem Edelsten, was es in der Schöpfung zu diesem Zeitpunkt gibt, formt Gott nun dem „isch" die „ischa", dem Mann die Männin, wie wörtlich zu übersetzen ist. Sogleich tritt der Mann zu ihr in worthafte Beziehung: Der erste Satz des Menschen richtet sich an seine Gefährtin – und er ist die Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit und Gleichbürtigkeit: „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch" (Gen 2, 23 b; vgl. 18–24). Es ist verhängnisvoll gewesen, daß man diese Erzählung, die allenfalls in ihren Bildern patriarchalische Farben (neben anderen) verwendet, völlig patriarchalisch interpretiert hat. Man hat auf diese Weise hineingelesen, was nicht drinnen steht – mit verhängnisvollen Resultaten, wie uns endlich bewußt geworden ist.

Was ergibt die notgedrungen äußerst knappe Erhebung des Schriftbestandes für das biblische Menschenbild? Die Antwort darauf ist zugleich die Antwort auf die Frage, was Christentum und christliche Theologie unbedingt geltend machen müssen, und ex negativo die Antwort auf das nicht unbedingt christlich zu Vertretende und damit auch nicht Glaubenspflichtige. Wir fassen in einigen Thesen zusammen, was wir feststellen konnten:

1. Die absolute Grund- und Basisaussage aller Anthropologie ist identisch mit der Grund- und Basisaussage der Schrift schlechthin: Es gibt nur eine einzige fundamentale Scheidung in der Wirklichkeit. Das ist die Differenz zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Schöpfer und Geschöpf, Transzendenz und Immanenz. Der Mensch gehört stets der an zweiter Stelle genannten Kategorie zu. Er ist damit in allen seinen Dimensionen, Beziehungen, Komponenten, auf allen Ebenen seines Seins von Gott abhängig, Gott zugewandt, Gott verpflichtet – was immer dann im Detail von diesen unterscheidbaren Dimensionen anthropologisch prädiziert werden kann oder muß.

2. Die Grundunterscheidung schließt eine Grundverbundenheit ein. So sehr Gott und Welt verschieden sind, so sehr sind sie einander durch die Kategorie der Geschöpflichkeit zugeordnet. Gott ist gleichsam aus seiner Seinsfülle herausge-

treten und hat aus freiem Wollen das Nichtgöttliche ins Sein gerufen. Das hat einmal zur Folge, daß Gott prinzipiell von den und durch die Kreaturen erkennbar ist – die Voraussetzung jeglicher Theologie; das hat zum anderen zur Folge, daß ebenso prinzipiell eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf angelegt ist im Werk Gottes.

3. Im Menschen ist in höchster und zumindest nach unseren Vorstellungen nicht mehr überholbarer Weise die Grundverbundenheit Gottes mit der Welt wirklich und anschaulich geworden. Er wird in unmittelbare Kommunikation mit Gott gerufen, indem er als Gottes Bild und Mandatar geschaffen wird. Das ist nicht als bloß aktueller Vollzug zu sehen, sondern als Wesensbeschreibung des Menschen, dessen Sein genau darin besteht, daß er schon in seiner Zweigeschlechtlichkeit, dann aber in ihr und diese überbietend in seinem Lebensvollzug im Dialog mit Gott steht. Sterben wird daher identisch mit Kommunikationsverlust, Tod mit Seinsaufgabe. Leben ist umgekehrt ein Synonym für Gemeinschaft mit Gott, die von diesem her nur als Vollzug seiner Liebe gedacht werden kann. Das setzt andererseits voraus, daß auch der Mensch Gott liebt und in der Gottesliebe sein Leben auszeitigt.

4. In allen Aussagen anthropologischer Valenz ist Subjekt „der Mensch", d.h. ein integrales Ganzes, das nur solange als Mensch gesehen werden kann, als die obigen Aussagen sich verifizieren lassen. Das schließt nicht aus, daß die Heilige Schrift auf die Differenziertheit des Menschen zu sprechen kommt und aufschlußreiche Analysen zuwege bringt. Sie sind, nebenbei bemerkt, nicht zuletzt verantwortlich dafür, daß die Bibel durch die Zeiten hindurch unendlich wichtiges Lebens- und Trostbuch für Millionen von Menschen geworden ist: Diese finden sich darin wieder, so wie sie sind. Doch alle diese „Schichten" sind Funktionsebenen, auf denen oder in denen sich der Mensch realisiert. Prägnant kommt das zum Ausdruck im Psalm 84, 3, wo in einem einzigen Vers gleichsinnig drei der vier gängigen „Schichten" benannt sind: „Meine *Seele* verzehrt sich in Sehnsucht nach dem Tempel des Herrn. Mein *Herz* und mein *Leib* jauchzen ihm zu, ihm, dem lebendigen Gott."

5. In immer luziderer Transparenz erkennen die Bekenner Jahwes: Wenn Gott ein dialogischer Gott ist, wenn Gott den Menschen göttlich liebt, dann kann dieser Liebesdialog niemals unterbrochen werden, auch nicht durch den Tod. In letzter Eindeutigkeit geht das an der Gestalt Jesu von Nazaret auf, der als der Mensch in vollkommener Verbindung mit Gott die Verwesung nicht schauen kann (Apg 2, 27; Pfingstpredigt Petri unter Bezug auf Ps 16, 8–11) und daher als der von den Toten Erstandene erfahren wird. Diese Erfahrung wird von der biblischen Anthropologie exemplarisch verstanden im Sinn der auf der Figur der „corporate personality" beruhenden Generationenfolge: Christus ist für Paulus „der Erste der Entschlafenen" (vgl. 1 Kor 15, 20–22). Bei diesen Erwägungen ist niemals von einem irgendwie gearteten Leib-Seele-Dualismus, nicht einmal von einer so

sich artikulierenden Dualität die Rede. Der Mensch lebt, der Mensch stirbt, der Mensch erhebt sich aus dem Todesschlaf.

Alles, was über diese die ganze Bibel durchziehende Anthropologie hinausgeht, ist Interpretation, theologische Theoriebildung, Theologumenon: Welches Gewicht dem zukommt, bemißt sich nicht mehr von der Grundlage der Glaubensquellen, sondern von Gewicht und Stimmigkeit der Argumentation. Dazu gehören mithin die Leib-Seele-Theorie, die Theorie vom Menschen als „Krone der Schöpfung", die eschatologischen Theorien über das Geschehen beim Tod, über den Zwischenzustand, die Auferstehung und dergleichen. Wohlgemerkt: Es wird nicht behauptet, alle diese Theorien seien nichtig oder unerheblich oder sinnlos. Es soll nur festgestellt werden, daß sie nicht zum verpflichtenden Glaubensgut gehören und das nach christlichem Verständnis gar nicht können. Sie stellen keinen Teil der Offenbarung dar.

Das christliche Menschenbild

Damit kann der Theologe sich noch nicht aus der Leib-Seele-Debatte zurückziehen. Vielmehr muß er wohl oder übel zur Kenntnis nehmen, daß diese die anthropologische Diskussion immer noch bestimmt. Er wird gar nicht in Abrede stellen wollen, ja gar nicht können, daß die Leib-Seele-Debatte berechtigt und nötig ist. Es ist nicht zu leugnen, daß es Merkmale im Menschen gibt, die ihn als ausgedehnt, objektiv gegeben und sinnlich wahrnehmbar zeigen – diese Merkmale ordnen wir dem Leib zu –, und daß es ebenso Merkmale gibt, die ihn unräumlich, subjektiv inkommunizierbar, nur durch Interpretation wahrnehmbar erweisen – was wir mit dem Stichwort Seele bezeichnen. Man kann auch nicht sinnvoll bestreiten, daß es Phänomene gibt, welche rein organisch und körperzentriert ablaufen wie der Stoffwechsel und der ganze Bereich der unwillkürlichen Lebensäußerungen, und daß es andere Phänomene gibt, die auf Bewußtsein, Geist, Freiheit zurückzuführen sind. Es ist endlich eine banale Feststellung, daß es vielfältige Interaktionen zwischen den beiden Bereichen gibt, die es nicht nur erlauben, sondern fordern, vom Menschen als Totalität zu sprechen[4]. Diese Relationen zu ergründen, ist die Aufgabe der biologischen und medizinischen und auch der philosophischen Anthropologie.

Der Theologe wird das alles würdigen und ernst nehmen. Er kann sich aber kaum als Theologe in diese Erörterungen einmischen. In der Vergangenheit hat er das oft versucht, und dies ist meist sehr unglücklich ausgegangen: Man denke nur an die Evolutionsdebatte im 19. Jahrhundert oder die Monogenismus-Polygenismus-Auseinandersetzung vor rund 50 Jahren. Doch sein genuiner und unvertretbarer Part im anthropologischen Gespräch heute liegt anderswo. Er hat von seinen Quellen her geltend zu machen, daß echte Chancen zum Verstehen des Men-

schen nur bestehen, wenn er radikal als das Wesen verstanden wird, das durch seine Du-Beziehung, durch seine ontische Kommunikabilität und gnadenhafte Kommunikation mit Gott sich von allen anderen uns zugänglichen Wirklichkeiten abhebt. Das Stichwort von der Gottebenbildlichkeit, und zwar nicht isoliert gesehen, sondern als Kurzwort für den Kern der biblischen Anthropologie gemeint, drückt dies aus. In der heutigen Exegese und zwischen den konfessionellen Theologien besteht derzeit Konsens, daß damit nicht irgendein Teilmoment des oder am Menschen gemeint ist (äußere Gestalt, Geistigkeit, Herrschaftsübertragung, Freiheit), sondern *er selber* in seiner Spezifität. Karl Barth hat kurz und knapp geschrieben: „Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre." [5]

Die Anthropologie, und in ihr insbesondere die Leib-Seele-Debatte, hat immer davon gelebt, daß das Spezifikum des Menschen eine an und „in" ihm selbst erlebte Erstursprünglichkeit ist, die ein Gefälle, eine Hierarchie zu begründen scheint in bezug auf alles nicht Erstursprüngliche. Es lag nahe, in einem dualistischen Menschenbild dieses mit der Seele zu identifizieren. Eine in die Antike zurückreichende, allerdings erst durch die christliche Gotteslehre voll ausgebildete Spekulation definierte dieses Eigensein hingegen als Personalität des Menschen. Gerade der christlich-theologische Hintergrund ließ diese Erstursprünglichkeit als verdankte, als geschöpflich bedingte, als gnadenhafte Ausstattung seitens des dreipersonalen Gottes sehen, der nur den Menschen so gemacht hat. Darin ist seine Würde, Freiheit, Verantwortlichkeit, sein Selbstsein, seine Unverfügbarkeit – kurz: seine Menschlichkeit verankert und begründet. Der Mensch steht und fällt mit seinem Personsein.

Wenn und indem die Theologie gerade dies beharrlich geltend macht, verleiht sie der anthropologischen Diskussion eine Tiefe und einen Ernst, der die Leib-Seele-Problematik der Vergangenheit entscheidend transzendiert. So schreibt Eberhard Schockenhoff:

„Die Kategorie der Person benennt den von Gott angerufenen Menschen in seinem eigenen Selbstsein, in dem er von keiner anderen zwischenmenschlichen Instanz besessen werden kann. Sie antwortet nicht auf die Frage: ‚Was bin ich', durch die sich der Mensch im Vergleich zu anderen Lebewesen zu verstehen sucht, sondern auf die Frage: ‚Wer bin ich', die erst die Unvergleichlichkeit jedes einzelnen Menschen hervortreten läßt." [6]

Dahinter steht die Anthropologie Romano Guardinis, der in geschliffener Form die Grundzüge der Personalität herausarbeitet:

Person ist „das gestalthafte, innerliche, geistig-schöpferische Wesen, sofern es ... in sich selbst steht und über sich selbst verfügt. ‚Person' bedeutet, daß ich in meinem Selbstsein letztlich von keiner anderen Instanz besessen werden kann, sondern mir gehöre. ... Person bedeutet, daß ich von keinem anderen gebraucht werden kann, sondern Selbstzweck bin. ... Person bedeutet, daß ich von keinem anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst allein bin; von keinem anderen vertreten werden kann, sondern einzig bin." [7]

Es ist wohl überflüssig, die Aktualität dieser Bestimmung des Menschen herauszustreichen. Die abendländische denkerische Tradition hat daraus ihr Verständnis von den Menschenrechten, ja von der Gestalt des Rechts überhaupt bezogen. Man kann an dieser Stelle die berühmten Worte Hegels aus der „Philosophie des Rechts" anführen:

„Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden. Insofern Ich lebe, ist meine Seele (der Begriff und höher das Freie) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Dasein der Freiheit, und ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ein ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das Ding an sich, die Seele nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der Körper mißhandelt und die Existenz der Person der Gewalt eines Anderen unterworfen wird. Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen – die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist mein Wille, für den Anderen bin Ich in meinem Körper; frei für den Anderen bin ich nur als frei im Dasein, ist ein identischer Satz. Meinem Körper von Andern angetane Gewalt ist Mir angetane Gewalt." [8]

Diese Worte veranschaulichen zugleich nachdrücklich, welche bedeutsame Vertiefung der Personbegriff gegenüber der traditionellen Leib-Seele-Thematik anthropologisch bringt. Welche Wichtigkeit sie ansonsten auch besitzen mag, sie ist kein wesentlicher Bestandteil der theologischen Lehre und der christlichen Verkündigung. Sie zeigt sich als anthropologisches Modell, das gewiß wie jedes Modell, welches seinem Namen gerecht wird, bestimmte Problemanzeigen und Deutungsmöglichkeiten aufweist, aber auch, wiederum wie alle Modelle, andere Seiten des Problemkomplexes unbeleuchtet läßt. Die personale Betrachtung des Menschen lotet das Menschsein des Menschen insofern besser als die Leib-Seele-Betrachtung aus, als sie anthropologische Wirklichkeiten ins Licht rückt, die die bloße Frage nach dem Materiellen und Immateriellen im Menschen transzendieren, das Wort im eigentlichen Sinn gemeint. Ob nun die Seele Produkt der Evolution ist und ihre Funktion rein neuronal erklärt werden kann oder nicht – immer noch bleibt dahinter und darin die Frage nach der Freiheit, der Subjektivität, der Distanz zur Objektwelt, der Eigenwürde des Menschen zu stellen; alle diese Wirklichkeiten erfährt und erlebt der Mensch und sie verlangen nach Erhellung des Mysteriums. Indem die christliche Theologie das aufzeigt, macht sie die ihr aufgegebene Offenbarungsbotschaft geltend. Dann, erst dann freilich auch, kann sie versuchen, sich von ihrem Ansatz her zu den Problemen zu äußern, die sich in der anthropologischen Erörterung traditionellerweise unter dem Stichwort „Leib und Seele" zu Wort melden.

Probleme der theologischen Leib-Seele-Diskussion

Im Kontext der theologischen Leib-Seele-Überlegungen waren es vornehmlich vier Probleme, die man mittels oder aufgrund ihrer lösen wollte: 1. Woher stammt die Seele des Individuums? 2. Wie weit individuiert die Seele den konkreten Men-

schen? 3. Was geschieht bei seinem Tod? 4. Was heißt Auferstehung der Toten? Im folgenden soll auf der Basis unserer bisherigen Erörterungen in waghalsiger Kürze und denkbarer Verdichtung der eine oder andere Hinweis gegeben werden, wie eine Antwort aussehen könnte. Mehr ist im Rahmen der zuerkannten Möglichkeiten nicht zu leisten.

1. *Gotterschaffene Einzelseele?* Zwei Ansichten stehen sich gegenüber, die in der Dogmatik als „Generatianismus" und „Kreatianismus" bezeichnet werden. Die erste hält dafür, Leib und Seele eines Fötus würden bei der Zeugung von den Eltern vermittelt, die andere meint, die Eltern zeugten nur den Leib, während die Seele des Embryo *actu* von Gott erschaffen werde. Die amtliche Kirche begünstigt klar den Kreatianismus. Dem „Katechismus der katholischen Kirche" zufolge lehrt sie, „daß jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist – sie wird nicht von den Eltern ‚hervorgebracht' – und daß sie unsterblich ist: sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen" (Nr. 366).

Die theologische Begründung führt gewöhnlich ins Feld, daß anders die individuelle Personalität des Menschen, die seine Einmaligkeit ausmacht, nicht entstanden gedacht werden kann. Dieses dem Individuum eigene Formprinzip könne nicht der Macht der zeugenden Eltern anheimgestellt sein. Dahinter steht gleich auch die These, daß allenfalls die Leibwerdung, nicht aber die Hominisation insgesamt evolutiv erfolgt ist.

Wie schon vor etwa 40 Jahren Karl Rahner nachgewiesen hat, impliziert der Kreatianismus, daß Gott nicht mehr als wahrhafter Schöpfer, sondern bestenfalls als Demiurg wirkt, der in Konkurrenz zu den Zweitursachen tritt und damit selber zu einer solchen degeneriert[9]. Will man das vermeiden, muß man den Akt der Menschwerdung des Individuums ganz in das Zeugungsgeschehen verlegen. Hier werden die Eltern von Gott als der Erstursache ermächtigt, sich dergestalt fortzupflanzen, daß nicht einfach ein numerisch weiteres Exemplar der gleichen Art entsteht, sondern ein neuer, d. h. einmaliger, individueller, personaler Mensch, der in der beschriebenen Weise Gott gegenübersteht.

Im Prinzip wiederholt sich der Vorgang der ersten Hominisation. An einem bestimmten Punkt der Evolutionsprozesse ereignete sich die ganz von Gott her initiierte Konstituierung eines Geschöpfes als sein konstitutiv personales Gegenüber, als das von der Genesis als „Abbild Gottes" Benannte. Als dieses stattfand, war der erste Mensch entstanden. Wann, wo, wie differenziert das alles war, entzieht sich der heutigen historischen Kenntnis. Es ist auch theologisch wenig belangvoll. Was wir beschrieben haben, ist ein transempirisches, gleichwohl höchst reales Geschehen, das vollkommen unabhängig von allen anthropologischen Modellen gedacht werden kann. Denn das spezifisch Menschliche ist nicht die Seele, sondern das Personsein des ganzen Menschen.

2. *Asexuelle Seele?* Raphael Schulte zitiert in einem Aufsatz über diese Frage

Franz Ebner, den Begründer des Personalismus, mit den Worten: „In der Geistigkeit seiner Existenz ist der Mensch weder Mann noch Weib." [10] Er steht damit in der Tradition mancher Kirchenväter, die wie Augustinus das Dilemma zwischen kulturalem Patriarchalismus und biblischer Ebenbürtigkeit der Geschlechter durchhauen wollten, indem sie ersteren in der unterschiedenen Körperlichkeit, letztere in der undifferenzierten Seele plazierten.

Diese Ansicht kann nicht akzeptiert werden. Selbst wenn man den Menschen primär als Leib-Seele-Einheit versteht, entspricht es nicht der ursprünglichen Ich-Erfahrung des Individuums, daß es sich als sexuell lediglich durch seine Anatomie bestimmt sieht. Wir wissen zudem heute, daß auch die biologische Geschlechtlichkeit sich nicht in der Arterhaltung und Fortpflanzung erschöpft, sondern ihrerseits Ausdruck der menschlichen Zuneigung, der Liebe in allen ihren Dimensionen ist und auch sein soll. Das wäre so, als definiere man das Händeschütteln bei einer Begegnung nur mit einer Bewegung der Extremitäten.

Erst recht trägt die These nicht, wenn man das Wesen des Menschen im Personsein sieht, das ihn als ganzen charakterisiert. Dieses ist theologisch betrachtet die Kommunikation mit Gott, die sich dann in die leib-seelische Kommunikation mit der Welt, vornehmlich mit anderen Menschen hinein verdeutlicht und weitet, die auch ihrerseits kommunikatorisch-dialogische Wesen in den gleichen Bezugsetzungen sind. Diese vollzieht sich zweifelsohne unter anderem auch leiblich – das kann von einer winkenden Geste über das erwähnte Händeschütteln bis zur sexuellen Vereinigung reichen –, aber wenn sie wirklich humane Kommunikation, ein „actus humanus" (und nicht nur ein „actus hominis") ist, dann ist ihr eigentliches Subjekt das von Hegel apostrophierte Ich. Dieses ist, nochmals in theologischer Diktion gesagt, als solches und ganzes Geschöpf Gottes, der – dem Buch Genesis zufolge – nie einen asexuellen Menschen geschaffen hat. Es gibt nie den Menschen, sondern immer nur Mann bzw. Frau. Was immer also von Mann oder Frau prädiziert werden kann, wurzelt in ihrem jeweiligen und individuellen Menschsein – mithin auch ihre Sexualität. Die anatomische und biologische Seite ist nur ein Ansichtigwerden einer anthropologischen Basisbefindlichkeit.

3. *Unsterbliche Seele – sterblicher Leib?* Die Haupt- und Schaubühne der Theologischen Anthropologie und damit der Leib-Seele-Diskussion war seit dem Ausgang der Antike die Eschatologie. Das kann nicht besonders verwundern. Beim Sterben eines Menschen, das anders als in der Gegenwart ein oft und oft gesehenes Ereignis war, war es seit Urzeiten fast handgreiflich, daß der Mensch aus zwei „Stücken" bestand, deren eines im Tod (wenn auch nur auf begrenzte Zeit) „da" blieb, deren zweites nach allgemeiner Anschauung fortexistierte, da geistiger Natur und infolgedessen unzerstörbar. Genaugenommen starb also nicht *der Mensch*, sondern des Menschen *Leib*. Die christliche Lehre verschob zwar, wie gesagt, die Akzente: Die Unsterblichkeit der Seele war nun gnadenhaft gesehen; Gott verlieh ihr diese Qualität; ihre Leiblosigkeit wurde als Mangel und

nicht mehr als ersehnte Befreiung verstanden; sie würde erst bei der Vereinigung mit dem Körper am Jüngsten Tag wieder voll und ganz zu sich kommen; die Auferstehung des Leibes war also ein wesentliches Korrektiv, wobei dieser als identisch mit dem irdischen Leib vorgestellt wurde[11]. Die christliche Lehre änderte aber am fundamentalen und sehr problematischen Dualismus dieser Konzeption überhaupt nichts: Wie kann die leiblose Seele glücklich bzw. unglücklich sein, wenn der wesentlich ihr zugehörende Leib abwesend ist?

Diese Probleme treten aber gar nicht auf, wenn man die Personalität als Wesensaussage der christlichen Anthropologie erkennt, wie das von der Bibel her unabdingbar erscheint. Wer ins Dasein dieser Welt als Geschöpf tritt, ist *dieser Mensch*; wer aus ihm scheidet aufgrund seiner (wie immer begründeten) Sterblichkeit, kann dann auch nur *dieser Mensch* sein. Der Tod ist mithin auch Tod dieses Menschen in allen seinen Dimensionen, wenn denn der Mensch sterblich ist. Damit erhebt sich natürlich unmittelbar die Frage nach der Bedeutung des Glaubenssatzes von der „Auferstehung der Toten".

Zuvor sei wenigstens anmerkungsweise auf eine heute außerordentlich diskutierte medizinische „Anwendung" der Leib-Seele-Thematik aufmerksam gemacht, die ebenfalls von unserer These her eine Klärung erfährt. Zu denken ist an die Problematik der *Todesfeststellung*, die für die Organtransplantation größte Relevanz einnimmt. In fast allen Ländern ist gegenwärtig die medizinische Hirntoddefinition legitimiert. Der Tod wird dann als eingetreten betrachtet, wenn alle Gehirnfunktionen irreversibel erloschen sind und das durch ein mindestens eine halbe Stunde währendes „Null-Linien-EEG" und der Beobachtung des zerebralen Kreislaufstillstandes konstatiert worden ist. In der Leib-Seele-Schematik erhebt sich die Frage, ob man dann wirklich schon vom Tod reden kann, da doch noch biologische Körpervorgänge (künstlich aufrechterhaltener Blutkreislauf, Atemfunktionen) vorhanden sind, die auf eine Seelentätigkeit möglicherweise rückführbar sind. Der Mensch hätte in diesem Fall seine Leib-Seele-Einheit aufrechterhalten; er wäre noch lebendig. Organe dürfen nicht entnommen werden. Wird der Mensch aber als Person definiert, ist das Ende des Lebens nicht mehr einfach mit dem Absterben der biologischen Lebensfunktionen gleichsetzbar. Vielmehr ist der Tod eingetreten, wenn personale Akte aufgrund des völligen und unumkehrbaren Ausfalls der integrativen Leitungsfunktionen unmöglich geworden sind: Der Hirntote ist tot[12].

4. *Wer lebt bei Gott?* In der Leib-Seele-Anthropologie ist die Antwort klar: Unmittelbar nach dem Ableben eines Individuums lebt dessen Seele bei Gott, und vom Jüngsten Tag an der auferweckte Leib zusammen mit der Seele in der ursprünglichen Einheit (= Mensch). Gibt man diese Position auf, dann bedarf es neuer Überlegungen. Der thomanischen Variante der Leib-Seele-Theorie wie der personalen Anthropologie gemeinsam ist die Überzeugung, daß Tod wirklich als Ganztod, als Tod des Menschen als solchem zu verstehen ist. Von seiner puren

Geschöpflichkeit her gibt es nichts Überlebendes. Wenn der Glaube an einem Leben jenseits der Todeslinie festhält, dann kann der Grund – auch das ist beiden Anschauungen gemeinsam – nur Gottes Handeln selber sein. Aber was ist das Objekt dieses Tuns?

Hier scheiden sich die Geister. Wenn der Mensch aus Leib und Seele besteht, kann man sich (in der thomanischen Konzeption aber kaum überzeugend) einen sukzessiven Eingriff Gottes vorstellen: Erst handelt er an der Seele, danach am Leib. Aber die Schwierigkeiten bleiben. In der personalen Sicht dagegen ist zu sagen: Wenn der Tod Nichtung des ganzen Menschen in seiner bisherigen Existenzform ist, dann ist Auferstehung Gnadentat Gottes am ganzen Menschen. Diese Tat ist nicht, wie dies in der evangelisch-lutherischen Ganztodtheorie vertreten wird, einzig und allein von der Treue des Gedächtnisses Gottes getragen und faktisch dann eine Neuschöpfung des Menschen. In dieser Sicht ist kaum zu sehen, wie noch von der Auferweckung *dieses* Menschen die Rede sein kann, denn einen menschlichen Identitätsträger gibt es ja gar nicht. Vielmehr ist in unserer Anschauung die Selbigkeit des Individuums in seiner Personalität begründet, die Selbständigkeit aus dem Gerufensein durch Gott bedeutet. Weil dieser Ruf die Stimme der Liebe Gottes ist – ein anderes Schöpfungsmotiv ist nicht ersichtlich – und weil Liebe ihrer Natur nach Ewigkeit (Treue) will, bedeutet die Konstitution *dieser* Person immer schon die Berufung zur Ewigkeit, und zwar in jeder Hypothese, auch in der Hypothese der Sterblichkeit des Menschen. Dabei steht auf einem ganz anderen Blatt, wo man den Grund der Sterblichkeit des Menschen ansetzt: in rein naturalen Konditionen, wie es heute üblich geworden ist, oder in der Sündhaftigkeit der (ersten) Menschen, wie es der klassischen Erbsündenlehre entspricht. Die Konsequenz daraus lautet: Die Auferstehung des Individuums im Sinn der biblischen Anthropologie ist zu denken „im Tod". Das ist übrigens ein der frühen Christenheit geläufiger Gedanke: Schon die Ignatiusbriefe, aber auch spätere Zeugnisse in der Linie der Märtyrerakten bekunden, daß wenigstens im Fall des Blutzeugnisses sofort nach der Hinrichtung die leibliche Auferstehung geglaubt wurde [13].

Diese Ansicht steht in Übereinstimmung mit der paulinischen Auferstehungslehre in 1 Kor 15. Der Übergang von der sterblichen in die unsterbliche Existenz wird dort gezeichnet als Vorgang der Verwandlung. Diesem ist eigen, daß er einen Prozeß darstellt, in dem das Gleiche (Identität und Kontinuität) ein Anderes wird (Andersartigkeit und Neuheit). Wenn also ein Individuum zu Tod kommt, dann stirbt es ganz und gar. Im gleichen Moment (der aber nicht zeitlich zu denken ist, da die Kategorie von Raum und Zeit ans Leben in dieser Welt gebunden ist), im logischen Punkt des Todes siegt die Treue Gottes, indem die Kommunikation auf eine neue Ebene erhoben wird, die die Schöpfung *dieses Menschen* immer schon konstituiert hat.

Eröffnung des Mysteriums

Damit beschließen wir die Übersicht, die den Beitrag der christlichen Theologie heute zur Leib-Seele-Problematik schildern sollte. So fragmentarisch und skizzenhaft sie bleiben mußte, so kann die hier entworfene Sicht, die die Fixierung auf die herkömmliche Engführung vermeiden wollte, doch auf etwas hinweisen, das *in einem* schmerzliche Begrenzung wie auch selige Offenheit ins Unendliche ist und wirkt. Anthropologie ist im letzten darum ein so hartes Brot, weil sie ins Mysterium Gottes führt, dessen Widerschein der gottebenbildliche Mensch ist. Er bleibt im tiefsten aus diesem Grund Geheimnis – aber ein Geheimnis, das in die Fröhlichkeit und Freude der kommunikativen und dialogischen Liebe Gottes geleitet, schon jetzt und in der Mühsal des Suchens mit Leib und Seele nach der Antwort: Was ist der Mensch? Er ist Gottes! Das ist die letzte Antwort der Theologie, die höchste, die der Mensch überhaupt erwarten kann.

ANMERKUNGEN

[1] G. Drosdowski, Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache (Mannheim ^{2}1989) 662.

[2] Cicero, Disp. Tusc. 1, 18, in: ders., Werke in drei Bdn. (Berlin 1989) Bd. II, 369.

[3] J. Ratzinger, Eschatologie – Tod u. ewiges Leben (Regensburg 1977) 99.

[4] Hier kann die Etymologie hilfreich werden: Die ursprüngliche Bedeutung von Leib ist Leben; sie hielt sich bis ins Mittelhochdeutsche hinein und ist noch gegenwärtig in den (freilich meist als veraltet geltenden) Wörtern leibeigen (mit dem Leben zugehörig), Leibgedinge (auf Lebenszeit ausbedungenes Einkommen), Leibrente (Rente auf Lebenszeit), beileibe (bei Lebensstrafe): vgl. Drosdowski (A. 1) 412.

[5] KD III/1, 206 f.

[6] E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz 1993) 133.

[7] R. Guardini, Welt u. Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (Mainz ^{6}1988) 121–123, Zitate 121 f.

[8] G. F. W. Hegel, Grundlinien zur Philosophie des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse § 48 (Stuttgart 1970) 131.

[9] K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg ^{2}1963).

[10] R. Schulte, Überlegungen zu Sein u. Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit in Verbindung mit dem Verständnis der Seele, in: Leben zur Gänze, hg. v. G. Pöltner u. H. Veller (Wien 1986) 51.

[11] Das Interesse an der Kontinuität des irdischen Leibes kommt aus dem rabbinischen Judentum: Die Erde gibt demnach den Toten so zurück, wie sie ihn beim Begräbnis empfangen hat. Kontinuitätsmoment ist nach GnR 28, 3 zu Gen 6, 7 ein Knöchelchen der Wirbelsäule, um das herum der Auferstehungsleib geformt wird. Vgl. D. Müller, Geisterfahrung u. Totenauferweckung. Untersuchungen zur Totenauferweckung bei Paulus u. in den ihm vorgegebenen Überlieferungen (Diss.masch. 1980) 219 f. Hinweis bei Chr. Herrmann, Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (Göttingen 1997) 55.

[12] Schockenhoff (A. 6) 252–263

[13] Nachweise bei G. Greshake, „Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, in: Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, hg. v. W. Breuning (Freiburg 1986) 108–110.

Stefan Bauberger SJ

Schöpfung oder Urknall?

Die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und religiösem Glauben wird in letzter Zeit in der Öffentlichkeit verstärkt diskutiert. Eine Umfrage zu den religiösen Überzeugungen von US-Wissenschaftlern[1] hat auch für die deutsche Diskussion wichtige Impulse geliefert: Im Anschluß daran präsentierte das populäre Wissenschaftsmagazin „Bild der Wissenschaft" in seiner Dezembernummer 1999[2] eine Diskussion zwischen dem Physiknobelpreisträger Steven Weinberg und dem anglikanischen Pastor John Polkinghorne, der wie Weinberg lange als Elementarteilchenphysiker tätig war. Diese Diskussion drehte sich um die Frage, ob der Glaube an einen Schöpfergott mit der modernen Wissenschaft vereinbar ist bzw. ob diese sogar Indizien für Gott liefert.

Die Frage nach der Schöpfung war seit jeher ein Berührungspunkt zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Auch heute muß sich die Theologie und die philosophische Gotteslehre den Ergebnissen der Forschung auf diesem Gebiet stellen. Im folgenden sollen kurz die wichtigsten dieser Ergebnisse vorgestellt werden, um sie anschließend philosophisch und theologisch zu reflektieren.

Das Standardmodell der Kosmologie

Von allen Gebieten der Physik ist die Kosmologie das spekulativste. Dennoch sind die grundlegendsten Theorien der Kosmologie mittlerweile so gut bestätigt, daß man sinnvoll von einem kosmologischen Standardmodell sprechen kann. Das wichtigste Stichwort in diesem Zusammenhang ist der „Urknall". Die moderne Kosmologie datiert diesen Anfang des Universums vor etwa 15 Milliarden Jahre. Der Begriff „Urknall" deutet an, daß es sich um einen extrem heißen und dichten Anfangszustand gehandelt hat und daß sich das Universum seitdem wie durch eine Explosion beständig ausgedehnt hat. Diese Ausdehnung läßt sich beobachten: Die Galaxien, die für uns sichtbar sind, bewegen sich von unserer Galaxie weg, und zwar um so schneller, je weiter sie von uns entfernt sind. Eine Ausnahme sind die uns direkt benachbarten Galaxien, mit denen wir durch die Gravitationskraft verbunden sind. Diese Ausdehnung wurde schon 1929 von Edwin Hubble entdeckt.

Diese Vorstellung vom Urknall, so selbstverständlich sie heute scheint, wurde von den Kosmologen zunächst gar nicht gerne angenommen. Die von Albert Ein-

stein 1915 entwickelte „Allgemeine Relativitätstheorie" ist die wichtigste Voraussetzung der modernen Kosmologie. Aus dieser Theorie folgt, daß das Universum eine Entwicklung in der Zeit hat, aber Einstein selbst war dieser Gedanke so fremd, daß er versuchte, seine eigene Theorie schon zwei Jahre später so zu modifizieren, daß sie mit einem stabilen Kosmos vereinbar sein sollte. Dazu führte er in seine Theorie die sogenannte „kosmologische Konstante" ein. Heute wissen wir, daß im Rahmen der Allgemeinen Relativitätstheorie im wesentlichen nur zwei Szenarien mit dem beobachtbaren Kosmos vereinbar sind: Entweder dehnt sich das Universum nach dem Urknall zunächst aus und fällt dann nach vielen Milliarden Jahren wieder in sich zusammen. Oder das Universum befindet sich in immerwährender Ausdehnung. Welches Szenarium zutrifft, hängt von der Dichte der Materie im Universum ab. Wenn diese größer ist als eine sogenannte kritische Dichte, dann reicht die Gravitationskraft der Massen des Universums aus, um die Ausdehnung irgendwann umzukehren.

Zur Frage, wo und wann der Urknall stattfand, muß noch bemerkt werden, daß gemäß der Relativitätstheorie Raum und Zeit erst mit dem Universum im Urknall entstanden sind. Es gibt also keine Zeit vor dem Urknall, und der Urknall fand nicht an einem bestimmten Ort statt. Die Ausdehnung des Universums geschieht nicht in einen schon vorhandenen Raum hinein, sondern der Raum selbst entsteht erst durch die Ausdehnung. Auch wenn das die Grenzen der Vorstellungskraft sprengt, ist dies doch eine konsistente und unausweichliche Konsequenz der Allgemeinen Relativitätstheorie.

Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang ist die nach dem Mittelpunkt der Ausdehnung des Universums. Wenn sich alle Galaxien von uns weg bewegen, ist dann unsere Galaxie nicht ein ausgezeichneter Mittelpunkt der Expansion? Um sich klarzumachen, daß das nicht der Fall ist, kann als Vorstellungshilfe das Aufblasen eines Luftballons dienen. Die Punkte auf einem solchen Ballon entfernen sich alle voneinander. Dabei ist die Beobachtung von jedem Punkt aus die gleiche: Alle anderen Punkte entfernen sich von ihm. Das gleiche gilt für ein Gummituch, das gleichmäßig auseinandergezogen wird.

Mit dem Luftballon ist auch schon ein Modell eingeführt, das zur Veranschaulichung der sogenannten „Raumkrümmung" in der Allgemeinen Relativitätstheorie dient. Man betrachte eine (zweidimensionale) Fläche, die in einem (dreidimensionalen) Raum gekrümmt ist. Auf einer solchen Fläche gilt nicht die euklidische Geometrie, die uns aus dem Schulunterricht vertraut ist. Man nehme zum Beispiel auf der Erdoberfläche ein Dreieck, das vom Nordpol, von Sumatra (auf dem Äquator, 100° östlicher Länge) und von Gabun (Westküste Afrikas, auf dem Äquator, 10° östlicher Länge) ausgespannt wird. Ein Blick auf den Globus lehrt, daß es in diesem Dreieck drei rechte Winkel gibt. Die Winkelsumme beträgt also 270°, nicht 180°, wie es die euklidische Geometrie lehrt. Trotzdem läßt sich auch auf solchen gekrümmten Flächen Geometrie betreiben, sogar wenn sie ungleich-

mäßig gekrümmt sind. Dazu muß natürlich für jeden Punkt der Fläche die Krümmung bekannt sein. Die Geometrie auf gekrümmten Flächen läßt sich nun auf einen dreidimensionalen Raum und auch auf die vierdimensionale Raumzeit verallgemeinern, was nicht mehr direkt veranschaulicht werden kann. Mit einer solchen Geometrie wird in der Allgemeinen Relativitätstheorie die Gravitation beschrieben. In unserer Alltagswelt sind die Effekte der Raumkrümmung viel zu klein, als daß man sie beobachten könnte. Daher ist die euklidische Geometrie die Grundlage unserer Anschauung.

Für die Kosmologie ist es von Bedeutung, zwischen positiver und negativer Krümmung zu unterscheiden. In einem positiv gekrümmten Raum ist die Winkelsumme in Dreiecken größer als 180°. Ein Universum, das nach der Expansion wieder in sich zusammenstürzen wird (Dichte größer als die kritische Dichte), hat eine solche Struktur. Ein solches Universum hat eine analoge Topologie wie die Oberfläche einer Kugel: Der Raum hat nirgendwo einen Rand, ist aber trotzdem nur endlich groß. (Das gilt jedenfalls in allen einfachen topologischen Modellen.) In einem Raum mit negativer Krümmung beträgt die Winkelsumme in Dreiecken weniger als 180°. Ein solches Universum wird sich ewig ausdehnen (Dichte kleiner als die kritische Dichte). In diesem Fall ist das Universum unendlich groß, wie auch im Grenzfall (Dichte gleich der kritischen Dichte) eines „flachen" Universums, in dem in großen Abständen die euklidische Geometrie gilt. Die neuesten Beobachtungen weisen darauf hin, daß das Universum „ziemlich" flach ist.

Die frühe Geschichte des Universums

Gemäß der Allgemeinen Relativitätstheorie war das für uns beobachtbare Universum im Urknall in einem Punkt zusammengezogen und hatte eine unendlich hohe Dichte und Temperatur. Das ist eine Singularität (Unendlichkeit) von physikalischen Größen, die in Widerspruch steht zur gewöhnlichen Auffassung von physikalischen Gesetzen. Man muß aber beachten, daß die moderne Physik davon ausgeht, daß bei extrem hohen Temperaturen, das heißt extrem hohen Energien der Materie, die Allgemeine Relativitätstheorie nicht mehr gültig ist. Zur Beschreibung dieses Zustands braucht man eine Theorie, die Relativitätstheorie und Quantentheorie (bzw. Quantenfeldtheorie) widerspruchsfrei vereint. Diese Theorie ist trotz großer Anstrengungen bisher nicht gefunden worden. Dieses Problem betrifft aber nur die ersten 10^{-43} Sekunden nach dem Urknall (die sogenannte Planckzeit). Diese Zeitspanne ist extrem kurz, viel kürzer als alles, was mit heute auch nur vorstellbarer Technik meßbar ist.

Ein typisches physikalisches Lehrbuch über Kosmologie[3] bezeichnet diese Planckzeit selbstironisch als „Mythenära", um anzudeuten, daß alle Aussagen für

diese Zeit extrem spekulativ sind. Es ist interessant festzustellen, daß manche populäre Bücher über Kosmologie (etwa die von Stephen Hawking) mit dem Anspruch auftreten, über diese Zeit gut Bescheid zu wissen. Hier zeigt sich ein typisches Problem in der populären Vermittlung physikalischer Theorien. Die „Laien" sind auf Popularisierer angewiesen, die oft (wie Hawking) ihre eigenen spekulativen und in der Fachwelt noch umstrittenen Theorien als anerkannte Erkenntnisse ausgeben.

Der „Mythenära" folgt eine Zeit, für die wir die Gesetze der Materie nicht kennen, aber einigermaßen sinnvoll extrapolieren können. Diese Zeit muß man bis mindestens 10^{-10} Sekunden nach dem Urknall ansetzen, also ein Zehntel von einer Milliardstelsekunde. Die physikalischen Theorien für diese Zeit sind immer noch spekulativ. Innerhalb dieser Zeit bilden sich aus dem heißen Anfangszustand die Elementarteilchen, die wir heute kennen. Dazu gibt es Modelle, die eine solche „Entstehung von Materie" sinnvoll beschreiben, die aber bisher durch keine Experimente bestätigt werden können. Viele Kosmologen spekulieren auch, daß es sehr kurz nach dem Urknall (ca. 10^{-34} Sekunden) eine sogenannte „inflationäre Phase" gab, in der die Expansion des Universums um viele Größenordnungen schneller ablief als vorher und nachher.

Nach 10^{-10} Sekunden war die Materie auf eine Temperatur von 10^{15} Kelvin abgekühlt[4]. Die Materie hatte damit eine durchschnittliche Energie von 100 GeV (100 Milliarden Elektronenvolt), wie sie in den besten heutigen Teilchenbeschleunigern erreicht wird, dem LEP am Europäischen Kernforschungszentrum CERN bei Genf und dem TEVATRON im Fermilab bei Chicago. Daher geben die Experimente an diesen Beschleunigern Aufschluß über den Zustand der extrem heißen Materie in dieser kurzen Zeit nach dem Urknall. Man kann annehmen, daß zu dieser Zeit ein Gas bzw. Plasma aus allen uns bekannten Elementarteilchen entstanden war.

Bis einige Minuten nach dem Urknall lief dann ein Prozeß, der als Nukleosynthese bezeichnet wird: Aus Quarks entstanden Protonen und Neutronen, aus denen sich die Atomkerne von Wasserstoff und Helium sowie in geringem Maß leichte Elemente bildeten. Aus dem Standardmodell der Kosmologie ergibt sich, daß dabei Wasserstoff und Helium im Massenverhältnis von etwa 3:1 entstanden sein muß, was sehr gut mit den astronomischen Beobachtungen übereinstimmt. Dies ist eine wichtige Bestätigung für dieses Modell.

Es dauerte aber noch etwa 300 000 Jahre, bis der Kosmos so weit abgekühlt war, daß Materie von der Art entstehen konnte, wie wir sie auf der Erde vorfinden. Zu diesem Zeitpunkt entkoppelte sich die Materie von der Strahlung im Universum. Die Wärmestrahlung, die damals immerhin noch eine Temperatur von etwa 10 000 Kelvin hatte, ist bis heute auf nur 2,7 Kelvin abgekühlt. Diese Strahlung ist die sogenannte kosmische Hintergrundstrahlung, die aus allen Richtungen gleichmäßig aus dem Weltraum empfangen werden kann. Sie wurde durch

Zufall 1965 entdeckt und ist eine weitere wichtige Bestätigung des kosmologischen Standardmodells.

Im weiteren Verlauf der Geschichte des Universums bildeten sich Galaxien und Sterne. Die Sterne brennen um so heißer und kürzer, je mehr Masse sie haben. Sehr schwere Sterne explodieren am Ende ihrer Lebensdauer in einer Supernova, wobei schwere Elemente erbrütet werden, die zur Bildung von Planeten gebraucht werden. Aus den Überresten einer solchen Explosion ist unsere Sonne mit ihren Planeten als Stern einer zweiten Generation entstanden.

Offene Fragen

Eine offene Frage im Zusammenhang mit dem modernen Standardmodell der Kosmologie betrifft die „kosmologische Konstante". Diese beschreibt eine gleichmäßige Abstoßung im Raum, die der Gravitation entgegenwirkt. Wie bereits erwähnt, hatte Einstein diese Idee eingeführt, um die Idee einer Entwicklungsgeschichte des Kosmos zu vermeiden. Später verwarf er die Idee wieder, bezeichnete sie sogar als die „größte Eselei" seines Lebens. Die jüngsten Beobachtungen deuten aber darauf hin, daß es tatsächlich eine solche abstoßende Kraft gibt. Die modernen Theorien der Materie sagen einen solchen Effekt als eine Eigenschaft des Vakuums voraus, allerdings errechnen sie eine viel zu große kosmologische Konstante, die nicht mit den Beobachtungen verträglich ist.

Ein weiteres ungeklärtes Kapitel ist die Frage nach der „dunklen Materie". Beobachtungen der Rotation von Galaxien sowie der Galaxien in Galaxienhaufen und der Lichtablenkung durch Galaxien erlauben einen Rückschluß auf die Massen, die durch ihre Schwerkraft diese Bewegung beeinflussen. Dabei ergibt sich, daß diese Masse mindestens 30 mal so groß ist wie die aller beobachtbarer Materie, d.h. der Sterne. Selbst wenn man unbeobachtbare Gaswolken und andere kleine unbeobachtbare Himmelskörper berücksichtigt, erreicht man nicht einmal annähernd die notwendige Masse. Man schließt daraus, daß der größte Teil der Masse des Universums in einer Form vorliegt, die uns bisher völlig unbekannt ist. Diese Materie sollte ziemlich gleichmäßig in den Galaxien verteilt sein, und mit der uns bekannten Materie nur durch die Gravitation in Wechselwirkung stehen. Einige spekulative Erweiterungen der Theorien von der Materie sagen zwar Elementarteilchen mit diesen Eigenschaften voraus, aber es ist doch auch ernüchternd festzustellen, daß wir vom größten Teil der Masse des Universums fast nichts wissen. Die dunkle Materie mit eingeschlossen, ist nach den heutigen Beobachtungen die Massendichte im Universum ziemlich genau gleich der kritischen Dichte. Das Universum ist also im Großen flach, nicht gekrümmt.

Dies soll als Abriß des Standardmodells der Kosmologie hier genügen. Ein Begriff ist aber noch von großer Bedeutung: das „anthropische Prinzip" und die

„Feinabstimmung". Physikalische Berechnungen zeigen, daß die Entstehung von Planeten, die die Entstehung von Leben ermöglichen, sowie der chemischen Eigenschaften der Biomoleküle extrem empfindlich von den Naturkonstanten abhängen. Man bezeichnet das als Feinabstimmung. Schon durch kleinste Variationen zum Beispiel der Stärke von einer der Wechselwirkungen wäre das Universum in einer solchen Weise verändert, daß eine Entstehung von Leben nicht mehr möglich wäre.

Beispiele dafür sind: Die Entstehung und Freisetzung von schweren Elementen in Supernovae wäre nicht möglich, wenn die „schwache Kraft" (eine der fundamentalen Kräfte gemäß der modernen Elementarteilchenphysik) nur wenig stärker oder schwächer wäre. Wenn die „starke Kraft" nur wenig variiert wäre, gäbe es kein stabiles Element Kohlenstoff, das die Grundlage aller irdischen Lebensformen ist, oder es könnte der Brennprozeß der Sterne nicht funktionieren. Ähnliches gilt auch für die elektromagnetische Kraft und die Gravitationskraft. Es sieht also so aus, als sei das Universum gerade so konstruiert, daß eine Entstehung und Evolution von Leben möglich ist.

Schöpfung

Die Frage nach den philosophischen und theologischen Folgerungen aus der modernen Kosmologie sei mit einem Zitat von Arnulf Kanitscheider, einem der konsequentesten Naturalisten unter den modernen Naturphilosophen, eingeleitet:

„Es sind eigentlich nur zwei neuralgische Punkte übriggeblieben, an denen auch heute noch Berührungen des naturalen Universums mit einer möglichen Transzendenz diskutiert werden: der Ursprung des Universums und die Feinabstimmung der Konstanten und kosmischen Parameter, die die notwendigen Bedingungen für die Lebensentstehung liefern."[5]

Als die Urknalltheorie aufkam, wurde diese in einigen Kreisen der katholischen Kirche[6] freudig begrüßt. Plötzlich schien naturwissenschaftlich sichtbar zu werden, was „Schöpfung" heißt: Ein „Schöpfer" habe den Anfang gesetzt, eben den Urknall, der naturwissenschaftlich nicht mehr erklärbar sei. Nur die weitere Entwicklung sei dann der Naturwissenschaft zugänglich.

Diese Ansicht ist in mehrfacher Hinsicht naiv. Sie folgt einem Schema, das sich in der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Theologie nicht bewährt hat. Dietrich Bonhoeffer hat die entscheidende Einsicht gut auf den Punkt gebracht:

„Es ist mir ... ganz deutlich geworden, daß man Gott nicht als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen darf; wenn nämlich dann – was sachlich zwangsläufig ist – sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer wieder weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug. In dem, was wir erkennen, sollen wir Gott finden, nicht aber in dem, was wir nicht erkennen."[7]

Anhand der Frage nach dem Urknall kann man aktuell studieren, wie dieses Hinausschieben der Erkenntnis vor sich geht. Drei Ansätze sollen beispielhaft vorgestellt werden, um zu zeigen, wie die Physik selbstverständlich versucht, auch den Urknall zu erklären.

Naturwissenschaftliche Erklärungen des Urknalls

Eine populäre Theorie stammt von dem russischen Physiker Andrej Linde. In dessen Theorie ist unser Universum nur eines von vielen, die durch chaotische Quantenfluktuationen und eine daran jeweils anschließende inflationäre Phase aus einem „Mutteruniversum" hervorgegangen sind. Diese Theorie ist äußerst spekulativ, die Begriffe der Theorie sind aber durchaus sinnvoll. Die Theorie von Linde erklärt den Urknall, verschiebt aber in gewisser Hinsicht das Problem des Anfangs auf das Mutteruniversum. Dennoch hat sie einen Erklärungswert, weil einerseits der Urknall in dieser Theorie keine echte Singularität (Unendlichkeit) darstellt, in der die physikalischen Gesetze durchbrochen werden, und andererseits für das Mutteruniversum kein zeitlicher Anfang postuliert werden muß. Zeit und Raum entstehen mit jedem Tochteruniversum, das Mutteruniversum existiert sozusagen außerhalb der Zeit. Die vielen Tochteruniversen haben in Lindes Theorie keinen kausalen Kontakt miteinander. Von einem wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus ist diese Vorstellung fragwürdig, weil die anderen Universen prinzipiell unbeobachtbar sind. Man muß aber beachten, daß es in der kosmologischen Forschung unvermeidbar ist, Naturgesetze in Bereiche zu extrapolieren, wo deren Geltung nicht experimentell überprüfbar ist. Die empirische Überprüfbarkeit ist nur ein Kriterium in diesen Zusammenhängen, wichtig ist auch die Konsistenz im Kontext der physikalisch plausiblen Theorien.

Die schon erwähnte Theorie von Steven Hawking (und Jim Hartle) ist ein zweites Beispiel, wie die moderne Physik versucht, auch den Urknall zu erklären. Dieser Ansatz ist typisch für sogenannte quantenkosmologische Betrachtungen. Diese gehen davon aus, daß in der Anwendung der Quantenmechanik auf die Kosmologie eine Unterscheidung aufgehoben wird, die sonst physikalische Erklärungen durchgängig prägt: die Unterscheidung zwischen Anfangsbedingungen und Gesetzen. Man muß in der gewöhnlichen physikalischen Arbeitsweise sowohl die Anfangsbedingungen eines Systems kennen als auch die Gesetze, denen dieses unterliegt, um Vorhersagen für das System machen zu können. Entsprechend erklären Anfangsbedingungen zusammen mit einem Gesetz dann ein später beobachtetes Verhalten des physikalischen Systems. Der Urknall ist die „erste" Anfangsbedingung im gegenwärtigen kosmologischen Standardmodell. Quantenkosmologien, zumal die von Hawking, beanspruchen nun, den Kosmos als Gesamtheit mit seiner ganzen Entwicklungsgeschichte aus einem physikali-

schen Gesetz erklären zu können. Das ist eine „zeitlose" Erklärung. Das entsprechende physikalische Gesetz erklärt nicht nur eine Entwicklung in der Zeit, sondern auch, warum Zeit überhaupt existiert.

In Hawkings Theorie stellt außerdem der Urknall keine Singularität (Unendlichkeit) der physikalischen Parameter dar. Das ist wie folgt zu verstehen: Der Urknall als Anfangspunkt der Zeit ist in einem gewöhnlichen Verständnis natürlich ein besonders ausgezeichneter Punkt. In Hawkings Quantenkosmologie verschmelzen aber Raum und Zeit in der Umgebung dieses Punktes zu einer untrennbaren Einheit. Der Anfangspunkt der Zeit ist nur willkürlich ausgezeichnet durch unsere Wahl der Raum- und Zeitkoordinaten, die in der Umgebung dieses Punktes physikalisch nicht eindeutig bestimmt sind. Das ist analog zur Auszeichnung von Nord- und Südpol auf der Erdoberfläche durch die Wahl der Längen- und Breitengrade: Alle Längengrade laufen dort jeweils zusammen, wodurch sie auf jeder Weltkarte als besondere Punkte erscheinen. Betrachtet man die Erde aber einfach nur als Kugel (ohne ihre Drehachse zu berücksichtigen), dann ist diese Auszeichnung von Nord- und Südpol willkürlich. Sie hängt von unserer Wahl ab, wie Längen- und Breitengrade die Erde überziehen. Ebenso ist in Hawkings Theorie der Anfangspunkt der Zeit nicht physikalisch ausgezeichnet und das Universum hat ebensowenig einen zeitlichen oder räumlichen Rand, wie die Erdoberfläche einen Rand hat. Hawking folgert daraus:

„Wenn das Universum einen Anfang hatte, können wir von der Annahme ausgehen, daß es durch einen Schöpfer geschaffen worden sei. Doch wenn das Universum wirklich völlig in sich selbst abgeschlossen ist, wenn es wirklich keine Grenze und keinen Rand hat, dann hätte es auch weder einen Anfang noch ein Ende: Es würde einfach *sein*. Wo wäre dann noch Raum für einen Schöpfer?"[8]

Die Hawking/Hartle-Theorie ist in keiner Weise bewiesen. Sie widerspricht sogar den neueren kosmologischen Daten[9]. Die Theorien von Linde und Hawking/Hartle sollten nur als Beispiel gesehen werden, daß die Physik danach strebt, die verbleibenden Lücken in der Erklärung zu schließen, und daß durchaus prinzipiell Aussicht besteht, dies zu erreichen, wenngleich nicht abzusehen ist, ob solche Theorien jemals empirisch getestet werden können.

Auch Kanitscheider versucht eine naturalistische Lösung des Anfangsproblems, die aber weniger überzeugend ist. Gemäß seiner Analyse gehört der Urknall als (singulärer) Anfangspunkt in derselben Weise nicht zum Universum und seiner Geschichte, wie in der Mathematik ein offenes Intervall keine Endpunkte hat. Damit sei der Urknall als Singularität selbst gar kein geschichtliches Ereignis, und daher auch nicht erklärungsbedürftig. Kanitscheider folgert daraus:

„Wenn man einen von rationalen Theologen wie Richard Swinburne als adäquat angesehenen Gottesbegriff zugrunde legt, wonach Gott als vernünftiges Wesen anzusehen ist, das gezielt ein bestimmtes Universum schaffen wollte, dann ist diese Voraussetzung nicht in Einklang zu bringen mit dem Resultat der Singularitätsanalyse, wonach das Universum ohne Ursache, ja ohne angebbare Notwendigkeit, ohne Wahrscheinlichkeit, schlichtweg existiert."[10]

Dieses Zitat ist ein guter Ausgangspunkt zur Klärung der Frage, was Schöpfung als philosophischer und theologischer Begriff in Zusammenhang mit der Kosmologie sinnvoll heißen kann. Oben wurde schon festgestellt, daß Gott nicht einfach als Lückenbüßer benutzt werden darf, wenn die naturwissenschaftliche Erkenntnis an Grenzen stößt. Dies ist auch aus theologischen Gründen gefordert. Wenn da, wo keine physikalischen Ursachen bekannt sind, Gott als Ursache eingesetzt wird, dann ist Gott einfach ein Glied in der Kette der Wirkursachen. Dies ist dem Begriff von der Transzendenz Gottes nicht angemessen. In der theologischen Tradition wurde dieses Problem durch die Unterscheidung von Gott als erster Ursache im Unterschied zu den zweiten Ursachen gelöst:

> In der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin brauchen „die Tätigkeiten der zweiten Ursache ... die erschaffende, erhaltende und applizierende Tätigkeit Gottes als Fundament und Stütze. Nur in Verbindung mit Gottes Schöpferkraft vermag ein Geschöpf ein komplettes Ding zu erzeugen. Dabei handelt es sich nicht um zwei sachlich voneinander verschiedene, teils von Gott, teils von den natürlichen Ursachen hervorgebrachte Wirkungen, die Wirkung stammt vielmehr *ganz* von jeder der beiden Wirkungen, nur in anderer Hinsicht." [11]

Andererseits zeigen gerade die Theorien von Linde und Hawking/Hartle zur physikalischen Erklärung des Urknalls, daß jede naturalistische Erklärung immer nur relativ zu einem neuen physikalischen Gesetz etwas erklärt. Die Naturwissenschaft kann sich nicht selbst erklären, sondern kann immer nur alles auf noch allgemeinere und „einfachere" Gesetze zurückführen. Letztlich führt das auf die klassische philosophische Frage, warum überhaupt etwas existiert, und nicht vielmehr nichts, selbst wenn in der modernen Physik auf einer fundamentalen Ebene nur ganz allgemeine Symmetriegesetze postuliert werden. Es wurde dargestellt, daß Theologen, die Gott dort ansetzen, wo die physikalische Erklärung versagt, eine Grenzüberschreitung begehen. Das Zitat von Kanitscheider macht deutlich, worin eine Grenzüberschreitung in der umgekehrten Richtung besteht. Selbst Physiker wie Hawking können mit ihren Erklärungen die physikalischen Gesetze immer nur auf noch fundamentalere Gesetze zurückführen, die dann letztlich ohne angebbare Ursache existieren. Daraus kann aber nicht abgeleitet werden, daß es nicht gestattet ist, andere Weisen der Erklärung in Betracht zu ziehen.

Der Schöpfungsbegriff

In der scholastischen Tradition der Theologie wurde der Begriff der Schöpfung mit dem Begriff der „Ursache" (causa) verknüpft: Gott als die erste Ursache der Welt. Dieser Begriff wird heute zum Ausgangspunkt für viele Mißverständnisse. Die moderne Naturwissenschaft kennt nicht mehr die Vielschichtigkeit des aristotelischen Ursachenbegriffs. Der Ursachenbegriff, der zum Beispiel der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin zugrunde liegt, hängt mit dessen Ontolo-

gie zusammen und bedeutet „eine Verähnlichung, eine Seinsübertragung, Substanzwerdung“[12]. Dagegen beschränkt sich die Naturwissenschaft, die keine solche reiche Ontologie voraussetzt, erstens auf Wirkursachen und versteht zweitens diese nur im Sinn einer Aufeinanderfolge von Erscheinungen, die nach einer gewissen Regel vor sich geht.

Um einen angemessenen Schöpfungsbegriff zu entwickeln, stehen nun zwei Möglichkeiten offen: Man kann, das ist die erste Möglichkeit, beklagen, daß die moderne Wissenschaft den Ursachenbegriff zu eng faßt, und versuchen, den traditionellen Schöpfungsbegriff mit der modernen Naturwissenschaft zu vereinen. Das würde aber voraussetzen, auch die Ontologie zu übernehmen, die dem scholastischen Schöpfungsbegriff zugrunde liegt. Die zweite Möglichkeit, und für diese soll hier plädiert werden, besteht darin, einen Schöpfungsbegriff zu entwikkeln, der zwar die Verengungen des naturwissenschaftlichen Programms vermeidet, aber doch mit dessen Sprache verträglich ist. Dazu bietet sich an, für das Verständnis von Schöpfung den Begriff der „Ursache“ durch den Begriff der „Erklärung“ zu ersetzen: Gott als „letzte Erklärung“ der Welt. Der Begriff der „Erklärung“ wird auch in der Naturwissenschaft vielschichtiger gebraucht. Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß man gerade in der Quantenkosmologie neue Wege geht. Ohne daß es ausdrücklich reflektiert oder gerechtfertigt wird, „erklären“ Quantenkosmologen das Universum nicht mehr nach dem Schema eines zeitlichen Ablaufs, sondern sie postulieren ein grundlegendes physikalisches Gesetz außerhalb der Zeit, das das Universum als raumzeitliche Gesamtheit erklärt.

Ausgehend vom Begriff der „Erklärung“ läßt sich folgendes zum naturalistischen Einwand Kanitscheiders gegen Schöpfung anführen: Der Begriff von Schöpfung, den Kanitscheider zugrunde legt, beruht auf einem primitiven Verständnis von Transzendenz, das allerdings auch dem naiven theologischen Verständnis vom Urknall als Schöpfungsakt zugrunde liegt. Schöpfung ist für Kanitscheider, daß „eine *externe* Ursache als Ursprung des neu geschaffenen Objekts“[13] agiert. Dabei stellt er den „Schöpfer“ als verursachendes Objekt, und zwar im Sinn einer Wirkursache, neben ein geschaffenes Objekt. Swinburne, den Kanitscheider kritisiert, denkt aber differenzierter. Für ihn ist die Erklärung durch die Gotteshypothese nicht eine Erklärung durch eine weitere Ursache in der naturwissenschaftlichen Ursachenkette, sondern sie ist eine *personale Erklärung*[14].

Der Begriff der „personalen Erklärung“ verdient eine nähere Erläuterung. Eine naturwissenschaftliche Erklärung folgt dem Schema, das oben im Zusammenhang mit den Quantenkosmologien beschrieben wurde: Ein Phänomen gilt als ausreichend erklärt, wenn es aus Anfangsbedingungen zusammen mit einem allgemeinen Gesetz hergeleitet werden kann. In einer personalen Erklärung dagegen „wird das Vorkommen eines Phänomens *B* auf das intentionale Tun eines rational

Handelnden *P* zurückgeführt“ [15]. Das Handeln von Personen läßt sich einerseits personal, andererseits teilweise auch naturwissenschaftlich erklären. Die personale Erklärung bezieht sich auf die Intention, die hinter der Handlung steht. Die naturwissenschaftliche Erklärung beschreibt dagegen, wie durch Nervenimpulse und Muskelbewegungen die betreffende Handlungsweise zustande kommt. Die beiden Erklärungsweisen gehören also verschiedenen Ebenen an und können nebeneinander existieren. Eine strikt reduktionistische Position behauptet, daß sich personale Erklärungen vollständig auf naturwissenschaftliche reduzieren lassen. Swinburne argumentiert gegen einen solchen Reduktionismus [16], vertritt also die Auffassung, daß personale Erklärungen einen eigenständigen Erklärungswert haben. Wer immer dem Menschen echte Freiheit zugesteht, wird dieser These Swinburnes letztlich folgen müssen. Damit kann man personalen Erklärungen einen eigenständigen und unableitbaren Wert neben naturwissenschaftlichen Erklärungen zubilligen. Eine Erklärung durch das Handeln Gottes ist nun im Sinn einer solchen personalen Erklärung zu verstehen, mit dem Unterschied, daß das betreffende Explanandum in keiner Weise einer naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich ist [17].

Im Rahmen einer christlichen Theologie fällt es natürlich leicht, von einer „personalen Erklärung“ der Welt zu sprechen. Bisher wurde nur gezeigt, daß eine solche Auffassung keinen Widerspruch zur naturwissenschaftlichen Erklärung darstellt. Ein weiterer Schritt ist aber die philosophische Frage, ob sich Schöpfung aufweisen läßt, oder vorsichtiger ausgedrückt, ob die Existenz der Welt auf Schöpfung hinweist. Im letzten Abschnitt dieses Beitrags wird diese Frage noch einmal aufgenommen.

In einem Punkt muß allerdings auch der Begriff der „personalen Erklärung“ noch hinterfragt und präzisiert werden. Dieser Begriff impliziert in einem naiven Verständnis, daß eine verursachende Person, nämlich Gott, neben der Welt steht, die geschaffen wird. Damit setzt man einen übergeordneten Standpunkt voraus, von dem aus Gott und die Welt als nebeneinanderstehend betrachtet werden können und von dem her gesehen Gott ein Objekt zusätzlich zur Welt darstellt. Das entspricht nicht einem entwickelten Transzendenzbegriff, wie ihn das Christentum kennt: Schöpfung ist eine personale Erklärung der Welt, dabei darf „der Schöpfer“ aber nicht als eine Person aufgefaßt werden, die neben oder gar in der Welt existiert wie andere Dinge oder Personen, sondern als „transzendent“ zur Welt.

Das anthropische Prinzip

Bisher wurde die Frage nach Schöpfung in bezug auf eine Erklärung der Existenz der Welt gestellt. Der zweite „neuralgische Punkt“ (Kanitscheider) für die naturalistische Auffassung ist das anthropische Prinzip bzw. die Feinabstimmung der

grundlegenden physikalischen Parameter[18]. Diese legt den Gedanken nahe, daß das Universum daraufhin geplant ist, daß Leben und letztlich denkende, selbstbewußte Wesen entstehen. Eine solche Planung ist im Rahmen des Naturalismus eine unsinnige Idee.

In diesem Zusammenhang gibt es zwei naturalistische Lösungsmöglichkeiten. Die erste, eher überzeugende, steht im Rahmen von Modellen, die die Existenz vieler Universen postulieren, wie Lindes Modell von chaotischer Inflation. Wenn es tatsächlich viele Universen gibt und wenn in jedem Universum die Naturkonstanten andere Werte haben (was sich aus diesen Theorien zwanglos ergibt), dann wird es unter all den vielen Universen auch welche geben, bei denen die Feinabstimmung stimmt, so daß denkende, beobachtende und selbstbewußte Wesen entstehen. Nun ist es kein Wunder, daß diese Wesen ein derart fein abgestimmtes Universum vorfinden. Denn nur in den Universen, wo die Feinabstimmung stimmt, entstehen ja solche Wesen. Diese Erklärung ist konsistent, aber nicht besonders einfach.

Eine zweite naturalistische Lösungsmöglichkeit zur Feinabstimmung besteht darin, zu zeigen, daß im Rahmen einer verallgemeinerten Theorie der Physik die Naturkonstanten (aufgrund von Symmetriebedingungen) genau diese Werte haben müssen, die sie eben haben. Damit eliminiert man zwar einen Planer, der vorausschauend alle diese Werte einzeln genau fixiert hat. Aber ein Staunen kann doch bleiben, daß die Symmetrien der Natur gerade so zusammenspielen, daß sie die Entstehung von erkennenden und selbstbewußten Lebewesen ermöglichen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Aufgrund der skizzierten naturalistischen Lösungsmöglichkeiten für das anthropische Prinzip kann zwar auf dieses kein „Gottesbeweis" im strengen Sinn gestützt werden. Eine Erklärung der Feinabstimmung des Universums durch Schöpfung ist aber in Anbetracht der Kompliziertheit der Modelle, auf die sich die Naturalisten berufen, mindestens ebenso rational wie deren Erklärungen. Nicht die Rationalität leitet in diesem Zusammenhang die naturalistische Erklärung, sondern das Dogma, daß alles naturalistisch erklärbar sein muß. Zugegebenermaßen hat sich dieses Dogma als sehr erfolgreich erwiesen für die Entwicklung der Naturwissenschaft. Aber letztlich müssen die Naturalisten an dieses Dogma einfach glauben, ohne weitere rationale Rechtfertigung.

Perspektiven

Es wurde oben aufgezeigt, daß Schöpfung im Sinn einer „personalen Erklärung" der Welt nicht im Widerspruch steht zur modernen Kosmologie. Es blieb aber noch die Frage offen, wie weit eine solche Erklärung rational gerechtfertigt ist. Die Feinabstimmung des Universums liefert allerdings schon gute Argumente für

eine solche Erklärung. Es lohnt sich, zum Abschluß und um die Argumentation zusammenzufassen und weiterzuführen, noch einige Positionen zu betrachten, die in den am Anfang erwähnten Artikeln vertreten werden.

Kanitscheider warnt in „Spektrum der Wissenschaft“ [19] zu Recht vor einem nur oberflächlichen Arrangement zwischen Wissenschaft und Religion und vor einem Lückenbüßergott, der jeweils alles erklärt, was die gegenwärtige Naturwissenschaft nicht erklären kann. Soweit er aber selbst über dieses Verhältnis spricht, läuft seine Position auf einen glatten Reduktionismus hinaus: Für das, wofür die Naturwissenschaft keine Erklärungen hat, gibt es prinzipiell keine Erklärungen. Da eine Erklärung immer nur etwas mit etwas anderem verknüpfen könne, gebe es auf die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, schon aus logischen Gründen keine Antwort. Damit reduziert er Erklärung auf das naturwissenschaftliche Modell der Erklärung durch Wirkursachen. Für die Feinabstimmung im Universum verzichtet Kanitscheider ausdrücklich auf eine Erklärung und zieht sich darauf zurück, daß in der Physik immer ein Rest von Kontingenz verbleibt. Eine Schöpfungstheologie, die auf einer rationalen Erklärung beruht, die über das naturwissenschaftliche Modell hinausgeht, wird von Kanitscheiders naturalistischer Kritik nicht gefährdet. Im Gegenteil, sie wird sich darauf berufen können, letztlich einen umfassenderen Erklärungswert zu haben.

Eine ernsthaftere Kritik der Schöpfungslehre, verstanden als personale Erklärung der Welt, liefert Weinberg in „Bild der Wissenschaft“.[20] Diese gipfelt im Satz:

> „Wenn wir die Handschrift des Schöpfers irgendwo sehen könnten, dann wohl bei den grundlegendsten Naturgesetzen. Soweit wir sie kennen, sind sie vollkommen unpersönlich und ohne jede Sonderstellung für das Leben.“ Dazu führt Weinberg noch das Theodizeeproblem an und kommt zur Schlußfolgerung, „daß es keine Anzeichen von Güte gibt, die die Handschrift eines Schöpfers zeigen“[21].

Ob eine Schöpfungstheologie auf das Theodizeeproblem angemessen antworten kann, soll hier nicht untersucht werden. Ansonsten liefert Polkinghorne im Anschluß an Weinberg eine sehr gute positive Grundlegung einer Schöpfungstheologie[22]. Der Ausgangspunkt ist eine Kritik der Einseitigkeit der naturwissenschaftlichen Perspektive: „Wissenschaft[23] beschränkt sich selbst, indem sie sich nur mit einer bestimmten Art der Erfahrung beschäftigt. Sie handelt, grob gesprochen, von der unpersönlichen Dimension der Wirklichkeit.“[24] Dieses Programm der Naturwissenschaft ist sehr erfolgreich, aber es hat auch prinzipielle Grenzen, weil es wichtige Aspekte der Wirklichkeit grundsätzlich ausklammert. Ein einleuchtendes Beispiel ist die Ästhetik: Man kann ein Musikstück vollständig naturwissenschaftlich beschreiben, indem man die Schallschwingungen in der Luft untersucht sowie ihre Wirkungen auf das Ohr. Damit hat man aber den wesentlichen Aspekt von Musik noch gar nicht verstanden. Eine Metaphysik, die ihren Namen verdient, sollte den Anspruch erheben, eine Theorie von allem zu

sein, insbesondere auch der Aspekte des Subjektiven, Persönlichen, die der Naturwissenschaft entgehen. Auf dem Hintergrund einer solchen Betrachtungsweise ist nach Polkinghorne die Physik in ihrer rationalen Schönheit und Verständlichkeit „durchdrungen mit ‚Zeichen des Geistes'". Diese Interpretation sowie die Beobachtung der Feinabstimmung und das Phänomen der religiösen Erfahrung führen Polkinghorne zur Schlußfolgerung:

„Ich glaube, eine attraktive, schlüssige und intellektuell zufriedenstellende Erklärung dafür ist, daß es tatsächlich einen göttlichen Geist hinter der wissenschaftlich erkannten rationalen Ordnung des Universums gibt."[25]

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Schöpfungstheologie wird von der modernen Kosmologie nicht wirklich bedroht. Und sie muß auch nicht versuchen, einen tradierten Schöpfungsbegriff (Gott als Ursache der Welt) künstlich mit der Auffassung der zeitgenössischen Naturwissenschaft zu versöhnen. Allerdings, das zeigt Polkinghornes Argument, beruht die Rationalität eines modernen Schöpfungsbegriffs, also eine personale Erklärung der Welt, zwar nicht notwendig auf einer traditionellen scholastischen Metaphysik, aber doch auch auf einer bestimmten Ontologie. Der Naturalist beschränkt sich auf die unpersonale Dimension der Wirklichkeit. Logisch ist es dann ein Zirkelschluß, wenn er keine personale Erklärung der Welt als rational gelten läßt. Er kann sich dabei nur auf den „Erfolg" des modernen naturwissenschaftlichen Programms berufen, ist aber immer damit konfrontiert, daß seine Erklärungen irgendwann abbrechen. Im Rahmen einer Metaphysik, die nicht nur Unpersönliches als Realität akzeptiert, sondern auch das Subjektive und Personale, liefert dagegen gerade die physikalische Erklärung in ihrer „rationalen Schönheit und Verständlichkeit" (Polkinghorne) und insbesondere das Phänomen der Feinabstimmung einen rationalen Hinweis auf Schöpfung. Schöpfung im Sinn einer personalen Erklärung der Existenz der Welt ist damit kein Notbehelf oder Lückenbüßer, wo eine naturwissenschaftliche Erklärung (noch) nicht ausreicht. Schöpfung bedeutet eine Erklärung der Welt auf einer anderen Ebene, und diese Erklärung ist reicher als jede naturwissenschaftliche Theorie.

ANMERKUNGEN

[1] Spektrum der Wissenschaft, November 1999, 74–78.
[2] Bild der Wissenschaft, Dezember 1999, 42–47 u. 48–51.
[3] H. Goenner, Einführung in die Kosmologie (Heidelberg 1994).

[4] Temperaturen werden in der Kosmologie sinnvollerweise in Kelvin gemessen, das ist die Temperatur in Celsiusgraden über dem absoluten Nullpunkt bei -273° C.

[5] B. Kanitscheider, Im Inneren der Natur: Philosophie u. moderne Physik (Darmstadt 1996) 165.

[6] Ein Beispiel: Die Adresse von Pius XII. an die Päpstliche Akademie im Jahr 1951. Angeführt in: Bild der Wissenschaft, Dezember 1999, 43.

[7] D. Bonhoeffer: Widerstand u. Ergebung (Gütersloh [13]1985) 155.

[8] S. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit (Reinbek 1988) 179.

[9] Hawking geht von einem geschlossenen Universum aus. Die aktuellen astronomischen Beobachtungen deuten darauf hin, daß das Universum flach und offen ist.

[10] Kanitscheider (A. 5) 170.

[11] H. Meyer, Thomas v. Aquin (Paderborn 1961) 342.

[12] Ebd. 336.

[13] Kanitscheider (A. 5) 166.

[14] R. Swinburne, Die Existenz Gottes (Stuttgart 1987). In diesem Zusammenhang ist vor allem das zweite Kapitel „Das Wesen der Erklärung" von Bedeutung.

[15] Ebd. 39.

[16] Vgl. ebd. 45ff.

[17] Vgl. ebd. 55.

[18] Das anthropische Prinzip wird auch von Kanitscheider (A. 5) 118ff. ausführlich diskutiert. Was im folgenden als anthropisches Prinzip bezeichnet wird, ist das sogenannte schwache anthropische Prinzip: Das Universum ist so beschaffen, daß sich in ihm Leben und intelligente Beobachter entwickeln können. Davon sind das „starke anthropische Prinzip" und das „partizipatorische anthropische Prinzip" zu unterscheiden, die in unserem Zusammenhang aber nicht relevant sind.

[19] Spektrum der Wissenschaft, November 1999, 80–83.

[20] Bild der Wissenschaft, Dezember 1999, 48f.

[21] Ebd. 48.

[22] Ebd. 49–51.

[23] „Wissenschaft" ist hier die Übersetzung von „science", also „Naturwissenschaft".

[24] Bild der Wissenschaft, Dezember 1999, 50.

[25] Ebd.

Herbert Schlögel

Selbstbestimmung am Lebensende?

Zur Auseinandersetzung mit Norbert Hoerster

Im medizinischen Bereich ist es üblich, strittige Fragen anhand von Fallbeispielen zu diskutieren. Dies ist verständlich und legitim, aber es zeigt sich zunehmend, daß hinter diesen praktischen Beispielen und ihren Problemanzeigen theoretische Vorgaben stehen, die es zu diskutieren gilt. In der Auseinandersetzung mit *Norbert Hoerster* soll das Thema eingegrenzt behandelt werden. Bei ihm geht es im Zusammenhang der „Selbstbestimmung am Lebensende" vor allem um den medizinisch assistierten Suizid. Der vor kurzem in den Ruhestand getretene Mainzer Rechtsphilosoph wird mit seinen Ansichten in angesehenen Buchverlagen wie Suhrkamp oder Reclam verbreitet. In der Diskussion mit ihm, der theologische Argumente radikal ablehnt, können einige Aspekte behandelt werden, ohne selbstverständlich Vollständigkeit anzustreben.

Zum Begriff der „Selbstbestimmung am Lebensende" bei Norbert Hoerster

Hoerster beginnt – wie in der gesamten Diskussion zu diesem Themen geläufig – mit selbstverständlich klingenden Bemerkungen wie:

„Am einfachsten wäre ein Verbot der Sterbehilfe sicher dann zu begründen, wenn es ein überpositives Moralprinzip gäbe, wonach der Mensch kein Verfügungsrecht über menschliches Leben hat, wonach menschliches Leben der Verfügung durch den Menschen schlechthin entzogen ist." [1]

Die Antworten, die Hoerster auf diese Art von Feststellungen gibt, wirken ebenfalls prägnant und selbstverständlich. Für Hoerster kann es durchaus jemanden geben, der eine vorgegebene, überall geltende und religiös fundierte Normenordnung vertritt, die ein Recht auf Leben enthält und das Tötungsverbot mit einschließt. Lapidar hält er dagegen fest:

„Die Existenz einer metaphysisch fundierten Normenordnung – etwa in Form eines sogenannten Natur- oder Vernunftrechts – ist erkenntnismäßig nicht erweisbar; sie widerspricht in vielen Punkten den Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes. Eine religiös fundierte Normenordnung – etwa auf der Basis einer geoffenbarten göttlichen Schöpfungsordnung – aber kann überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur eines religiösen Glaubens sein; für die Rechtsgestaltung in einem heutigen, säkularen Staat kann ihr von vornherein keine Begründungsfunktion zukommen." [2]

Mit diesen Hinweisen grenzt Hoerster gleich ganze Gruppen von Auffassungen und Personen aus, ohne sich die Mühe zu machen, sich inhaltlich mit deren Argumenten auseinanderzusetzen. Wer definiert, was „die Denkvoraussetzungen eines modernen wissenschaftlichen Weltbildes" sind? Weiter ist zu fragen: Wer behauptet denn, daß dem religiösen Glauben gleichsam eine direkte Begründungsfunktion für die Rechtsprechung in unserer Gesellschaft zukommt? Etwas anderes ist, daß unsere weltanschaulich neutralen Staaten nicht ohne Wertvoraussetzungen leben können, die, wie sich immer wieder zeigt, auch in der christlich-jüdischen Denktradition ihre Wurzeln haben. Dies gilt zum Beispiel für die Deutung der Menschenrechte. Für den ethischen Diskurs ist es darüber hinaus angemessen, seine Prämissen offenzulegen. Im übrigen suggeriert Hoerster, daß alles, was mit „religiös" zusammenhängt, „überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis" sein kann. Das Religiöse wird in den Bereich des Irrationalen abgeschoben und scheidet damit für die aktuelle Auseinandersetzung aus. Zu Recht gilt die Auffassung, die Dietmar Mieth einmal im Blick auf Hoersters Bücher geäußert hat:

„Rationalität soll also nur gelten, wenn sie agnostisch ist, und die am Diskurs beteiligten Menschen werden wohl erst dann paradigmatisch für ‚Jedermann', wenn sie den Glauben in die Ecke stellen." [3]

Hoerster operiert im Blick auf das Lebensende mit dem Begriff der „Selbstbestimmung". Dieses Selbstbestimmungsrecht muß interessenorientiert begründet werden. Im Zusammenhang mit der Sterbehilfe sieht er einige Besonderheiten, die gerade unter der Selbstbestimmung des Patienten die aktive Sterbehilfe ermöglichen sollen, in diesem Fall konkret das Töten auf Verlangen. Er nennt hier drei Kriterien für diese „legitime Sterbehilfe":

„Es muß sich um einen schwer und unheilbar leidenden Menschen handeln. Der Betroffene muß die Sterbehilfe aufgrund reiflicher, in einem urteilsfähigen und aufgeklärten Zustand durchgeführter Überlegung selbst wünschen. Die Sterbehilfe muß von einem Arzt oder mit ärztlicher Ermächtigung durchgeführt werden." [4]

Bei der Frage der Selbstbestimmung am Lebensende bezieht sich Hoerster auf das Interesse des Menschen, der nach reiflicher Überlegung zu seiner Entscheidung kommt, einen Arzt zu bitten, ihm eine entsprechende Spritze oder ein entsprechendes Medikament zu verabreichen. Dieses interessengeleitete Vorgehen des Individuums ist höchster ethischer Maßstab in der Beurteilung der damit verbundenen Fragen. Zur Erläuterung seiner These fügt er hinzu, daß zum Beispiel die christliche Tradition ebenfalls nicht eindeutig am Prinzip der „Unverfügbarkeit des Lebens" festhalte. Die Aufgabe des Arztes sei es, die Autonomie des Patienten zu achten. Nur der Arzt ist nach Auffassung von Hoerster „normalerweise fachlich kompetent ... für die erbetene Sterbehilfe die dem Wunsche des Patienten genau entsprechende wirksame Form zu finden" [5].

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit Hoerster geht es nicht darum, die

„Sinnhaftigkeit des Begriffs der Selbstbestimmung" generell in Frage zu stellen oder gar, wie manchmal vermutet wird, zu einem paternalistischen Verhalten des Arztes zurückzukehren. Bei ihm stellt sich eher das Problem, ob nicht das Selbstbestimmungsrecht des Patienten am Lebensende voraussetzt, als einziger zu bestimmen, wie das Ende seines Lebens aussehen soll. Denn dazu bedarf er auch, wie Hoerster fordert, der Hilfe des Arztes, um seinem Wunsch der „Tötung auf Verlangen" zu entsprechen. Um auf die damit gegebenen Probleme eingehen zu können, scheint mir eine zweifache Reflexion notwendig: zum einen über das Menschenbild und zum andern über das Arzt-Patienten-Verhältnis.

Der Mensch – ein Geschöpf in Beziehung

Alle am medizinischen Diskurs Beteiligten haben ein Bild vom Menschen, über das sie sich Rechenschaft schuldig sind. Hier ist die christliche Sicht leitend[6]. Ein Anknüpfungspunkt kann dabei das Argument der Menschenwürde sein, das im Grundgesetz verankert ist und darüber hinaus in vielem mit dem Menschenbild des christlichen Glaubens übereinstimmt. Es fällt auf, daß es in der öffentlichen Diskussion besonders von denen eingebracht wird, die diesen christlichen Hintergrund thematisieren. Zunehmend wird das Menschenwürdeargument in Gegensatz gebracht zur Forderung der Freiheit, die dem einzelnen zustehe. Dies zeigt sich besonders im Bereich der Forschung an Embryonen, bildet aber auch den Hintergrund für die Diskussion um die „Patientenautonomie" am Lebensende[7].

Der Mensch ist ein Geschöpf in Beziehung und Geschichte. Zum einen lebt er innerhalb von natürlichen Grenzen, die zwar verschoben, aber nicht aufgehoben werden können. Zum andern wird er geprägt von Menschen, die ihm auf unterschiedliche Art und Weise in seinem Leben begegnen. Das, was hier geschieht und was der Mensch erfährt, bestimmt und durchdringt sein Leben. Es gehört zum Menschsein, sich zu anderen und zu seinem Lebensschicksal in Beziehung zu setzen. Es liegt an ihm selbst, wie er seine Geschichte aufnimmt und bewertet. Weiter gehört es zum Geschöpfsein des Menschen, daß das Leben trotz seiner Grenzen Sinn hat. Das heißt nicht, daß Leid, Unglück und Tod „von Gott gewollt sind". Gott will das gute und glückliche Leben des Menschen. Trotz seiner Grenzen – der natürlichen wie der geschichtlichen – hat das Leben Sinn. Es wird als wertvoll erfahren, weil der Mensch um seine Begrenztheit weiß.

Deshalb ist der Tod auch nicht einfach sinnlos. Doch dies ist ein gefährlicher und schwer verständlicher Satz. Denn worin soll der Sinn liegen, wenn plötzlich eine Mutter von drei Kindern stirbt? Es wäre sicher nicht angemessen, hier nach dem „Sinn" zu fragen, der für die Hinterbliebenen ein Trost wäre. Auf der anderen Seite machen Menschen immer wieder die Erfahrung – auch bei der Begegnung mit Krankheit und Sterben naher Angehöriger und Bekannter –, daß sie die-

ses Leid auf eine Weise annehmen, ohne daran zu verzweifeln. Die Trauer ist eine Form, die Begrenztheit des Lebens wahr- und anzunehmen:

„Das Bewußtsein, daß trotz aller positiven Errungenschaften der Medizin unser biologisches Leben an Grenzen stößt, die nur verschoben, aber nicht überschritten werden können, verhilft uns zumindest zu einer wichtigen Einsicht: die Erfahrung von Krankheit, Behinderung und Sterben bedeutet nicht die Erfahrung nackter Sinnlosigkeit, sondern kann als Teil unseres Lebens erfahren und angenommen werden. Wenn wir hoffend an eine Auferstehung im Tod glauben, erfahren wir die Grenzen unserer irdischen Existenz nicht als Schranken, die bereits unser Leben hier letztlich sinnlos machen, vielmehr vermag diese Glaubenshoffnung uns vielleicht die Kraft zu geben, diese Grenze selbst als Teil unseres Lebens zu verstehen." [8]

Es kann niemandem aufgezwungen werden, das Leben als begrenzte Existenz als sinnvoll zu erfahren. Das Wissen des Menschen, daß er sich nicht selbst gemacht hat, entlastet ihn, alles in dieser begrenzten Zeit seines irdischen Lebens erleben und verwirklichen zu müssen. Die Begrenztheit des eigenen Daseins kann besser angenommen werden. Für den Christen ist damit eine Grenze markiert, die seine Selbstbestimmung über dieses Leben mit zum Ausdruck bringt. Wenn wir Gott als dem Schöpfer allen Lebens unser Dasein verdanken, so können wir daraus mit Recht einen Auftrag zum Schutz des Lebens ableiten. Auch wenn daraus nicht unmittelbar ein absolutes Tötungsverbot gefolgert werden kann – hier kennt die katholische Kirche in ihrer Tradition stets Ausnahmen –, so folgt daraus zumindest die Forderung nach dem behutsamen Umgang mit dem Leben und auch mit dem eigenen Leben. In den letzten Jahren ist in der Kirche das Bemühen unübersehbar, die Ausnahmen gegenüber dem Tötungsverbot immer mehr einzuschränken. Das gilt sowohl für die Lehre vom „gerechten Krieg" wie für die Todesstrafe [9].

Der Mensch als Abbild Gottes

Die christliche Offenbarung sieht den Menschen als Person und vertieft diese auch in der Philosophie grundlegende Sichtweise durch die Auffassung des Menschen als Abbild Gottes. Im ersten Schöpfungsbericht lesen wir, daß Gott den Menschen als Mann und Frau „als Abbild Gottes" erschuf (Gen 1, 27). Gott erschuf den Menschen als ein Wesen, zu dem er eine ganz besondere Beziehung knüpfte. Und diese Beziehung Gottes zum Menschen findet aus der Sicht des christlichen Glaubens ihren Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes selbst in Jesus Christus:

„In der Gottebenbildlichkeit liegt auch die Überzeugung von der Heiligkeit des Lebens begründet: Wenn Gott dieses Wesen ‚Mensch' als sein Abbild schuf, dann bedeutet das auch, daß das Leben dieses Menschen als unersetzbares und unverwechselbares Einzelwesen gewollt und vom Schöpfer bejaht ist. Das Leben des Menschen ist somit mehr als eine biologische Tatsache, die genauso gut auch nicht der Fall sein könnte, das Leben des Menschen ist auch mehr als ein Gut, mit dem man machen kann, was

man will. Die Heiligkeit des Lebens ist aber nicht eine von außen auferlegte Grenze unserer Verfügungsmacht, die zusammengefaßt wird im fünften Gebot ‚Du sollst nicht töten', ... sondern die Heiligkeit des Lebens bedeutet, daß wir unser Leben als Menschen gar nicht wirklich leben können ohne die Ehrfurcht vor diesem Leben, vor dem Leben jedes Menschen. Die Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Lebens macht also das Leben des Menschen überhaupt erst möglich." [10]

Der Mensch als Geschöpf ist nie nur Mensch für sich allein. Die für die Bibel selbstverständliche Sicht des Menschen als eingebunden in vielfältige soziale Beziehungen kann das individualistische Menschenbild, wie es im Verständnis der absoluten Selbstbestimmung am Lebensende zum Ausdruck kommt, in heilsamer Weise korrigieren. Zum Menschen gehört immer auch seine Mitmenschlichkeit, seine personale und natürliche Mitwelt, ohne die er gar nicht im wirklichen Sinn Mensch sein kann. In der weiteren Geschichte des Christentums wurde diese ganzheitliche und mehrdimensionale Sicht des Menschen oft verkürzt und aufgespalten. Wenn wir heute wieder stärker ein ganzheitliches Menschenbild aus der christlichen Botschaft zurückgewinnen, dann lassen sich leibliche und seelische Gesundheit bzw. Krankheit nicht voneinander trennen. Man kann realistischerweise bei einer ernsthaften Erkrankung nicht davon ausgehen, daß diese nur eine Dimension des Menschen betreffe. Und ebenso muß auch der Genesungsprozeß umfassend alle Dimensionen des Menschseins einschließen.

Die Leiblichkeit des Menschen schließt seine Mitmenschlichkeit mit ein. Gesund und krank ist der Mensch nie nur für sich allein, denn er ist ein soziales Wesen. Das bedeutet, daß die personale Umwelt des Menschen einen entscheidenden Einfluß auf seine Gesundheit ausübt. Und der Mensch ist ein Wesen, das in und aus der Natur heraus lebt. Also kann auch seine Gesundheit letztlich nicht von seiner natürlichen Umwelt abgetrennt werden.

Aus der Sicht dieses Menschenbildes ergeben sich für das Selbstbestimmungsrecht am Lebensende folgende Hinweise:

Hoerster geht von einem individualisierten Menschenbild aus. Das vielfältige Beziehungsgefüge wird ausgeklammert. Diese Frage ist auch beim Thema „Tötung auf Verlangen" zu stellen. Welchen Sinn das Leben eines Menschen hat, entscheidet sich nicht nur von ihm selbst her, sondern auch von seiner Beziehung zu der ihn umgebenden Umwelt. Dies heißt keineswegs, daß das Leben um jeden Preis erhalten werden müsse. Diese Position wurde von der Kirche so nie vertreten, da ihr bereits die Vorstellung der Endlichkeit und Geschöpflichkeit, die das Sterben mit einschließt, entgegensteht. Aber die Beziehung zu der ihn umgebenden Umwelt und damit verbunden auch die Beziehung zu Gott setzen eine Grenze, die der Mensch nicht von sich aus überschreiten soll. Das setzt auf der anderen Seite voraus, daß Haltungen der Zuwendung, der Solidarität, des Umgangs mit dem Kranken und auch mit dem Sterbenden gefördert und gepflegt werden müssen. Auch wenn es statistisch nicht meßbar ist, so wird immer wieder berichtet, daß Patienten ganz erschrocken sind, wenn ihrem Wunsch nach einer

Injektion oder einem Medikament, das zum Tod führt, stattgegeben wird. Nicht selten verbirgt sich hinter diesem Wunsch die Bitte nach mehr Zuwendung und Mitleid. Gerade an dieser Stelle zeigt sich auch die christliche Haltung der Solidarität, die in den Überlegungen von Hoerster keine Rolle spielt.

Diese Ehrfurcht vor dem Leben, wie sie im fünften Gebot ausgedrückt ist und in der aktuellen theologischen Diskussion unter der Überschrift „Du sollst keinen Unschuldigen töten" gebraucht wird, setzt nicht nur eine Grenze, sondern hat für alle Beteiligten eine entlastende und schützende Funktion. Dies gilt übrigens nicht nur in ethischer, sondern auch gesellschaftlicher Hinsicht. Für die Entstehung des modernen Rechtsstaates war es von entscheidender Bedeutung, daß der Staat allein das Gewaltmonopol bekam, das Leben seiner Bürger zu schützen. Die Friedensfunktion des Tötungsverbotes ist deshalb auch bei neuen Herausforderungen nicht zu unterschätzen. Dies gilt zumal für den Schutz des Menschen in seiner letzten Lebensphase [11].

Das Arzt-Patienten-Verhältnis

Um seinem Wunsch der „Tötung auf Verlangen" zu entsprechen, bedarf der Patient – so die Forderung von Norbert Hoerster – der Hilfe des Arztes. Die Patientenautonomie kann aber den Arzt nicht davon dispensieren, seine ethische Grundeinstellung zu verwirklichen. Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten kollidiert mit dem Heilauftrag des Arztes. Es stellt sich die Frage, ob unter diesen Umständen das Arzt-Patienten-Verhältnis, das notwendigerweise auf Vertrauen aufbaut und eindeutig durch das Heilen und Lindern bestimmt ist, nicht leichtsinnig aufs Spiel gesetzt wird, wenn es das effiziente und schmerzfreie Töten zuläßt. Das Selbstbestimmungsrecht des Patienten findet am Selbstbestimmungsrecht des Arztes seine Grenze. Gerade hier wird die Relation der Arzt-Patienten-Beziehung besonders deutlich, die einerseits dem Arzt verbietet, gegen den Willen des Patienten Heilversuche durchzuführen, die aber andererseits auch den Arzt nicht verpflichten kann, Maßnahmen gegen seinen Heilauftrag durchzuführen. Das allein auf das Selbstbestimmungsrecht des Patienten zugeschnittene Modell von Hoerster verkennt die vielfältigen Beziehungen, in der der Mensch zeit seines Lebens und hier konkret der Arzt steht. Darüber hinaus würden die Anstrengungen auf der Suche nach alternativen Behandlungsmöglichkeiten, wie sie derzeit in der Palliativmedizin erforscht werden, abnehmen.

Eng verbunden mit dieser Beziehung des Arzt-Patienten-Verhältnisses ist die Auswahl der Betroffenen, für die eine Tötung auf Verlangen in Frage kommt. Bei Hoerster haben wir gesehen, daß er vom schwer und unheilbar leidenden Kranken spricht, der aufgrund reiflicher, in einem urteilsfähigen und aufgeklärten Zustand durchgeführten Überlegung selbst um die Tötung bittet. In der medizin-

ethischen Diskussion wird aber darauf hingewiesen, daß sich daran verschiedene Anschlußfragen stellen, wie: Müssen die Betreffenden körperlich leiden, oder reicht der Hinweis auf ein psychisches Leiden? – Oder: Müssen sie terminal erkrankt sein, also im Sterben liegen, oder reicht bereits der Hinweis auf eine (eventuell in einigen Jahren) tödlich endende Krankheit? Schließlich: Sollen auch Menschen im chronisch vegetativen Zustand getötet werden, wenn keine Aussicht mehr auf das Ende des Komas besteht?[12] Die Tendenz zur Ausweitung der Tötungspraxis ist offensichtlich. Gerade die Menschen, die sich nicht oder nicht mehr wehren können, sind davon betroffen.

Schlußfolgerung

Mit diesen Überlegungen zur „Selbstbestimmung am Lebensende" sind keineswegs alle schwierigen Detailfragen gelöst. Selbstverständlich müßte die Patientenverfügung hier näher betrachtet werden[13]. Es sollte in der Auseinandersetzung mit Hoerster gezeigt werden, daß es kein absolutes Selbstbestimmungsrecht am Lebensende gibt. Für den Christen ist darin auch ein Grund zu sehen, daß er sein Leben als Geschenk erfährt und von daher im Umgang mit ihm sehr behutsam zu sein hat. Dies schließt keineswegs ein, daß eine Maximaltherapie bis zum Schluß notwendig ist. Das Sterben gehört für den Christen und für jeden Menschen zu seinem Leben elementar hinzu.

Aber auch für die Menschen, die diese Vorstellung für sich nicht nachvollziehen können, wird deutlich, daß sie in vielfältigen Bezügen leben. Besonders markant ist dies im Arzt-Patienten-Verhältnis. Nie kann der Patient den Heilauftrag des Arztes oder – zugespitzt ethisch gesprochen – seine verantwortete Entscheidung, die manchmal eine Gewissensentscheidung sein kann, aufheben. Das erwähnte Beispiel, daß Patienten, die um ein entsprechendes Mittel zum Sterben bitten, erschrocken sind, wenn es ihnen verabreicht wird, und deren Ruf um Hilfe sich darin ausdrückt, macht sichtbar, wie menschliches Leben von der Zuwendung anderer abhängt. Dies ist keineswegs als kritische Anfrage an die Ärzte und Pflegeberufe zu sehen, sondern betrifft im größeren Rahmen die Gesellschaft in ihrem Umgang mit leidenden und sterbenden Menschen. Die Kirchen sind sich bewußt, daß sie gerade hier eine hohe Verantwortung haben.

ANMERKUNGEN

[1] N. Hoerster, Tötungsverbot u. Sterbehilfe, in: Medizin u. Ethik, hg. v. H. M. Sass (Stuttgart 1989) 287.
[2] Ders., Neugeborene u. das Recht auf Leben (Frankfurt 1995) 11 f.
[3] D. Mieth, Recht auf Leben beschnitten. Über Norbert Hoersters Abtreibungsplädoyer, in: EK 23 (1993) 26.
[4] N. Hoerster, Ist menschliches Leben unverfügbar?, in: Universitas 51 (1996) 447.
[5] Ders., Rechtsethische Überlegungen zur Sterbehilfe, in: Aktive Sterbehilfe. Zum Selbstbestimmungsrecht des Patienten, hg. v. W. Gose u. a. (Trier 1997) 63.
[6] Vgl. aus der Fülle der Literatur: Beginn, Personalität u. Würde des Menschen, hg. v. G. Rager (Freiburg 1997); K. Hilpert, Art. Menschenwürde, in: LThK^3, Bd. 7, 131–137 (Lit.); H. Kreß, Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte – Ethik der Medizin – Nachhaltigkeit (Hannover 1999); Leben als Gottes Bild (Woche für das Leben 2000), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz u. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands (Bonn 2000).
[7] Vgl. R. Anselm, Jenseits von Laienmedizin u. hippokratischem Paternalismus. Theologisch-ethische Überlegungen zum Problem der Selbstbestimmung in der Medizin, in: ZME 45 (1999) 91–108.
[8] Machbares Leben? Ethik in der Medizin, hg. v. d. Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax (Zürich 1998) 18.
[9] Vgl. J. Römelt, Jenseits von Pragmatismus u. Resignation. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, Frieden u. soziale Gerechtigkeit (Regensburg 1999) 182–192; M. Maier, Abschaffung der Todesstrafe, in dieser Zs. 218 (2000) 433 f.
[10] Machbares Leben? (A. 8) 16.
[11] Vgl. E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz ^{2}1998) 191–195.
[12] Machbares Leben? (A. 8) 102.
[13] Vgl. J. Reiter, Verfügungen für das Lebensende. Wem nützt ein Patiententestament?, in: HK 52 (1998) 194–196; zur Problematik des medizinisch assistierten Suizids: Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer u. theologischer Sicht, hg. v. A. Holderegger (Fribourg 1999).

UMSCHAU

Die Bibel in der Literatur

Die christliche Disziplinierung habe die Bibel geschwächt, sagt Gottfried Bachl in der Einleitung zum Sammelwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts“ [1]: „Das Buch (d. i. die Bibel) ist desavouiert von dem Absud in Katechismen, dogmatischen Handbüchern und biblischen Theologien, dem wirksamen Glättungsunternehmen der Interpretation“, schreibt der Salzburger Dogmatikprofessor. Die Schriftsteller, zumal die kirchenfernen, haben die Glättung nicht mitgemacht. Ansprüche der Orthodoxie und der mit ihr verbundenen Moral blockierten ihre Phantasie nicht. Die wilden Geschichten haben sie angeregt, die eindringlichen Bilder inspiriert, die erregenden Konflikte stimuliert, die heroischen und die versagenden Gestalten bewegten ihre Phantasie. Autoren benutzen die Bibel zur produktiven Auseinandersetzung mit eigenen Vorstellungen des Menschseins in der Welt.

„Sie werden lachen, die Bibel“, antwortete bekanntlich Brecht 1928, wenige Wochen nach der Aufführung seiner Dreigroschenoper, auf die Frage nach seiner liebsten Lektüre. Günther Anders ärgerte den Exilanten in Amerika mit der Bemerkung, er sei ein „schiefgewickelter Theologe“. Für Brechts Aussage im Nachkriegs-Zürich: „Ich bin der letzte katholische Dramatiker“ verbürgt sich Ernst Ginsberg. Es gibt eine Fülle literarischer Bekenntnisse zur Bibel. Wolfgang Frühwald und Birgit Lermen führen einige an. Peter Handke schrieb 1991 in der Metropole Paris: „Der Leser unserer Tage kann in der Bibel, Buch für Buch, seine eigene Geschichte lesen.“ Auch die Geschichte Gottes mit den Menschen? Muß die Bibel heute in den Kontext jetziger Welterfahrungen und Vorstellungen gesetzt werden? Nicht nur zitiert, sondern produktiv erweitert? Wenn Zeitgenossen immer weniger bereit sind, sich vom Katechismus belehren zu lassen, wenn nur noch eine Minderheit das Leitsystem der sonntäglichen Perikopen (die Auswahl von Haupttexten) hört, gewinnt der literarisch-biblische Diskurs an Bedeutung.

Literatur und Religion, Bibel, Kirche haben eine lange Geschichte. Die spannungsgeladene Polarität steigerte sich am Anfang des Jahrhunderts. Von Frankreich her entstand an der Wende zum 20. Jahrhundert gegen eine laizistisch säkulare Welt eine Literatur, die man alsbald in Deutschland und Europa als „Christliche Literatur“ bezeichnet hat. Gemeint waren Romane, Stücke und Gedichte, die bewußt mit biblischen Motiven arbeiten und die Welt aus der Perspektive des christlichen Glaubens zeigen. Zur Sicht dieser Autoren gehören nicht nur Christus und die Kirche, sondern auch Satan, nicht nur die pastorale Geburt, sondern auch das apokalyptische Gericht, nicht nur szenische Rede, sondern auch Gebet, Lobpreis, Unterscheidung der Geister. Eine Reihe dieser Werke aus christlichem Geist wurden als Erweiterung der Verkündigung gelesen.

Nach dem Jahrhundertbruch (1945) konnte man bis in die 60er Jahre von Christen (oft vorwurfsvoll) gefragt werden – vor allem von solchen, die die neue gesellschaftskritische Literatur nicht lesen mochten –, wo denn die „Christliche Literatur“ geblieben sei. Deren unüberhörbaren Abgesang hat Reinhold Schneider mit „Winter in Wien“ (1958) geschrieben. Die Aufzeichnungen sind eine geradezu polemische Absage an eine „Christliche Literatur“, die die Wege göttlicher Vorsehung in der Geschichte der Menschheit zu kennen vorgibt und die Deutung der Welt beansprucht. Unmittelbarer Adressat Schneiders war Paul Claudel. Verstummten die Christen literarisch – oder zeigte sich das Religiöse anders?

Gegen Ende des Jahrhunderts wird nicht mehr nach dem *Christlichen*, sondern nach dem *Biblischen in der Literatur* gefragt, nach der Anregung, Relevanz und Präsenz biblischer Texte und Gestalten im Literarischen. Die Rezeption erweist sich von erstem Rang. Die Bibel ist nicht

nur das meist gelesene, sondern auch das am stärksten auf Autoren wirkende Buch. Seine Mythen und Geschichten, Personen und Figuren, Motive und Sinnsprüche, die Erfahrungen, Verheißungen, Klagen sind so sehr in die abendländische Kulturgeschichte eingegangen, daß sie aus dem Denken derer, die (noch) mit Bibellektüre aufwuchsen, nicht nur nicht wegzudenken sind, sondern die Ausbildung ihres Bewußtseins und, in der Folge, ihrer Rede mächtig beeinflußten. Den Nachweis der Rezeption, Adaption, Produktion, der Fortwirkung und perspektivischen Veränderung biblischer Texte und Gestalten bei neueren Autoren erbringen die beiden hier zu besprechenden Bände. Heinrich Schmidinger, Philosophieprofessor und Spiritus rector der Salzburger Hochschulwochen, hat das Sammelwerk herausgegeben. Illustre Mitarbeiter aus dem literarisch-theologischen Gespräch, unter ihnen Karl-Josef Kuschel, Georg Langenhorst, Johann Holzner, Magda Motté, standen ihm zur Seite. Bevor die Bibel sinnlich, emotional und intellektuell aus dem Bewußtsein der Jüngeren schwindet, am Beginn des Internet-Zeitalters, zeigt dieses geradezu enzyklopädische Werk, welchen Sitz die Bibel im literarischen Denken und Sprechen hat. Die zwölfhundertseitige Darstellung ist bewundernswert in ihrer Fülle, durchdacht in Aufbau und Strukturierung, literarisch wie theologisch informativ, die Textangaben fast umfassend. Die Sichtung der Themen und Gestalten kann die Glaubensarbeit wacher Christen, auch theologisches Denken stimulieren, der homiletischen wie pädagogischen Praxis helfen. Das Werk ergänzt überdies das notorische Defizit der Germanistik wie der literarischen Feuilletons im Blick auf die Wahrnehmung religiöser Aspekte in der neueren Literatur.

Der Herausgeber nennt Absicht und Anspruch: „Es untersucht auf interdisziplinärer Basis die Beziehungen zwischen den Texten der Bibel und den Texten der modernen Literatur in einem Ausmaß, in dem es die Fachliteratur bisher noch nicht unternommen hat." Nach einleitenden Überlegungen zeigt der erste Band „Formen und Motive" biblische Gattungen und literarische Formen (leider nur einige), um dann weit auszuholen über Stoffkreise und Motive. Der zweite Band stellt die literarischen Spiegelungen der großen Gestalten des Alten und Neuen Testaments dar. Sie werden „Personen und Figuren" genannt. Literarisch haben sie einen Prozeß der Formgebung, also der Gestaltung, erfahren. Was von den Beiträgen über Schöpfung, Sündenfall, das Böse, Gesetz und Weisung, über Exil und Exodus, das Prophetische, Messianische, Apokalyptische, über Erlösung (mit Fragezeichen versehen), über Wunder, die Verkündigung, das Böse, das Apokalyptische, eine Theodizee aufgespürt, bedacht und belegt wird, ist in solcher Fülle und Dichte noch nie zusammenhängend vorgestellt worden. Kein eigenes Stichwort erhält das biblisch und literarisch so gewichtige „Gericht". Warum die Herausgeber den Beitrag „Engel" (von Erich Jooß) unter „Stoffe und Motive" eingegliedert haben, wird nicht mitgeteilt. In der Bibel treten Engel als „Personen und Figuren" auf. Weil der Mensch Person ist, hätte man auch „Das Ebenbild Gottes" im zweiten Band gesucht. Der literaturkundige Johann Holzner kannte freilich noch nicht Norbert Lohfinks Übersetzung „Gott erschuf den Menschen als seine Statue. Als Gottesstatue erschuf er ihn" (N. Lohfink, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg 1999). Damit erhält die Ebenbild-Spekulation eine andere Beziehung und Perspektive. Der Aufsatz „Psalmen" beachtet einiges, was historisch und thematisch bereits erarbeitet ist, nicht. Wäre hier nicht auch breiter nach einer „Gebetslyrik" zu fragen? In den muslimischen Literaturen ist sie bis heute präsent und eindrucksvoll dokumentiert. Sie ist, nicht nur als erbauliche Rede, auch in der deutschen Literatur des Jahrhunderts erkennbar.

Der in der Ausrichtung auf Personen begrenztere und faßbarere zweite Band „Personen und Figuren" zeigt im ersten Teil die großen jüdischen Gestalten, wie sie in der Literatur gespiegelt, verändert, produktiv, auch ironisch und kritisch weiter geformt sind. Adam und Eva, Kain und Abel, Noah und Abraham, Jakob und Josef, Moses, die Richter, einige Frauengestalten (Magda Motté), der dramatische Jiob (Georg Langenhorst), Tobias, Daniel und Jona werden vorgestellt. Zu „Jona" ist gleichzeitig eine sehr umfängliche, perspektivisch gezielte Arbeit unter dem Titel „Der rebellische Prophet. Jona in der modernen Literatur" erschienen (hg. v. S. Frie-

ling, Göttingen 1999). Warum der literarisch so eindrucksvoll gespiegelte David kein eigenes Kapitel erhält, bleibt ungesagt. Der zweite Teil präsentiert die großen neutestamentlichen Gestalten. Eindrucksvoll in seiner Strukturierung und Materialfülle ist der 70seitige Aufsatz über die Gestalt Jesu von K.-J. Kuschel und G. Langenhorst. Warum Jesus als „religiöse Figur" bei Heinrich Böll nur genannt, die Böll'sche Jesusgestalt und Jesusperspektive in den Romanen nicht gezeigt wird, bleibt unbegründet. Dargestellt werden der Täufer und Maria, Maria von Magdala und einige andere Frauen (M. Motté). Die Rezeption der Apostel Johannes, Petrus, Paulus blieb poetisch von geringerem Interesse, auch von geringerem literarischen Niveau. War Petrus nur schlicht und direkt? Wer kreidet ihm an, daß er kein Intellektueller war? Schwierig bleibt die Darstellung der Personen und Figuren in den Gleichnissen. Die heutigen Lesern problematische Lazarusgestalt hat der Wiener Neutestamentler Jacob Kremer kundig vorgestellt. Merkwürdigerweise bleibt dem literarisch breit gespiegelten „Verlorenen Sohn" ein eigenes Kapitel versagt. Die Beiträge über den „Gott Israels" (A. Wallas) und den „christlichen Gott" (C. Hell) wünschte man sich in der Sichtung der Texte und der theologischen Beurteilung kompetenter. Da wird viel aufgezählt; Intentionen, Kontext und Perspektiven werden wenig beachtet. Müßte bei der Rede vom „christlichen Gott" nicht auch der jesuanische ins Bild treten? Auswahl, Bewertung, auch Auslassung von Texten sind manchmal subjektiv. Die schwerwiegende Gott-ist-tot-Klage nach 1945 bei Schnurre (Eröffnungstext der Gruppe 47), Borchert, Nossack bleibt unerwähnt. Auf der anderen Seite werden Le Fort, Schaper und Bergengruen in ihrer Gottesrede mit einem Satz weggewischt. Der große Roman „Das unauslöschliche Siegel" von Elisabeth Langgässer bleibt unbeachtet.

Das Sammelwerk „Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts" ist ein Meilenstein im literarisch-theologischen Gespräch der Gegenwart. Weil das interdisziplinäre Gespräch an Bedeutung gewinnen wird, seien hier einige kritische Anmerkungen und Anfragen benannt. Wäre nicht die grundsätzliche Differenz zwischen einer Hörkultur und Schriftkultur zu bedenken? Der Großteil der biblischen Erzählungen und Gesetze wurde zuerst mündlich gesprochen, erst viel später schriftlich fixiert. Im Unterschied zu unseren kunstästhetischen, oft intellektualisierten Texten standen die biblischen Reden in einem Praxisbezug. Sie waren an das ganze Volk gerichtet, nicht für eine bildungsbürgerliche literarische Minderheit geschrieben. Bibeltexte bestehen überwiegend aus einfachen Formen. Moderne literarische Texte arbeiten mit Ironie und Satire, mit Distanzierungen, Verfremdungen, auch Parodie. Ironie schließt Relativierung und Schwebehaltung gegenüber der Aussage ein. Verfremdung schließt Unmittelbarkeit aus. In der Bibel findet sich weder das klassische Stiltrennungsprinzip (hoher, mittlerer, niederer Stil) noch die moderne Stilmischung. „Aktuell wurde die stilistische Frage", schrieb vor über 50 Jahren Erich Auerbach, „als bei der Ausbreitung des Christentums die heiligen Schriften und überhaupt die christliche Literatur der ästhetischen Kritik seitens hochgebildeter Heiden begegneten, welche sich darüber entsetzten, daß Schriften, in einer unmöglichen, ungebildeten Sprache geschrieben, die höchste Wahrheit enthalten sollten." Zu biblischer Zeit konnte weder der einzelne noch das Volk sich denken, ohne Gott mitzudenken. Welche Distanzierung vom Ersttext ereignet sich, wenn die affirmative Aussage in einen Fragetext, die mythische Erzählung in eine strukturell ironische verwandelt, die Aussagerichtung verändert wird? Welche Bedingungen, Perspektiven, Vorbehalte setzt eine „relecture" der Bibel aus Späthaltungen des Aufklärungsbewußtseins? Ein übergreifender Aufsatz zu Stilmittel, Stilformen und Sprache wäre in der Einleitung hilfreich gewesen. Die biblischen Erzählformen beschränken sich ja nicht auf „Rätsel und Lehre". Wie unterscheiden sich sprachlich Gesetzestexte von Erzählungen? Wie verändern sich Gattungen? Die Jahrhundertnennung, die das Buch anzeigt, birgt ein Problem. Wie bringt man einen motivähnlichen Text vom Anfang des Jahrhunderts mit einem nach Auschwitz auf einen Nenner?

Zwei Grundprobleme durchziehen die Beiträge, das *inhaltistische* und das *synchrone*. Inhaltistisch: Bei so viel Aufzählungen und Zitaten kommen die literarischen Formen zu kurz, die

Sprechweisen werden wenig beachtet. Synchron: Verschiedenzeitlich entstandene Texte aus dem kaiserlichen Jahrhundertanfang, der Nazizeit mit dem nachfolgenden Auschwitzgedenken, schließlich aus den letzten Jahrzehnten der Demokratie, werden auf *einen thematischen Nenner* gebracht. Die Zeitsprünge fallen weg, der gesellschaftliche Kontext wird nicht sichtbar.

Die einleitenden Überlegungen verlangten auch abschließende. Die gibt es nicht. Was leisten die vorgestellten, oft nur angesprochenen Texte literarisch, zeitgenössisch, theologisch? Wollen sie Bibeltexte kommentieren, kritisieren, distanzieren, weiter entwickeln oder einfach nutzen? Welches Gedächtnis, welcher Diskurs, welche Einsprüche, Abbrüche finden in den Texten statt? Was wird ausgelassen? Welches Gedächtnis interessiert nicht? Niemand fragt, wie weit die Bibelkenntnis der zitierten Autoren reicht. „Das Judentum ist ohne endlos fortgesetzten Kommentar und Kommentar zum Kommentar nicht denkbar", schreibt George Steiner in den Essays „Von realer Gegenwart" (1990). Fortgesetzte Hereinnahme des Geschriebenen in den je heutigen Diskurs bekräftigt im jüdischen Kommentar „die fortdauernde Autorität und das Überleben des primären Diskurses". In welcher Beziehung zum „primären Diskurs" stehen literarische Texte des 20. Jahrhunderts? Die existentielle und ästhetische Differenz zwischen Bibel und moderner Literatur, zwischen einer Botschaftssprache mit Offenbarungsanspruch und subjektivem Autorenbewußtsein, zwischen archaischen und modernen, einfachen und kunstästhetischen Texten, intentionale Unterschiede zwischen biblischer Theozentrik und zeitgenössischer Gesellschaftskritik wären grundsätzlich zu bedenken. Oft wird in literarischen Texten ja nicht Gott, sondern die Gesellschaft, die Kirche, eine soziale Gruppe mit ihrem Gottesanspruch kritisiert. Manchmal wäre mit der Zeiterfahrung der Autoren auch deren soziale Prägung zu bedenken. Welches Interesse führt sie zur Auseinandersetzung mit biblischen Sätzen und Gestalten?

Es gehört zur Schwierigkeit enzyklopädischer Arbeiten über große Zeiträume, daß sie den Kontext des Bewußtseins, der den Entstehungsprozeß bedingt, oft nicht angemessen mitdenken können. Die Größe des vorgestellten Werks ist seine thematische Fülle, die Schwäche seine einseitig inhaltliche Ausrichtung des literarisch zu Zeigenden. Über die Auslassung und Wertung einzelner Autoren kann man streiten. Dem kritischen Leser fällt auf, daß Autoren, die in der Sekundärliteratur bereits breit behandelt sind und solche, die gängiger „correctness" entsprechen, mehr beachtet werden. Aus den beiden letzten Jahrzehnten wird außer Patrick Roths Auferstehungs-Trilogie wenig gesichtet. Warum ist eigentlich „Auferstehung" kein kapiteltragendes Motiv? Gänzlich fehlen die Verstexte von Richard Exner. Von Botho Strauß wäre mehr mitzuteilen. Wo bleiben die 30jährigen Autoren? Führen sie den bibelliterarischen Diskurs nicht mehr weiter?

Aber nochmals: Die literarische Aufmerksamkeit, das interdisziplinäre Interesse, der Wille und die Fähigkeit zum Gespräch, die reichen Ergebnisse der Beiträge beeindrucken. Wer die Kämpfe vom Anfang des Jahrhunderts über das Christliche, Nichtchristliche, christlich nicht mehr Erlaubte (ausgetragen in den Zeitschriften „Hochland", „Stimmen der Zeit", „Der Gral") ein Stück weit kennt, ist erstaunt über die Zunahme an Wissen, den Fortschritt des Denkens, den Beziehungsreichtum, die Intertextualität, die hier breit dokumentiert werden. Noch sind es einzelne, die über ein so beziehungsreiches Bewußtsein verfügen und sich dem offenen Diskurs stellen. Denkbar ist eine Generation, die biblische Erinnerung und literarische Gegenwart, biblische Rede und modernes Bewußtsein, eine Kultur des Gedächtnisses und eine Kultur des Diskurses dankbar und staunend zusammenbringt, eine Generation, die nicht mehr in Apologie und Abschottung verharren muß, sondern zu offenem, ja offensivem Gespräch fähig wird. Sie wird ihr Wissen, ihr Bewußtsein und ihren Glauben als gültiges Mehr bezeugen.

Paul Konrad Kurz

[1] Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Hg. v. Heinrich Schmiedinger. Mainz 1999. 635 u. 608 S. 128,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Schwerin, Franz von: *Helmuth James Graf von Moltke: Im Widerstand die Zukunft denken.* Zielvorstellungen für ein neues Deutschland. Paderborn: Schöningh 1999. 211 S. Kart. 48,–.

Das vorliegende Buch wurde im Oktober 1998 an der Universität Hamburg (Fachbereich Rechtswissenschaft) als Dissertation angenommen. Diese Tatsache bestimmt Stil und Methode. Nach einem ersten Teil, in dem die Lebensgeschichte von Moltkes präzise nachgezeichnet wird und dabei vor allem die Analysen der politischen, militärischen und geistigen Lage berücksichtigt werden, wendet sich der Verfasser seinen drei Denkschriften zu: „Die kleinen Gemeinschaften", „Über die Grundlagen der Staatslehre", und „Ausgangslage, Ziele und Aufgaben". Diese Texte entstanden in den Jahren 1939 bis 1941, also längst vor dem Beginn der sachlichen Diskussionen im sogenannten „Kreisauer Kreis". Von Schwerin bleibt seinem Ansatz treu, daß Moltke nicht mit dem Kreisauer Kreis identisch ist (13), und durch die betonte Herausarbeitung seiner Ideen und intellektuellen Ansätze stellt er ihn immer wieder unter Beweis.

So berechtigt dieser Ansatz ist, den ideellen Beitrag von Moltkes vor allem zu den Kreisauer Gesprächen herauszuarbeiten, so unzureichend scheint er zugleich, weil er den Niederschlag der Gespräche Moltkes mit seinen Freunden nicht genügend berücksichtigt. Deshalb hätte in einem zweiten, ausführlicheren Teil der Frage nachgegangen werden müssen, wie Moltkes Ideen durch die drei großen Kreisauer Tagungen konkreter, realitätsbezogener wurden und dadurch auf jeden Fall eine Veränderung erfuhren. Das Kapitel „Abschließende Bemerkungen" (145–153) kann in seiner Kürze diesem Desiderat leider nicht gerecht werden.

Doch ein Verdienst dieser Arbeit ist auf jeden Fall festzuhalten: die intensive Beschäftigung mit den „Kleinen Gemeinschaften". Selbst wenn die Herkunft dieses Modells auch weiterhin nicht voll geklärt ist (von Friedrich Freiherr von Stein?), wird deutlich, daß diese kleinen Gemeinschaften eine erzieherische Sinnspitze hatten: Sie sollten zu verantworteter Freiheit, zu Partizipation, zu Selbstverwaltung und zu Gemeinschaftlichkeit führen. Mit diesem Kapitel werden die Kreisau-Forschungen von Ger van Roon (1967) und Wilhelm Ernst Winterhager (1985) zumindest ergänzt.

Die Einordnung dieser Einsichten in den über Jahre laufenden Prozeß Kreisauer Kreis hätte ihre Bedeutung und auch ihre Grenzen noch schärfer herausgestellt, zumal wenn man die im letzten ethische Orientierung Helmuth James von Moltkes im Hinblick auf ein Deutschland nach dem (wie auch immer erreichten) Ende des Kriegs und des Dritten Reiches betrachtet. Eine bei allen Grenzen für die Erforschung der Kreisauer Texte hilfreiche Studie. *Roman Bleistein SJ*

Mommsen Hans: *Alternative zu Hitler?* Studien zur Geschichte des deutschen Widerstandes. München: Beck 2000. 424 S. Kart. 34,–.

Die Geschichte des deutschen Widerstands gegen Hitler ist nicht vor der Gefahr bewahrt geblieben, zum Gegenstand einer auf pädagogische Zwecke gerichteten Idealisierung wie einer an zeitgenössischer „political correctness" orientierten Kritik zu werden. Es ist nicht der geringste Teil in der Lebensarbeit des emeritierten Bochumer Historikers Hans Mommsen, solchen Tendenzen durch seine Bemühungen um eine Einordnung des deutschen Widerstands in seine präexistenten Bezüge entgegengewirkt zu haben. Die in diesem Band gesammelt veröffentlichten Arbeiten aus seiner Feder, deren Entstehungszeit vom Jahre 1966, in dem er den großen Aufsatz über „Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstands" vorlegte, bis in die jüngste Vergangenheit reicht, lassen den historischen Ort der zum Letzten entschlossenen Opposition erkennen, der Mommsens besondere Aufmerksamkeit gilt.

In ihren älteren Vertretern oft noch überzeugt von der Tauglichkeit der überkommenen staatlichen Institutionen, setzten die Jüngeren, denen der den Aufstieg Hitlers ermöglichende Zusammenbruch der wirtschaftlichen wie der politischen Ordnung am Ende der 20er Jahre vor Augen stand, vielfach ihre Hoffnungen auf korporative Modelle älterer Tradition, die wahrscheinlich den Anforderungen einer modernen Gesellschaft so wenig genügt hätten, wie sie den Idealen einer demokratischen Ordnung entsprachen. Darum sind die Männer des Widerstands nicht im banalen Sinn zu den „Gründervätern" der Bonner Demokratie geworden; nichtsdestoweniger schufen sie eine der für diese unerläßlichen Voraussetzungen, weil sie „durch ihren Opfergang zur moralischen Wiederherstellung der Nation" (408) beigetragen haben. Die „Verteidigung des Menschen als Menschen" als Aufgabe politischer Neuordnung, eine Formulierung Delps, die nach Mommsens Auffassung „für alle Richtungen des Widerstands gegen Hitler stehen kann" (183), weist ebenso wie Moltkes berühmte Formel, es gelte, „das Bild des Menschen im Herzen unserer Mitbürger" wiederaufzurichten, auf das Erbe, das die erneuerte deutsche Demokratie von solchen Männern übernommen hat.

Mommsens Arbeiten beanspruchen nicht, in ihrer Summe ein Gesamtbild dessen zu liefern, was zur Zeit Hitlers in Deutschland an Widerstand geleistet wurde. Die Haltung der Kirchen wird nur am Rand berührt, die Namen Barth, von Galen, Niemöller tauchen an keiner Stelle auf, wohl aber die der zum Kreisauer Kreis gestoßenen Jesuiten Delp, König und Rösch, von denen der Erstgenannte wiederholt eindrückliche Würdigung erfährt. Aus der Konzentration auf die zu gewaltsamem Widerstand tendierenden Kräfte ergibt sich gleichfalls die nur beiläufige Erwähnung der „Weißen Rose". Das Phänomen der von Martin Broszat so bezeichneten „Resistenz", des Teilwiderstands, der „gesellschaftlichen Verweigerung", wie es Richard Löwenthal nannte, eben jenes Beharren auf anderen als den nationalsozialistischen Normen und Werten, das zu anderen als den vom Regime erstrebten Handlungsweisen führte, bleibt völlig unerörtert. Ist dies auch nichts anderes als die einfache Folge der Konzentration von Mommsens wissenschaftlichem Interesse auf den Kern dessen, was den deutschen Widerstand ausmacht, so sollte der Leser dieser klugen und auf dem Stand der Forschung reflektierenden Arbeiten sich dieser Schwerpunktbildung bewußt bleiben. *Heinz Hürten*

Jugend

Tillmanns, Reiner: *Der Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände.* Erster Teilband: Der BDKJ in historischer und kirchenrechtlicher Betrachtung. Zweiter Teilband: Rechts- und Grundlagentexte zur katholischen Jugendverbandsarbeit. Berlin: Duncker & Humblot 1999. 702 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 34.) Kart. 168,–.

Die Absicht der beiden Bände ist es, „den Bund der Deutschen Katholischen Jugend und seine Mitgliedsverbände in das System des neuen katholischen Vereinsrechtes angemessen einzuordnen" (21). Der Hauptgrund dafür ist, daß seit 1983 ein neuer Codex Iuris Canonici vorliegt, der sich vom alten Vereinsrecht im Codex des Jahres 1917 unterscheidet. Um dieses Ziel zu erreichen, geht der eigentlichen kanonistischen Abhandlung ein historischer Teil voraus, der die Entwicklungen des BDKJ und seiner Verbände mit großer Genauigkeit nachzuzeichnen versucht.

Der historische Teil (23–167) enthält in gedrängter Form die wichtigsten Schritte in der Entwicklung der verschiedenen Jugendverbände. In einer weit ausgreifenden geschichtlichen Perspektive werden zuerst die Marianischen Kongregationen aufgeführt, mit denen bereits 1563 erstmals kirchliche Jugendarbeit in der katholischen Kirche begann. Ihnen folgten Mitte des 19. Jahrhunderts die Kolpingjugend, und erst dann kamen die Impulse der bündischen Jugend zum Tragen. Die weiteren Entwicklungen im 20. Jahrhundert von den jugendbewegten 20er Jahren über die Zeiten der Unterdrückung im Dritten Reich bis zu den Ereignissen in den 50er und 70er Jahren (die Studentenrevolte von 1968) be-

weisen, daß die kirchliche Jugendarbeit immer in die zeitgeschichtlichen Ereignisse zurückgebunden ist und sich nicht zuerst an Normen des Kirchenrechts orientiert.

Zutreffend beurteilt die Darstellung die eher fragwürdigen Entwicklungen in den 50er Jahren, die zum Zerfallen des „Stammes" im BDKJ führten und dadurch auch strukturelle Konsequenzen nach sich zogen. Leider wird die Bedeutung des Synodenbeschlusses von Würzburg (1975) „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nicht angemessen gewürdigt (151). Die in den folgenden Jahren schrittweise Entflechtung zwischen BDKJ und bischöflichen Jugendämtern endete dann 1996 mit der Neuerrichtung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge – offensichtlich ein verhängnisvoller Schritt (159). Die Gründung eines eigenen Jugendverbandes in der Diözese Fulda (161) erhält in seiner breiten Darstellung ein unangemessenes Gewicht; denn letztlich war sie nur das Ergebnis einer überzogenen Reaktion eines einzelnen Bischofs. Ähnliches mag für die Entwicklungen in Mecklenburg und in Berlin gelten, die für das restliche Deutschland nach der Wiedervereinigung keine Maßstäbe setzten, die aber offensichtlich dem kirchlichen Vereinsrecht näherstehen. Diese wenigen Beispiele weisen bereits auf, daß die kanonistische Optik die Wahrnehmung der Vorgänge in der jüngsten Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit beeinflußt. Die zahlreichen, im zweiten Band (393–702) abgedruckten Texte können zur Klärung der kirchenrechtlichen Fragen dienlich sein. Leider vermißt man den Text des Würzburger Synodenbeschlusses.

Die „Resümierende Gesamtbetrachtung" am Ende der kanonistischen Betrachtung (169–270) kommt zu dem Urteil, daß der BDKJ-Bundesverband „dem geltenden Vereinsrecht auf der Ebene des can. 215 CIC als freier Zusammenschluß von Gläubigen einzuordnen" ist, ein „Rechtsstatus, der auch seinen Mitgliedsverbänden auf Bundesebene und fast allen BDKJ-Diözesanverbänden zukommt" (266). Die Antwort auf die Frage, ob ein Jugendverband seine verbandliche Autonomie oder die eigenverantwortliche Bewegungsfreiheit verliert, wenn er den Status eines privaten Vereins erwirbt, heißt Nein. Die am Ende angedeutete Möglichkeit, daß Jugendverbände den Rechtsstatus eines privaten Vereins abstreifen und neue Satzungen beschließen, ohne sie der zuständigen Kirchenautorität vorzulegen, wird ein „Kurswechsel" genannt, „der jedoch Irritationen hervorrufen" würde, die „geeignet sind, das Verhältnis des Bundes (Anm: des BDKJ) zur verfaßten Kirche empfindlich zu belasten" (270). Damit sind gewiß jene Probleme und Schwierigkeiten angedeutet, die sich für einen Jugendverband in der Kirche, der mit der Jugend im Gespräch bleiben und auch reformerische Schritte wagen will, notgedrungen ergeben können. Trotz des eingeschränkten erkenntnisleitenden Interesses kann das Werk (eine Dissertation an der Universität Köln 1996/97) zur behutsamen Klärung von Rechtsfragen in der kirchlichen Jugendarbeit beitragen. *Roman Bleistein SJ*

Philosophie

Bordt, Michael: *Platon.* Freiburg: Herder 1999. 192 S. (Herder Spektrum. 4761.) Kart. 16,80.

„Keine Angst vor Platon!" – so könnte man werben für die Einführung in das Philosophieren dieses Denkers, die Michael Bordt vorgelegt hat unter dem lapidaren Titel „Platon". Eine klare Sprache, welche die Fachterminologie auf das Notwendigste beschränkt und zudem erläutert, eine organische und übersichtliche Gliederung, welche dem Leser Orientierung in größeren Zusammenhängen ermöglicht, und der Ehrgeiz, in Platons Werken auch Anregungen für heutiges Denken zu erschließen, ermutigen von der ersten Seite an, sich von dieser Einführung leiten zu lassen.

Das erste Kapitel ist Platons Biographie gewidmet. Daran schließt sich eine Abhandlung über das Verhältnis zwichen Sophistik einerseits und Sokrates/Platon andererseits an; denn die oft so genannte „sophistische Aufklärung", welche die herkömmliche Moral in Frage stellt und in ihrer politischen Ausprägung die athenische Demokratie korrumpiert, ist Anstoß für „eine der zentralen philosophischen Bemühungen Pla-

tons", die darauf zielt, „zu begründen, daß das, was gut und gerecht ist, nicht relativ auf eine bestimmte Kultur gut und gerecht ist, sondern daß es einen objektiven Maßstab gibt, an dem sich der Mensch orientieren muß, wenn er ein gutes und glückliches Leben führen will" (30).

In den frühen Dialogen – ein knappes Kapitel diskutiert auch Fragen der Echtheit und Chronologie in Platons Werk – äußert sich die Frage nach dem Guten noch in der Frage nach einzelnen Tugenden: Was ist Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Frömmigkeit? Zwar bleiben diese Definitionsversuche ohne Ergebnis, aber sie entlarven zumindest vermeintliches Wissen als Unwissen. In diesem Zusammenhang vollzieht sich auch ein weiterer Schritt in Platons Denken: Wer tapfere, gerechte oder fromme Handlungen als solche identifizieren will, benötigt ein Bild, eine „Idee" von Tapferkeit usw. Da es um Tugenden geht, die gemäß Definition gut sein sollen, richtet sich schließlich die Suche auf die Idee des Guten überhaupt. Diesem Thema, das Platons mittlere Dialoge beherrscht, widmet Bordt das ausführlichste Kapitel (75–128). Dabei wird deutlich, daß nicht nur Metaphysik und Erkenntnislehre, sondern auch Psychologie, Politologie und Ästhetik in engstem Zusammenhang mit der Idee des Guten stehen. In der Darstellung des Spätwerks arbeitet Bordt die jeweiligen Akzentverschiebungen und Kontinuitäten heraus. Im Anhang finden sich hilfreiche „Steckbriefe" der einzelnen Dialoge. Hinweise zu weiterführender Literatur und Register runden diese Einführung ab.

Obwohl Bordt sich von der Systematik der Problemstellungen leiten läßt und nicht der Reihe nach einzelne Dialoge behandelt, vermittelt er Einblick in die wichtigsten Werke Platons. Auf Interpretationsschwierigkeiten macht er aufmerksam, ohne die damit verbundenen Diskussionen lang und breit zu schildern. Auf 190 Seiten genügen ihm 19 Verweise auf Sekundärliteratur. Diese Souveränität mag fahrlässig erscheinen, ist aber abgesichert dadurch, daß Bordt Platons Werk weniger als Lehrgebäude versteht, sondern als ein sich weiterentwickelndes System von Fragestellungen. Ausdrücklich wirft er in Kapitel 5 die Frage auf, ob man mit Recht von einer Ideen-*Lehre* sprechen könne. Aufschlußreich ist auch die Frage, weshalb Platon nicht Abhandlungen, sondern Dialoge verfaßt (Kapitel 4). Zunächst erweist er damit wohl seinem Lehrer Sokrates seine Reverenz. Dann eröffnet die Dialogform mehr Möglichkeiten der literarischen Gestaltung. Vor allem aber geht es darum, daß „Platon seinen Lesern durch die Form des Dialoges keine fertigen Resultate und Informationen, sondern Probleme vorlegt, die zum eigenen Suchen nach der Wahrheit provozieren sollen" (49f.). Diesem Ziel hat sich auch Bordt verschrieben, und er hat es nach Meinung des Rezensenten erreicht.

Albert Radl SJ

Wolf, Kurt: *Religionsphilosophie in Frankreich.* Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt. München: Fink 1999. 216 S. Kart. 48,–.

Unverkennbar wird die philosophische Landschaft im deutschsprachigen Raum mehr und mehr von der angelsächsisch-analytischen Philosophie beherrscht. Dies gilt auch für die Religionsphilosophie. Das Buch von Kurt Wolf lädt ein, die Aufmerksamkeit in eine andere Richtung zu lenken, und wie sich zeigt, lohnt es sich, dieser Einladung zu folgen. Es vermittelt einen Überblick über die Religionsphilosophie in Frankreich seit 1945. Autoren verschiedener Traditionen kommen zur Sprache, etwa aus der Phänomenologie, dem Thomismus oder der Transzendentalphilosophie. Trotz ihrer verschiedenen Ansätze und Methoden ist eine gewisse Gemeinsamkeit in der Thematik zu erkennen, die man Konzentration auf das Personale nennen könnte. Dementsprechend ist auch der Buchtitel gewählt. Nicht zuletzt diese Konvergenz läßt eine gewichtige Stimme entstehen, der sich die Diskussion in Deutschland nicht verschließen sollte. In der Reihe der dargestellen Autoren finden sich bekannte, aber auch bei uns weniger oder kaum bekannte. Von den letzteren ist manchmal fast nichts übersetzt. Für viele Leser dürfte deshalb das Buch die erste Begegnung mit ihnen stiften.

Den Auftakt bildet *Gabriel Marcel,* der die personale, engagierte „Existenz" in die Mitte seines Denkens stellt. Diese Existenz ist, vermittelt über die Dimension der Zwischenmenschlichkeit, offen auf das „absolute Sein", das sich als „absolutes Du" enthüllt. Marcel hat damit gleichsam einen Akkord angeschlagen, der sich

in manchen Abwandlungen und Erweiterungen wiederfinden wird. So wendet *Maurice Nedoncelle* diesen Ansatz philosophisch-theologisch auf die Ausarbeitung einer prinzipiellen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe an. *Maurice Merleau-Ponty* ist bekannt als der große Phänomenologe des Leibes, der Sprache und der Intersubjektivität. Weniger bekannt und wegen seiner christentumskritischen Äußerungen für den Leser eher überraschend sind seine Reflexionen über die Grenzen der Philosophie und die möglichen „Optionen" für den religiösen Glauben.

Um die Pole der egoistischen „Schwerkraft" und der befreienden „Gnade" kreisen das Denken und die Mystik von *Simone Weil.* Als Jüdin nähert sie sich dabei sogar einer Christologie. Denn für sie ist jene gnadenhafte Befreiung nur möglich durch die Teilnahme an der Liebe eines sich entäußernden und sich auf die Seite der Armen stellenden Gottes. Unter dem Einfluß seines Lehrers Maurice Blondel entwickelt *Henry Dumery* aus dem Gedanken der Transzendenzfähigkeit des Menschen Kriterien zur Beurteilung von religiösen Einstellungen und zur Aussonderung von Aberglauben und Ideologie. Dieser aus der Religion gewonnene kritische Zug wird deutlich ausgesprochen in dem Werk von *Henri de Lubac,* das auch in Deutschland großes Echo fand: „Die Tragödie des Humanismus ohne Gott" (deutsch 1950). Dabei geht dieser Autor von einem für die Anthropologie fruchtbar gemachten transzendentalen Ansatz aus. In seinen Worten: „Jeder menschliche Akt, sei es Erkennen oder Wollen, der sich im Wirklichen vollzieht und darin etwas Greifbares und Sinnvolles annimmt, stützt sich insgeheim auf Gott. Denn Gott ist das Absolute; und man kann nichts denken, ohne das Absolute zu setzen und das Gedachte an dieses Absolute zu knüpfen; man kann nichts wollen, ohne nach dem Absoluten zu streben" (72).

Eine entsprechende Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Begegnung mit dem personalen Gott der Offenbarung hin lehrt der Mediävist *Etienne Gilson* und gewinnt sie aus einer schöpferischen Interpretation mittelalterlicher Texte (besonders von Thomas). Ganz anders der Ausgangspunkt von *Pierre Teilhard de Chardin,* dem in einer von naturwissenschaftlichen Forschungen inspirierten Weltbetrachtung der Kosmos auf seine Mitte, nämlich auf den in ihm offenbaren Gott hin transparent wird. Nochmals anders ist der Ausgangspunkt des jüdisch-litauischen Denkers *Emmanuel Levinas.* Es ist die unter dem Eindruck des Holocaust stehende ethische Erfahrung der radikalen Priorität des „Anderen", dessen Antlitz mich aus meiner Selbstzentriertheit herausreißt. Diese Erfahrung enthält untergründig auch die des „ganz Anderen", also Gottes.

Paul Ricoeur verbindet in seiner universalen Hermeneutik die Auslegung von Texten mit der des menschlichen Daseins. In diesem Rahmen finden auch die Zeugnisse der christlich-jüdischen Überlieferung ihre Würdigung und eine mögliche Deutung als Weisen göttlicher Anrede an den Menschen, die den Angeredeten zu einer entsprechenden Antwort herausfordert. Besonders originell erscheint das Denken von *Claude Bruaire.* In Auseinandersetzung mit Hegel und der Scholastik entwickelt er eine Seinsphilosophie, in der „Sein" prinzipiell als „Gabe" aufgefaßt wird. Konsequenz dieser Sicht ist ein umstürzend neues Verständnis von Welt, Individuum und Gesellschaft sowie ein tieferes Begreifen des Absoluten als ein zur Welt sich öffnendes, aber auch bereits innergöttlich ewiges Sich-Geben und Empfangen. Weitergeführt wird diese Philosophie in unseren Tagen von seinem Schüler *Jean-Luc Marion.*

Mit Überraschung findet man auch einen Philosophen behandelt, der bei uns oft nur als postmoderner Relativist gilt, nämlich *Jacques Derrida.* Nach langem Schweigen über die Dimension des Religiösen gelangte er, herausgefordert durch ein letztes Unenträtselbares, worauf das Denken stößt, zur Möglichkeit des Redens von einem „anwesend abwesenden" Unnennbaren, dem der Name „Gott" gegeben werden darf. Am striktesten ist die Interpersonalität als allgemeine Perspektive des Seins von *Claudie Lavaud* ins Auge gefaßt. Es ist der Versuch, Sein überhaupt als Transzendenz, d.h. als Hinbewegung zum Anderen zu denken. Dies wird verankert in einer entsprechenden Lehre vom Absoluten, so daß Wolf hier von einer „Trinitarischen Ontologie" spricht. Für *Michel Henry* dagegen ist der Begriff des „Lebens" zentral. „Das Wesen des Lebens besteht in einer ‚inneren Leidenschaft', einem In-

halt reinen Wohlwollens, das alle Spaltung und Trennung überwindet. In ihm sind der Offenbarende und die Offenbarung identisch" (184). Ontologie und Personalphilosophie werden aus diesem Lebensbegriff entfaltet. Eine Weiterführung findet dieser Ansatz bei *Jean-Louis Chrétien*, der als Bereicherung den platonischen Begriff der „Schönheit" hineinbringt.

Das Thema des Personalen ist in der Tat den verschiedenen Ansätzen weitgehend gemeinsam, ebenso eine (wenn auch verschieden entwickelte) Offenheit für Metaphysik sowie die Akzeptanz einer zumindest „hinweisenden Religionsphilosophie des ganz Anderen" (29). Es ist ein schönes und informatives Buch, das in zentralen Passagen zum Verweilen und zu einem meditierenden Vertiefen des Gelesenen einlädt, ein Buch einerseits für den Fachmann, andererseits aber auch für einen weiteren Kreis von religionsphilosophisch Interessierten. *Josef Schmidt SJ*

ZU DIESEM HEFT

Roman Bleistein, von 1965 bis 1998 Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift, ist am 17. August 2000 überraschend verstorben. In seinem Nachlaß fand sich ein Manuskript, in dem er auf dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrungen und wissenschaftlichen Forschungen Zeugnis seiner Hoffnung auf eine glaubwürdige und engagierte Kirche gibt.

Am 3. Oktober 2000 jährt sich zum zehnten Mal der Tag der Wiederherstellung der staatlichen Einheit Deutschlands. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Universität Hildesheim, zeichnet wesentliche Stationen des Einigungsprozesses nach und hebt besonders die Bedeutung des Einigungsvertrags hervor.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, beschäftigt sich mit der Leib-Seele-Problematik in der Theologie. Er erörtert das Thema auf der Grundlage der biblischen Anthropologie und gibt Hinweise zum Verständnis damit verbundener theologischer Einzelfragen.

Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion findet wachsendes Interesse. Stefan Bauberger, Dozent für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, zeigt im Spannungsverhältnis zwischen Urknalltheorie und Schöpfungsglauben auf, daß die Naturwissenschaft keine Bedrohung für die Schöpfungstheologie darstellt.

Der Umgang mit leidenden und sterbenden Menschen stellt die Gesellschaft vor immer größere Herausforderungen. Herbert Schlögel, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg, beschäftigt sich mit dem Recht auf Selbstbestimmung am Lebensende und setzt sich insbesondere kritisch mit den Thesen von Norbert Hoerster zum medizinisch assistierten Suizid auseinander.

Zivilcourage lernen?

Angesichts der den ganzen Sommer über anhaltenden brutalen rechtsextremen Gewalttaten in Deutschland hat Bundesjustizministerin Herta Däubler-Gmelin an die vergessene Tugend der Zivilcourage erinnert. Niemand dürfe „nur zuschauen", Übergriffe „klammheimlich billigen" oder einfach „nur wegschauen". Bürgerinnen und Bürger sollten „einschreiten" oder „wenigstens per Handy die Polizei rufen". Eine moralische Mobilmachung sozusagen. Es bleibt die Frage: Woran appelliert der Ruf nach Zivilcourage eigentlich?

Die Brockhaus-Enzyklopädie informiert zum Stichwort knapp und bündig: „Mut, sich im bürgerlichen Leben für die eigene Überzeugung einzusetzen." Der Brockhaus-Wahrig differenziert: „Mut, die eigene Überzeugung zu vertreten, auch wenn sich negative Folgen für die eigene Person daraus ergeben können." Im deutschen Begriff Zivilcourage hat sich die französische Unterscheidung zwischen „courage civil" und „courage civique" vereinigt: der persönliche und der staatsbürgerliche Mut. Nach dem ersten wird jetzt gerufen, damit der zweite überhaupt erst aktiv werden kann: Wo der einzelne keine Zivilcourage beweist, kann der Staat nur schwer eingreifen, weil er ja unter Umständen gar nicht weiß, daß seine Intervention gefragt ist. Allerdings, so Klaus von Dohnanyi: „Es ist ein Irrtum zu glauben, individuelle Zivilcourage könne ein Ersatz für harte staatliche Gewalt sein. Gewiß ist Zivilcourage eine notwendige Grundlage jeder demokratischen Gesellschaft. Aber schon das Wort sagt ja, daß sie nur ‚zivil' eingebracht werden kann."

Könnte es sein, daß mangelnde Zivilcourage oder ihr totales Ausbleiben eine Folge gesellschaftlicher Entwicklungen ist, die den Menschen – entgegen allen Trends zunehmender Individualisierung – immer mehr zum Herdentier macht, das sich seine privaten Idyllen und Refugien schafft, am öffentlichen Leben aber nur noch in der Zuschauer- und Wegschauerrolle teilnimmt?

Keine zivilisierte Gesellschaft kommt ohne den Mut, eben die Courage des einzelnen aus, der nicht mitmacht und schweigt, sondern aufsteht und handelt. Die Frage ist nur: wie? Von oben verordnen, wie ein Rezept verschreiben, läßt sich Zivilcourage nicht. Sie hat aber auch keinen Grund, sich im gesellschaftlichen Diskurs nur mit Gänsefüßchen versehen einzustellen. Realistisch gesehen ist freilich vor falschem Heldentum zu warnen: „Wenn heute Gewalt in der U-Bahn droht – wer soll da aufstehen und sich dazwischenwerfen? Man kann der Polizei nur zustimmen, wenn sie Privatpersonen rät, sich nicht in gewaltsame Auseinandersetzungen mit Baseballschlägern einzumischen. Dasselbe wie ‚Wegschauen' muß das keineswegs bedeuten. Man kann dennoch helfen – etwa indem man eine

Anzeige erstattet" (Klaus von Dohnanyi). Das mag wenig sein und doch viel. Hier nämlich zeigt sich Zivilcourage. Sie fordert den einzelnen in einer Situation, die nicht vorhersehbar war, in der keine andere Instanz konsultiert, in der nichts „nach oben" delegiert werden kann.

Ganz offensichtlich mangelt Zivilcourage vielen Menschen, die Zeugen von Gewalt werden. Zwar filmen private wie öffentliche Fernsehsender seit Jahren mit versteckter Kamera – nicht nur in der Pariser Métro, sondern auch hierzulande in öffentlichen Verkehrsmitteln – nachgespielte Vergewaltigungen, Anpöbelungen von Ausländern durch Skinheads, Alkoholisierte oder Jugendgangs. Das erschreckende Ergebnis ist bekannt: Selten kommen mitfahrende Passagiere bedrängten Frauen zu Hilfe, intervenieren Passanten bei Schlägereien oder Schikanen. Die meisten schauen, mehr oder weniger gekonnt, weg. Akademiker, so sagen Statistiken, scheinen sich damit sogar leichter zu tun.

Wo Zivilcourage zum Fremdwort geworden ist, muß man sie (wieder) lernen. So ist es nur zu begrüßen, daß Initiativen und Stiftungen entstanden sind, die lokale Aktionen und Projekte gegen rechte wie linke Gewalt fördern wollen. Widerstand gegen Gewalt und unmoralisches Verhalten von Gruppen setzt das Bewußtsein, die Haltung und die Entschiedenheit des einzelnen voraus. Zivilcourage ist lernbar. In Schulen wurde sie einem früher vielleicht zu sehr andressiert, als daß wirklich eigene Überzeugungen gefördert wurden. Man sollte Zivilcourage auch nicht vorschnell „taufen". Aber Christen hätten zusätzliche Motive, sich an diesem Lernprozeß zu beteiligen.

Zu durchbrechen ist eine jahrhundertelange Tradition, die Mentalitäten geschaffen hat: Öffentliche Wert- und Tugendvorstellungen waren lange von einer obrigkeitsstaatlichen Tradition geprägt, die Mut und Tapferkeit den Militärs reservierte und dem einzelnen die „Ruhe als erste Bürgerpflicht" zuwies. Das ist selbst Otto von Bismarck zum Verhängnis geworden, der das Wort Zivilcourage in Deutschland eingeführt haben soll. Im Preußischen Landtag ausgebuht und ausgepfiffen, soll der junge Bismarck 1847 einem Verwandten gegenüber, dessen Konformismus im Parlament ihn zutiefst enttäuscht hatte, gemeint haben: „Mut auf dem Schlachtfeld ist bei uns Gemeingut. Aber Sie werden nicht selten finden, daß es ganz achtbaren Leuten an Zivilcourage fehlt." Er sprach aber auch von der fehlenden Zivilcourage des preußischen Leutnants, den Kinderwagen der eigenen Frau zu schieben, „wenn es bergan geht".

Inflationärer Wortgebrauch allein garantiert noch keine Inhaltlichkeit. Wer also nach Zivilcourage ruft, kann sich dabei an eine Metapher von Hilde Domin halten. In einem ihrer Gedichte warnt sie vor „geleckten" Worten, die man mit Glassplittern spicken solle, damit sie einem nicht so leicht über die Zunge gehen. Von Zivilcourage soll nicht nur geredet werden. Sie will bewiesen sein. Die Humanität einer Gesellschaft läßt sich auch daran messen, ob der persönliche und der staatsbügerliche Mut wieder zusammenkommen. *Andreas R. Batlogg SJ*

Peter Neuner

Belastungsprobe für die Ökumene

Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation

Die Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus", die am 5. September 2000 veröffentlicht wurde, will angesichts relativistischer Tendenzen einem Pluralismus wehren, der sich nicht nur der Vielfalt von Religionen stellt und der Toleranz zu dienen sucht, sondern diese Vielfalt auch „de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen" (Nr. 4) möchte. Gegenüber Strömungen, die Gestalt Jesu, seine Botschaft und die Offenbarung innerhalb des Feldes der Religionen und der Religionsstifter einzuebnen und sie auf eine Ebene zu stellen, wird in diesem Dokument die Einzigartigkeit Christi, seines Anspruchs und seiner Kirche betont. Hier dürften vor allem theologische Tendenzen in Asien und in den USA angesprochen sein.

Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften?

Dagegen ist die deutschsprachige Theologie ganz unmittelbar vom vierten Teil des Dokuments betroffen, der über die „Einzigkeit und Einheit der Kirche" handelt (Nr. 16 und 17). Denn hier wird die Pluralität der christlichen Kirchen thematisiert. Während die orthodoxen Kirchen als Kirchen dargestellt werden, heißt es über die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften, sie „sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn", sondern lediglich „kirchliche Gemeinschaften" (Nr. 17), denen, wie in einem eigenen Dokument[1] dargelegt, die Bezeichnung und vor allem die Wertung als „Schwesterkirchen" nicht zukomme.

Diese Aussage hat vielfach Bestürzung hervorgerufen, denn es handelt sich dabei keineswegs nur um eine terminologische Spitzfindigkeit. Wenn man eine Gemeinschaft theologisch als „Kirche" bezeichnet, erkennt man ihr zu und sieht in ihr verwirklicht, was Kirche zu Kirche macht; wenn man diese Bezeichnung verweigert oder sie, wie hier geschehen, dezidiert als unberechtigt bezeichnet, wird ihr eben dies abgesprochen. Insofern ist diese Aussage schwerwiegend, und viele Reaktionen vor allem aus dem evangelischen Bereich zeigen, daß sie so empfunden wurde. Das wird etwa in der Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Manfred Kock, deutlich: „Die Kirchen der Reformation stehen für die

Erklärung gewissermaßen auf der untersten Stufe der kirchlichen Rangordnung."[2] Wenn der ökumenische Dialog nicht mehr auf der Ebene gleichberechtigter Partner geführt werden kann, welchen Sinn kann er dann überhaupt noch haben? Wie soll es in den ökumenischen Gesprächen mit den Kirchen der Reformation weitergehen, die sich nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre so gut zu entwickeln schienen?

Das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre beruft sich in dieser Aussage auf das Zweite Vatikanische Konzil und will dieses neu in Erinnerung rufen. Um den Text recht zu verstehen und um fatale und weitreichende und wohl auch nicht intendierte Konsequenzen zu vermeiden, muß er von den Konzilsaussagen her interpretiert werden. Hier sollen nur die ökumenischen Probleme angesprochen und dazu konkret der Frage nachgegangen werden, was das Konzil meint, wenn es von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" spricht und welchen ekklesialen Status es mit dieser Unterscheidung den reformatorischen Gemeinschaften zuerkannt hat[3].

Überkommene Modelle der Wertung nichtkatholischer Gemeinschaften

Seit der abendländischen Kirchenspaltung sieht man im Anschluß an Bellarmin die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi durch ein dreifaches Band konstituiert: 1. Empfang der Taufe, 2. Bekenntnis des rechten Glaubens und 3. Unterwerfung unter die hierarchische Leitung der Kirche. Diese durch die Erfahrung der Kirchenspaltung hervorgerufene Definition der Kirchengliedschaft wurde weithin verbindlich. So formulierte Papst Pius XII. in der Enzyklika „Mystici Corporis":

> „Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit (reapse) nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Vergehen von der rechtmäßigen Autorität abgesondert wurden."

Damit war die Kirche Christi vorbehaltlos mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert, außerhalb ihrer Grenzen ist demnach keine kirchliche Wirklichkeit. Der Leib Christi ist nur einer. Wer, aus welchem Grund auch immer, von der Kirche getrennt ist, gehört nicht zu ihm. Unter Berufung auf Mt 18, 17 hat die Enzyklika dann gefolgert: „Deshalb ist, wer sich weigert, die Kirche zu hören, auf Geheiß des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder anzusehen."[4] Das wurde 1943, also knapp 20 Jahre vor Konzilsbeginn, formuliert.

Dieses Selbstverständnis führte dazu, daß die Kirche Roms sich gegenüber den ökumenischen Bestrebungen, wie sie sich seit der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh zu institutionalisieren begannen, zumeist ablehnend verhielt. So wurde die Einladung zur Mitarbeit an der Bewegung für Glauben und Kirchen-

verfassung, „Faith and Order", zurückgewiesen, und die Enzyklika „Mortalium Animos" aus dem Jahr 1928 begründete die Verurteilungen der entstehenden ökumenischen Bewegung:

„Es ist klar, daß weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an diesen Konferenzen teilnehmen kann, noch daß es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten. Wenn sie das täten, so würden sie einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche Christi grundverschieden ist, Geltung verschaffen. Können wir dulden, was doch eine große Gottlosigkeit wäre, daß die Wahrheit, und zwar die von Gott geoffenbarte Wahrheit, zum Gegenstand von Verhandlungen gemacht wird?" [5]

Aufgrund dieses Verständnisses wurde es Katholiken sogar verboten, 1948 auch nur als Gäste und Beobachter bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam und bei seiner zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston teilzunehmen.

Die Einheit der Kirche ist nach dieser Konzeption nicht das Ziel im Sinn einer Aufgabe, die verwirklicht werden müßte, sie ist vielmehr schon gegeben: Einheit gehört zu den „Notae ecclesiae", den Wesensbestimmungen der Kirche, die nicht Menschen zu verwirklichen vermögen, sondern die in ihrer göttlichen Stiftung gründen. Weil die Kirche Kirche ist, darum ist sie eins – trotz aller menschlichen Spaltung. Wenn sich Getaufte von der Kirche getrennt haben, so hat ihr das letztlich keinen Abbruch getan. So heißt es in „Mortalium Animos":

„Die Kinder haben das Vaterhaus verlassen, dieses aber ist deshalb nicht zusammengefallen oder untergegangen, weil es durch Gottes Beistand auf immer in seinem Bestande erhalten wird." [6] Wenn sie zurückkehren, werden sie freudig aufgenommen. Man kann ihnen sogar zusichern, „daß ihnen durch ihre Rückkehr zur Kirche jenes Gut, das ihnen durch Gottes Gnade bis dahin zuteil geworden, in keiner Weise verloren gehe, sondern durch die Rückkehr nur noch vervollkommnet und vollendet werde". Aber auch ohne diese Rückkehr ist die Kirche ohne Mangel. Darum muß man „vermeiden, davon so zu reden, daß in ihnen die Meinung entsteht, sie würden der Kirche mit der Rückkehr zu ihr etwas Wesentliches bringen, dessen sie bis dahin entbehrte. Das muß wirklich in klaren und unzweideutigen Worten gesagt werden." [7]

Neben der römisch-katholischen Kirche gibt es demnach außer den Nichtchristen nur Häretiker und Schismatiker. Aus dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche, Kirche zu sein, folgte mit Notwendigkeit, daß die anderen Gemeinschaften eben nicht Kirchen im theologischen Sinn des Wortes seien, denn Kirche als Leib Christi kann nur eine sein. Dieser Anspruch, den übrigens die römische Kirche keineswegs alleine vertrat, erfuhr dadurch eine gewisse Einschränkung, daß entgegen dieser Systematik traditionellerweise der Orthodoxie der Titel Kirche bzw. Kirchen zugebilligt wurde, obwohl diese den bellarminschen Forderungen für Kirchengliedschaft nicht genügten. Hier wirkte der Sprachgebrauch aus der Zeit vor der Reformation noch nach. Doch die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften wurden nie als Kirchen bezeichnet.

Damit stellte sich die Frage, wie die christliche Existenz derer zu beurteilen sei, die zwar getauft sind, im Bekenntnis und im Gehorsam aber nicht zur Kirche ge-

hören. Schon in den Jahren vor dem Konzil wollte sich die katholische Theologie nicht mehr damit abfinden, diese lediglich als abgefallene Glieder, als Häretiker und Schismatiker zu verstehen, und sprach von einer gestuften Kirchengliedschaft[8]. Der ekklesiale Status nichtkatholischer Christen wurde vornehmlich mittels zweier Modelle umschrieben: der Theorie vom „votum ecclesiae" und von den „vestigia" bzw. den „elementa ecclesiae"[9].

Die erstgenannte Konzeption wollte die traditionelle Votum-Lehre für die Erklärung einer Zugehörigkeit von Nichtkatholiken zur Kirche fruchtbar machen. Analog zum Votum zur Taufe sprach man von einem Votum zur katholischen Kirche. Wie es eine Begierdetaufe gibt, durch die jene Christen werden können, denen die Wassertaufe aus bestimmten Gründen nicht gespendet wurde, gibt es demnach eine Begierdezugehörigkeit, die gegebenenfalls jene zu Gliedern der katholischen Kirche macht, die außerhalb ihrer Grenzen leben. Der einzelne kann folglich durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein, selbst wenn er davon explizit nichts weiß und ein solches nach außen hin vielleicht sogar zurückweist. Dabei ist festzuhalten, daß es sich bei diesem Votum immer nur um ein Abnormales, Außergewöhnliches und Vorläufiges handeln kann, das seine Daseinsberechtigung allein daraus gewinnt, daß es auf die sichtbare Verwirklichung, d. h. auf die auch öffentliche Eingliederung in die katholische Kirche drängt. Letztlich kann nur ein unüberwindlicher Irrtum über die Natur der Kirche und ihre Verwirklichung in der Kirche Roms als Entschuldigungsgrund dafür gelten, daß jemand bei seinem unbewußten Votum bleibt und sich nicht bewußt und öffentlich der Kirche anschließt[10]. Dabei kann dieses Votum immer nur einzelnen zuerkannt werden. Die Gemeinschaften, innerhalb derer die Betroffenen ihr Christsein leben, erfahren in dieser Deutung keinerlei positive Wertung. Man kann eventuell zur Kirche gehören, trotz der Treue zu ihnen, niemals aber durch sie. Den Konfessionen kam keinerlei positive Bedeutung zu. Ziel der Einigung der Christenheit konnte es nur sein, sie zu überwinden.

Neben dieser Votum-Theologie setzte sich in den Jahren vor dem Konzil im katholischen Bereich eine Konzeption durch, die schon vorher in der ökumenischen Bewegung fruchtbar geworden war, nämlich die von den „Spuren", den „Elementen" von Kirche, den „vestigia" bzw. den „elementa ecclesiae". Diese Vorstellung geht ursprünglich zurück auf Calvin, der in seiner Institutio schreibt, daß auch im Papsttum trotz aller Zerrüttung und Entstellung immer noch „vestigia ecclesiae" geblieben seien, Spurenelemente von Kirche. Diese „reliquiae" wurden trotz aller Verunstaltung, die sie in Rom erfuhren, dennoch nicht vollständig zerstört.

In der ökumenischen Diskussion wurde dieser Gedanke positiv aufgegriffen in der Frage nach den Bedingungen für die Mitgliedschaft einer Kirche im Ökumenischen Rat. Denn es ist keineswegs so, daß die Mitgliedskirchen alle anderen Gemeinschaften im ÖRK als Kirchen im wahren Sinn des Wortes anerkennen wür-

den. Besonders für die Orthodoxie ist dies Bedingung ihrer Mitarbeit. So formulierte der erste Generalsekretär des ÖRK, Willem A. Visser't Hooft, schon bei dessen Gründung 1948, es sei Voraussetzung für die Mitgliedschaft im Rat, „daß jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen zum wenigsten die ‚vestigia ecclesiae' erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden und daß der Herr der Kirche in ihrem Leib am Werke ist" [11]. In der Toronto-Erklärung des Zentralausschusses von 1950 wurde festgehalten, die Mitgliedschaft im ÖRK setze nicht voraus und bringe nicht zum Ausdruck, daß eine Kirche die anderen Gemeinschaften als Kirchen im Vollsinn anerkenne. Es gelte lediglich:

„Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Anerkennung der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen wird." Zu diesen Elementen, „gelegentlich ‚vestigia ecclesiae' genannt", gehören nach Aussagen des offiziellen Kommentars zu Toronto „die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente" [12].

Diese Konzeption trug auch in der katholischen Theologie Frucht; mit ihrer Hilfe wurde die ekklesiale Wirklichkeit der getrennten Gemeinschaften umschrieben. Schon 1927 hatte Papst Pius XI. im Blick auf die orthodoxen Kirchen erklärt, „die Teile, die sich von einem goldhaltigen Felsen losgelöst haben, sind auch selbst goldhaltig" [13]. Vor allem in der französischen Theologie wurde in den Jahren vor dem Konzil die Elementen-Ekklesiologie in die ökumenische Diskussion eingeführt. Sie verband sich mit der Idee der katholischen Fülle: Während in den verschiedenen Gemeinschaften jeweils Elemente der Kirche bewahrt sind, ist die katholische Kirche die volle Verwirklichung all dessen, was Christus mit Kirche gewollt hat. Außerhalb ihres Bereichs gibt es ekklesiale Fragmente, die Fülle dagegen ist allein in der katholischen Kirche verwirklicht. Letztlich aber gehören diese Fragmente oder Elemente der katholischen Kirche an, von der sie ja auch ausgehen. Sie tendieren damit von sich aus auf Wiedervereinigung mit ihr.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanum hat sich der ökumenischen Fragestellung geöffnet: Die Einheit der Kirche war eines der großen Themen des Konzils. Die Gründung des Einheitssekretariats hat seinen Verlauf wesentlich geprägt. Es hatte die Aufgabe, den Gedanken der Einheit einzubringen und darüber hinaus alle Texte und Vorschläge auf ihre ökumenische Verträglichkeit hin gegenzulesen. Sein Urteil, eine Formulierung sei geeignet, neue Barrieren zwischen den Konfessionen aufzurichten, wurde gleichsam zum Todesurteil für einen Vorschlag [14].

Die nichtrömischen Kirchen wurden eingeladen, „offizielle Beobachter" zu

entsenden, und das stieß auf breite Resonanz[15]. Beim Konzilsbeginn waren rund 40 Beobachter anwesend, die 17 nichtkatholische Kirchen vertraten, in der vierten Sitzungsperiode waren es über 100 aus 29 Gemeinschaften. Die amtlichen Beobachter waren offizielle Vertreter ihrer Kirchen. Sie hatten kein Rede- und Stimmrecht, wohl aber das Recht zur Teilnahme an den Sitzungen und Einsicht in alle Vorlagen. Ihre Anwesenheit hat den Konzilsverlauf wesentlich geprägt. Wenn man über Nichtkatholiken sprach, waren diese selbst da, und bekanntermaßen ändert es die Situation ganz erheblich, ob man zu jemandem spricht oder über ihn. Viele Konzilsväter wandten sich in ihren Beiträgen eigens an sie und titulierten sie als „fratres observantes". Darüber hinaus konnten sie über das Einheitssekretariat auch Anregungen und Vorschläge zur Verbesserung der Textentwürfe einbringen. Schon wenige Wochen nach Konzilsbeginn erklärte Visser't Hooft, die Vertreter der verschiedenen Kirchen seien „längst keine Beobachter mehr"[16].

In den Aussagen des Konzils hat die Kirche ihre Bewertung der christlichen Konfessionen grundlegend geändert. Nun wird die Ökumenische Bewegung, in der „Mortalium Animos" 1928 eine „große Gottlosigkeit" gesehen hatte, „dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes" zugeschrieben (UR 4), und von denen, die 1943 als „Heiden und Sünder" gebrandmarkt worden waren, heißt es nun, „ihnen gebührt der Ehrennahme des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt" (UR 3). Diese fundamentale Neubesinnung konnte die Einstellung zu den Gemeinschaften, in denen die „getrennten Brüder" (und Schwestern) ihr Christsein empfangen und leben, nicht unberücksichtigt lassen. „Die Erkenntnis, daß Kirche und Brüderschaft gleichbedeutend sind"[17], verlangte eine Neubewertung dieser Gemeinschaften. Sie bedurfte einer gründlichen theologischen Fundierung, die vor allem in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" erfolgte. Dabei wird Kirche schwerpunktmäßig als Volk Gottes verstanden. Diese Konzeption ist vom Ansatz her geeignet, eine vielfältige und gegebenenfalls auch eine gestufte Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen, während die vor dem Konzil dominierende Leib-Christi-Vorstellung tendenziell auf die Alternative: Gliedschaft bzw. abgefallenes Glied tendiert hatte. In einer großen heilsgeschichtlichen Darlegung zeigt die Kirchenkonstitution, wie im göttlichen Heilsplan die Kirche als Volk Gottes aus dem Werk des einen und einzigen Mittlers Jesus Christus hervorgegangen ist. Zu der Frage, wo konkret diese Kirche sei, die Gott gewollt und die ihren Ursprung im göttlichen Heilswillen hat, heißt es in Art. 8:

„Diese Kirche, in der Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (subsistit in) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird."

Dieser Ausdruck „subsistit in" läßt sich kaum angemessen übersetzen; es verbirgt sich in ihm jedenfalls mehr, als eine erste Lektüre der deutschen Überset-

zung verrät. Ursprünglich stand an dieser Stelle im Textentwurf: Diese Kirche *ist* die römisch-katholische Kirche. Dieses *est* sollte in herkömmlicher Weise die exklusive und schlechthinnige Identität von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche festschreiben. Es wurde ersetzt durch ein „subsistit in", „ist verwirklicht in". Als sich die Konzilsväter auf diesen Begriff einigten, hatten sie die altkirchliche Verwendung des Wortes *subsistit* in der Christologie im Ohr. Die menschliche Natur ist demnach die Weise, wie der göttliche Logos in der Geschichte und in der Welt subsistierte.

Mittels dieser christologischen Terminologie wurde nun die Beziehung der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi durchbuchstabiert. Die christologische Zwei-Naturen-Lehre wird „in einer nicht unbedeutenden Analogie" (LG 8) mit dem Verhältnis von Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche verglichen. Das besagt: Die faktische Kirche, die institutionell umschreibbar ist, die in der Gemeinschaft mit dem Papst und den Bischöfen lebt, ist mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses vergleichsweise so eins wie die Menschennatur Christi mit dem göttlichen Logos, sie dient ihr als konkrete Erscheinungsform in Welt und Geschichte. Die Kirche als Institution bringt die Kirche Jesu Christi in einer geschichtlich begrenzten Gestalt zur Erscheinung. Die faktisch existierende Kirche wird nicht mehr einfachhin mit der Kirche Jesu Christi gleichgesetzt, wie es das *est* des Entwurfs noch ausgesagt hatte. Analog zur Einheit der beiden Naturen in Christus ist die in der Geschichte existierende Kirche die konkrete Form, wie die im Heilsplan Gottes gründende Kirche in Raum und Zeit eine Verwirklichung findet.

Die deutsche Übersetzung mit „ist verwirklicht in" scheint auf den ersten Blick eine Identität und Exklusivität der Kirche Jesu Christi mit der faktischen Kirche auszusagen; doch gerade diese hat das Konzil nicht mehr vertreten. Die überkommene Vorstellung vom Leib Christi, die vom Ansatz her daraufhin tendiert hatte, die Kirche als „fortlebenden Christus" zu verstehen, wird durch das Modell der Kirche als Sakrament der Einheit präzisiert und damit der Tendenz gewehrt, die Differenz zwischen Christus und Kirche zu verwischen. Christus, nicht die Kirche, ist das Licht der Völker, auf ihrem Antlitz spiegelt sich, wenn sie recht Kirche ist, das Licht Christi wider (vgl. LG 1).

Wenn die Kirchenkonstitution davon spricht, daß die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi verwirklicht, erhebt sie einen Anspruch, den jede Konfession aufstellen wird, wenn sie sich nicht selbst für illegitim erklären will. Aber daraus wird nun nicht mehr gefolgert, daß es gegebenenfalls nicht auch andere Subsistenzen der Kirche Jesu Christi geben kann. Die orthodoxen Kirchen sind das wichtigste Beispiel. Auch in ihnen subsistiert Kirche, obwohl sie nicht in Gemeinschaft mit dem „Nachfolger Petri und ... den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm" (LG 8) stehen. Durch diese kleine Verschiebung von *est* zu *subsistit in*, die im Deutschen kaum auffällt, ist nach dem Urteil des späteren Kardinals Alois

Grillmeier in der Bewertung der nichtkatholischen Gemeinschaften „eine Entwicklung von unabsehbarer Tragweite möglich geworden“ [18].

Die Kirchenkonstitution bleibt in der Nutzung des Raumes, der sich hier eröffnet, noch zurückhaltend. Sie spricht von „vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit“, die außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche zu finden seien, und diese Elemente werden im traditionellen Sinn auf diese zurückbezogen, weil sie „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Das klingt zunächst noch wie die überkommene Elementen-Ekklesiologie. Dennoch läßt das Konzil diese deutlich hinter sich. Hier war ein Votum des italienischen Bischofs Andrea Pangrazio von entscheidender Bedeutung:

> Er bemängelte, diese Wertung der Elemente „sei zu ‚quantitativ‘, wenn ... die Elemente ganz einfach aufeinander gehäuft sind. Ich glaube aber, daß noch ein Band notwendig ist, das diese verschiedenartigen Elemente zu einer Einheit zusammenfaßt. Wir sollten daher das Zentrum hervorheben, auf das all diese Elemente bezogen sind und ohne das sie keine Erklärung finden. Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem die Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen wollen, und der in seiner Gnade durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geist so wunderbare Dinge auch bei getrennten Gemeinschaften vollbringt – nicht aufgrund menschlicher Verdienste, sondern allein durch sein Gnadenwirken.“ [19]

Dieses Votum bewirkte, daß das Konzil die Elemente nicht mehr in herkömmlicher Weise als einzelne und versprengte Reste und Bruchstücke, gleichsam als erratische Blöcke verstand, die sich wie Findlinge in einer ihnen fremden Welt aufspüren lassen. Im Ökumenismusdekret werden vielmehr genannt: „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente“ (UR 3). Und in der Darstellung der Gemeinschaften des Abendlandes führt das Ökumenismusdekret beispielhaft als solche Elemente an: die Verehrung der Heiligen Schrift und das Hören auf das Wort Gottes, das Sakrament der Taufe, die Feier des Herrenmahls, die Bemühung um ein christliches Leben in Gebet, Gottesdienst und Liturgie, das Streben nach aufrichtiger Nächstenliebe und werktätigem Glauben (UR 23). Das sind nicht mehr isolierte Bruchstücke, sondern Grundfunktionen und Wesensbeschreibungen von Kirche. Als solche bilden sie jeweils ein Ganzes christlicher Existenz.

So ist es nur folgerichtig, daß das Konzil die so gefaßte Elementen-Ekklesiologie auch auf sich selbst anwendet, wenn es davon spricht, daß durch diese „Elemente oder Güter ... insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“ (UR 3). Und 30 Jahre nach dem Konzil spricht Papst Johannes Paul II. in der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ sogar davon, daß in den anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“ [20] als in der katholischen Kirche, so daß diese von ihnen bereichert werden kann.

Gemeinschaften, in denen diese Elemente verwirklicht sind, wo sie empfangen

und weitervermittelt werden und christliches Leben bewirken, bekommen damit kirchliche Qualität. Nichtkatholische Christen empfangen die Taufe und andere Sakramente „in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften" (LG 15). Hier begegnet die entscheidende Wendung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften". Die Bedeutung dieser Formulierung wird aus der Entstehungsgeschichte des Ökumenismusdekrets deutlich[21].

In einem ersten Entwurf (= Schema) „Über den Ökumenismus" vom April 1963 legte ein Abschnitt „besondere Erwägungen über die Ost*kirchen*" vor, ein zweiter widmete sich den „seit dem 16. Jahrhundert entstandenen *Gemeinschaften*"[22]. Mit diesen Überschriften war bereits die traditionelle Votum-Theorie mit ihrer rein individuellen Hinordnung des einzelnen auf die katholische Kirche überwunden. Die Gemeinschaften werden als der Ort bezeichnet, an dem die Nichtkatholiken ihr Christentum leben, ihre Frömmigkeit gestalten und den Glauben empfangen, der sie zum Heil führt. Schon in diesem Entwurf hieß es:

„Ebenso sind die getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Mysterium des Heils, denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen."[23]

Was in der Kirchenkonstitution bereits angedeutet ist, nämlich eine Neubewertung der nichtkatholischen Gemeinschaften als solcher und nicht nur einzelner Christen, die Tatsache, daß diese *durch* ihre Gemeinschaften und nicht *trotz* der Zugehörigkeit zu ihnen Christen sind und als solche glauben und leben, war bereits in diesem ersten Schema des Ökumenismusdekrets offenkundig.

In diesem Textentwurf wurde unterschieden zwischen den *Kirchen* des Ostens und den *Gemeinschaften,* die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Als Unterscheidungskriterium dienten die rechte Feier des Herrenmahls und damit zusammenhängend die apostolische Sukzession im Amt. Die Orthodoxie mit ihrem unbezweifelt gültigen Bischofs- und Priesteramt und der Feier des Herrenmahls wird als Kirche bezeichnet. Ihr werden die Gemeinschaften des Westens entgegengestellt, die mit der Amtssukzession, jedenfalls im herkömmlichen Verständnis, gebrochen haben. Allerdings wurde die Terminologie nicht eindeutig durchgehalten. Der Textentwurf sprach davon, „daß es auch im Bereich des Abendlandes Gemeinschaften gibt, die sich auch der Heilsmittel erfreuen, die aus der Wirksamkeit des gültigen Priestertums hervorgehen"[24]. Dennoch wurden auch diese unter die „Gemeinschaften" subsumiert, also nicht als „Kirchen" bezeichnet.

Gegen diese Unterscheidung erhoben sich Bedenken. Seitens der Konzilsbeobachter wurde geäußert, sie sei „hart zu hören" und „dient nicht dem ökumenischen Fortschritt". Speziell Anglikaner drängten darauf, „als ‚Kirche' im theologischen Sinn betrachtet zu werden"[25]. Sie gehören doch wohl auch zu den Gemeinschaften mit gültigem Amt, also zu den Kirchen.

Bei seiner Eröffnungsrede zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils sprach

Papst Paul VI. ohne weitere Spezifizierung von Gemeinschaften, „die sich mit dem Namen Kirche schmücken“ [26], wobei er diesen Anspruch, wenn er ihn auch nicht allgemein anerkannte, jedenfalls nicht als unberechtigt zurückwies. Die Bezeichnung Kirchen wurde jedenfalls nicht mehr explizit bestritten. Kardinal Bea scheint seither in seinen Ansprachen an die Konzilsbeobachter nicht mehr eindeutig zwischen Kirchen und Gemeinschaften geschieden zu haben. Und bei der Eröffnungsrede zur dritten Konzilsperiode wandte sich der Papst mehrmals mit der Formulierung „O Ecclesiae“ an die Vertreter der getrennten christlichen Kirchen [27]. Es wäre höchst willkürlich, darin nur eine uneigentliche Höflichkeitsfloskel zu sehen.

Diese neue Terminologie fand ihren Niederschlag auch in den Konzilstexten selbst. Weichenstellend war ein Votum von Kardinal Franz König:

„Der Ausdruck ‚Gemeinschaften‘ allein scheint doch nicht zu genügen, um die Wahrheiten und die kirchlichen Elemente auszudrücken, die sie dank der göttlichen Gnade behalten haben … Also wird vorgeschlagen, das Schema soll an allen betreffenden Stellen von ihnen als von ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ sprechen.“ [28]

Weiter ging eine Gruppe von 30 indonesischen Bischöfen, die forderten, „der Titel ‚Kirche‘ soll nicht nur den von uns getrennten orientalischen Kirchen, sondern auch den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften gewährt werden, weil sie als Gemeinschaften getaufter Christgläubiger untereinander und mit uns durch das Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, durch die Verkündigung und das Bekenntnis des göttlichen Wortes und durch Gottesdienst verbunden sind“ [29]. Ebenso verlangte Bischof Helmsing (USA), „den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften den Titel ‚Kirche‘ und nicht ‚Gemeinschaft‘ zu geben. Die Bezeichnung ‚Gemeinschaft‘ sei eine Diskriminierung sowohl der Anglikaner wie auch der meisten anderen christlichen Konfessionen und damit ein schweres Hindernis für jeden Dialog.“ [30]

Geeinigt hat man sich im Konzil schließlich darauf, die orthodoxen Kirchen als „Kirchen“, die Konfessionen des Westens als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ zu bezeichnen. Also auch Konfessionen reformatorischer Herkunft – oder zumindest manchen von ihnen – wird der Titel „Kirchen“ zuerkannt. Dabei hat das Konzil bewußt offen gelassen, welche als „Kirchen“ und welche als „kirchliche Gemeinschaften“ zu werten seien. Hier hat das Konzil keine Entscheidung treffen wollen. Über diese Tatsache sind die wichtigsten Kommentare, die unmittelbar nach dem Konzil von maßgebenden Bischöfen und Theologen verfaßt wurden, einer Meinung:

So schrieb Kardinal Lorenz Jaeger, es „wird nicht genauer angegeben, an wen sich im einzelnen die Bezeichnung ‚Kirche‘ und an wen sich die Bezeichnung ‚kirchliche Gemeinschaft‘ richtet. Zweifellos gibt es unter den aus dem Protestantismus hervorgegangenen Gemeinschaften solche, die den Titel ‚Kirche‘ ablehnen. Andere nehmen ihn entschieden für sich in Anspruch. Man wird verstehen, daß das Konzil hier nicht weiter in die Einzelheiten gehen wollte, aber deutlich ist die Tendenz des Dekretes

erkennbar, die ekklesialen Elemente der aus der Reformation hervorgegangenen Bekenntnisse zu betonen." [31]

Daraus folgt nach Kardinal Jaeger: „Die unter den Theologen disputierten Fragen über die Art der Anwendung der Bezeichnung ‚Kirche' auf die einzelnen christlichen Bekenntnisse bleibt der weiteren Forschung überlassen." [32] Im Kommentar des Lexikons für Theologie und Kirche heißt es zu dieser Frage:

„Ob der Begriff Kirche im theologischen Sinn auch verwendet werden kann, wenn das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession nicht (oder nicht sicher) vorhanden und nur ein Teil der Sakramente anerkannt ist, wie dies bei den Reformationskirchen der Fall ist, darüber gingen die Meinungen der Konzilsväter auseinander. Dazu kommt, daß einzelne reformatorische Gemeinschaften sich selbst nicht als Kirchen bezeichnen wollen." Durch die Formulierung Kirchen und kirchliche Gemeinschaften „erklärt das Konzil, daß es auch unter den getrennten Gemeinschaften des Westens solche gibt, die als Kirche zu betrachten sind, es läßt aber die Frage offen bzw. überläßt es der Theologie, auf welche Gemeinschaften dies in concreto zutrifft" [33].

Das Zweite Vatikanum hat in guter konziliarer Tradition eine amtlich nicht entscheidungsreife Frage der weiteren theologischen Diskussion überlassen.

Die Rezeption der Konzilsaussagen in „Dominus Iesus"

Es ist bedauerlich, daß im Dokument „Dominus Iesus" von all den Neuaufbrüchen, die das Konzil in der Wertung des ekklesialen Status der reformatorischen Gemeinschaften eröffnet hat, kaum etwas zum Tragen kommt. In der Fülle der Zitate aus dem Zweiten Vatikanum, die angeführt werden, taucht der Begriff „Volk Gottes" nicht auf, der Leib-Christi-Gedanke, der von sich aus weniger geeignet ist, eine vielgestaltige Kirchenzugehörigkeit denkbar zu machen, dominiert völlig. Das Wort von der Sakramentalität der Kirche ist wieder ersetzt durch die Konzeption der Kirche als fortlebender Christus. Zwar wird zitiert, die (kirchlichen) Gemeinschaften seien „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils", aber die kirchliche Existenz der Nichtkatholiken wird an deren individueller Anbindung an die katholische Kirche festgemacht. Das „subsistit in" der Kirchenkonstitution ist im Sinn der Elementen-Ekklesiologie interpretiert und als diese Elemente erscheinen allein die „vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums" und der „gültige Episkopat", der die Kontinuität der Kirche mit der Stiftung Jesu Christi gewährleistet. Von diesen Elementen heißt es, sie seien in der katholischen Kirche in ihrer Fülle, in den kirchlichen Gemeinschaften nicht verwirklicht. All das hat das Zweite Vatikanum jedenfalls in dieser Einlinigkeit nicht gelehrt.

In der Problematik der Kirchlichkeit der verschiedenen Gemeinschaften spielte im Konzil und in der folgenden theologischen Diskussion die Amtsfrage eine gewichtige Rolle. Das Konzil war einer eucharistischen Ekklesiologie verpflichtet,

der zufolge Kirche in erster Linie als „communio sanctorum", als Gemeinschaft der heiligen Gaben, speziell des Herrenmahls verstanden wird. Kirche verwirklicht sich in der Feier der Eucharistie. In diesem Kontext hat die Amtsfrage ihre Bedeutung, etwa wenn das Ökumenismusdekret eine weitreichende Gemeinschaft im Herrenmahl mit den Kirchen des Ostens für möglich erachtet, nicht aber in gleicher Weise mit den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften, „die wegen des Fehlens (defectus) des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" (UR 22).

Doch die Behauptung, die Gemeinschaften mit Amt seien „Kirchen", jene ohne gültiges Amt „kirchliche Gemeinschaften", kann sich nicht auf das Konzil berufen. Dieses sprach von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" auch des Westens. Wer sollte mit „Kirchen" gemeint sein, wenn alles allein am Amtsverständnis hängen sollte? Die anglikanische Gemeinschaft kann es nicht sein, denn ihr Amt war als „absolut null und nichtig" bezeichnet worden, eine Entscheidung, die, zum allgemeinen Erstaunen, kürzlich wieder massiv unterstrichen wurde. Sollte man allein an die Altkatholiken gedacht haben? Aber wie wäre es dann zu erklären, daß die Möglichkeiten zu einer Eucharistiegemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen nicht auf die Altkatholiken übertragen und entsprechende Vorstöße kirchenamtlich nicht rezipiert wurden?

Es ist offensichtlich: Die verschiedentlich vorgetragene These, das Kirche-Sein entscheide sich einfachhin und ausschließlich an der Existenz eines Amts in ungebrochener (bischöflicher) Sukzession, wird dem Konzil nicht gerecht. Tatsächlich würde eine solche Engführung die Kirche wiederum einseitig vom Amt her verstehen oder sie gar auf dieses reduzieren, und einer solchen Konzeption hat das Konzil direkt widersprochen. Die Kirchenkonstitution versteht die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes. Dieses lebt vom Wort Gottes, der Antwort im Glauben und der Feier des Gottesdienstes, es verwirklicht sich in den Sakramenten und in Werken der Nächstenliebe. Dies alles auf das Amt zu reduzieren, bedeutet einen Rückfall in ein hierarchologisches Kirchenbild, dem das Konzil den Abschied erklärt hat. Wenn das Dokument „Dominus Iesus" behauptet, die Kirchen der Reformation seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn", ist das vom Zweiten Vatikanum her nicht gedeckt. Das Konzil hat ihnen das Kirchesein zwar nicht eindeutig zugesprochen, aber jedenfalls nicht mehr, wie vor dem Konzil fast selbstverständlich, explizit verneint.

Wegen der unbezweifelten ekklesiologischen Bedeutung von Herrenmahl und Amt hat das Zweite Vatikanum diese Themen der theologischen Weiterarbeit in besonderer Weise anempfohlen. Die Theologie hat sich dieser Aufgabe gestellt: Amt und Herrenmahl sind seither zentrale Anliegen ökumenischer Forschung. Dabei wurden Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten aufgezeigt, die sich die Konzilsväter wohl noch nicht hätten träumen lassen. Unter der Fülle von

Konvergenz- oder Konsenstexten und offiziellen Dokumenten dazu seien genannt: das Lima-Papier des ÖRK, an dem die römisch-katholischen Vertreter vollberechtigt mitgewirkt haben, die Texte „Das Herrenmahl" und „Das geistliche Amt in der Kirche" [34] und, von besonderem Gewicht, die Lehrverwerfungsstudie über Rechtfertigung, Sakramente und Amt.

Zu letzterem Dokument hat die Ökumenische (Bischofs-)Kommission die Bitte an die Kirchen gerichtet, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jh. den Partner nicht mehr treffen" [35]. Dem wurde für die Lehre von der Rechtfertigung am 31. Oktober 1999 in Augsburg in einem feierlichen Akt entsprochen. Zur Thematik Herrenmahl haben der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und die Deutsche Bischofskonferenz übereinstimmend erklärt, daß noch verbleibende Differenzen die Kirchentrennung nicht mehr rechtfertigen. Und in der Amtsfrage wurden entscheidende Fortschritte konstatiert, die die Frage stellen lassen, worin eigentlich der „defectus" [36] besteht, den das Konzil in den reformatorischen Kirchen erblickte.

Sicher, die festgestellten Übereinstimmungen oder Annäherungen in der Lehre vom Herrenmahl und vom Amt wurden bisher noch nicht kirchenamtlich und verbindlich festgeschrieben und rezipiert. Aber legitimiert das, den evangelischen Kirchen einfachhin und ohne jede Unterscheidung das Kirchesein abzusprechen? Das mindeste, was in einem Dokument über ihren ekklesialen Status heute gesagt werden müßte, wäre, daß wir auf dem Weg zur Anerkennung als Schwesterkirchen sind und daß wir dabei schon sehr erhebliche Fortschritte gemacht haben.

Das Konzil hat eine additive Elementen-Ekklesiologie überwunden, die nur Bruchstücke summierte. Kirchen sind nicht Sammlungen von Einzelelementen, sondern Ganzheiten, und der Vergleich von Einzelelementen wird ihnen nicht gerecht. Das Ökumenismusdekret des Konzils mahnt sogar, man solle „nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (UR 11). Wenn man den jeweiligen Zusammenhang mit dem Zentrum christlicher Botschaft aufbricht, um die Existenz isolierter Einzelelemente abzufragen, wird das Bild der jeweiligen Gemeinschaften verzerrt und das der katholischen Kirche entartet zu einer Karikatur. Es gibt in den Konfessionen mehr als Einzelelemente. Die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, die auf die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends zurückgreift, weist hier einen anderen Weg. Papst Johannes Paul II. formulierte dazu in der Ökumene-Enzyklika: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig." [37]

Alle diese Aufbrüche werden in den Aussagen von „Dominus Iesus" über Einheit und Einzigkeit der Kirche nicht fruchtbar. Das Dokument bleibt einer höchst restriktiven Interpretation der Konzilsaussagen verhaftet, die weder die Öffnun-

gen zur Kenntnis nimmt, die in den Konzilstexten vorgezeichnet sind, noch die ökumenischen Fortschritte der Jahre seit 1965. Doch vielleicht kann dieser Text und die Unruhe, die er hervorgerufen hat, als Stachel wirken, daß wieder mit Erschrecken bewußt wird, wie es um die Einheit der Kirche tatsächlich bestellt ist. Was hier mit harten Worten und in einer imperativischen Sprache dargelegt wird, ist nichts anderes als die noch immer bestehende Kirchentrennung. An diese dürfen wir uns nicht gewöhnen und mit ihr dürfen wir uns nicht abfinden, weil sie dem Willen Jesu und dem Wesen der Kirche widerspricht. Die Betonung der Einheit und Einzigkeit der Kirche, die das Dokument vorträgt, müßte die ökumenische Verpflichtung neu bewußt machen. Es ist zweifellos ein Verdienst des Dokuments, daß es offenkundig macht, daß wir uns mit dem Status quo, der sich zwischen den Kirchen eingespielt hat, nicht zufriedengeben und an ihn nicht gewöhnen dürfen. Es kann eben nicht genügen, freundlich miteinander umzugehen, aber überall dort, wo es an den Kern geht, nach wie vor an den überkommenen „Exkommunikationen" festzuhalten.

ANMERKUNGEN

[1] In: KNA-Dokumentation, 6. 9. 2000.

[2] Dokumentiert in: KNA-Aktueller Dienst, 6. 9. 2000.

[3] Vgl. hierzu auch P. Neuner, Kirchen u. kirchliche Gemeinschaften, in: MThZ 36 (1985) 97–109.

[4] DH 3802. Mit dieser prinzipiellen Aussage waren weiterführende Gesten durch Papst Pius XII. nicht ausgeschlossen, die eine ökumenische Öffnung vorbereiteten.

[5] A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche (Freiburg 1953) Nr. 679.

[6] Ebd. Nr. 687.

[7] So die Instruktion des Hl. Offiziums von 1950 „De motione oecumenica", zit. nach Rohrbasser (A. 5) Nr. 695.

[8] In der Diskussion mit dem Kanonisten Klaus Mörsdorf stellte Karl Rahner dar, daß es unterschiedliche Weisen der Kirchengliedschaft gebe. Kirchengliedschaft ist nach seinem Verständnis nicht eindeutig und allein nach rechtlichen Kriterien festschreibbar, weil sich das Leben der Gnade einer solchen Feststellung entzieht. Kirchengliedschaft ist eine abgestufte Wirklichkeit, sie kann auch Nichtkatholiken zugesprochen werden: vgl. K. Rahner, Art. Kirchengliedschaft, in LThK^2, Bd. 6, Sp. 223–226.

[9] Vgl. hierzu W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145 (1965) 42–62; vgl. auch: ders., Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Catholica 33 (1979) 262–277.

[10] Vgl. hierzu W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (Göttingen 1962) 79; U. Valeske, Votum ecclesiae (München 1962).

[11] Zit. nach Dietzfelbinger (A. 10) 142.

[12] Toronto-Erklärung IV/5, zit. nach: Die Einheit der Kirche, hg. v. L. Vischer (München 1965) 258.

[13] Zit. nach Th. Sartory, Die ökumenische Bewegung u. die Einheit der Kirche (Meitingen 1955) 147.

[14] Am deutlichsten wurde das bei einem höchst problematischen Entwurf zur dogmatischen Konstitution über die Offenbarung, der auf eine Intervention Kardinal Beas von Papst Johannes XXIII. selbst zurückgezogen wurde, obwohl er, wenn auch geschäftsordnungsmäßig nicht unproblematisch, vom Konzilsplenum bereits als Textgrundlage gebilligt worden war.

[15] Vgl. hierzu O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) (Würzburg 1993) 88.
[16] M. Plate, Weltereignis Konzil (Freiburg 1966) 153.
[17] J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 93.
[18] So im Kommentar im LThK^2, Erg.-Bd. I, 174.
[19] Zit. bei G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965) 297f.
[20] Ut unum sint, 25. Mai 1995, Nr. 14.
[21] Die Kirchenkonstitution spricht im Urtext von „communitates ecclesiasticae", das Ökumenismusdekret von „communitates ecclesiales". Beide Begriffe sind inhaltlich jedoch deckungsgleich, so daß die Übersetzung zu Recht einheitlich „kirchliche Gemeinschaften" verwendet.
[22] Hervorhebungen vom Vf. Die verschiedenen Textentwürfe sind dokumentiert bei L. Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus" (Paderborn ^{2}1968).
[23] Ebd. 25.
[24] Ebd. 35.
[25] Ebd. 43, 46.
[26] Vgl. hierzu P. Bläser, Die Kirche u. die Kirchen, in: Catholica 18 (1964) 96.
[27] Darauf verweist J. Feiner in seinem Kommentar im LThK^2, Erg.-Bd. II, 55f.
[28] Zit. bei Jaeger (A. 22) 282f.
[29] Zit. ebd. 330f.
[30] Zit. ebd. 375f.
[31] Ebd. 179f.
[32] Ebd. 150.
[33] Feiner (A. 27) 55f.
[34] Zu beiden Texten vgl. P. Neuner, Ökumenische Theologie (Darmstadt 1997).
[35] Vgl. P. Neuner, Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion über die Rechtfertigungslehre, in dieser Zs. 216 (1998) 651–662.
[36] Der Begriff „defectus" in UR 22 sollte mit „Mangel", nicht mit „Fehlen" übersetzt werden. Dabei stellt sich die Frage, ob angesichts des Priestermangels in der römisch-katholischen Kirche, der in zahllosen Gemeinden dazu führt, daß die Feier des Herrenmahls am Sonntag nicht mehr möglich ist und der das eucharistische Kirchenbild des Zweiten Vatikanums massiv tangiert, ein solcher Mangel nicht gerade in der katholischen Kirche konstatiert werden müßte.
[37] Ut unum sint, Nr. 11.

Hubert Meister

Theologische Implikationen Bachscher Musik

Johann Sebastian Bach ist im Konzertsaal, auf Tonträgern, in der Forschung und in der Musiktheorie schier allgegenwärtig, und dies nicht nur im Jahr des Gedenkens an seinen 250. Todestag am 28. Juli. Dabei kann sich jeder „seinen" Bach aussuchen: Die Möglichkeiten der Bachinterpretation scheinen unbegrenzt. Auch in der mittlerweile weltweiten Bachforschung ist die Zahl der Veröffentlichungen dermaßen angewachsen, daß ein einzelner sie nicht mehr überblicken kann. Neben tiefgreifenden Korrekturen und Ergänzungen hat auch die Forschung – wie die musikalische Interpretation – sich aufgefaltet in mannigfaltig divergierende Richtungen, und unser Bachbild – sofern man im Singular davon sprechen will – ist daher so vielfältig wie gespalten. Bach, so scheint es, gibt jedem, was er sucht. Und wer darf schon behaupten, er habe den „wahren" Bach gefunden? Gewiß, die Reichhaltigkeit des Bachschen Œuvres ist ein Grund für die Pluralität der Deutungen – große Werke der Kunst sind prinzipiell nicht ausschöpfbar –, aber es scheint doch, daß wir um so verwirrter und hilfloser werden, je mehr Details die Forschung zutage fördert[1].

Bach heute

Die Lage ist paradox: Einerseits hat Bach dem Menschen von heute offenbar viel zu sagen – warum sonst gäbe es so viele Aufführungen und CDs und so vielerlei Forschung? Andererseits jedoch ist bei all dem Bemühen eher noch unklarer geworden oder ganz in den Hintergrund getreten, *was* er sagen will. Der Respekt vor dem Werk und seinem Verfasser erfordert das eingehende Bemühen um das Erfassen seiner Intentionen – und das ist gewiß schwerer geworden, auch wenn sich da und dort der Verdacht aufdrängt, es gehe nicht so sehr um Bach und seine Botschaft, sondern um das „Ego" des „Interpreten". Bachs Zeit und ihr Geist liegen weit zurück, unser Abstand zu ihnen ist vermutlich weit größer, als wir meinen.

In besonderem Maß gilt dies für Bachs Glaubensfundament. Der Leipziger Theologe Martin Petzoldt weist mit Recht darauf hin, daß bei heutigen Deutungen Zeittypisches gern außer acht gelassen wird: Zu Bachs Zeit war es für viele Berufe selbstverständlich, „Christ zu sein und theologischen Sachverstand zu haben"[2], besonders natürlich für einen Organisten – und noch mehr für einen Kantor, der ja sogar eine theologische Prüfung abzulegen hatte. In unserer säkulari-

sierten Welt ist das nicht oder kaum mehr nachzuvollziehen. Ein Großteil des Bachschen Schaffens war „geistlich" intendiert, und viel davon basiert auf Texten, die in Form und Inhalt heute für die meisten unverständlich, ja sogar anstößig sind. Seinerseits aber hätte Bach darüber, daß Mauricio Kagel seiner Rede zum Gedenkjahr 1985 den Titel gab „An Gott zweifeln – an Bach glauben", nur fassungslos den Kopf geschüttelt.

In den ideologischen Spaltungen der Bachforschung seit den 1950er Jahren spielt auch die (Wieder-)Entdeckung eine Rolle, daß Bachs Musik auf der rhetorischen Grundlage barocken Musikdenkens aufgebaut ist. Glaubten die einen, damit den Schlüssel zur semantischen Erschließung von Bachs Musik gefunden zu haben, lehnten die anderen diesen Forschungszweig ab, nicht nur, weil begeisterte wissenschaftliche Laien sich dabei zu phantasievollen Übertreibungen und Einseitigkeiten hatten hinreißen lassen. Dahinter steckte vielmehr die alte Frage nach dem rechten Verständnis Bachscher Musik. Aus diesen Auseinandersetzungen ist unter anderem die „theologische Bachforschung" hervorgegangen, von der noch einiges zu erwarten sein dürfte. Wie „sprechend" und „viel-sagend" Bachs Musik ist und welche Fülle von theologischen Gedanken darin enthalten sind, die an durchaus handgreiflichen Gegebenheiten festzumachen sind, dafür sollen im folgenden einige Beispiele gegeben werden.

Musikalisch-rhetorische Figuren

Im Vortrag eines bekannten englischen Spezialisten für Alte Musik war unter anderem von Johann Jakob Frobergers „Lamento" auf den Tod König Ferdinands IV. (1656) die Rede. Dieses Stück endet einstimmig mit einer C-Dur-Tonleiter aufwärts durch drei ganze Oktaven bis zum höchsten Ton. Der Vortragende sprach zunächst davon, daß dieser Schluß des Lamentos doch etwas merkwürdig sei und keinen rechten Sinn habe. Dann zeigte er folgendes Blatt:

J.J. Froberger, Lamento (Schluß), Originalhandschrift



Dazu gab er die Erklärung, *nur* die Zeichnung am Ende des Stückes mache den Sinn dieses eigenartigen Schlusses deutlich: Die Tonleiterlinie – und damit symbolisch der Verstorbene – entschwinde in den Wolken. (Die Putti seien übliche barocke Zutat.) Diese Erklärung läßt erahnen, was da an Wissen verlorengegangen ist, das einmal zum selbstverständlichen Allgemeinbesitz gehörte und ohne das barocke Kunst schlechthin unverstanden bleiben muß.

Was mit der aufsteigenden Linie tatsächlich gemeint ist: Musikalisch handelt es sich um eine „Hypotyposis" (= Abbildung). In der Literatur ist die Hypotyposis eine der eindrucksvollsten rhetorischen Figuren, weil sie nämlich das, was da ausgesagt wird, lebendig (als Szene bzw. Geschehen) und anschaulich (als Bild) *vor Augen* stellt und den Leser bzw. den Zuschauer unmittelbar miterleben läßt. In der Musik ist es nicht anders. Im vorliegenden Fall hören (und sehen wir auf dem Notenbild) eine „Anabasis", eine lange aufsteigende Linie. Eine Anabasis durch drei ganze Oktaven ist keine zufällige Angelegenheit. Diese lange aufsteigende Linie hier hat alle Merkmale einer „klassischen" musikalisch-rhetorischen Figur. Und als solche ist sie schon lange vor Frobergers Komposition fester Bestandteil der musikalischen Figurenlehre.

Athanasius Kircher, der universalgelehrte Jesuit, dessen „Musurgia universalis sive Ars Magna Consoni et Dissoni" (Rom 1650) mehrfach ins Deutsche übersetzt wurde und sich auch im protestantischen Deutschland großer Wertschätzung erfreute, beschreibt diese Figur als musikalischen Ausdruck für „exaltatio" (Erhöhung), „ascensio" (Aufstieg, Himmelfahrt) sowie für alles Hohe, Erhabene und Herausragende und zitiert als Beispieltext „Ascendens Christus in altum" (Christus steigt in die Höhe)[3]. Die Anabasis steht also für den Vorgang des Hinaufsteigens, aber auch für das, was bereits „oben" ist, und zwar sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn; letztlich also für „Himmel" – oder anders gesagt, für das Eingehen in die Herrlichkeit Gottes.

Für den zeitgenössischen Hörer des Lamentos, der mit der Musiksprache seiner Zeit einigermaßen vertraut war, stellte also die lange aufsteigende Linie nichts Rätselhaftes dar. Sie führte ihm vielmehr in unmißverständlicher Weise vor Augen und Ohren, daß der Verstorbene „in den Himmel gekommen" war. Die Musik, und zwar die Musik allein, brachte dies mit ihrer Anabasis-Figur ins Bewußtsein. Die Zeichnung fügt für das Verständnis überhaupt nichts hinzu, genauso wenig wie die Abbildung einer Trauerweide zu Beginn des Lamentos. Beide sind nur eine Doppelung der musikalischen Aussage. Dergleichen gehörte zur prächtigen optischen Bereicherung, wie sie dem Widmungsträger des Notenbandes, Kaiser Ferdinand III., geschuldet war.

Musikalisch-rhetorische Figuren und die Verwendung von Satztechniken als „Symbolen" geben dem Komponisten der Barockzeit die Möglichkeit, mit seiner Kunst gleichsam zu „reden" und dabei dem Hörer auch die tiefere Bedeutung des jeweiligen Musikstückes zu vermitteln. Musikalisch-rhetorische Figuren haben in

der Musik des 16. bis 18. Jahrhunderts eine ähnliche Funktion wie die seit der Antike systematisierten rhetorischen Figuren in der Sprache. Sie machen auf sich aufmerksam als Abweichungen von der gewöhnlichen, einfachen Ausdrucksweise, vom normalen Satz. Sie schmücken bestimmte Inhalte, Gedanken, Wörter aus, heben sie emphatisch hervor und verdeutlichen so den Sinngehalt – den „scopus" – des Textes und zugleich seinen Affekt. Sie stehen also beide im Dienst des *„docere, movere"* (belehren, bewegen) und oft zugleich auch des *„delectare"* (erfreuen).

Eine musikalische Figur wird am leichtesten erkannt in der mehr oder weniger veränderten Wiederholung. Da die Musik nicht – wie die Sprache – mit Begriffen arbeitet, enthüllen die meisten Figuren ihren tieferen Sinn erst durch den Zusammenhang mit einem Text, also in der wortgebundenen Musik. Sie werden dann aber auch in die Instrumentalmusik des Barock übernommen und machen diese zu einer echten „Klang-Rede". Die Kenntnis solcher Dinge war, wie gesagt, früher Allgemeingut. Heute braucht es dafür Fachleute und Spezialisten. Artikulation, Bogenstrich usw. sind eben nur *ein* Aspekt, und nicht unbedingt der wichtigste.

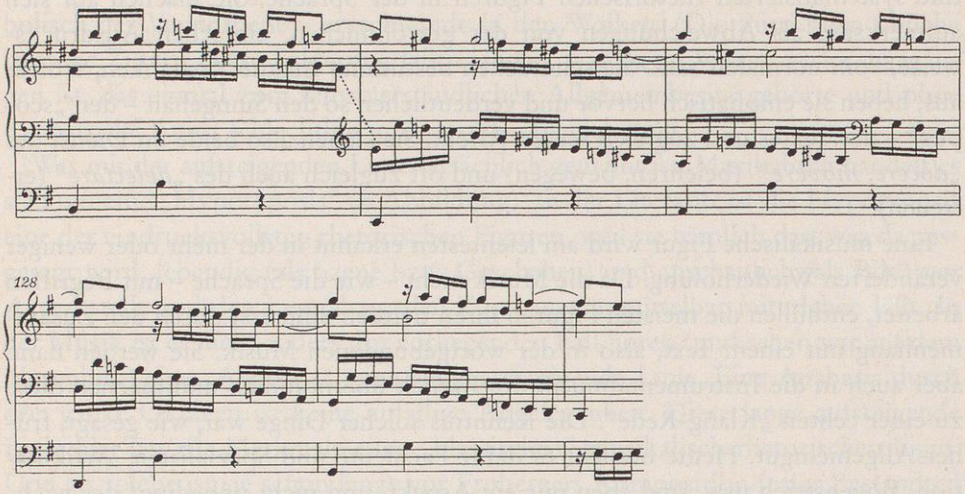
Beispiele wie das eingangs angeführte zeigen, wie groß der Traditionsverlust ist, anders gesagt, wie weit wir heute von unserer Geschichte und früheren Epochen unserer Kultur entfernt sind, und daß auch Bachs Musik uns ferner steht, als wir meinen. (Schon der erwähnte immense Forschungsaufwand, der sich mit seiner Musik und ihrer historischen Aufführungspraxis befaßt, ist ein sprechender Beweis dafür.)

Das genaue Gegenstück – das Antitheton – zur Anabasis ist die „Katabasis". Diese bildet Texte wie „descendit de coelis" (er ist vom Himmel herabgestiegen) musikalisch nach. Ihr Bedeutungsfeld ist ähnlich weit ausgedehnt wie das der Anabasis. Es erstreckt sich auch ebenso auf den Zustand, der mit dem Abstieg erreicht wird, bedeutet also auch Erniedrigung, Demütigung, Niedrigkeit, Unterwerfung, Hölle und bringt zugleich den Affekt der Unterwürfigkeit, der Demut, auch Mutlosigkeit usw. zum Ausdruck.

Selbstverständlich ist nicht jede Aufwärts- oder Abwärtsbewegung schon eine Anabasis oder eine Katabasis. Ein gewisses Maß an Auf und Ab ist ja für die Melodiebildung unverzichtbar. Deutlichkeit der Absicht, sozusagen eine Mindestgröße ist schon erforderlich, damit die Bewegung als eine rhetorische Figur erkannt werden kann.

Ist eine Katabasis so extrem wie im Präludium e-Moll, BWV 548, Takte 125 bis 130, die auf dem höchstmöglichen Ton beginnt und durch alle Klangregister bis zum allertiefsten hinabsteigt, dabei – immer als dieselbe Stimme! – vom Diskant zum Alt, vom Alt zum Tenor und schließlich zum Baß wird, dann geschieht das nicht ohne rhetorische Absicht.

Präludium e-Moll, BWV 548, T. 125–130



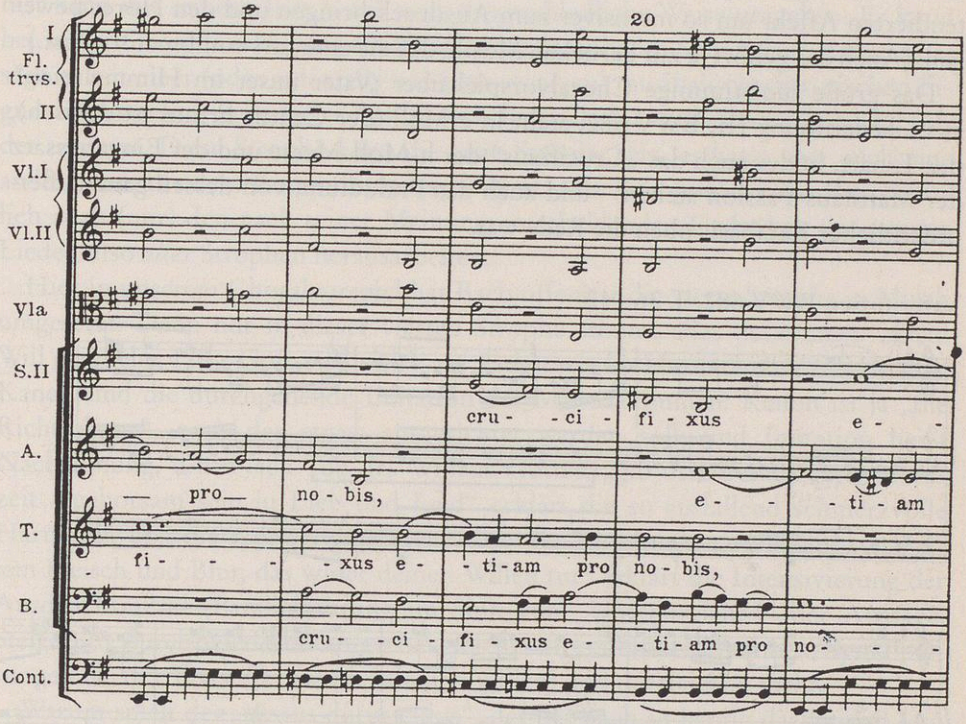
Dergleichen kann kein Zufall oder eine Laune sein, nicht bei Bach, weil Bach in der Behandlung der Stimmen überaus genau war und ein „unordentliches Untereinanderwerfen der Stimmen", ein „Mantschen", wie er es nannte, weder sich noch seinen Schülern auch nur im geringsten gestattete[4]. Schließlich hat er „seine Stimmen gleichsam als Personen" angesehen, die miteinander ein (geordnetes) Gespräch führen[5]. Ein solches „Untereinanderwerfen der Stimmen" ist nur zu rechtfertigen, wenn es als „Heterolepsis" verstanden werden soll. Heterolepsis bezeichnet das Eingreifen einer Stimme in die Lage einer anderen und wird daher positiv als (hilfreicher) „Eingriff" bzw. negativ als (unberechtigter) „Übergriff" verstanden. In unserem Beispiel steigt einer aus den höchsten Höhen herab, greift nacheinander in die Bereiche aller anderen ein, macht sich dabei ihnen gleich und führt seinen ungeheuren Abstieg bis zum tiefstmöglichen Punkt – noch unter die Pedalstimme! – durch den gesamten Klangraum.

Nimmt man die barocke Musikanschauung, die keine autonome, „absolute" Musik kennt, ernst, dann verweist diese höchst ungewöhnliche Katabasis in Verbindung mit der Heterolepsis auf einen Sinn, der über die Musik hinausgeht. Hinzu kommt eine Reihe von Figuren, die „Sünde", „Erlösung" und „Passion" als thematischen Bezug dieser Klang-Rede anzeigen. Welche bessere Möglichkeit hätte in diesem Kontext ein Komponist der Barockzeit gehabt, die Botschaft des Evangeliums „abzubilden": daß der Sohn Gottes vom Himmel (= von ganz oben) herabkommt, dabei Menschengestalt annimmt und unser aller Bruder wird (= Heterolepsis vom Diskant zum Alt, zum Tenor, zum Baß), sich dabei so tief erniedrigt, daß er der geringste von allen wird (= bis zum tiefsten Ton) – und damit zugleich zum Fundament (im musikalischen wie im übertragenen Sinn). Zur Botschaft des Evangeliums gehört auch, daß dieser „Eingriff" und die Selbsterniedrigung Jesu bis hin zur größten Schmach, dem Tod am Kreuz, un-

sere Erlösung bewirkt hat (vgl. Phil 2, 6–8.). So einmalig und einzigartig wie der Bericht des Evangeliums von Jesu Katabasis ist auch die musikalische Katabasis hier.

Eine andere Gruppe der musikalisch-rhetorischen Figuren sind die der „Emphasis", d. h. die Figuren des Nachdrucks, des gesteigerten Ausdrucks, und unter diesen besonders diejenigen der „Pathopoiia", der Erweckung von Mitleid, von affektiver Anteilnahme am Schmerz des Mitmenschen.

Crucifixus (h-Moll-Messe), T. 17–21



Das „Crucifixus" der h-Moll-Messe, BWV 232, ist in Form einer sogenannten Ostinato-Variation gebaut: Das heißt, das Thema wird nahtlos mehrmals wiederholt, während die anderen Stimmen immer neue Variationen dazu bilden. Das Thema hier ist viertaktig, es liegt in der Fundamentstimme, wird zwölf Mal wörtlich wiederholt (beim 13. Mal wird es aus Gründen der Modulation zum „Et resurrexit" hin am Schluß verändert).

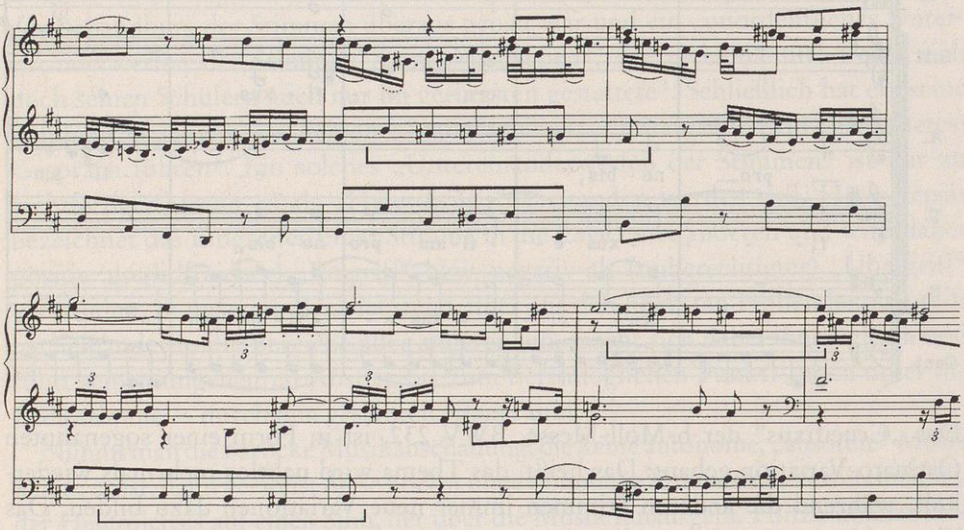
Das Thema geht chromatisch eine Quart abwärts und stellt so eine der ausdrucksstärksten musikalisch-rhetorischen Figuren dar, den „passus duriusculus". Es ist die eindringlichste Variante des sogenannten Lamento-Basses. Dieser Baß wurde nämlich auch oft als Grundlage eines Klagegesanges verwendet (so von Henry Purcell im 3. Akt von „Dido and Aeneas", 1689, „When I am laid in earth"). Bach selbst hat für das „Crucifixus" auf ein früheres Werk zurückgegrif-

fen, die Kantate „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen“ (BWV 12), die 1714 in Weimar uraufgeführt worden war. Der Affekt der Klage wird im vierstimmigen Chorsatz durch Vorhaltbildungen, starke Dissonanzen, Chromatik und Synkopen noch weiter intensiviert. Dazu bringen die hohen Instrumente abwärtsgerichtete Dreiklangsbrechungen, jeweils durch Pausen getrennt. Sie bekommen damit den Charakter von Seufzern.

Auch an diesem Beispiel sieht man, daß der Komponist eine Kombination verschiedener Figuren gleicher Aussagerichtung wählt, damit sie gemeinsam den intendierten Affekt um so intensiver zum Ausdruck bringen und den Hörer bewegen. (Auch das gehört ja zur barocken Musik, daß sie eine „ars combinatoria“ ist.)

Das große fünfstimmige Choralvorspiel über „Vater unser im Himmelreich“ aus Clavierübung III, BWV 682, steht in e-Moll (der Cantus firmus ist dorisch), der Tonart, in der auch das „Crucifixus“ der h-Moll-Messe und der Eingangssatz der Matthäus-Passion stehen – und auch das Präludium, von dessen ganz außerordentlicher Katabasis oben die Rede war.

Vater unser, BWV 682, T. 36–42



Die Harmonik ist ungemein dissonanzenreich, der Kontrapunkt stark chromatisch. Der „passus duriusculus“, den wir schon vom Ostinato des „Crucifixus“ kennen, spielt auch hier eine auffallende Rolle. Der Satz basiert auf einem zweistimmigen Kanon, und auch die beiden anderen Manualstimmen sind imitatorisch komponiert, so daß ein sehr komplexes Stimmengewebe entsteht. Diese Komplexität wird durch eine ebenso komplexe rhythmische Differenzierung gesteigert. Die verschiedenen Rhythmen stehen teilweise im Konflikt miteinander und heben sich daher deutlich voneinander ab.

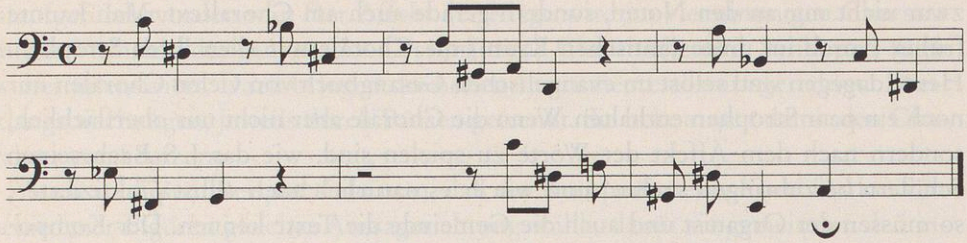
Bachs Intention erschließt sich am ehesten, wenn wir hart am Text bleiben, und zwar nicht nur an den Noten, sondern gerade auch am Choraltext. Man kannte früher (vorab im protestantischen Raum) die Choräle mit allen ihren Strophen. Heute dagegen sind selbst im evangelischen Gesangbuch von vielen Chorälen nur noch ein paar Strophen enthalten. Wenn die Choräle aber nicht nur oberflächlich, sondern nach dem Affekt der Worte zu spielen sind, wie das J. S. Bach seinen Schülern beizubringen suchte[6] und wie er es natürlich auch selbst praktizierte[7], so müssen der Organist und auch die Gemeinde die Texte kennen. Der Komponist kann mit seinem Text ja auf ganz unterschiedliche Weise umgehen. Er kann bei seiner Choralbearbeitung *eine* bestimmte Strophe im Sinn haben, deren Aussage er mit einer (oder jedenfalls nur ganz wenigen) musikalisch-rhetorischen Figur durchstrukturiert oder vielleicht auch Textzeile für -zeile in musikalische Bilder umsetzt. Diese Strophe *kann* die erste Strophe sein, es kann aber auch eine andere sein, die dem Komponisten wichtig ist. Der Komponist kann aber natürlich auch (nur) den nach seiner Meinung entscheidenden Gedanken des *ganzen* Liedes, also *aller* Strophen herausarbeiten.

Hier in unserem Choralvorspiel hat Bach offenbar die vierte Strophe in Musik umgesetzt. Denn nur in dieser vierten Strophe stimmt alles zusammen: „Dein Will geschehe, Herr Gott, zugleich / auf Erden wie im Himmelreich" erklärt den Kanon und die durchgehende Imitation der Manualstimmen: Kanon ist ja „die Richtschnur", nach der etwas ausgerichtet werden soll; und Imitation heißt Nachahmung, d. h. Nach-Tun des Willens Gottes; „gib uns Geduld in Leidenszeit / gehorsam sein in Lieb und Leid" erklärt die so auffallend schmerzvolle Harmonik und die spannungsgeladene Konflikt-Rhythmik; „wehr und steur allem Fleisch und Blut, das wider deinen Willen tut" erklärt die Intensivierung der Ausdrucksmittel (Parallelführung im Sinn von „Unterstreichen" der Aussage, Steigerung durch Wiederholungen bei gleichzeitigem Höherschrauben, Synkopierungen bei der Textstelle „wider" deinen Willen) und dergleichen mehr.

Warum spielt der „passus duriusculus", der bei Bach so häufig das Leiden Jesu bzw. die Sünde (als den Grund für Jesu Leiden) bedeutet, hier eine so auffallende Rolle? Eine Erklärung finden wir, wenn wir einen Blick werfen in Luthers „Deutsche Auslegung des Vaterunsers" (1519), die Bach natürlich vertraut war. Dort heißt es: „Von den Sünden wird man frei, wenn unser Wille ausgewurzelt wird und allein Gottes Wille in uns ist."[8] Und weiter: „Darum wird in diesem Gebet nichts anderes gesucht als das Kreuz, Marter, Widerwärtigkeit und allerlei Leiden, das da zur Zerstörung unseres Willens dienet." Also auch hier wieder der Verweis auf die vierte Strophe: „Dein Will geschehe, Herr Gott, ... wehr und steur allem Fleisch und Blut, das wider deinen Willen tut."

Das Choralvorspiel „Durch Adams Fall", BWV 537 aus dem Orgelbüchlein bietet ein plastisches Beispiel einer Hypotyposis – und zugleich der Pathopoiia.

Durch Adams Fall ist ganz verderbt, BWV 537 Baß (Pedalstimme T. 7-12)

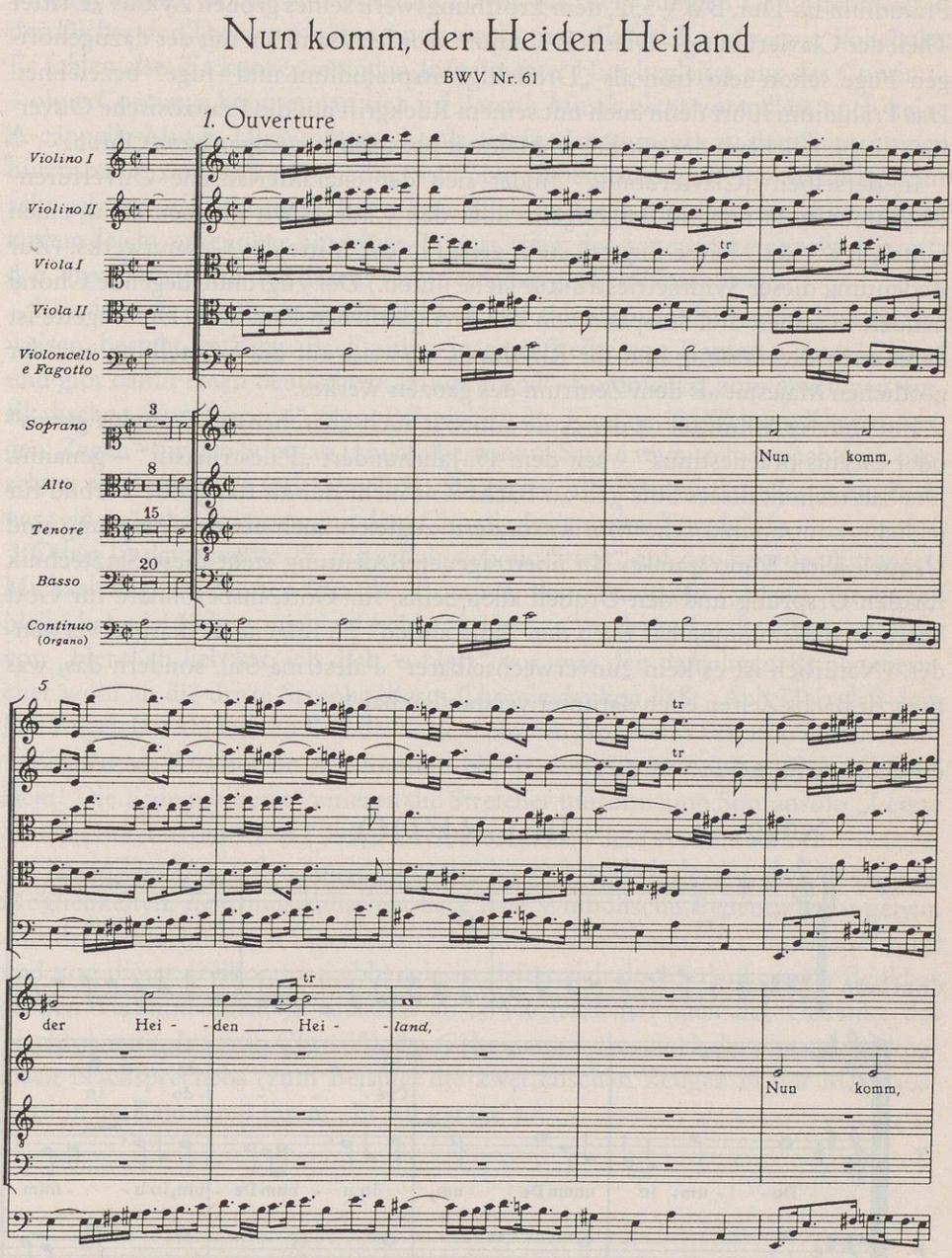


Die Figur kennzeichnet die Baßstimme durch und durch und bestimmt damit das ganze Choralvorspiel. Der Baß hier ist genauso durch und durch verdorben wie der Zustand der Menschheit durch Adams Fall. Dabei hat man sich vor Augen zu halten, daß der Baß im Generalbaß-Zeitalter die wichtigste Stimme ist, weil er das Fundament des ganzen Satzes bildet und so die Harmonik garantiert. Auf diesen Baß hier aber kann keiner bauen. Die Sprünge sind fast ausnahmslos sogenannte „saltus duriusculi", „harte Sprünge" in verminderten oder übermäßigen Intervallen. Es wäre oberflächlich – und im übrigen der Figur und ihrer Bedeutung hier völlig unangemessen –, etwa nur ein „Fall-Motiv" zu konstatieren: Der Fall Adams ist vielmehr deutlich durch die Menge und Drastik der „saltus duriusculi" charakterisiert als radikaler, fataler Sturz [9].

Symbolik

Neben musikalisch-rhetorischen Figuren im engeren Wortsinn verwendet Bach auch verschiedene Satztechniken, um beim Hörer ganz bestimmte Gedanken zu wecken, d. h. auch „übertragene" Bedeutungen und symbolhafte Zusammenhänge ins Bewußtsein zu rufen. Die Kantate zum 1. Advent „Nun komm, der Heiden Heiland", BWV 61 von 1714 hat als Eingangssatz eine sogenannte „Französische Ouvertüre". Diese ist unverkennbar vor allem durch ihren Rhythmus.
In diese Ouvertüre ist die erste Strophe des Hymnus „Veni redemptor gentium", zu deutsch „Nun komm, der Heiden Heiland" hineinverwoben. Dieses Lied war lange Zeit *das* Adventslied der lutherischen Kirche. Daß Bach mit einer Ouvertüre das Kirchenjahr eröffnet, ist an sich schon sehr sinnreich. Eine theologische Bedeutung ergibt sich jedoch dadurch, daß die Französische Ouvertüre eine ganz bestimmte Funktion hatte: Sie wurde nämlich in der französischen Hofoper immer dann gespielt, wenn der Sonnenkönig Ludwig XIV. seine Loge betrat. Sie war also zugleich Signal und Begrüßung. Weil sie ursprünglich ausschließlich für den König gespielt wurde und mit ihrem charakteristischen, nur ihr eigenen Rhythmus auch prächtig und majestätisch wirkte, verband man in ganz Europa damit die Vorstellung von einer Huldigung der Majestät. Für den barocken Menschen mit seinem Denken in der „analogia entis" lag eine Übertragung von der irdischen

Kantate „Nun komm, der Heiden Heiland", BWV 61



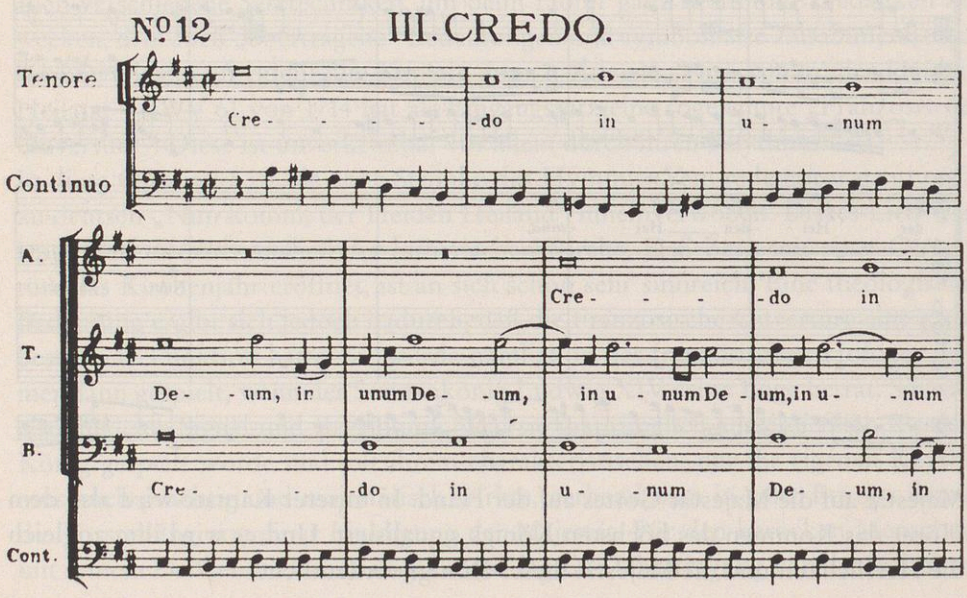
Majestät auf die Majestät Gottes auf der Hand. In unserer Kantate wird also dem Hörer das Kommen des höchsten Königs signalisiert. Und es wird ihm zugleich die Herrlichkeit und die Majestät dieses Königs verdeutlicht.

Bach hat die Französische Ouvertüre öfter verwendet, zum Beispiel auch im Präludium Es-Dur, BWV 552, dem Eröffnungswerk seines großen Zyklus „Dritter Theil der Clavierübung". Dieses Präludium wurde zusammen mit der dazugehörigen Fuge schon sehr früh als „Dreifaltigkeitspräludium und -fuge" bezeichnet. Das Präludium führt denn auch mit seinem Rückgriff auf die Französische Ouvertüre die Herrlichkeit der göttlichen Majestät plastisch vor Augen bzw. Ohren.

In derselben „Clavierübung" findet sich der charakteristische Ouvertüren-Rhythmus auch noch in der Fugette über den Choral „Wir glauben all an einen Gott", BWV 681. Diese Fugette steht genau in der Mitte des Gesamtwerks. (Zur Bedeutung dieser Symmetriestruktur siehe unten.) Der zugrunde liegende Choral handelt in seinen drei Strophen von den drei göttlichen Personen. Die Fugette ist denn auch dreistimmig und ihr Rhythmus verweist auf die Vorstellung von der göttlichen Majestät als dem Zentrum des ganzen Werkes.

Ein anderes Stilmittel ist der „stile antico", auch „Kirchenstyl", „stylus gravis" oder „stylus praenestinus" – seit dem 19. Jahrhundert „Palestrinastil" – genannt. Die Satztechnik dieses Stils galt zu Bachs Zeit nicht nur als das große Vorbild für jegliche kontrapunktische Musik, sondern zugleich auch als der Ursprung und Urquell allen Kontrapunkts. In übertragener Bedeutung steht diese Satztechnik für den Ursprung und den Urquell allen Seins, für Gott, insbesondere für Gott Vater. In diesem Sinne hat Bach den „stile antico" im folgenden Beispiel verwendet. (Natürlich ist es kein „unverwechselbarer" Palestrina-Stil, sondern das, was man zu Bachs Zeiten eben darunter verstanden hat.)

Credo (h-Moll-Messe), T. 1–7



Erkennbar ist dieser Stil für den Nichtfachmann an der Linearität der Stimmführung, der relativen Einfachheit seiner Harmonik, dem ruhigen Dahinströmen, an der Dichte der Themeneinsätze, auch am „a cappella", d. h. am reinen Vokalsatz. Es fehlen also die konzertierenden Instrumente. Hier begleitet nur der Continuo – ohne Continuo konnte man sich im Barock Musik nicht vorstellen, auch keine A-cappella-Musik. Die Violinen, die als einzige Instrumente zu den Singstimmen hinzutreten, sind hier notwendig, weil eine siebenstimmige reine Vokalfuge nur sehr schwer realisierbar ist. Bei einem Blick in die Partitur ist der „stile antico" zudem leicht erkennbar an seiner Taktart (hier der sogenannte „große Vierer", d. h. vier Halbe) und den daraus resultierenden großen Notenwerten.

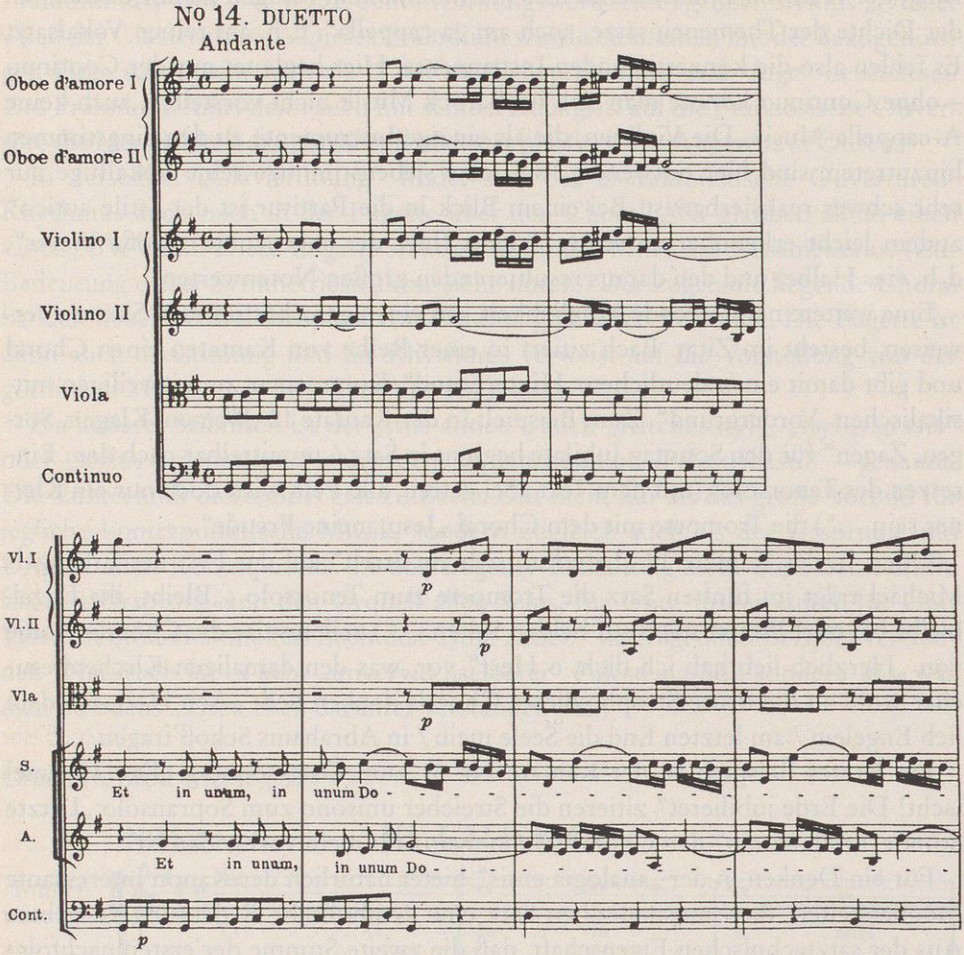
Eine weitere naheliegende Möglichkeit, auf einen ganz bestimmten Sinn zu verweisen, besteht im Zitat. Bach zitiert in einer Reihe von Kantaten einen Choral und gibt damit einen deutlichen „Hintergrund"-Kommentar zum jeweiligen musikalischen „Vordergrund". Zum Beispiel: In der Kantate 12 „Weinen, Klagen, Sorgen, Zagen" für den Sonntag Jubilate beginnt in Satz 6 unmittelbar nach dem Einsetzen des Tenorsolos (mit dem Text „Sei getreu, alle Pein wird doch nur ein Kleines sein ...") die Trompete mit dem Choral „Jesu, meine Freude".

Oder: In der Kantate 19 „Es erhub sich ein Streit" auf das Fest des Erzengels Michael trägt im fünften Satz die Trompete zum Tenorsolo („Bleibt, ihr Engel, bleibt bei mir! Führet mich auf beiden Seiten ...") zeilenweise die Choralmelodie von „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr" vor, was den damaligen Kirchenbesucher wohl an die dritte Strophe dieses Chorals denken ließ: „Ach Herr, laß dein lieb Engelein / am letzten End die Seele mein / in Abrahams Schoß tragen ..."

Ein letztes Beispiel: In der Kantate Nr. 31 zum Ostersonntag „Der Himmel lacht! Die Erde jubilieret" zitieren die Streicher unisono zum Sopransolo „Letzte Stunde, brich herein" den Choral „Wenn mein Stündlein vorhanden ist".

Für ein Denken in der „analogia entis" bietet natürlich der Kanon interessante Möglichkeiten, dem musikalischen Satz eine symbolische Bedeutung zu geben. Aus der satztechnischen Eigenschaft, daß die zweite Stimme der ersten nachfolgt und von dieser vollkommen abhängig ist, leitet sich der Gedanke einer denkbar großen Verbundenheit, ja Identität ab sowie natürlich auch der Gedanke des Nachfolgens („Imitatio Christi"), des Gehorsams – aber auch der eines gedankenlosen Nachsprechens (zum Beispiel die zwei falschen Zeugen in der Matthäus-Passion im Kanon mit ihrem „Er hat gesagt").

Et in unum Dominum (h-Moll-Messe), T. 1–3, 9–12



In diesem Beispiel ist die Aussage der Kanontechnik höchst subtil: Die Devise, wie wir sie in den Anfangstakten hören und sehen, kehrt zu Beginn aller Abschnitte wieder. Charakteristisch für sie ist die imitatorisch-kanonische Faktur bei gleichzeitiger, systematisch unterschiedlicher Artikulationsbezeichnung in den Instrumenten.

Das Duett besteht aus vier Abschnitten, die – auf teilweise verschiedenen Tonstufen – alle so beginnen wie im Notenbeispiel. Der Kanon beginnt in den Instrumenten immer im Einklang, ebenso im ersten Abschnitt in den Singstimmen. Ansonsten aber wechselt dann das Kanon-Intervall häufig, zum Beispiel in die Unterquart, in die Unterterz, die Oberquint usw. Außerdem wechseln sich die beiden Stimmen in der Führung des Kanons ab.

Kanon heißt, daß die zweite Stimme aus der ersten hervorgeht, ihr gleich ist,

aber dennoch zugleich eine eigene Stimme ist. Kanon heißt auch, daß die Stimmen, die zusammen den Kanon bilden, eine harmonische Einheit ergeben. (Ein Kanon, der nicht auf ein harmonisches Ergebnis hin angelegt ist, hat keinen Sinn.) Die Gleichwertigkeit der Stimmen wird hervorgehoben, wenn – wie hier – die Stimmen abwechselnd die Führung übernehmen. Die Eigenständigkeit der Stimmen wird unterstrichen, wenn die zweite Stimme nicht detailgenau von der ersten abhängt, sondern in rhythmischer, intervallischer oder artikulatorischer Hinsicht Eigenheiten aufweist – so wie hier.

Der Text des Glaubensbekenntnisses spricht in diesem Abschnitt vom Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater, von der Gleichheit von Vater und Sohn im Wesen und der Verschiedenheit in der Person. Die Musik stellt uns genau diese drei aufs engste miteinander verbundenen Momente vor. Der Text spricht gegen Ende aber auch von der Menschwerdung um unseres Heiles willen. Bachs Vertonung könnte von daher auch Bezug nehmen auf die zwei Naturen Jesu („wahr' Mensch und wahrer Gott")[10]. Musikalisch läßt sich das nicht entscheiden, eine so „eindeutige" Sprache sprechen die musikalisch-rhetorischen Figuren denn doch nicht. Daß Bach sich – auch bei den Choralvorspielen – streng an den Text und seinen „scopus" zu halten pflegt, spricht für die erste Deutung.

Nicht zuletzt kann auch der Aufbau eines Werkes symbolische Bedeutung haben, so zum Beispiel eine symmetrische Anlage. Die symmetrische Anordnung hebt das Element, das im Zentrum steht, deutlich hervor und veranschaulicht damit die hierarchische Ordnung des Dargestellten.

Ursprünglich hatte Bach den Text des „Symbolum Nicenum"[11] in acht Teile gegliedert (Credo in unum Deum – Patrem omnipotentem – Et in unum Dominum Iesum Christum – Crucifixus – Et resurrexit – Et in Spiritum Sanctum – Confiteor unum baptisma – Et exspecto resurrectionem mortuorum). Später hat er dann aus dem Duett „Et in unum Dominum" das „Et incarnatus est" herausgenommen und mit einem neuen Chorsatz auskomponiert. Damit hat er eine neunteilige symmetrische Gesamtanlage erreicht, deren Zentrum und Mittelachse das „Crucifixus" ist. Daß der „gekreuzigte Christus" im Mittelpunkt steht und nicht der „triumphierende auferstandene", erklärt sich aus dem lutherischen Glaubensverständnis, nach dem Jesus, der Gekreuzigte, der Dreh- und Angelpunkt unserer Erlösung ist.

Und noch etwas kommt hinzu: Das „Crucifixus" steht jetzt an *fünfter* Stelle innerhalb des Credos. Die Zahl 5 kommt in der lutherischen Theologie vor als Symbol für die Passion und den Kreuzestod Jesu[12], womit Luther gewissermaßen die mittelalterliche Andacht zu den fünf Wunden Christi weiterführt.

Bach hat die Symmetrieform öfters angewandt. Dergleichen ist nicht weiter erstaunlich, denn barocke Kunst basiert auf dem Prinzip der Proportionen der einzelnen Teile, auf dem Prinzip der mathematischen Ordnung. (Am deutlichsten ist das in der Architektur zu sehen: Alle, auch die komplexesten Formen beruhen

auf den grundlegenden geometrischen Formen.) Ein Beispiel haben wir schon gesehen: die Fugette über den Choral „Wir glauben all an einen Gott" mit dem majestätischen Rhythmus der Französischen Ouvertüre als Zentrum der Clavierübung III. Teil, dieser großartigen Sammlung von 27 Stücken mit ihren vielfältigen proportionalen Beziehungen zur „heiligen Zahl 3", dem Symbol der Sanctissima Trinitas[13]. Auch die großartige c-Moll-Passacaglia für Orgel, BWV 582, ist achsensymmetrisch.

Zahlen und Zahlenverhältnisse spielen in barocker Kunst, nicht zuletzt in der Musik, eine bedeutende Rolle. Wie in vielen alten Kulturen sind sie dabei auch im Barock – und selbstverständlich auch bei Bach – nicht nur im Sinn von Proportionen verwendet worden; sie wurden auch immer wieder mit (durchaus verschiedenen) symbolischen Bedeutungen verknüpft. Nur: Es gibt auf diesem Feld sehr viel Spekulatives, Überzogenes. Daher sei nur ganz kurz auf ein unbestrittenes Beispiel eingegangen.

Die Zahl 7 gilt seit alters als eine der vollkommenen Zahlen. Sie steht – unter vielen anderen Bedeutungen – auch für den siebten Tag, an dem Gott von seinem Schöpfungswerk ausruht, weil dieses vollendet ist[14].

Der Kopfsatz des „Credo" der h-Moll-Messe basiert unverkennbar auf der Zahl 7: Das Thema besteht aus sieben Tönen. (Es ist gregorianisch, war in Leipzig zu Bachs Zeiten noch bekannt und wurde auch gelegentlich in der lutherischen Liturgie verwendet.) Und: Der Satz ist eine siebenstimmige Fuge. Die Musik sagt also: Der eine Gott, an den wir glauben, ist vollkommen.

In Takt 33 ff. kommt noch etwas hinzu: Hier bringt der Baß das Thema über sieben Takte in Vergrößerung. Der Baß ist das Fundament des barocken musikalischen Satzes und wird daher auch als Stimme bzw. Symbol Jesu verstanden (wie übrigens schon seit dem Mittelalter in der gesungenen Passion der Karliturgie). 33 ist die Zahl der Jahre des irdischen Lebens Jesu. Vergrößerung (Augmentation) bedeutet Verdoppelung des Gewichts und damit außerordentlichen Nachdruck. Und zwar sowohl bezüglich dessen, was ausgesagt wird, als auch bezüglich der Person, die die Aussage macht. Das heißt also: Jesus, das Fundament unseres Glaubens, hat uns den einen Gott geoffenbart und bezeugt. Und dieser Gott ist die Vollkommenheit selbst.

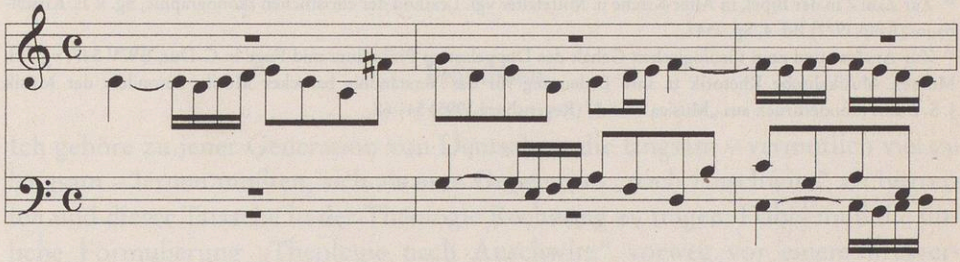
Ausblick

Soweit einige Beispiele dafür, wie Bach außermusikalische, also auch theologische Gedanken in Musik umgesetzt hat. Bei allen ist der Text Grundlage und Ausgangspunkt für die Komposition. Doch gibt es ja auch Werke, die keinen direkten Textbezug haben, zum Beispiel die Präludien und Fugen, die Toccaten, Fantasien usw. Sind diese „reine", „absolute" Musik?

Das ist eine schwierige Frage. Eine „absolute" Musik, wie sie seit dem 19. Jahrhundert unterstellt wird, gibt es im Weltbild des Barock nicht. *Jedes* Werk ist „Rede", Klang-Rede. (Erinnert sei an das Präludium e-Moll mit seiner einzigartigen Katabasis!) Warum sollte ein Orgelpräludium denn nicht von theologischen Gedanken sprechen, wo es doch vorbereiten soll auf den Gottesdienst eines ganz konkreten Sonn- oder Feiertags? Wo es sogar in einer Reihe von Fällen thematisch Bezug nimmt auf eine ganz bestimmte Kantate? Kein Präludium paßt für den Advent genauso wie für die Weihnachtszeit *und* die Passionszeit *und* Ostern *und* Pfingsten usw. – auch wenn das häufig so praktiziert wird. Derlei Praxis zeigt nur, wie fremd und nichtssagend Bachs Sprache in Wirklichkeit für uns geworden ist.

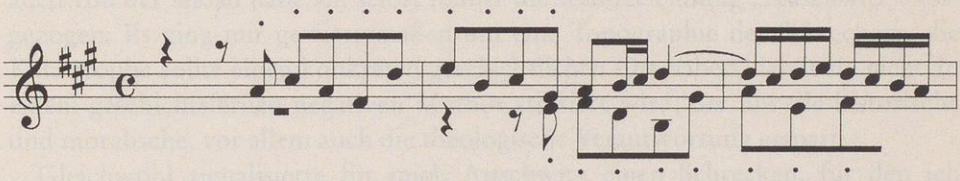
Es *gibt* Präludien und Fugen, deren theologische Aussage mit Hilfe der Kenntnis der musikalisch-rhetorischen Figuren erfaßt werden kann, und unter Zuhilfenahme der Hinweise, die Bach selbst gibt. Dazu ein allerletztes Beispiel:

Fuge in C-Dur, BWV 547



Dieses Thema basiert auf einem Choral. Wohl niemand würde den Choral heraushören. Aber Bach hat genau über dieses Thema im III. Teil der Clavierübung eine Fugette geschrieben: die „Fughetta super Allein Gott in der Höh' sei Ehr".

Fugette super „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'", BWV 677



Also über dasselbe Thema wie in der Fuge BWV 547. Wer die musikalisch-rhetorischen Figuren kennt, wird in Präludium & Fuge C-Dur, BWV 547, noch etliche weitere Hinweise auf einen theologischen Inhalt finden[15]. Aber das wäre schon wieder ein eigenes Thema.

ANMERKUNGEN

[1] Einen umfassenden Überblick über die Bachrezeption gibt: H.-J. Hinrichsen, „Urvater der Harmonie"? Die Bach-Rezeption, in: Bach-Handbuch, hg. v. K. Küster (Kassel 1999) 32–64. – Einen kürzeren, aktualisierten und teilweise erweiterten Überblick über die letzten 100 Jahre hat derselbe Verf. in der Neuen Zürcher Zeitung vom 29./30. Juli 2000 auf den Seiten 49f. unter dem Titel „Unser Bach / Wandel des Bach-Bilds im 20. Jahrhundert" veröffentlicht.

[2] Vgl. M. Petzoldt, „Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart". Bach und die Theologie, in: Bach-Handbuch (A. 1) 82.

[3] A. Kircher, Musurgia universalis, Liber VIII (Rom 1650) 145.

[4] J. N. Forkel, Über Johann Sebastians Bachs Leben, Kunst u. Kunstwerke (Leipzig 1802, ND Kassel 1950) 56.

[5] Ebd. 56f.

[6] So der Bachschüler J. G. Ziegler an die Kirchenbehörde U. L. Frauen in Halle, in: Bach-Dokumente II/542, hg. v. Bach-Archiv (Leipzig 1963).

[7] Bach-Dokumente III/764 (Leipzig 1972).

[8] Weimarer Ausgabe 2, 105, zit. n. A. Clement, Der dritte Teil der Clavierübung von Johann Sebastian Bach. Musik, Text, Theologie (Middelburg 1999) 194f.

[9] Vgl. auch A. Schmitz, Die Bildlichkeit der wortgebundenen Musik J. S. Bachs (Mainz 1950) 68ff.

[10] So deutet M. Petzoldt die Stelle: (A. 2) 88.

[11] So hat Bach das Credo selbst bezeichnet.

[12] Vgl. Clement (A. 8) 166.

[13] Zum Bauplan der Clavierübung III vgl. ebd. 10–38.

[14] Zur Zahl 7 in der Bibel, in Alter Kirche u. Mittelalter vgl. Lexikon der christlichen Ikonographie, hg. v. E. Kirschbaum (Rom 1972) Bd. 4, Sp. 154f.

[15] Zur Analyse und zum theologischen Gehalt des Doppelsatzes Präludium und Fuge in C-Dur, BWV 547, vgl. H. Meister, Musikalische Rhetorik u. ihre Bedeutung für das Verständnis barocker Musik, besonders der Musik J. S. Bachs (Sonderdruck aus „Musica Sacra") (Regensburg 1995) 54–68.

Johann Baptist Metz

Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz

Der Blick auf die Situation „nach Auschwitz" fordert nicht nur eine schmerzliche Revision des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, sondern auch eine kritische Revision der christlichen Theologie selbst[1]. Und dies gilt vor allem für die Christologie, die vielfach als „Speerspitze des Antijudaismus"[2] fungierte. Diese Feststellung soll nicht zu einem schlichten Christologie-Verzicht oder zu einer wohlfeilen Christologie-Ächtung führen, sondern zur behutsamen Formulierung einer „nach Auschwitz" geschuldeten Christologie – einer den Christen und den Juden geschuldeten Christologie. Dazu möchte ich in gebotener Kürze einige kategoriale Voraussetzungen und einige Perspektiven formulieren.

Prämissen

Ich gehöre zu jener Generation von Deutschen, die langsam – vermutlich viel zu langsam – lernen mußten, sich als eine Generation „nach Auschwitz" zu begreifen und dieser Tatsache in der Theologie Rechnung zu tragen. Dabei muß die übliche Formulierung „Theologie nach Auschwitz" vorweg vor einem Mißverständnis geschützt werden. Es kann sich nicht um den Versuch handeln, dieser Katastrophe etwa einen nachträglichen christlichen Sinn zu geben. Bei dieser „Theologie nach Auschwitz" geht es vor allem um kritische Rückfragen an die christliche Theologie selbst. Das aber ist alles andere als eine durchsichtige Instrumentalisierung dieser Katastrophe. Gegenüber der Rede vom Holocaust und auch von der Shoah habe ich selbst immer die Kennzeichnung „Auschwitz" vorgezogen: Es ging mir gewissermaßen um eine Topographie des Schreckens, die Katastrophe sollte einen konkreten geschichtlichen Ort haben, damit sie nicht zu einem geschichtsfernen negativen Mythos stilisiert wird, der uns die historische und moralische, vor allem auch die theologische Verantwortung erspart.

Gleichwohl signalisierte für mich Auschwitz einen Schrecken, für den ich keine Sprache in der Theologie gefunden habe, einen Schrecken, der jede vertraute ontologische und metaphysische Sicherung der christlichen Rede von Gott durchbrach. Immer wieder habe ich mich gefragt: Haben wir womöglich für unsere theologische Anschauung der Geschichte viel zu „starke" Kategorien benutzt, viel zu spekulativ immunisierende Kategorien, Kategorien, die alle geschichtlichen Verletzungen, alle Untergänge und Katastrophen viel zu schnell

überdecken und sie nicht heranreichen lassen an unsere Rede von Gott und seinem Christus? Müßte nicht wenigstens jetzt – angesichts dieser Katastrophe – die Frage nach Ort und Rang der menschlichen Leidensgeschichte im Logos der Theologie auftauchen? Müßten wir nicht wenigstens jetzt Abschied nehmen vom Verständnis christlicher Theologie als einer situationsblinden und schicksalslosen Heilsmetaphysik? Müßte nicht mindestens jetzt die Theologie lieber metaphysisch stumm bleiben, als daß sie sich auf eine Metaphysik ohne Leidensapriori stützte, auf eine Metaphysik, die oberhalb der menschlichen Leidensgeschichte operiert und das Junktim von Wahrheit und Leidensgedächtnis ignoriert? „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen ist Bedingung aller Wahrheit“ [3]: Müßte dieser Satz von Theodor W. Adorno mit seiner Definition des Leidensapriori der Metaphysik nicht endlich auch für jeden theologischen Wahrheitsanspruch anerkannt werden? Und müßte die Theologie „nach Auschwitz“ nicht endlich Abschied nehmen von einem Seinsvertrauen, das in Leidvergessenheit und Mythenträume gebettet ist?

Um solchen Fragen Rechnung zu tragen, wäre in die Geschichte der Theologie zurückzufragen. Ich lasse mich dabei von der Vermutung leiten, daß diese Rückfrage bis in die Trennungsgeschichte des Christentums vom Geist der jüdischen Traditionen reicht. Sehr früh setzte nämlich im Christentum eine bedenkliche und folgenreiche institutionelle und intellektuelle Strategie der „Substitution“ Israels ein. Zum einen verstand sich das Christentum selbst zu ausschließlich als das „neue Israel“, als das „neue Jerusalem“, als das „eigentliche Volk Gottes“. Zu rasch wurde die wurzelhafte Bedeutung Israels für die Christen, wie sie Paulus im Römerbrief anmahnt, verdrängt: Israel wurde zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung des Christentums herabgedeutet. Gleichzeitig setzte bei der Theologiewerdung des Christentums das ein, was ich die „Halbierung des Geistes des Christentums“ nenne. Man berief sich zwar auf die Glaubenstradition Israels, den Geist aber holte man sich ausschließlich aus Athen, oder genauer, aus den späteren hellenistischen Traditionen. So entstanden zum Beispiel die dogmatischen, speziell auch christologischen Formulierungen des frühen Christentums vor allem unter dem kategorialen Einfluß der Philosophie des Mittleren Platonismus und des von Plotin geprägten Neuplatonismus.

Es geht nun keineswegs darum, die in dieser Kategorienwelt ausgedrückte christliche Lehre abzulehnen. Zu fragen bleibt indes, ob hier nicht eine elementare Dimension des Geistes des Christentums verborgen bzw. vergessen bleibt. Hatten denn die biblischen Traditionen, hatte denn die Glaubensgeschichte Israels kein Geistangebot, blieb das Christentum bei seinem Aufbruch in die „heidnische Umwelt“ ausschließlich auf den griechisch-hellenistischen Geist verwiesen, also auf ein ontotheologisches Seins- und Identitätsdenken, für das Ideen allemal fundierender sind als Erinnerungen und für das die Zeit kein Finale kennt? Es gibt dieses Geistangebot an das Christentum und an den europäischen Geist.

Es gibt das Denken als Bundesdenken und als Zeitdenken mit Leidensgedächtnis, als Ausdruck einer anamnetischen Kultur, die uns darüber belehrt, wieviel Vergessen in dem stecken kann, was wir in unserer Welt der Wissenschaften für „objektiv" halten und wieviel kulturelle Amnesie in unserer noch oder nachmodernen Welt herrscht.

„Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten": Diese berühmte Unterscheidung in Pascals „Memorial" darf nicht so gehört werden, als handle es sich beim Gott Israels, der doch auch der Gott Jesu ist, um einen Gott der Denkverbote. Im Gegenteil! Die Rede von Gott, der nicht namenlos ist und unbestimmt, sondern der durch jüdische Namen von Abraham bis Jesus gekennzeichnet ist, prägt auf revolutionierende Weise die Geschichte des Denkens. Diese Rede von Gott rückt das Denken in die fundamentale, spekulativ unhintergehbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen. Sie temporalisiert alle Logik. Gott-Denken ist im Gott-Gedenken verwurzelt, der Gottesbegriff ist im Gottes-Gedächtnis, in der Gottes-Vermissung verwurzelt – und nicht umgekehrt. Solche Einsichten verdankt die Theologie freilich weniger der Ideenwelt Athens als vielmehr der anamnetischen Kultur Jerusalems[4].

Perspektiven

„Für wen halten mich die Leute?" Die erste Antwort, die eine Christologie nach Auschwitz auf diese Titelfrage unserer Konferenz zu geben hätte, wäre: Du bist ein Jude, „vere homo Iudaeus". Christus war kein Christ, sondern Jude. Was Julius Wellhausen noch wußte und betonte, blieb in den christologischen Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg, also nach der Katastrophe von Auschwitz, bei uns lange Zeit gänzlich unbeachtet. Exempla docent. Man denke nur an die in der Bultmann-Schule angeregte langjährige Diskussion über den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus. Vorherrschend war der Versuch, Christologie ohne (wenn nicht gegen) die Bibel Israels und ohne (wenn nicht gegen) den Glauben Israels zu formulieren. Außer acht blieb dabei auch, daß die Christusfrage die Gottesfrage thematisierte und daß mit der Gottesfrage der Glaube und das Zeugnis Israels unweigerlich im Spiel waren[5]. Christologie darf sich nicht als Aufkündigung des biblischen Monotheismus verstehen. Wo sie sich gegen ihren monotheistischen Hintergrund zu formulieren versucht, gerät sie zu barer Mythologie und bekräftigt erneut ihren impliziten Antijudaismus. Hatten wir vielleicht schon wieder vergessen, daß Auschwitz den Versuch bezeichnete, das jüdische Volk und seine religiöse Tradition zu vernichten, jene religiöse Tradition, in der alle großen monotheistischen Religionen, das Christentum (wie Paulus bestätigt), aber auch der Islam verwurzelt sind? Wollten wir also nicht wahrhaben, daß Auschwitz ein Attentat auf alles war, was auch uns Christen hätte heilig sein müssen?

Welches Licht fällt auf eine Christologie, die sich der Glaubensgeschichte Israels verpflichtet weiß und die sich vorsichtig – und im Bewußtsein ihres bisherigen theologisch-politischen Versagens – als „Christologie nach Auschwitz" zu formulieren sucht? Ich nenne – in aller Kürze – wenigstens drei Gesichtspunkte.

1. *Eine Christologie mit Empfindlichkeit für die Theodizeefrage.* Im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz geht es für die christliche Theologie nicht primär um die Frage nach der Schuld und die Vergebung für die Täter, sondern um die Frage nach der Rettung der Opfer, nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden. Es geht also nicht primär um Soteriologie, sondern um Theodizee[6]. Woher kommt der Eindruck, daß sich die Kirche mit den schuldigen Tätern immer leichter tut als mit den unschuldigen Opfern? Ist unsere Christologie nicht soteriologisch so überdeterminiert, daß sie die (ebenso unbeantwortbare wie unvergeßliche) Theodizeefrage gar nicht mehr zuläßt? Die den Glauben Israels beunruhigende Frage nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden wurde im Christentum allzu schnell verwandelt und umgesprochen in die Frage nach der Erlösung der Schuldigen. Die Leidensfrage geriet in einen soteriologischen Zirkel, die Christologie stellte als Soteriologie die Theodizeefrage still. Und so verwandelte sich das Christentum immer mehr aus einer primär leidempfindlichen in eine primär sündenempfindliche Religion. Nicht dem Leid der Kreatur galt ihr erster Blick, sondern ihrer Schuld. Das aber lähmte die elementare Empfindlichkeit für das fremde Leid und verdüsterte die biblische Vision von der großen Gottesgerechtigkeit, der doch nach Jesus aller Hunger und Durst zu gelten hätte. Muß also nicht unbedingt die Theodizeefrage in die Christologie zurückgeholt werden? Darf sich eine Christologie nach Auschwitz die apokalyptische Unruhe der Rückfrage an Gott angesichts der himmelschreienden Leidensgeschichte der Menschen ersparen[7]?

2. *Eine Christologie mit apokalyptischem Gewissen.* In einer frühen These (1977) hatte ich formuliert: „Christologie ohne Apokalyptik wird zur Siegerideologie. Mußten das nicht jene leidvoll genug erfahren, deren apokalytische Traditionen das Christentum allzu sieghaft verdrängte: die Juden?"[8] Ich versuche zu erläutern: War die Christologie nicht immer in Gefahr, sich in eine triumphalistische Geschichtstheologie zu verwandeln? Hat die christliche Theologie nicht im Namen des Sieges Christi die Geschichte von allen Widersprüchen gereinigt und fein ausgebügelt? Der Blitz der Gefahr scheint vorüber. Die Gewitter ziehen nur noch ab. Der Donner hallt nur noch nach. Alles Dunkle und Trübe liegt eigentlich schon hinter uns. Ist damit der Christologie nicht das Sensorium für die Negativität der Geschichte, für die Unterbrechungen und Gefahren längst abhanden gekommen? Ist sie nicht versucht, auf solche Katastrophen mit der Apathie der Sieger zu reagieren? Die Art und Weise, wie wir Christen üblicherweise mit der Katastrophe von Auschwitz umgehen, mag diese Versuchung erläutern.

Doch die Christologie ist keine Ideologie der geschichtlichen Sieger! Das

könnte und müßte sich die christliche Theologie durch einen zweiten Blick auf die Apokalyptik der Glaubensgeschichte Israels immer wieder verdeutlichen. Schließlich ist es Paulus selbst, der auf diesem Zusammenhang besteht. Er trägt ins Zentrum der Christologie, in die Botschaft von der Auferweckung des Christus apokalyptische Gesichtspunkte ein. Man höre nur einmal: „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, ist auch der Christus nicht auferweckt worden" (vgl. 1 Kor 15, 13. 16). Paulus bindet also die Auferweckung des Christus zurück an die Auferweckung der Toten, wie sie in der apokalyptischen Naherwartung der tödlich bedrohten jüdischen Gemeinden geglaubt wurde. Wer Christologie und Apokalyptik schiedlich-friedlich trennt, wer zum Beispiel die Rede von der Auferweckung des Christus so hört, daß in ihr der apokalyptische Schrei des gottverlassenen Sohnes unhörbar geworden ist, der hört nicht das Evangelium, sondern einen Siegermythos.

Um solchen Mißverständnissen zu wehren, habe ich in den letzten Jahren öfter auf die Bedeutung einer sogenannten Karsamstags-Christologie verwiesen. Haben wir vielleicht zuviel reine Ostersonntags-Christologie, die unseren Glauben mit einer Siegersprache verwöhnt hat und ihm die Katastrophenempfindlichkeit abgewöhnt hat? Müßte nicht die Karsamstags-Atmosphäre innerhalb der Christologie selbst deutlich zur Sprache kommen? Gehört sie nicht zum biblisch bezeugten Glauben an die Auferweckung? Wann und wo beginnt der Osterglaube der Emmausjünger? Längst ist nicht für alle am dritten Tag schon wieder Ostersonntag. Brauchen wir also nicht eine Karsamstags-Sprache in der Christologie, eine Christologie, deren Logos noch erschrecken und unter diesem Schrecken sich wandeln kann?

3. *Eine Christologie im synoptischen Paradigma.* Von Martin Buber stammt die bekannte Unterscheidung der „Zwei Glaubensweisen"[9]. Ich übernehme diesen Sprachgebrauch, gehe aber davon aus, daß es – im Gegensatz zu Buber – nicht nur eine spezifisch jüdisch-alttestamentliche und eine spezifisch christlich-neutestamentliche Glaubensweise gibt, sondern daß es auch innerhalb des neutestamentlichen Kanons unterschiedliche Glaubensweisen gibt. So kann man im Neuen Testament von einer betont synoptischen Glaubensweise im Unterschied zu einer betont paulinischen Glaubensweise sprechen, ohne daß diese beiden sich gegenseitig ausschließen müßten. Offensichtlich ist das synoptische Paradigma des christlichen Glaubens stärker und nachhaltiger vom Geist der jüdischen Traditionen geprägt. Sollte es deshalb nicht auch – neben Paulus – Grundlage einer „Christologie nach Auschwitz" werden?

Glaube als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes ist im synoptischen Paradigma vor allem das Gehen eines Weges, eine Art des Unterwegsseins, ja der Heimatlosigkeit. In neutestamentlicher Sprache heißt dies: Nachfolge. Christus ist Wahrheit und – Weg. Jeder Versuch, ihn zu wissen, ist ein Gehen, ein Nachfolgen. Nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und

wer sie rettet. Christus darf nie so gedacht werden, daß er nur gedacht ist. Eine Christologie im synoptischen Paradigma bildet sich deshalb nicht primär im subjektlosen Begriff und System, sondern in Nachfolgegeschichten. Sie trägt nicht nachträglich, sondern grundsätzlich narrativ-praktische Züge. Eine Christologie ohne diese Fundierung führt in die geschichtsfernen Erlösungsträume der Gnosis mit ihrem latenten metaphysischen Antisemitismus.

Wie verhält sich diese Christologie im synoptischen Paradigma zu den christologischen Dogmen der Kirche, die unter dem kategorialen Einfluß der hellenistischen Metaphysik formuliert sind? Es kann gewiß nicht darum gehen, diese dogmatischen Formulierungen im Namen einer Christologie nach Auschwitz einfach zu entwichtigen oder gar zu leugnen. Es geht vielmehr darum, diese christologischen Dogmen selbst zugänglich zu machen als Formeln eines gefährlichen und befreienden Gedächtnisses der Kirche. Entsprechend müssen diese dogmatischen Formeln immer wieder zurückerzählt werden in die biblischen Geschichten des Aufbruchs und der Umkehr, des Widerstands und des Leidens – und immer wieder in die synoptischen Nachfolgegeschichten. Schließlich begann das Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der Nachfolge Jesu, dessen erster Blick dem fremden Leid gegolten hat. Ob uns diese Herkunft bei unserer Rede von Gott und seinem Christus wohl hinreichend bewußt ist – wenigstens jetzt, in dieser Zeit „nach Auschwitz"?

ANMERKUNGEN

[1] Die englische Version dieses Textes „On the Way to a Christology after Auschwitz" wurde auf einer internationalen ökumenischen Tagung in Jerusalem vom 28. bis 31. 5. 2000 vorgetragen.

[2] Vgl. T. R. Peters, Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Christologie nach Auschwitz, hg. v. J. Manemann u. J. B. Metz (Münster 1998) 2.

[3] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 27.

[4] Vgl. dazu jetzt ausführlicher: J. B. Metz, Gott u. Zeit, in dieser Zs. 218 (2000) 147–159.

[5] Vgl. dazu H. O. Pesch, Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels, in: Christologie nach Auschwitz (A. 2) 110–120.

[6] Vgl. z. B. auch B. Langenohl, Elemente einer politischen Christologie, in: Christologie nach Auschwitz (A. 2) 65–76.

[7] Vgl. dazu: Vom Wagnis der Nichtidentität, hg. v. J. Reikerstorfer (Münster 1998).

[8] J. B. Metz, Glaube in Geschichte u. Gesellschaft (Mainz 1977) § 10. – Vgl. jetzt zu den Hintergründen der Rede vom apokalyptischen Gewissen der Christologie meinen Beitrag: Zur Zukunft des apokalyptischen Erbes, in: Loccumer Protokolle 31/99, hg. v. W. Vogels u. R. Schenk, 289–302.

[9] M. Buber, Werke, Bd. 1 (München 1962) 651–782.

Bénézet Bujo

Die Familie als Leitbild der Kirche

Der Beitrag der afrikanischen Ekklesiologie

Die afrikanische Synode, die 1994 in Rom stattfand, war ein sehr wichtiges Ereignis in der Geschichte der Evangelisierung des Schwarzen Kontinents. Bischöfe und andere Mitglieder, die daran teilnahmen, wollten Bilanz über den bisher zurückgelegten Weg in der Verkündigung des Evangeliums ziehen, um dann eine Zukunftsperspektive für eine bessere Verwurzelung der Frohbotschaft zu entwerfen. Die wichtigste Aussage der Synode in diesem Zusammenhang ist, daß die Kirche eine Familie sei. Im folgenden möchte ich diese für die Ekklesiologie im Schwarzen Kontinent zentrale Lehre näher reflektieren, um nach ihrer Bedeutung für die universale Kirche fragen zu können.

Grundstrukturen des afrikanischen Familienmodells

In seinem Apostolischen Schreiben „Ecclesia in Africa" vom 14. September 1995 meint Papst Johannes Paul II., daß sich die Synode die Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils zu eigen gemacht habe[1]. Den Beleg sieht er in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium" (6). Schlägt man aber diese Stelle nach, dann stellt man fest, daß die Konstitution von verschiedenen Bildern spricht, die geeignet sind, das „innerste Wesen der Kirche" auszudrücken. Darunter taucht freilich auch das Wort Familie auf. Der Konzilstext zitiert unter anderem 1 Tim 3, 15 und Eph 2, 19–23, wo von „Haus Gottes" und „Wohnstatt Gottes" gesprochen wird. Lumen Gentium bekräftigt tatsächlich, daß die *Familie* Gottes in diesem Hause wohnt. Es bleibt trotzdem sehr zu bezweifeln, daß die Synodenväter und -mütter dieses Wort genau im selben Sinn gebraucht haben. Zu unterstreichen ist ferner, daß afrikanische Theologen, die von der Kirche als Familie sprechen, nicht von der biblischen, sondern von der afrikanischen Tradition ausgehen.

Nicht unerwähnt bleiben soll die Befürchtung mancher, daß die Kirche als Familie entweder zum Ethnozentrismus oder zu patriarchalischen Strukturen der Kirche führen könnte. Um in allem Klarheit zu schaffen, ist es notwendig, sich die Einstellung der Afrikanerinnen und Afrikaner zur Familie zu vergegenwärtigen.

Die Familie in Afrika ist viel umfassender als die Kernfamilie des Westens. Sie

bedeutet immer die Großfamilie. Selbst die gesamte Sippengemeinschaft gehört dazu. Die Zugehörigkeit vollzieht sich nicht nur durch Geburt, sondern ebenso durch den Blutpakt und den Ehebund. Sehr wichtig ist, daß selbst die Verstorbenen in lebendiger Weise zur Familie gehören. Was die Blutsverwandtschaft anbelangt – und dazu zählt durchaus auch der Blutpakt –, sind die Beziehungen viel komplexer und inhaltlich anders gefüllt als im Westen. In der Tat sind beispielsweise die Beziehungen Vater, Mutter, Onkel, Tante nicht immer identisch mit dem, was der Mensch im Westen darunter versteht. Ähnliches gilt für die Worte Bruder, Schwester, Cousin, Cousine usw.

Die europäischen Sprachen sind nicht in der Lage, den Reichtum dessen auszudrücken, was die Menschen in Afrika unter Vater, Mutter, Bruder, Schwester verstehen. Die Worte Onkel und Tante dürfen nicht so banalisiert werden wie in den europäischen Sprachen, in denen fast jeder bzw. jede „Onkel" bzw. „Tante" sein kann[2]. Bei vielen afrikanischen ethnischen Gruppen heißt Onkel immer der Bruder der Mutter, während das Wort Tante nur der Schwester des Vaters vorbehalten bleibt. Die Schwester der Mutter ist Mutter, während die Kinder der beiden Geschwister (Brüder, Schwestern) sind. Gleiches gilt für den Bruder des Vaters, der ebenso Vater genannt wird, und deren Kinder sind Geschwister.

Wohlgemerkt, es geht nicht um eine oberflächliche und inhaltsleere Bezeichnung, sondern sie muß in die Tat umgesetzt werden. Die Schwester der Mutter soll wirklich alle Vorteile einer Mutter genießen, aber auch alle Verpflichtungen übernehmen. Gleiches ist vom Bruder des Vaters zu sagen. Auch wer Bruder oder Schwester genannt wird, muß alle Vorteile und Nachteile sowie alle Verpflichtungen auf sich nehmen, damit die Großfamilie sich fortentwickeln kann.

Die europäischen Sprachen haben diese Verhältnisse durcheinandergebracht, so daß die westlichen Bezeichnungen „Onkel", „Tante", „Cousin" usw. auch das Verhalten zueinander tief beeinflussen. Im Bereich der Ethik wäre hier etwa auf das Inzestverbot hinzuweisen. Wer Vater, Mutter, Bruder, Schwester sagt, schließt auch eine eheliche Beziehung aus, die in diesem Fall nur Inzest bedeuten kann. Ändert sich aber die Sprache, dann beginnt sich auch die ethische Auffassung zu ändern. Es ist daher sehr wichtig, in welcher Sprache man betet, Theologie treibt oder Kirchenrecht lehrt und schreibt.

Familienzusammenhalt durch das Palaver

Die Familie, so wie sie eben geschildert wurde, vollzieht sich nach einer gut geordneten Struktur. In erster Linie sind die Ahnen als unsichtbare Mitglieder zu erwähnen, die der gesamten Gemeinschaft Kraft und Leben verleihen sollen; sie werden irdisch durch den Häuptling (bzw. König) repräsentiert. Auf der Kleinfamilienebene aber ist es der Vater (patrilinear) oder die Mutter bzw. deren Bruder

(matrilinear), der oder die die Vorfahren der engeren Familie repräsentieren. Aber in dem, was die Interessen aller betrifft, darf der Chef oder die höchste Familienautorität nicht allein Entscheidungen fällen. Hierfür gibt es den Ältestenrat, der beigezogen werden muß. Dies ist die Funktion des Palavers.

Das Palaver muß man zunächst mit der Funktion des Wortes in Beziehung setzen. Das Wort nämlich ist schöpferisch, d.h. es bewirkt immer das, wozu es bestimmt ist. Das Wort kann also Heil oder Unheil bringen; es ist Gift oder Medizin. Kurzum: Das Wort ist gemeinschaftszerstörend oder gemeinschaftsstiftend. In der Regel fürchten sich die Afrikaner und Afrikanerinnen vor einem bösen Wort mehr, als dies beim Menschen im Westen der Fall ist. Deshalb spielt das Palaver eine außerordentlich wichtige Rolle, damit ein Wort, das in die Gemeinschaft hineingesprochen wird, lebensspendend wirken kann.

Das Palaver läßt sich in verschiedenen Lebensbereichen führen. Es gibt Sippenpalaver, Familienpalaver, Dorfpalaver usw. Überall aber bleibt das Verfahren dasselbe. Nicht nur die Weisen und die Ältesten der Gemeinschaft haben das Recht, das Wort zu ergreifen. Im Gegensatz zur Diskursethik sind alle Beteiligten – ausgenommen kleine Kinder – aktive Mitgestalter des Palavers: Alle dürfen sich ungezwungen äußern und ihre Beiträge einbringen. Die Entscheidung, die gefällt wird, kommt weder durch einen Kompromiß noch durch eine Mehrheitsabstimmung zustande, sondern allein der Konsens aller Anwesenden entscheidet über den Weg, der weitergegangen werden soll. Die Grundeinstellung, die hinter diesem Konsens steht, ist die Idee der Gemeinschaft. Will man eine harmonische Gemeinschaft bauen, die die Verstorbenen wie auch die noch nicht Geborenen umfaßt, dann kann man nicht im Alleingang und nach eigenem Gutdünken handeln. Die Freiheit einzelner Mitglieder kann sich nur dann wirklich entfalten, wenn sie auch die Freiheit der gesamten Gemeinschaft mit in Betracht zieht. Umgekehrt aber ist die Gemeinschaft nur insofern lebensfähig, als sie die einzelnen Mitglieder bei der Entfaltung ihrer Freiheit unterstützt. Frei wird man also nicht nur *von*, sondern immer *mit* der Gemeinschaft und *für* sie.

Heißt dies nun, daß das Individuum gar keinen Widerstand mehr gegen die Gemeinschaft leisten kann, und kommt diese letzten Endes nicht doch einem Unterdrückungsmechanismus gleich? Dem Ideal nach wird das Individuum nicht unter die Gemeinschaft subsumiert. Es ist durchaus möglich, daß es sich gegen die Meinung der Gemeinschaft wehrt. In diesem Fall darf es seine eigene Erfahrung machen, die es aber wiederum der Gemeinschaft im neuen Palaver mitteilen soll. Geht die Erfahrung positiv aus und wird so die Meinung der Gemeinschaft widerlegt, dann wird sie von dieser als Bereicherung aufgenommen. Im gegenteiligen Fall wird das Individuum selber einsehen, daß die Gemeinschaft recht hat, und auch darüber wird im Palaver berichtet[3].

Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß das Problem des Gewissens als letzter Instanz sich nicht in der gleichen Weise stellt wie in der westlichen Phi-

losophie. Zwar fehlt auch hier die gemeinschaftliche Dimension nicht ganz, da man sich zuerst um eine richtige Information bemühen muß, damit das Individuum in der Lage ist, eine richtige Entscheidung zu treffen. Dennoch steht hier der einzelne im Mittelpunkt. In Afrika hat das Gewissen wie bereits angedeutet mit dem Wort zu tun. Dieses wird individuell aufgenommen, „gegessen" und „verdaut". Ist es nicht gut verdaut, so kann das individuell gesprochene Wort dem Gemeinwohl schaden; das Wort wird also zum Gift. Deshalb ist die Gemeinschaft der Ort, wo das Wort seine Unschuld im Palaver unter Beweis stellt. Im Palaver kontrollieren sich die verschiedenen individuell verdauten Worte, und sie korrigieren sich gegenseitig. In diesem Sinn kann das individuelle Gewissen losgelöst von der Gemeinschaft nicht unbedingt die letzte Instanz sein. Erst wenn das Gewissen nicht auf die individuelle Freiheit allein bedacht ist, sondern sich um das Freiwerden der Gemeinschaft sorgt, kann es als letzte Instanz gelten.

Dieses Familienmodell hat die afrikanische Synode als Grundlage einer inkulturierten Ekklesiologie vorgeschlagen. Daran anschließend soll ein „Kirchenentwurf" skizziert werden, der in einer eingehenden theologischen Untersuchung weiterzuführen wäre.

Die Kirche als Familie

Eine genuin afrikanische Ekklesiologie muß sich überlegen, welche Elemente des Familienmodells zu den Bausteinen eines inkulturierten Kirchenmodells werden könnten. In einem zweiten Schritt ist dann zu fragen, wie dieses Modell zur Erneuerung der Kirchenstrukturen beitragen kann.

1. *Grundlegung: Jesus Christus als Protoahn.* Ein genuin afrikanisches Kirchenmodell sollte auf das Ahnendenken zurückgreifen. Der Gründerahn ist es, der die Gemeinschaft der Lebenden und Toten zusammenhält. Dieser Gedanke ähnelt dem des Alten Testaments, nach dem die Versammlung Jahwes (qehal Jahwe) schließlich auf die Stammesorganisation zurückgeht. Es handelt sich um die „Zwölf Stämme Israels" (Gen 49, 1–28; Dtn 33), die das Volk Jahwes bilden. Dabei gibt es nur einen Stammvater, nämlich Abraham. Dieser ist ja Vorbild des Gehorsams und des Glaubens an Gott, dessen Verheißungen er empfängt. Israel ist zum Volk Gottes geworden dank des Bundes zwischen Gott und Abraham[4].

Die Idee des Volkes Gottes wird im Neuen Testament weitergeführt. Jesus berief einen engen Kreis der „Zwölf", mit denen er in engem Kontakt stand (Mk 3, 14; Lk 6, 12f.). Die „Zwölf" standen symbolhaft für die zwölf Stämme Israels. Indem das Zwölf-Stämme-Volk im Neuen Bund wiederhergestellt wird, zeigt sich Jesus als Stammvater des endzeitlichen Israel, das schließlich alle Völker umfassen soll (vgl. Lk 10, 1–20)[5].

Im Klartext heißt dies, daß Jesus den Platz Abrahams einnimmt; ja, er ist der

neue Abraham. So wie Abraham das Volk Israel gegründet hat, so gründet Jesus ein neues Volk, d.h. eine neue Gemeinschaft der an ihn Glaubenden. Aus schwarzafrikanischer Sicht ist zu sagen, daß Jesus eine neue Sippengemeinschaft gründet, so daß er deren Gründerahn ist. Er vereint in sich Ahnenschaft und Stammvaterschaft zugleich. Durch Tod und Auferstehung transzendiert Jesus nun unendlich die Ahnenschaft und Stammvaterschaft Abrahams. Er transzendiert ebenso die afrikanische Vorstellung von Ahnen. Er ist nicht einfach Ur- oder Gründerahn, sondern der Protoahn. Das bedeutet, daß Christus allein der Gründer der endzeitlichen Dimension der Lebenden und Toten ist.

So gesehen gibt es im Neuen Testament nicht nur das Modell von Christus als „Bruder", sondern auch eine andere Linie, die auf Christus als „Vater" (er ist der neue Abraham) hinweist und von der aus ein anderes Kirchenmodell möglich wäre. Wenn nämlich Christus „Stammvater" und „Protoahn" genannt werden kann, dann können Papst und Bischöfe nicht mehr den Titel „Vater" in Anspruch nehmen. Als Repräsentanten der „Zwölf Stämme" eines neuen Israel sind sie alle Brüder!

2. *Das neutestamentliche Familienverständnis.* Wenn die Familie grundlegend für die Kirche in Schwarzafrika sein soll, ist es äußerst wichtig zu wissen, wie Jesus – und auch die neutestamentliche Tradition – mit ihr umgegangen ist. Exegetische Studien[6] betonen sowohl familienfreundliche als auch familienkritische Züge bei Jesus von Nazaret. Es ist unbestritten, daß Jesus seine eigene Familie einer radikalen Kritik unterzogen hat, wie dies besonders aus Mk 3, 20f. und 31–35 hervorgeht. Jesus distanzierte sich von seiner Familie und vertrat einen neuen Familienbegriff[7]. „Die auch für jeden Juden in der Schöpfung maßgebliche Familienordnung (Gen 1, 27f.; 2, 23f.; 3, 16) bestimmt ... nicht mehr die Endzeit."[8] Die Familie ist für Jesus Familie nur, sofern sie den Willen Gottes erfüllt; dann ist sie die „familia Dei", und allein darauf kommt es an. Mit anderen Worten: Zur „familia Dei" gehören die Hörer und Hörerinnen des Wortes Gottes. Dies wird auch mit der Seligpreisung der Mutter Jesu in Lk 11, 27f. verdeutlicht. Danach ist die natürliche Mutterbeziehung nicht bestimmend, sondern es kommt entscheidend darauf an, das Wort Gottes zu hören und zu bewahren[9].

Wenn damit die „familia Dei" betont wird, heißt dies nicht, daß die irdisch-ursprüngliche Familie nur noch negativ zu sehen wäre. Obwohl Jesus mit seiner Familie in Konflikt geriet, sind später viele seiner Familienangehörigen in der christlichen Gemeinde zu finden. So ist in Apg 1, 14 zu lesen, daß die Mutter Jesu zur Jerusalemer Gemeinde gehörte, und nach 1 Kor 15, 7 ist Jakobus einer der Auferstehungszeugen. Zu erwähnen sind auch andere „Brüder" des Herrn, die Christen geworden sind (Apg 1, 14; 1 Kor 9, 5)[10].

Andererseits stellt man bei Jesus selbst familienfreundliche Züge fest. Jesus ist zu Gast im Haus des Petrus (Mk 1, 29–31) und des Zöllners Levi (Mk 2, 15). Man sieht ihn bei Simon dem Pharisäer (Lk 7, 36) und bei Maria und Martha (Lk

10, 38). Er lädt sich selbst in das Haus des Zachäus ein (Lk 19, 5)[11]. Ebenso werden in der Aussendungsrede (Mk 6, 7–13; Lk 10, 2–12) den Jüngern Anweisungen gegeben, die im Blick auf die Hausgemeinschaften gar nicht negativ sind. Wo die Wandermissionare von den Hausbewohnern aufgenommen werden, dort sollen sie bleiben. Nach Lk 10, 5 sollen sie bei ihrer Ankunft in einem Haus sogar den Friedenswunsch aussprechen. Damit wird das Heil vergegenwärtigt und auf die Stiftung einer neuen menschlichen Gemeinschaft hingewiesen[12].

Auch in den paulinischen Schriften wird die Familie durchaus positiv gesehen[13]. Man kann sagen, daß Familie und Gemeinde eng aufeinander bezogen sind[14]. Es ist von der Gemeinde im Haus von Aquila und Priska die Rede (1 Kor 16, 19; vgl. Röm 16, 3.5); es wird von der Taufe „von Häusern" gesprochen, so beispielsweise in 1 Kor 1, 16, wo Paulus „das Haus des Stephanas" getauft hat. Nach Apg 18, 8 wird Krispus mit seinem ganzen Haus getauft. In diesem Zusammenhang kann man auch Lydia mit ihrem Haus erwähnen (Apg 16, 14f.), ohne Kornelius, den Römer in Cäsarea, zu vergessen, der ebenso mit seinem ganzen Haus getauft wurde (Apg 10; vgl. Apg 11)[15].

Vergleicht man nun die familienkritischen Äußerungen mit den familienfreundlichen Zügen, dann ist festzuhalten, daß die Kritik vor allem dort unerbittlich wird, wo die Familie mit dem Willen Gottes bzw. der Predigt Jesu kollidiert, weil sie hier zum Hindernis für die Verwirklichung der Gottesherrschaft wird[16].

Das neue Volk Gottes

Das hier vorgeschlagene Modell verlangt nach einer Umstrukturierung des bestehenden Hierarchiemodells in der Kirche. Dementsprechend müßte auch eine bessere Kommunikation zwischen den Kirchenmitgliedern gefördert und praktiziert werden.

1. *Ein neues Hierarchieverständnis.* Im Rahmen der Protoahn-Christologie ist auf das Problem der Weisheit hinzuweisen, die meistens mit den Ältesten der Gemeinschaft zusammenhängt. Andererseits aber läßt sich die Weisheit nicht vom „Wort" abkoppeln. Das Wort, so wurde gesagt, kann zerstören oder Gemeinschaft stiften. Gemeinschaftsstiftend ist es aber nur, wenn es weisheitlich ist. Aufgrund ihrer Erfahrung und Umsicht wird aber vor allem den Ältesten der Gemeinschaft das Weisheitswort zugeschrieben – auch in dem Sinn, daß Christus aufgrund seiner Vorrangstellung als Protoahn die Weisheit auf transzendentale Weise zukommt. Er ist ja das eigentliche Wort Gottes. Paulus nennt ihn „Kraft Gottes und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24). Jesus Christus ist Weisheit Gottes, weil er nach dem afrikanischen Verständnis der Protoahn bzw. der Älteste der Gemeinschaft ist. Gott hat ihn durch seinen Geist auferweckt und ihn zum Ältesten eingesetzt. Aber schon durch die Menschwerdung hat Gott sein letztes Wort

gesprochen, das zur Weisheit unter uns geworden ist: Jesus, der Christus, ist der Erstling und der Älteste Gottes.

Diese Feststellung ist von eminenter Bedeutung für das genuin afrikanische Kirchenmodell. In den afrikanischen Gemeinschaften ist die Präsenz und das Wirken der Ältesten bzw. der alten Menschen unerläßlich, da gerade sie die Weisheit verkörpern. Eine Gemeinschaft ohne alte Menschen – die Greise – kann kaum überleben, sie ist einfach tot.

Legt man dieses Modell der afrikanischen Ekklesiologie zugrunde, dann ist die Institution „Ältestenrat" zu erwähnen, denn in der klassischen Theologie selbst gibt es einen Anknüpfungspunkt in der Bezeichnung „Presbyteros". Wenn nämlich jeder Priester ein „Presbyter" ist, will das heißen, daß er der Älteste der christlichen Gemeinschaft ist. Er gehört zum Ältestenrat des Bischofs. Seine Weisheit ist Teilnahme an der Weisheit Christi, da sein Priestertum im selben Christus gründet. Ungeachtet dieser Tatsache aber soll hier eine hierarchisierende Tendenz vermieden werden. Bischöfe und Priester haben nicht das Monopol der Weisheit Christi. Denn durch die Taufe nehmen alle Gläubigen, Frauen und Männer, am Priestertum Jesu Christi teil, so daß auch sie mit derselben Weisheit beschenkt sind. Auch sie gehören zum Ältestenrat und dürfen nicht ohne weiteres von der Teilnahme an der Kirchenleitung ausgeschlossen werden. Dies verlangt aber einen neuen Umgangsstil miteinander in der neuen Sippengemeinschaft.

2. *Das Brudermodell in einer Palaverkirche.* Wenn der afrikanische Familiensinn zur Grundlage des kirchlichen Lebens dienen soll, dann gehört auch das Palaver unbedingt mit dazu. In den afrikanischen Familien ist das ein entscheidendes Moment des Zusammenhalts aller Mitglieder. In allem, was das Familienleben betrifft, darf niemals eine einzige Autorität Entscheidungen fällen.

Die Kirche sollte sich dieses Verfahren zu Herzen nehmen. Damit das Palavermodell wirksam wird, ist es notwendig, auf die Stellung der Bischöfe zu achten. Sind sie Nachfolger der Apostel, dann repräsentieren sie die „Zwölf Stämme" Israels, wobei Christus allein der Stammvater, der neue Abraham ist. Konkret heißt dies, daß alle Bischöfe – einschließlich des Papstes – Brüder sind. Der Papst gilt als ältester Sohn, dem vom Stammvater aufgetragen wurde, das gemeinsame Erbe des Herrn, nämlich die Kirche, mit anderen Brüdern gemeinsam zu verwalten. „Großbruder" oder „Großschwester" ist keine hierarchisch betonte Autorität. Der Großbruder bzw. die Großschwester übernimmt vielmehr die Verantwortung für jüngere Brüder und Schwestern. Diese Verantwortung vollzieht sich in der Weise, daß der Großbruder oder die Großschwester den Geschwistern immer zur Verfügung steht. Dem ältesten Bruder wird die Weisheit erst dann zuerkannt, wenn er einen derartigen Umgangsstil pflegt, daß er auf die Weisheit seiner Geschwister achtet und hört.

Genauso stellt sich eine afrikanische Ekklesiologie den Papst vor. Dieser stärkt zwar die Geschwister im Glauben, darf aber nie eine Entscheidung treffen ohne

„Palaver" mit anderen Teilkirchen. Mit anderen Worten: Der Papst als ältester Bruder darf nie ohne geschwisterlichen Dialog in die Angelegenheiten der Ortskirchen eingreifen. Dies entspricht dem afrikanischen Palaververfahren, in dem die Funktion des Wortes durch die Gemeinschaft überprüft werden muß. Eine einseitige Entscheidung hieße, sich auf individuell verdautes Wort verlassen, ohne daß letzteres seine Unschuld und gemeinschaftsdienende Rolle unter Beweis stellt.

Interessant ist dieses Verfahren für die Interpretation von Schrift und Tradition in der Kirche. Die ganze Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden ist Subjekt der Interpretation sowohl der Heiligen Schrift als auch der Tradition. Alle Mitglieder einschließlich des ältesten Bruders lesen und hören die Heilige Schrift und die Tradition: Das so vernommene Wort wird zunächst auf individueller Ebene gekaut und verdaut. Es fehlt noch das Moment des Wiederkäuens, das sich öffentlich und gemeinschaftlich vollzieht. Anders gewendet: Damit das individuell vernommene und verdaute Wort aus der Heiligen Schrift und der Tradition nicht fälschlich und in einer Art Situationsethik monopolisiert wird und die Gemeinschaft zerstört, ist es notwendig, daß alle ihr Schrift- und Traditionsverständnis in einem ekklesialen Palaver hinterfragen lassen. Nur so kann das Wort Gottes seine heilende und rettende Wirkung voll zeitigen.

Das Brudermodell, von dem die Rede ist, beschränkt sich nicht auf den Papst und die Bischöfe, denn alle Gläubigen aufgrund ihrer Taufe sind gleichwertige Mitglieder des ekklesialen Palavers. Was über das Verhältnis vom Papst zu den Bischöfen gesagt wurde, gilt ähnlich für das Verhalten vom Bischof zu seinen Priestern. Hier ist der Bischof der älteste Bruder, wobei also das Brudermodell dem Vatermodell vorgezogen wird. In der Kirchenkonstitution betont das Zweite Vatikanum:

„Um dieser Teilhabe an Priestertum und Sendung willen sollen die Priester den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (vgl. Joh 15, 15)" (LG 28).

Obwohl das Konzil hier auch eindeutig von „Freundschaft" spricht, zeigt sich in der Praxis, daß das „Vatersein" der Bischöfe an Übergewicht gewinnt. Zugegebenermaßen kann diese Linie im Neuen Testament (vgl. die Pastoralbriefe) und in der Tradition beobachtet werden. Wohl aber wurde weiter oben auch deutlich, daß es ein anderes Modell geben kann, in dem Christus als dem neuen Abraham das Vorrecht des „Stammvaters" zukommt. Dieses Modell ist besser geeignet, den Familiencharakter der Kirche im afrikanischen Kontext auszudrücken. Wenn dementsprechend der Bischof sich wirklich als *Großbruder* im afrikanischen Sinn zeigen soll, ist ähnliches von den Priestern gegenüber den Laien auf Pfarreiebene zu erwarten.

Anders als im Westen wird das Wort „Großbruder" (auch Großschwester) in Afrika inhaltlich etwas anders gefüllt. Ein Großbruder steht oft als Mittelsmann zwischen dem Vater und den jüngeren Geschwistern. Bei ihm fühlt man sich wohl und kann alles erzählen, was man sich dem Vater so direkt nicht vorzutragen traut. Er wird schon eine gute Lösung im Gespräch mit dem Vater finden. Der Großbruder ist es aber auch, der den jüngeren Geschwistern das Anliegen des Vaters vermittelt, und gegebenenfalls hat er seine Brüder und Schwestern zurechtzuweisen, indem er ein Palaver einberuft.

In der jüngsten Zeit versuchen manche Lokalkirchen in Afrika diesem Anliegen gerecht zu werden, indem die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften" gefördert werden. In diesen Kleinen Gemeinschaften führen die Mitglieder ein christliches Palaver, welches das Evangelium zum Ausgangspunkt nimmt. Man diskutiert über alles, was das Gemeindeleben betrifft, und versucht, Beschlüsse in einem gemeinsamen Konsens für die Zukunft zu fassen. Würde die Kirche in Afrika das Palaver und Brudermodell ernst nehmen, dann bedeutete dies eine echte Erneuerung und einen Aufbruch aus dem erstarrten Hierarchiedenken. Das Ergebnis des Palavers in einzelnen Dörfern etwa wird dann auf Pfarreiebene wieder diskutiert. Die Beschlüsse einzelner Pfarreien müssen auf Diözesanebene wieder im Palaver geprüft werden. Was dann jede Diözese beschlossen hat, kann mit allen anderen Diözesen im Rahmen der Nationalbischofskonferenz diskutiert werden.

Erst ganz am Schluß könnte an ein Palaver mit dem ältesten Bruder der Gesamtkirche, nämlich dem Papst, gedacht werden. Im Lauf dieses letzten Palavers wäre es möglich, daß der Papst sich der Meinung der Lokalkirche fügt, selbst wenn man nicht die letzte Klarheit erreicht hat. Er könnte seinen Geschwistern das Vertrauen aufgrund ihrer besseren Kenntnis der lokal bedingten Probleme schenken. Nur so handelt er als Großbruder, der auf die Weisheit seiner jüngeren Geschwister achtet und hört. Nur so kann eine Kirche als Familie entstehen und harmonisch funktionieren.

3. *Das Familienpalaver als heilender Dienst.* Das Palaver sorgt auch dafür, daß die Mitglieder einer Familie ein gesundes Leben führen. Die Ursache vieler Krankheiten in Afrika wird in den Spannungen innerhalb der Familie oder Gemeinschaft gesehen. In einer Gemeinschaft bzw. Familie, in der die Mitglieder sich nicht wohl fühlen, herrschen Krankheiten, Unglück, Tod. Durch Eifersucht, Neid, Konkurrenz, kurzum durch Egoismus und Lieblosigkeit nehmen sich die Menschen gegenseitig die Lebenskraft, und dies kann die Gemeinschaft total zerstören. Wohlgemerkt: Diese Spannungen herrschen nicht nur zwischen Mitgliedern der irdischen Gemeinschaft, sondern auch zwischen diesen und jenen der unsichtbaren Gemeinschaft. Krankheiten, die aus ungesunden Verhältnissen in der Gemeinschaft entstehen, können nicht nur medikamentös geheilt werden. Viel wichtiger ist die Versöhnung, ohne die alle Medikamente wirkungslos bleiben.

Die Idee, daß eine ungesunde menschliche Beziehung krank macht und sogar zum Tod führen kann, wird im Neuen Testament am nachhaltigsten von Paulus betont. Indem der Apostel das sündhafte, chaotische Verhältnis in der eucharistischen Gemeinschaft der korinthischen Gemeinde anprangert, führt er die Krankheiten und den Tod vieler Mitglieder auf das rücksichtslose Verhalten zurück, das die Liebe zerstört und den Leib des Herrn nicht mehr zu respektieren weiß (vgl. 1 Kor 11, 29 f.)[17].

Auch heute krankt die Kirche an den Kommunikationsstörungen zwischen einzelnen Mitgliedern. Oft herrschen Spannungen zwischen Kirchenamtsträgern und dem übrigen Volk Gottes. Dabei geht es letzten Endes um unterschiedliche Interpretation und Anwendung desselben Wortes Gottes. Solange jede Partei behauptet, das Monopol zu haben, vermehren sich lieblose Worte, Gegnerschaft und Feindschaft, die das Leben im Geist Gottes nur zum Erliegen bringen können. In einer Diözese beispielsweise, in der es keine Verständigung zwischen Bischof, Priestern und Volk bzw. Laien gibt, nehmen sie sich gegenseitig ihre Lebenskraft; Unfälle und sogar physische Krankheiten bzw. der Tod können die Folge sein. Gerade hier gilt es, ein christliches Palaver miteinander zu führen, so daß jeder – Bischof, Priester, Laien – sein Verständnis des Wortes Gottes einer gründlichen Prüfung durch die Gemeinschaft unterziehen läßt.

Die Heilung durch das Palaver kann auch den tiefsten Sinn des Theologietreibens neu aufdecken. Wer als Theologe oder Theologin spricht oder schreibt, will nicht das Wortgefecht um der Diskussion willen und im eigenen Interesse führen. Auch theologische Wissenschaft ist ein christliches Palaver, das sich das Wachstum der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden zum Ziel setzt. Theologen bzw. Theologinnen und Kurienmitglieder sollten nicht in der Weise streiten, daß jede Partei das Wort für sich allein zu monopolisieren glaubt. In diesem Sinn wäre es wünschenswert, daß Kongresse häufiger stattfinden, die Theologen einerseits, den Papst, Bischöfe und die Mitglieder der römischen Kurie andererseits versammeln. Solche Treffen können zum Spannungsabbau und zur Heilung in der kirchlichen Gemeinschaft einen wichtigen Beitrag leisten.

Schlußbemerkung

Daß die Kirche von der afrikanischen Synode als Familie dargestellt wurde, hat auch eine große Bedeutung für die Inkulturation der christlichen Botschaft in Afrika. Theologen, die diesem Begriff skeptisch gegenüberstehen, betrachten ihn von seinem Mißbrauch her[18]. Mir scheint, daß sie selbst das Ideal der afrikanischen Familie nicht zum Vorschein kommen lassen. Wenn beispielsweise René Luneau den Begriff „Brüderlichkeit" bevorzugen würde, den er im Gegensatz zur Familie im Neuen Testament positiver gewürdigt zu finden meint, dann über-

sieht er, daß die Brüderlichkeit selber – zumindest im afrikanischen Kontext – sich nicht von der Familie abkoppeln läßt. Außerdem darf man das Ideal nicht mit seinem Mißbrauch verwechseln. Vor welchem Reichtum stünde die afrikanische Kirche, wenn sie das Familienkonzept für ihr konkretes Leben weiterentwickeln würde! Darüber hinaus stimmt es einfach nicht, daß das Wort Familie im Neuen Testament nur einen negativen Klang hätte. Die Überlegungen über die „Zwölf Stämme" Israels dürften auch dies deutlich gemacht haben.

Jesus unterzieht zwar die Familie einer radikalen Kritik, andererseits aber begrüßt er die Familie und benützt sie sogar als wohltuenden Rahmen für seine Verkündigung des Reiches Gottes. Worauf es ankommt, ist der Vorrang des Wortes Gottes vor der Familie, sofern diese dem Verständnis der „familia Dei" nicht widerspricht. Die afrikanische Familie aber versagt nicht von vornherein gegenüber diesem Ideal, zumal der Mensch in Schwarzafrika keine Trennung zwischen profan und sakral macht. Die afrikanische Familie enthält daher viele Möglichkeiten, um „familia Dei" im neutestamentlichen Sinn zu werden.

Wenn man etwa Mk 3, 35 bzw. Mt 23, 8f. im Licht des „Stammvaters" und „Protoahnen" Christus liest, kann man zur folgenden Einsicht gelangen: Der Stammvater und Protoahn Christus bezieht alle Menschen auf seinen Vater hin und verwandelt sie in seine Brüder und Schwestern. Dann aber überwindet er zugleich eine patriarchalisch-sexistische Ordnung, da niemand mehr auf dieser Erde Vater genannt werden darf[19]. Dessenungeachtet bleibt allein er Stammvater und Protoahn, der durch keinen Bruder und keine Schwester ersetzt werden kann: „Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus" (1 Kor 3, 11). Eine Kirche, die sich als Familie in der Nachfolge Jesu betrachtet, kann nicht umhin, positive Elemente der afrikanischen Tradition aufzunehmen und sich ständig, aber eben kontextuell-afrikanisch, zu erneuern.

Wenn die Kirche als Familie ernst genommen und überzeugend gelebt wird, kann dies Konsequenzen nicht nur für die afrikanische Kirche haben, sondern auch ein Beitrag für die Universalkirche sein. Die Kirche, die sich im Palaver artikuliert, wird eine heilende Kirche sein, die schließlich in der trinitarischen Gemeinschaft gründet, welche keine Spannungen und keine Krankheiten kennt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Ecclesia in Africa 63.

[2] K. D. Kaunda, Humanismus in Sambia. Rede vor dem Nationalrat der UNIP. April 1967, in: Humanismus in Sambia. Aus Reden u. Schriften von K. D. Kaunda (Texte zur Arbeit von „Dienste in Übersee", 3) (Stuttgart 1972) 15ff.

[3] Vgl. B. Bujo, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog (Freiburg 1993) 53–82; ders., Dieu devient homme en Afrique Noire. Méditation sur l'Incarnation (Kinshasa 1996) 25–35; ders., Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik (Freiburg 2000).

[4] Ders., Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie, in dieser Zs. 212 (1994) 255.

[5] S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie (Graz 1992) 68–79.

[6] Vgl. u. a. J. Becker, Jesus von Nazaret (Berlin 1996) 388–398; G. Theißen u. A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen 1996) bes. 182–184 u. 202 f.; H.-J. Klauck, Die Familie im Neuen Testament. Grenzen u. Chancen, in: Familie leben. Herausforderungen für kirchliche Lehre u. Praxis, hg. v. G. Bachl (Düsseldorf 1995) 9–36.

[7] Theißen u. Merz (A. 6) 182.

[8] Becker (A. 6) 390.

[9] Vgl. dazu Theißen u. Merz (A. 6) 202 f.

[10] Vgl. ebd. 182.

[11] Zum Ganzen vgl. Klauck (A. 6) 14 f.

[12] Ebd. 15.

[13] Ausführlicheres hierzu ebd. 24–36.

[14] Ebd. 28.

[15] Ebd.

[16] G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg 1998) 199 ff.; Klauck (A. 6) 35.

[17] Ausführlicheres hierzu bei B. Bujo, Das Gemeinschaftsgebundene Ich in der Moral. Das Individuum als Teil des Ganzen, in: (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen u. Rezepte für eine Kirche der Hoffnung (FS Bischof K. Koch, Fribourg 2000) 295 f.

[18] Vgl. R. Luneau, Paroles et silences du Synode africain (1989–1995) (Paris 1997) 103–110.

[19] Vgl. auch G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens (Freiburg ^{2}1982) 57–63; Klauck (A. 6) 21; Theißen u. Merz (A. 6) 202.

Ludwig Steinherr

„Das All nur eine schmale Tür"

Zum 75. Geburtstag von Heinz Piontek am 15. November 2000

1952 – für die Lyrik ein Jahr der Meteoriteneinschläge. Ingeborg Bachmann trat auf. Celan legte „Mohn und Gedächtnis" vor. Und auch „Die Furt" erschien. Ein schmales Bändchen mit Gedichten eines 27jährigen Oberschlesiers, die ihren Verfasser über Nacht berühmt machten. Gedichte wie jenes mittlerweile zum Lesebuch- und Anthologien-Klassiker gewordene:

Bootsfahrt

Ruderschlag, Dunst und Libellen,
der Teich ist aus flüssigem Licht.
Geblendete Fische schnellen
hoch aus der Flimmerschicht.

Aller verschollenen Fahrten
bin ich heut eingedenk.
Teichrose bringt ihre zarten
Schneeblätter mir zum Geschenk.

Schmal überm Dickicht die Föhre –
was wir nicht träumen, wird sein.
Knarren die Dollen? Ich höre
mich tief in das Lautlose ein.[1]

Solche Verse sind – besonders für ältere Leser – eng mit dem Namen des Büchner-Preisträgers Heinz Piontek verbunden. Dabei streifte dieser sehr rasch die Schlangenhaut ab, erklärte schon drei Jahre später die Naturlyrik für nicht mehr entwicklungsfähig. Wie kaum ein anderer Lyriker vertrat er ein Ethos des ständigen Neubeginns, des immer neuen Wagnisses. „Weil ich es verachtete,/das Zwei- und Dreimalsagen,/suchte ich's zu vermeiden"[2], so schreibt Piontek einmal programmatisch. Hellwach reagierte er auf die verschiedensten Einflüsse aus dem In- und Ausland (unter anderem auf Char, Alberti, Auden). Selbst die Konkrete Poesie und die Politische Lyrik der 68er, gegen die er harsch auftrat, blieben nicht ohne Spuren, verhalfen ihm zu einem neuen, sehr präzisen und knappen Ton, der bis in die 80er Jahre nachklingt. So wuchs ein weitverzweigtes, facettenreiches und den Leser immer wieder überraschendes lyrisches Werk. (Von den Romanen, Essays, Erzählungen, Hörspielen, Übersetzungen kann hier leider nicht die Rede

sein.) Das Ergebnis: zwölf Gedichtbände bislang. Darunter Gereimtes und freie Verse, Langgedichte und Parolen, Lieder und satirische Texte, Psalmen und Romanzen.

Wie würdigt man ein solches Werk? Am besten, man versucht erst gar nicht, ihm gerecht zu werden. Nur drei Schlaglichter. Drei Möglichkeiten, der Lyrik Pionteks zu begegnen.

Erfahrungen mit dem Himmelskörper

Singen

Erfahrungen mit dem Himmelskörper,
zurückgeführt
auf einen einfachen Schmerz.

Etwas wird laut,
das uns entspricht.

Wenige klare Töne.

So transponierte jemand in einer Wiener Gasse
den Juniregen.

Unsere Befreiung liegt
in der Luft.

Vor hellen aber gezeichneten Augen
erscheint ein Umriß.

Die Unerbittlichkeit
gibt es nicht.[3]

Alle Poesie beginnt als Gesang. Nicht als Belcanto, nicht als artifizielles Kunstlied. Eher ein Summen. Die plötzliche Harmonie der Dinge, in der die Erde schwerelos wird. Ein Himmelskörper, auf dem wir fliegen, ohne zu wissen, „wohin die Reise geht“[4]. Wenige klare Töne, mit denen wir uns eins fühlen. Die etwas sagen über unsere Erfahrungen mit unserem Planeten. Leichtigkeit und Heiterkeit, die doch im Schmerzlaut verwurzelt bleibt. Die unsere Leiden nicht ausschließt, sondern aufhebt im Hegelschen Sinn. (So soll Ezra Pound während seiner Inhaftierung in Pisa in dem berüchtigten „Gorillakäfig“ bei der Arbeit an seinen CANTOS über dem Geklapper der Schreibmaschine stets einen hellen Summton haben hören lassen.[5]) Singen als Befreiung, als Sehnsucht des Menschen, sich ein Gesicht, eine Gestalt zu geben. „Vor hellen aber gezeichneten Augen/erscheint ein Umriß.“ Singen als grundsätzliche Lebensäußerung, in der wir Menschen alle einander verwandt sind und eins mit der Natur und den Dingen. Der Juniregen in einer Wiener Gasse. Jemand geht vorüber, leise vor sich hin sin-

gend. Aber könnte das nicht Mozart gewesen sein? Schon ist er um die nächste Ecke verschwunden. Alles ist möglich in dieser Hochstimmung, in der die Dinge ihre Grenzen verlieren, Jahrhunderte ineinander gleiten. Die Unerbittlichkeit gibt es nicht.

Gedichte wie dieses sagen sehr viel über ihren Verfasser aus. Neben Pionteks Kunstfertigkeit – und diese ist hier sehr hoch, wird doch mit denkbar geringem Stimmaufwand und mit erstaunlich wenig konkreten Bildern ein äußerst sinnlicher Eindruck vermittelt – verbürgen diese Verse vor allem eine große Menschenfreundlichkeit des Dichters, eine Empfindung von Brüderlichkeit, die aus dem Wissen um die Gleichheit unseres Schicksals entspringt. Wir alle sind Bewohner desselben Sterns, rasend durch einen unbestimmten Raum, verletzbar, leidensfähig, sterblich, und dabei zugleich fähig zur Hoffnung, uns Mut zusingend. Ja, in manchen Augenblicken können wir die Haltlosigkeit in Flug verwandeln, die Ungewißheit in namenlose Freude. Doch auch die übrigen Kreaturen, Tiere und Pflanzen, teilen dieses Schicksal bis zu einem gewissen Grade. So spricht Piontek etwa im brüderlichsten Ton mit dem „Hausgenossen im Holzgiebel“ [6], der Hummel, oder wie hier mit den Bäumen:

Bäume

Ihr ja ihr.

Ruhig auf der dunklen
Erde fußend.

Doch verwundbar
wie wir,

die wir uns vorwärts-
kämpfen müssen.

Nützlich oder
einfach schön

und immer etwas
Neues bedeutend.

So wachsen:

In die Höhe,
in die Tiefe

und mit
ausgebreiteten Armen.[7]

Auch hier: ein Verschwistertsein zwischen Bäumen und Menschen in der Verwundbarkeit. In der Herkunft aus einem dunklen Grund, der nur scheinbar ein ruhiges Wurzeln erlaubt. Die Bäume: Reisende wie wir auf diesem Planeten. Doch während wir uns vorwärtskämpfen müssen, ist ihr Kampf ein Wachsen.

Wachsen als Selbstauslegung, Entfaltung. Zugewinn an Höhe und Tiefe. „Und mit ausgebreiteten Armen." Die Bäume werden so zum Sinnbild der Brüderlichkeit *als* Brüderlichkeit. Sie sind für uns ein Vorwurf. Sie halten uns vor, wie wir sein müßten. Aus diesem Blickwinkel scheint alles Trennende zwischen uns denkenden, hoffenden, leidenden, singenden Wesen zu verschwinden. Was zählt, sind die Momente des Einverständnisses, Blicke, Berührungen, Gespräche:

Zuhörend

Von Räuberpistolen, Liebeshändeln,
alten Hüten
meiner Freunde und Feinde
höre ich gern.

Ich finde es schön.

Nämlich wie lange kann ich
mit aufgestellten empfindsamen Knien
so sitzen und berühren die andern
unter dem Tisch?

Am Tag ist schon Nacht.

Oben im Dunkel die feurigen Bilder
berühren sich nicht.[8]

Nicht vom intellektuellen Gespräch, nicht vom philosophischen Diskurs ist hier die Rede. Räuberpistolen, Liebeshändel, alte Hüte. Der ganze Plunder unserer alltäglichen Geschwätzigkeit. Fragwürdiges. Aufschneiderei. Banalitäten. Dennoch: Kein Wort soll verlorengehen. Sitzen wir nicht alle unter demselben Nachthimmel, Freund und Feind, alle um denselben Tisch, der hier wie die Artus-Tafel als Abbild des Weltkreises erscheint? Einander zuhören, einander berühren, solange noch Zeit dazu ist. Indem wir einander ansehen, sind wir schon einander entrissen. Am Tag ist schon Nacht. Und dann der geheimnisvolle, traurige, wunderbare Schlußsatz: „Oben im Dunkel die feurigen Bilder/berühren sich nicht." Man fühlt sich an van Goghs Bild „Caféterrasse bei Nacht" erinnert, auf dem die im Freien stehenden kreisrunden erleuchteten Tische sich bis ins All fortzusetzen scheinen. Die Sternbilder, die unvergänglich sind im Vergleich zu uns, berühren sich nicht. Die Unerbittlichkeit ihrer kalten Bewegungen scheint über unsere Hoffnung zu siegen. Und dennoch: Auch die Sterne sterben. Auch die Dunkelheit des Alls ist am Ende vergänglich. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen.

Trost der Wahrheit

Das Gedicht – dem Singen verwandt. Doch das Gedicht ist zugleich und vor allem auch Ort der Wahrheit. „Das Gedicht ist nicht der Ort, wo die Wahrheit verziert wird“,[9] schreibt Christoph Meckel. Piontek ist sich dessen stets bewußt.

Meine Rede

...die Wahrheit und nichts
als die Wahrheit

Schneeweißes ebenmäßiges Land,
wo die Farbe auf Schlittenkufen
gesetzter Fuhrwerke
zu haften versuchte,

nachts der weiße Halbschatten
im Schlaf aufgelöster Haare
über Hals und Schulter
wanderte –:

Wenn das in weißen Worten
erst wie ein Wasserzeichen
durchs Papier scheint:

uneingeschränkt,
voller Freiheit des Zweifelns,
nicht zu fassen –

Wie kann meine Rede dann sein:
Ja, ja –?
Nein, nein –?[10]

Fünf Strophen. Eine Handvoll einfacher, klarer Sätze. Aber sie beleuchten uns mit einem Schlag das Dilemma des Dichters vor dem Anspruch Christi in Mt 5, 37: „Euer Ja sei ein Ja, euer Nein ein Nein.“ Was fängt der Lyriker an mit einem solchen Wortschatz? Braucht solche Wahrheit den Dichter und braucht der Dichter solche Wahrheit? Wohin kann sie ihn führen? Wenn einer mehr sieht als nur das Schwarze und das Weiße – wenn einer die weißen Worte zu ahnen beginnt, die durch den Schnee, durch den Halbschatten im Schlaf aufgelöster Haare, durch das Papier scheinen – ist es dann gerecht, ihn auf ein Entweder-Oder festzunageln? Drängt man ihn nicht zurück in die Masse, aus der er sich gelöst hat? Zwingt man ihn nicht zur Kurzsichtigkeit? Antworten Sie mit einem klaren Ja oder Nein! Das ist die Sprache der Morgenblätter und Transparente, der Inquisitoren und Diktatoren. Das ist die Daumenschraube und der Scheiterhaufen. „Das vom Scharfsinn/erfundene Treiben/in die Verzweiflung“[11], wie es in einem Gedicht Pionteks heißt. Und doch: Es gibt auch eine andere Seite.

Was ist Wahrheit

Zufällig,
beim Hinunterwandern eines Waldwegs,
sprachen wir über

eine der schwersten Tätigkeiten:
das Ausüben der Gerechtigkeit
vom hohen Stuhl.

Still, sagte ich,
hörst du den Lech rauschen?

Es war nur ein Bach
aus dem Gebirge.

Doch nachher sahen wir ihn,
lautlos und grünlich –
wie die Donau bei Lauingen.

Einst zählte der Übergang hier
zu den kostbarsten
eines Weltreichs.

Heute kommt man über den Lech
in das Dorf Epfach.

Und wir wollten unsren Augen nicht trauen,
als wir auf einer Tafel lasen,

ein Epfacher
sei der Nachfolger gewesen
von Pontius Pilatus.[12]

Die Behaglichkeit eines Waldspaziergangs. Geborgen unter Baumkronen das Plaudern über Gerechtigkeit. Das Plätschern eines Baches. Geschichte, weit entrückt. Die Silhouette eines Dorfes taucht auf. Eine Gedenktafel, im Vorübergehen entziffert. Und plötzlich hat die Idylle ein Ende. Ein Epfacher – ein Mann aus diesem entlegenen kleinen Dorf – einer, der vielleicht dieselben Waldwege gegangen ist, denselben Fluß und dieselben Bäche gehört hat wie wir – mußte Platz nehmen auf dem Richterstuhl des Pilatus. Plötzlich können wir uns nicht mehr verbergen. Plötzlich sind auch wir Nachfolger, stehen auch wir vor einer Entscheidung. Was ist Wahrheit – ein Satz, nach Nietzsche „Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten". Aber ein Unschuldiger wurde dafür ans Kreuz geschlagen[13]. Die Bescheidenheit dessen, der sich die Wahrheit nicht anmaßen will, wird mit einem Schlag zur Anmaßung, zum Todesurteil. Es gibt den „Trost der Wahrheit"[14] gegen den Zynismus der Mächtigen. Und ein Gedicht über Tschechow läßt Piontek mit Bedacht in den Worten enden: „Als hätte ich nicht/von Anfang an/gegen die Lüge protestiert."[15]

Die weißen Worte, die durchs Papier scheinen – das klare Ja oder Nein. Für

Piontek ist Wahrheit stets in dieser janusköpfigen Gestalt präsent. Er weigert sich, den Kierkegaardschen Zwiespalt zwischen ethischer und ästhetischer Existenz zu bagatellisieren, zu harmonisieren, ihn aufzulösen nach einer Seite.

Beide Gesichter der Wahrheit begegnen uns in Pionteks Gedichten. Und sie begegnen uns nicht abwechselnd, sondern stets gleichzeitig. Zwei Kräfte, denen wir gleichermaßen standhalten müssen. So wird das Gedicht zur Gratwanderung, zum Balanceakt, der dennoch bei Piontek eine wunderbare Leichtfüßigkeit gewinnen kann:

Der First

Wenn ich die Augen beschattete,
sah ich
das sehnsüchtige Ende des Daches:

den Schlußvers,
scharf von hohlen Ziegeln skandiert.

Ich dachte an die Aura
der Kamine:
rauhen Kohlenstoff, Vogelkalk,
Schatten der Katzen –

und unseren
freien Fall.

Lange Hemden von Liebenden
hingen aus einer Dachluke.

Ich aber sah den glänzenden Morgen
auf der Schulter des Firsts.

Spürte sie zittern
wie unter Liebkosungen
bei Fluggeräuschen und den Tönen
von Türmen.

Und ich träumte,
auf diesem Grat zu wandern:
sorgfältig, weitsichtig,
der Klarheit am nächsten.[16]

Der Dachfirst als Grenze zwischen Himmel und Erde und zwischen Absturz und Absturz. Schwerstes und Leichtestes zugleich ist es, auf ihm zu balancieren. Auf einmal wird alles ganz einfach, ist der Weg ganz klar, gibt es keine Zweifel mehr. Doch es ist eine Leichtigkeit, die nur um den Preis der Todesgefahr zu haben ist, bei der man „sein Leben/aufs Spiel"[17] setzt. Nur auf dieser Höhe, nur auf diesem Niveau ist Einfachheit erlaubt. Und seltsam: Das Wandeln auf dem „rechten Weg", das gewöhnlich eher poesielos erscheint – hier wird es selbst zur Poesie und verwandelt auch die ganze Welt in Poesie. Höchste Sensibilität, höchste Sinn-

lichkeit verbinden sich mit dieser Gratwanderung – schon Fluggeräusche und die Töne von Türmen lassen erzittern. In einem einzigartigen Zauberstück hebt Piontek hier den Gegensatz von Ethik und Ästhetik auf, ohne ihn im geringsten abzuschwächen.

Turmbau zu Babel

Was aber, wenn sich der Dichter mit dieser Höhe nicht begnügt? Wenn er sprechen will von den Dingen, die nicht einmal die Scheitel unserer Firste berühren? In einem Gedicht über den Maler Vermeer heißt es:

> Bald, sehr bald
> wirst du ihnen zuwinken,
> den Wolken –
> doch nicht hier, von den Sänden aus,
>
> nein, von einer so hoch über ihnen
> gelegenen Stelle,
> von einem unglaublich himmelhohen Punkt herab,
> wie ihr ihn,
> liebe Wahrzeichen der Luft,
> nie, nie erreicht.[18]

Die Sehnsucht nach diesem Punkt, der jede Vogelperspektive überfliegt, ist in Pionteks Gedichten immer erahnbar. Wie kaum einer der zeitgenössischen Autoren versteht er das Aufeinanderschichten von Worten als Turmbau in die Wolken und über die Wolken hinaus, ins Sprachlose. Ein Unternehmen, dessen Scheitern ein Gemeinplatz ist. Und dennoch – man lese diese Verse:

> Nachts, beim Turmbau zu Babel
>
> *In einem Stundenbuch*
>
> Unten im Feuerschein
> Kalk und Quadern.
>
> An der Seilwinde
> Sprüchemacher.
>
> Wer aber glaubt dem Lächeln
> der Kübelträger
>
> von Stufe
> zu Stufe?
>
> Oben, wo schon
> die Sterndeuter lehnen,

von der letzten Galerie

stürzt einer
übers Brett:

so wie wir fliegen
in hellen Nächten,

sternschnuppenlang.[19]

Wer den Aufstieg wagt, läßt alles zurück. Das wärmende Feuer. Sein sicheres Licht, in dem die Dinge als festumrissen erscheinen. Gelächter und Geschwätz. Sprüchemacher, die glauben, man könnte vom festen Boden aus etwas erkennen. Der Aufstieg ist mühsam, stolpernd, im Ungewissen, im Kalten, im Finstern. Und dennoch: Es gibt das Lächeln der Kübelträger. Das Begreifen von Stufe zu Stufe. Ganz oben, auf der letzten Galerie, die Sterndeuter, das schweigende Staunen vor dem bestirnten Himmel. Und dann der letzte, der allerletzte Schritt. Kopfüber. Fallen und Fliegen sind eins. Berührung mit der Wahrheit, die vernichtet. Ein Ikarus, doch im umgekehrten Sinn. Nicht ein Zurückgeschleudertwerden vom Licht, sondern im Abstürzen wird der Stürzende selbst zu Licht, zum sekundenlang glühenden Stern. Und seltsam: Wir, die Leser, scheinen zu stürzen und gleichzeitig dem Sturz zuzusehen, aus weiter Ferne. Aus solcher Ferne, daß wir an unseren glücklichen Flug in hellen Nächten erinnert sind. Vergessen wir nicht: Der Turm zu Babel wird aus Worten gebaut. Aus Worten, an denen unser Leben hängt und von denen wir uns doch im Augenblick des Sturzes befreien. Die Worte sind es, in denen wir den Halt verlieren, den festen Boden. Die Worte sind es, in denen wir fallen und fliegen. Die Worte, die, indem sie einen gewissen Punkt übersteigen, zunichte werden und dennoch im Zunichtewerden etwas blitzartig aufscheinen lassen.

Wenn wir diese Verse als eine Art von Poetik lesen, so können die folgenden beiden Gedichte als zwei Beispiele für einen solchen Flug der Worte dienen:

Freies Geleit

Da wird ein Ufer
zurückbleiben.
Oder das End eines
Feldwegs.

Noch über letzte Lichter hinaus
wird es gehen.

Aufhalten darf uns
niemand und nichts!

Da wird sein
unser Mund
voll Lachens –

Die Seele
reiseklar –

Das All
nur eine schmale
Tür,

angelweit offen – [20]

Diese Zeilen beben von erregter Aufbruchstimmung und Reiselust. Die allerletzte Tür, die Tür, die wir bisher nie als solche erkannt haben, das All selbst, steht angelweit offen und soll durchschritten werden! Und dennoch: keine Spur von Furcht, von Festklammern an die vertraute Welt, an das liebgewonnene Leben! Ein Punkt scheint überschritten, an dem es kein Zurück mehr gibt. Nur noch Helligkeit, Klarheit, Ungeduld und Freude. Die letzten Blicke zwischen Tür und Angel, die wir uns zuwerfen – ohne jede Wehmut, nein, vielmehr voll Lachens. Als wäre alles jetzt ganz unerwartet leicht. Und dann geht jemand durch diese Tür – nein, wir sind es nicht. Wir sehen nur noch die letzte Zeile, die unvollendet ins Leere ragt – wie auf der Spitze des Turms von Babel das Brett, von dem einer gestürzt ist.

Hier sollte dieser Text eigentlich enden – gäbe es nicht noch eine – soweit ich weiß: nur diese einzige – Stelle in Pionteks Werk, an der der Dichter es wagt, den Leser selbst *durch die Tür* hindurchtreten zu lassen. Es ist die Schlußstrophe eines Gedichtes mit dem Titel „Wir setzen auf Fähren über", das Pionteks bislang letztem Gedichtband mit dem bezeichnenden Titel „Neue Umlaufbahn" entstammt. Ich kenne nichts Vergleichbares in der Gegenwartsliteratur:

Und nachher?
Hernach?

Wir müssen es sein.
Jetzt.
Sind es auch.
Jetzt!
(Und ebenso plötzlich sind wir schattenfrei.)

Wir sind es wirklich,
sind, wie wir wirklich *sind!*

Werden es nie mehr
zu werden brauchen?
Nein!

Werden *sein,*
werden *sein.* [21]

ANMERKUNGEN

[1] H. Piontek, Werke in sechs Bänden, Bd. 1 (München 1982) 9.
[2] Ebd. 307.
[3] Ders., Tot oder lebendig (Hamburg 1971) 26.
[4] Ebd. 10.
[5] Vgl. Ezra Pound Lesebuch (München 1987) 255.
[6] H. Piontek, Wie sich Musik durchschlug (Hamburg 1978) 57.
[7] Ders., Tot oder lebendig (A. 3) 27.
[8] Ders., Klartext (Hamburg 1966) 13.
[9] Ch. Meckel, Wen es angeht (München 1979) 19.
[10] Wie sich Musik durchschlug (A. 6) 15.
[11] Ebd. 14.
[12] H. Piontek, Was mich nicht losläßt (München 1981)
[13] Vgl. J. Splett, Denken vor Gott (Frankfurt 1996) 46.
[14] H. Piontek, Wie sich Musik durchschlug (A. 6) 68.
[15] Ders., Tot oder lebendig (A. 3) 59.
[16] Ders., Wie sich Musik durchschlug (A. 6) 18.
[17] Ders., Tot oder lebendig (A. 3) 21.
[18] Ders., Morgenwache (Würzburg 1991) 103.
[19] Ders., Wie sich Musik durchschlug (A. 6) 16.
[20] Ebd. 76.
[21] H. Piontek, Neue Umlaufbahn (Würzburg 1998) 149.

UMSCHAU

Ausverkauf der Liturgiewissenschaft?

Die Bedeutung der Liturgiewissenschaft innerhalb des theologischen Fächerkanons ist in die Diskussion gekommen. Die folgenden drei Stellungnahmen beschäftigen sich mit der innertheologischen Verortung der Liturgiewissenschaft sowie mit ihrer Wahrnehmung seitens anderer Disziplinen.

Liturgiewissenschaft – Interdisziplinär und ökumenisch

Seit einigen Jahren gibt es eine Auseinandersetzung über die Stellung des Fachs Liturgiewissenschaft an den theologischen Fakultäten – kurioserweise kurz nachdem es gelungen war, das Fach an allen Standorten zu etablieren, wie das Zweite Vatikanische Konzil und die Ordnung der Priesterausbildung dies vorgesehen hatten. Auslöser der Auseinandersetzung war die Verschmelzung des Freiburger Lehrstuhls für Liturgiewissenschaft mit dem zweiten Dogmatik-Lehrstuhl. Im Zug des Stellenabbaus an weiteren süddeutschen Fakultäten fielen andere liturgiewissenschaftliche Lehrstühle fort oder wurden auf die eine oder andere Weise reduziert. Woran liegt es, daß sowohl innertheologisch als auch innerkirchlich vornehmlich (wenn auch nicht ausschließlich) die Liturgiewissenschaft als „Sparfach" erscheint?

Ein entscheidender Grund liegt in ihrer Etikettierung als „Konzilswissenschaft". Zwar reichen die Ursprünge der Liturgiewissenschaft weit zurück. Die ersten Lehrstühle wurden im 18. Jahrhundert errichtet, im 20. Jahrhundert war die Theologische Fakultät Trier Vorreiterin (Balthasar Fischer, 1950). Das Konzil hatte aber die Liturgiewissenschaft zum Pflichtfach erklärt, und die Liturgiereform wurde großenteils von den Lehrstuhlinhabern durchgeführt. In dem Maß, wie die Reform als erledigt oder – je nach Standpunkt – als obsolet angesehen wird, wird auch das Fach für entbehrlich gehalten, da es ja mit der praktischen Durchführung der Reform identifiziert wird. Da „Praxis" für viele (gleich ob Bischöfe, Priester oder Laien) etwas ist, das man nur einmal zu erwerben hat, um es dann für immer zu besitzen, würde es gemäß dieser Einschätzung genügen, die alten „Ritenübungen" abzuhalten.

Dem steht ein Selbstverständnis der Liturgiewissenschaft gegenüber, das seit Jahrzehnten in Handbüchern, Monographien, Aufsätzen und Stellungnahmen formuliert, innertheologisch und innerkirchlich aber kaum rezipiert worden ist. So veröffentlichten die Liturgiewissenschaftler und -wissenschaftlerinnen 1992 eine „Standortbestimmung", die aber von anderen Fächern wenig zur Kenntnis genommen wurde und bei Besetzungen kaum eine Rolle spielt (vgl. Liturgisches Jahrbuch 42, 1992, 122–138). Jedoch gibt es auch eine positive Einschätzung der Liturgiewissenschaft, wie Stellungnahmen unterschiedlicher Fachvertreter zeigen (vgl. z. B. Trierer Theologische Zeitschrift 108, 1999, 253–335). Es gibt darüber hinaus die Erkenntnis in allen vier Bereichen der Theologie, den biblischen, historischen, systematischen und praktischen, daß der Grundvollzug „Liturgia" mehr theologische Aufmerksamkeit verdient, als ihm in den vergangenen Jahrzehnten zuteil wurde. Merkwürdigerweise wenden sich ihm manche Autorinnen und Autoren zu, ohne die liturgiewissenschaftliche Fachliteratur zur Kenntnis zu nehmen. Dies führt mitunter zu problematischen Verzerrungen, da der historisch-kritische Hintergrund einer vergleichenden Liturgiewissenschaft fehlt. Sinnvoller wäre es, den Dialog mit den jeweiligen Fachvertretern zu suchen. Diese werden innerhalb der Universitäten aus anderen Fakultäten ganz selbstverständlich angefragt: Klassische Philologie, Germanistik, Kunst- und Musikwissenschaft, Soziologie sind nur einige der Fächer, mit denen mitunter ein reger Austausch stattfindet.

Ein weiteres kommt hinzu: Die Liturgiewissenschaft ist wohl eine der ersten von Grund auf

ökumenisch orientierten theologischen Disziplinen. Die vergleichende Liturgiewissenschaft hat seit langem vor allem die orientalische Liturgie erforscht, im 20. Jahrhundert kam die Liturgie der Reformationskirchen mehr und mehr in den Blick. Die liturgiewissenschaftlichen Studien erforschen die Entwicklungslinien im Spannungsfeld von Einheit und Vielfalt und leisten damit eine Grundlage für ein auf Tatsachen gründendes ökumenisches Gespräch. Zunehmend werden auch Riten anderer Religionen und der „civil religion" in die Untersuchungen einbezogen. Damit leistet das Fach einen Beitrag zum Dialog der Religionen und zum Diskurs mit der „postchristlichen" Gesellschaft. Merkwürdigerweise wächst an evangelisch-theologischen Fakultäten der Wunsch, Liturgiewissenschaft stärker zu etablieren, und dies zu einem Zeitpunkt, an dem das Fach an katholisch-theologischen Fakultäten eher auf dem Rückzug ist. Freilich hat die Theologische Fakultät Erfurt im Frühjahr 2000 einen Gegenakzent gesetzt, der aufmerken läßt: Der bisherige C 3-Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft wurde auf C 4 angehoben. Damit wollte man dem Fach den im theologischen Curriculum gebührenden Stellenwert geben, wie Dekan Andreas Wollbold in seiner Begründung betonte.

Albert Gerhards

„Liturgiewissenschaft eingestellt"

Ökumene heißt, die Fehler des anderen zu lernen. Dieser Satz soll hier nicht auf den Kotau der Evangelischen in der Rechtfertigungslehre vor der tridentinischen Lehre in der Gemeinsamen Erklärung bezogen werden. Vielmehr geht es um die umgekehrte Richtung des Fehlerlernens. In dem Moment, da die Evangelischen begreifen, daß christliche Religion nicht ohne ihre Gestaltung ist, beginnen die Katholischen die Liturgiewissenschaft einzustellen. Christliche Religion im katholischen Verstand findet also fortan Identität vor und außerhalb ihrer Gestalt. Das hatten wir schon einmal. Ökumene ist eben, die Fehler des anderen zu wiederholen.

Wenn Form und Gestalt als nachrangig gelten, wird der Gottesdienst zum weisungsgebundenen Verwaltungsvollzug. Für die Funktionäre dieses Vollzugs gibt es dann entsprechende Lehrgänge. Wer aber nicht Funktionär ist, der verzichtet von vornherein auf solchen liturgischen Vollzug. Denn die Inhalte gibt es ja auch ohne Form, wenn es Theologie ohne Liturgiewissenschaft gibt. Darunter leidet auch die Religionspädagogik. Im Unterricht werden dann eine Anzahl von Inhalten christlicher Religion gelernt, die, da ohne Form, zur beliebigen Eigenverwertung offenstehen.

Es ist, als hätte es keine ästhetische Wende gegeben. Phänomenologie und Rezeptionsästhetik werden ignoriert, um die Liturgiewissenschaft fallen zu lassen. In stürmischer Zeit wirft die Theologie Ballast ab. Wie aber nun, wenn gerade in der multikulturellen Konkurrenzsituation – wie einst im antiken Imperium Romanum – sich christliche Religion nur über ihre Gestalt einbringen ließe? Es wäre doch wohl mehr als töricht, ausgerechnet in dieser Situation die Liturgiewissenschaft über Bord gehen zu lassen. Die akademische Liturgiewissenschaft hat mehr Verantwortung und größere Verpflichtung, als nur den spärlichen Priesternachwuchs zu schulen.

Für die evangelische Praktische Theologie ist es jedenfalls ein Verlust, wenn der höchst kompetente akademische Partner der katholischen Liturgiewissenschaft für den Diskurs nicht mehr zu greifen ist. Um in Mainz diesen Diskurs zu führen, reicht es bislang, eine einzige Treppe im selben Gebäude zu überwinden. Aber vielleicht stößt der evangelische Praktische Theologe demnächst dort auf verschlossene Räume: „Liturgiewissenschaft eingestellt; Nachlaßverwaltung bei Dogmatik und Priesterseminar". Der universitäre Diskurs fällt ersatzlos aus. Dabei sind es gerade die praktischen Disziplinen der Theologie, die – von Haus aus auf interdisziplinäres Gespräch angewiesen – im universitären Diskurs ihre Stimme erheben und so auch dem gesellschaftlichen Bewußtsein vernehmlich sind. Wo die Kulturwissenschaften allerorten an Gewicht und Gebiet gewinnen, darf die Liturgiewissenschaft nicht zurückgenommen werden.

Stephan Weyer-Menkhoff

Wider den Ausverkauf der Liturgiewissenschaft

Denn du, Liturgiewissenschaft, bist keineswegs die unbedeutendste unter den Disziplinen der Theologie… Aber du scheinst derzeit die schwächste zu sein. Es soll gespart werden. Wo wird gespart? Nicht bei denen, die am meisten besitzen, sondern bei den Ärmsten, weil dort am wenigsten Widerstand zu erwarten ist. Es handelt sich um eine Frage der Macht, und die hat ihren Regierungssitz offensichtlich in anderen Fächern der Theologie aufgeschlagen. Die beanspruchen dann das Definitionsmonopol. An manchen Fakultäten und in manchen Bistümern scheint man die Liturgiewissenschaft für am leichtesten entbehrlich zu halten. Man definiert sie herunter zu einer bloß handwerklichen Einübung in gottesdienstliche Praktiken. Die Spardosenversion des Fachs wendet sich nur noch nach innen – „preaching to the saved" –, mehr verlangt sie nicht von sich.

In Wahrheit ist die Liturgie das, was gegenwärtig am ehesten christliche Identität verbürgt und sichtbar macht und was deshalb auch am meisten Faszination nach außen ausübt. Die Liturgiewissenschaft steht infolgedessen heute interdisziplinär, interkonfessionell und interkulturell im Brennpunkt vielfältiger Beziehungen. Sie strahlt überallhin aus, zunächst in die evangelische Theologie, dann aber auch in Literaturwissenschaft, Sprachwissenschaft und Musikwissenschaft, in Religionswissenschaft, Anthropologie und Ethnologie. Ich lehre an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz das Fach Neuere deutsche Literatur und spreche aus eigener Erfahrung. Seit Jahren gibt es hier eine enge Zusammenarbeit verschiedener geisteswissenschaftlicher Fächer mit der Liturgiewissenschaft. Es ist gelungen, zusammen mit Kolleginnen und Kollegen aus der Musikologie, der Buchwissenschaft, der Germanistik und der evangelischen Theologie zunächst einen interdisziplinären Arbeitskreis ins Leben zu rufen, dann ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Land Rheinland-Pfalz finanziertes Graduiertenkolleg „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär". Eine fächerübergreifend angelegte kommentierte Kirchenlied-Edition, gefördert von der Thyssen-Stiftung, ist in Arbeit, weitere Projekte sind in Vorbereitung. Die Liturgiewissenschaft ist die Herzmitte dieser Bemühungen, unverzichtbar. Das Fach hat sich in einem ungewöhnlichen Maß als anschlußfähig erwiesen an die kulturwissenschaftlichen Diskurse unserer Zeit. Eine interdisziplinär arbeitende Liturgiewissenschaft erwirbt sich, was die eingeworbenen Mittel am deutlichsten zeigen, einen hohen Rang unter den Fächern einer Universität.

Nicht die Bibel allein macht die Religion aus, sondern ihre Vermittlung in der gottesdienstlichen Feier, nicht die Lehre allein darf die Theologie interessieren, sondern ihre Vollzugsgestalt als Kunst und Ethos, Lebensstil und Daseinsbewältigung. Die Liturgie im besonderen ist nicht nur ein römisch kodifizierter Ritenblock. Die offiziellen Formen des Gottesdienstes sind vielmehr umgeben von Apokryphen, von Sitten und Bräuchen, Liedern und Gesängen, Bildern und Zeichen, Legenden und geistlichen Spielen, Wallfahrten und Prozessionen, die ihre Grenzen durchlässig machen zum allgemeinen Prozeß der Kultur. Die großen Themen der Liturgie, Kult und Ritual, Fest und Zeitverständnis, Tod und Taufe, Initiation und Feier der Lebenswenden, symbolisches Zeichen und kulturelles Gedächtnis, Memorial- und Sepulchralkultur, Säkularisation und Resakralisierung, werden von den benachbarten Wissenschaften heute mit großer Aufmerksamkeit behandelt. Will man ihnen diese Themen allein überlassen? Will sich die Kirche ausgerechnet aus den fruchtbarsten interdisziplinären Diskursen auf kaltem Weg, dem Weg der Stellenstreichung, verabschieden, und das in einem Augenblick, in dem die Liturgiewissenschaft gerade erst im Aufbruch ist?

Richtig wäre im Gegenteil die entschiedene Förderung dieses beginnenden Dialogs. „Ich weiß, wie verachtet das Fach der Liturgik in theologischen Fakultäten ist", schrieb der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes schon vor Jahren. „Würde man wirklich wissen", fuhr er fort, „was in der Liturgik passiert, müßte ein hochbedeutender Mann dafür berufen werden." In der Tat sollte bei Berufungsverfahren in diesem Bereich neben der theologischen die kulturwissenschaftliche Qualifikation der Bewerber und Bewerberinnen einen hohen Stellenwert be-

kommen. Das würde befruchtend auf die Theologie zurückwirken. „Ich wäre geneigt, Theologie aus Liturgik zu entwickeln." (Taubes) Wenn sich die Liturgiewissenschaft weder als bloße Liturgiegeschichte versteht noch als bloße Pastoralliturgik, die kultische Hantierungen lehrt, dann wird sie zu einer Quelle theologischer Erneuerung werden. *Hermann Kurzke*

Tendenz: leicht steigend

Die deutschsprachige Religionspsychologie der 90er Jahre

Religionspsychologie, die als Bestandteil des Fachbereichs Psychologie ausschließlich psychologischen Fragestellungen und Methoden verpflichtet ist, also keine Wahrheitsansprüche zu erörtern und keine Praxisfelder der Seelsorge und Erziehung zu untersuchen hat (wie die Pastoral- oder die Religionspädagogische Psychologie), ist im deutschen Sprachraum immer noch eine Angelegenheit weniger Spezialisten. Während sich die Religionssoziologie innerhalb der Sozialwissenschaften fest etablieren konnte, muß die Religionspsychologie, die in den Vereinigten Staaten in eigenen Fachvereinigungen und -zeitschriften verankert ist, hierzulande noch um Anerkennung ringen. Bei diesem Bemühen dürfte sie im vergangenen Jahrzehnt ein gutes Stück vorangekommen sein. Allerdings weisen die einschlägigen Publikationen eine enorme psychologietypische Vielfalt von methodischen und theoretischen Ansätzen auf, die man unterschiedlich bewerten wird.

Am wenigsten Zustimmung von seiten der akademisch-wissenschaftlichen Psychologie können Überlegungen erwarten, die im Stil des von Sigmund Freud begründeten *psychoanalytischen Essays* argumentieren: ohne Fallstudien oder statistische Daten und mit eindeutig weltanschaulichen Vorentscheidungen. Ein spätes Beispiel dafür bietet Heinz Henselers Versuch (1995), den narzißtisch-illusionären Charakter von Religion aufzuweisen. Wie Freud sieht auch Henseler in der Religion grundsätzlich eine illusionäre Verkennung der Wirklichkeit. Nur begründet er diese These anders, nämlich narzißmustheoretisch. Religiöse Menschen, meint er, erhöben die Ideale ihres Gewissens zur Stimme Gottes und ihre Glaubensgemeinschaft zu etwas Besonderem. Sie feierten nur das Machtvolle und verleugneten das Einschränkende oder projizierten es in die Welt des Bösen. Den Mitmenschen und die unlösbaren Rätsel des Woher-Wohin-Wozu empfänden sie als Bedrohung ihres seelischen Gleichgewichts. Darum nähmen sie Zuflucht zu einer Fiktion, in der sie die primärnarzißtischen Beziehungsbedürfnisse nach Teilhabe an etwas uneingeschränkt Vollkommenem reaktivierten.

Eine solche Deutung verkennt die zu Solidarität und realistischer Geduld motivierenden, antinarzißtischen Elemente in den Religionen und geht von einem unhinterfragten radikalen Agnostizismus aus. Sie unterscheidet auch nicht zwischen verschiedenen religiösen Einstellungen und widerspricht damit dem Konsens der internationalen Forschung, wonach Religiosität ein mehrdimensionales Persönlichkeitsmerkmal darstellt mit „so vielen Variationen, wie religiös eingestellte Menschen auf der Welt leben" (Gordon Allport). Henseler untersucht nicht einmal die Variationen narzißtisch geprägter Religiosität. Erst recht läßt er andere Motive und kognitive Prozesse außer acht und nimmt auch keine Notiz von den zahlreichen nichtpsychoanalytischen Studien: eine Totalreduktion, die eher forschungshemmend wirkt, weil sie schon alles zu wissen meint.

Nun können Konzepte, die aus psychoanalytischen Hypothesen entwickelt, aber durch Fragebögen meßbar gemacht wurden, durchaus empirische Untersuchungen fördern. So hat Sebastian Murken (1998) die Gottesbeziehung, die er bei 465 Psychosomatikpatienten in ihrem Verhältnis zur seelischen Gesundheit erforschte, zunächst als Beziehungsprozeß aufgefaßt, wie ihn Vertreter der Objektbeziehungstheorie (vor allem Ana-Maria Rizzuto) und der Bindungstheorie (etwa: Lee Kirkpatrick) einigermaßen spekulativ verstehen, sie dann aber nach Kay Petersens (1993) „Fragebogen zur Gottesvorstellung und zu den Gefühlen gegenüber Gott" ermittelt. Auch das

Selbstwertgefühl, das er zusammen mit anderen Konstrukten als Hinweis (Indikator) auf seelische Gesundheit betrachtete, maß er nach einem psychoanalytisch inspirierten, aber testpsychologisch überprüften „Narzißmusinventar" (von Friedrich-Wilhelm Deneke und Burkhard Hilfenstock). Diesen Fragebogen haben auch Daniel Kraus und Jochen Eckert (1997) verwendet und bei 222 deutschsprachigen Mitgliedern der Hare-Krischna-Bewegung Hinweise für die Annahme gefunden, daß deren Mitgliedschaft auch dem Versuch dienen könnte, durch idealisierende Übertragungen und eine Überbetonung des eigenen Wertesystems Kleinheit und Enttäuschungen abzuwehren, die ichschwache Menschen nur schwer ertragen.

Mehr Akzeptanz als der reine psychoanalytische Essay dürften bei der „scientific community" – allerdings eher bei den Sozialwissenschaftlern als bei den Psychologen – Arbeiten finden, die Religionspsychologie *kulturanthropologisch und qualitativ-hermeneutisch* verstehen. Die im Fach Psychologie vorgelegte Habilitationsschrift von Ulrike Popp-Baier (1998) bietet dazu eine theoretische Grundlegung und erprobt sie an einer Untersuchung von neun Niederländerinnen, die der charismatischen Gruppe „Aglow" angehören. Demnach soll Religion, als Sinn- und Symbolsystem nach Clifford Geertz, ganz aus der Sicht der Handelnden erschlossen und interpretiert werden. Im Rückgriff auf die philosophische Hermeneutik formuliert die Verfasserin Gütekriterien hermeneutischer Kulturanalysen. Dann versucht sie während der Forschungsarbeit, welche teilnehmende Beobachtung bei Gottesdiensten und anderen Treffen, narrative Interviews (nach Fritz Schütze) und Dokumentenanalyse der Gruppenschriften umfaßt, im Zusammenspiel von Datensammlung und Datenanalyse ihre Deutungskategorien zu entwickeln. So beschreibt sie, wie die Probandinnen bzw. ihre Gruppe Heilung, Beten und die Bekehrungsfolgen innerhalb der Lebensgeschichte auffassen. Damit charakterisiert sie die charismatisch-evangelikale Religiosität der Untersuchten zwar konsequent in deren Sprache und Innenperspektive, was interessante Hypothesen anregen könnte; doch bleibt dieses „Verstehen" auf die eigentheoretischen, vorwissenschaftlichen Kategorien der untersuchten Gruppe beschränkt. Es verzichtet auf alle Konzepte, die die wissenschaftliche Psychologie zur Interpretation anbietet – sei es in Studien zur Glossolalie oder zu religiösen Bewältigungsmustern. Ihre Erkenntnisse lassen sich auch kaum verallgemeinern.

Uneingeschränktes Heimatrecht in den psychologischen Fachbereichen unserer Hochschulen kann jene Richtung der Religionspsychologie beanspruchen, die dem *naturwissenschaftlich-quantitativen Paradigma* folgt, das heißt Hypothesen entwickelt und sie mit Hilfe von statistisch ausgewerteten Befragungsergebnissen oder anderen Beobachtungen prüft. Gerade sie hat in den letzten zehn Jahren auch im deutschen Sprachraum an Boden gewonnen – mit einem Pluralismus theoretischer Ansätze, der sich sowohl aus der heutigen Psychologie als auch aus der Komplexität religiösen Erlebens, Denkens und Verhaltens erklärt. Auch die Themen, die man aufgegriffen hat, sind höchst unterschiedlich, so daß noch lange keine Gesamtschau, sondern bestenfalls vereinzelte Lösungsinseln eines großen Puzzles sichtbar werden.

Da untersuchten Fritz Oser und sein Kreis (F. Oser u. K. H. Reich, 1992; O. Di Loreto u. F. Oser, 1996) in Fortführung der strukturgenetischen Theorien von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg die „Stufen", in denen angeblich religionsübergreifend die Denkmuster (Strukturen) aufgebaut werden, in denen der Heranwachsende seine Beziehung zu einem „Letztgültigen" erfaßt: beginnend mit einem absolut heteronomen Gottesverständnis (Deus ex machina) über eine „deistische" Krise hin zu wachsender religiöser Autonomie. Diese Stufentheorie wurde von manchen Entwicklungspsychologen und Religionspädagogen rezipiert, doch bezweifeln Religionspsychologen, ob es die weitgehend inhaltsunabhängigen, spezifisch religiösen, universalen und zu all dem auch noch emotional bedeutsamen „Mutter- und Tiefenstrukturen" gibt, die von ihr angenommen werden.

Ohne solchen Anspruch auf eine umfassende Theorie untersuchten mehrere Studien auf methodisch höchstem Niveau Einzelbereiche wie die Okkultgläubigkeit von Jugendlichen, die selektive Zustimmung praktizierender Christen zu

den Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die Einstellung zu Tod und Sterben und anderes (H. Moosbrugger, Ch. Zwingmann, D. Frank, 1996). Methodologisch beispielhaft ist auch Christian Zwingmanns (1991) Nachweis eines positiven Zusammenhangs zwischen intrinsischer, am Glauben selbst interessierter Religiosität und Lebenszufriedenheit bei Katholiken von drei deutschen Pfarrgemeinden. Lebenszufriedenheit ist in der Sicht der Lebensqualitätsforschung ein Indikator für subjektives Wohlbefinden und in klinischer Perspektive für psychische Gesundheit. Mit dieser hat sich auch der Psychiater Samuel Pfeifer (1993) befaßt und ein angemessenes multifaktorielles Verständnis von psychischen Störungen mit religiösem Hintergrund angemahnt und damit den populärwissenschaftlichen Begriff „ekklesiogene Neurose" gründlich in Frage stellt. Aufschlußreich sind auch seine Hinweise auf selektive Verzerrungen des christlichen Glaubens.

Wurden in den vergangenen Jahrzehnten Konstrukte wie Gottesvorstellungen, religiöse Einstellungen, Attributionen, Gefühle und Bewältigungsmuster fast völlig unabhängig voneinander erforscht, so versuchte sie der Berichterstatter durch den Bezug zu sechs zentralen Motiven (Kontrollstreben, Selbstwertgefühl, prosoziales Empfinden u. a.) in wichtigen Zusammenhängen darzustellen (B. Grom, 1992). Ein Fragebogen, der auf dieser motivationspsychologischen Grundlage verschiedene Ausprägungen von Religiosität erhebt, soll in seiner zweiten Version bald veröffentlicht werden. Über 61 persönlichkeits- und sozialpsychologische Fragebögen, die von 1929 bis 1995 zur Erfassung religiöser Einstellungen entwickelt wurden, sowie über Chancen der noch wenig erprobten Erfassung „religiöser Urteilsräume" informiert Stefan Huber (1996) in einem Überblick, der als Nachschlagewerk sicher noch lange gute Dienste leisten wird.

An forschungswürdigen Themen fehlt es dieser empirischen Richtung nicht. Ihre Beiträge finden seit einigen Jahren auch vermehrt Beachtung bei Tagungen und Symposien. Ihr repräsentativstes Forum bildet aber die Arbeitsgruppe Religionspsychologie, die, wie schon 1994, 1996 und 1998, auch dieses Jahr auf dem Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (in Jena) getagt hat. *Bernhard Grom SJ*

Literatur: O. Di Loreto u. F. Oser, Entwicklung des religiösen Urteils und religiöse Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie, in: Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion, hg. v. F. Oser u. K. H. Reich (Lengerich 1996) 69–87; B. Grom, Religionspsychologie (München 1992); H. Henseler, Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung (Göttingen 1995); St. Huber, Dimensionen der Religiosität. Skalen, Meßmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie (Bern 1996); D. Kraus u. J. Eckert, Die Bedeutung der Mitgliedschaft in Neuen Religiösen Bewegungen für die Regulation des Selbsterlebens am Beispiel der Hare-Krishna-Bewegung, in: Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie 47 (1997) 21–26; Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten. Beiträge zur Religionspsychologie, hg. v. H. Moosbrugger, Ch. Zwingmann, D. Frank (Münster 1996); S. Murken, Gottesbeziehung und psychische Gesundheit. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung (Münster 1998). F. Oser u. K. H. Reich, Entwicklung und Religiosität, in: Religionspsychologie, hg. v. E. Schmitz (Göttingen 1992) 65–99; K. Petersen, Persönliche Gottesvorstellungen. Empirische Untersuchungen, Entwicklung eines Klärungsverfahrens (Ammersbek 1993); S. Pfeifer, Gottesvergiftung – ein Mythos? Analyse und Therapie religiöser Lebenskonflikte (Moers 1993); U. Popp-Baier, Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung (Amsterdam 1998); Ch. Zwingmann, Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung (Regensburg 1991).

BESPRECHUNGEN

Altenseelsorge

Moser, Ulrich: *Identität, Spiritualität und Lebenssinn.* Grundlagen seelsorglicher Begleitung im Altenheim. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge. 42.) Würzburg: Echter 2000. 384 S. Kart. 48,–.

Wie muß die Pastoral der Kirchen auf die Tatsache reagieren, daß die Zahl der älteren Menschen in unserer Gesellschaft zunimmt? Ulrich Moser macht es sich in seiner Dissertation zur Aufgabe, dies in pastoraltheologischer Sicht zu bedenken. Da die Altenpastoral noch unterentwickelt und zu viele Einzelfragen wie Diakonie, Bildung und Katechese ungeklärt sind, konzentriert er sich auf die seelsorgliche Begleitung älterer Menschen in Alten(pflege)heimen.

In einem ersten Kapitel holt er weit aus und stellt Lebensbedingungen und -möglichkeiten in gerontologischer Perspektive dar. Um eine biologische oder soziale Engführung zu vermeiden, weist er zunächst auf die enorme Vielgestaltigkeit und Mehrdimensionalität des Alterns hin, schildert negative Vorstellungen (Rollen-, Leistungs-, Autonomieverlust, Stigmatisierung) sowie spezielle Alternstheorien der Fachliteratur, die – zwischen Disengagement und „erfolgreichem Altern" – unterschiedliche Lebensqualitätschancen annehmen.

Nach einem Gang durch den Dschungel der Theorien menschlicher Entwicklung trägt Moser die einschlägigen Aussagen von E. H. Erikson, R. Peck und H. Thomae zusammen – mit der treffenden Vorbemerkung, daß diese Entwürfe bestenfalls teilweise empirisch überprüft sind. Einen positiven Ansatz bietet ihm A. Kruses Nachweis von spezifischen neuen Kompetenzen und Potentialen im Alter – etwa: Kompromisse zwischen Erwartetem und Erreichtem schließen, Grenzen akzeptieren, neue Lebensmöglichkeiten erschließen u. a. Nach einem Abschnitt über soziale Beziehungen im Alter („auf die Qualität von Kontakten kommt es an") behandelt er, ausgehend von R. Lazarus' Streßbewältigungskonzept, Formen der gelingenden bzw. scheiternden Auseinandersetzung mit Belastungen im Alter, um schließlich die oft vernachlässigte Frage der Konstruktion von Lebenssinn zu erörtern, wobei er sich keineswegs auf V. Frankl beschränkt. (Bei diesem hätte allerdings der Gedanke eines „Optimismus der Vergangenheit" eine breitere Darstellung verdient.)

In einem zweiten Kapitel erörtert der Autor spezieller die Bedeutung der Übersiedlung ins Altenheim, der Belastungssituationen in ihm, der psychischen Beeinträchtigungen sowie des „Sterbeprozesses". Hier erweist sich das Konzept des kritischen Lebensereignisses als besonders aufschlußreich. Den Übergang zur eigentlich pastoraltheologischen Reflexion bildet ein weiteres Kapitel über Religiosität im Alter. Nach einer kritischen Erläuterung der Modelle von J. Fowler und H. G. Koenig zur Glaubensentwicklung im Erwachsenenalter referiert er Untersuchungen zur Veränderung von Religiosität im Alter sowie zu ihrem möglichen Beitrag zur Lebenszufriedenheit und Belastungsbewältigung – ein höchst informativer und umsichtig auswertender Überblick über die weit verstreute Spezialliteratur.

Gibt es eine Theologie des Alterns und einen spezifisch christlichen Ansatz zu seinem Verständnis und Gelingen? Moser untersucht die Leistungsfähigkeit des Identitätsbegriffs von G. H. Mead, P. Berger/Th. Luckmann, L. Krappmann, J. Habermas und E. Erikson und beschreibt dann den eigenen Beitrag des christlichen Glaubens als Identitäts- und Sinnstiftung, die dieser dem alten Menschen als einem Ebenbild Gottes angesichts gesellschaftlicher Nutzlosigkeit oder biographischer Brüche ermöglicht. Damit hat er in der Linie von J. Werbick und H. Luther einen umfassenden, modernen Begriff gewonnen, der psychologische und theologische Überlegungen verbinden kann.

Die Abstraktion, mit der dieser Vorteil erkauft wird, gleicht das abschließende sechste Kapitel

wieder aus, indem es über die Identitätsthematik hinaus Bedürfnisse gelebter Spiritualität des alternden Menschen benennt und Bedingungen und Ziele seelsorglicher Begleitung herausarbeitet – von der Altenheimübersiedlung bis zur Sterbebegleitung. Die Studie bearbeitet in wohltuend verständlicher Sprache und klarer Gedankenführung ihr Thema interdisziplinär, vermittelt den neuesten Stand der Forschung und stellt einen überzeugenden pastoraltheologischen Zusammenhang her. Sie kann als Standardwerk gelten und hat den Bernhard-Welte-Preis der Theologischen Fakultät Freiburg ohne Zweifel verdient.

Bernhard Grom SJ

Theologie

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9: San bis Thomas. Freiburg: Herder 1999 14 S., 1538 Sp. Lw. 450,–.

Wie schnell und tiefgreifend sich die Themen und Probleme seit dem entsprechenden Band der zweiten Auflage (1964) geändert haben, zeigen schon die zahlreichen neuen Stichwörter, so zum Beispiel – um nur einige mit größeren Artikeln zu nennen – Schwangerschaftskonflikt (aktualisiert bis zur Gründung von „Donum vitae"), Selbstverwirklichung, Sensus fidei, Sexualwissenschaften, Staatskirchenrecht (vorher nur ganz knapp unter „Kirchenrecht" erwähnt), Stadt, Sterben (vorher lediglich als asketisches Sich-Absterben), Strafvollzug, Strukturelle Sünde, Tagzeitenliturgie, Teilkirche, Theologie der Religionen, Theologie und Philosophie, Theologiestudium, Theorie und Praxis. Im Wortfeld „Sozial" allein finden sich mehr als 20 neue Stichwörter, von „Sozialarbeit" bis „Sozialwissenschaften".

Nicht wenige Artikel wurden erheblich erweitert: „Semiotik" etwa von einer auf sechs Spalten, „Stellvertretung" von einer auf fünf, „Sterbehilfe" von knapp einer auf knapp fünf. „Schisma" bringt jetzt eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung. „Sexualität" (vorher „Geschlechtlichkeit" mit vier Spalten) enthält auf seinen jetzt 15 Spalten auch einen umfassenden Abschnitt „Historisch-theologisch". Obwohl Homosexualität schon in Band 5 auf sieben Spalten behandelt wurde, wird die theologisch-ethische Sicht dieses Themas auf fast zwei Spalten nochmals aufgegriffen. Die Positionen der beiden Verfasser decken sich keineswegs. Sie stehen eher in Spannung zueinander. Unter dem Stichwort „Synode" kamen in der zweiten Auflage auf einer Spalte nur die Synoden der Ostkirche zur Sprache. Jetzt wird die „Wiederentdeckung des synodalen Elements als eines konstitutionellen Strukturmerkmals der Kirche" (1187) auf fast neun Spalten breit entfaltet. Dargestellt werden auch die einzelnen Synoden in den verschiedenen Ländern nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die kontinentalen Bischofsversammlungen sowie die Synoden in den Kirchen der Reformation. Der Artikel „Teufel" wuchs von knapp fünf auf knapp elf Spalten. Die als „dringend notwendig" bezeichnete positive Würdigung der Kritik Herbert Haags an der überkommenen Lehre und den gängigen Auffassungen vom Teufel (1365) bleibt allerdings noch zu leisten.

Wie in den vorhergehenden Bänden auch, erhielten – im Unterschied zur vorhergehenden Auflage – zahlreiche Künstler und Schriftsteller einen eigenen Artikel, die man in einem auf Theologie und Kirche bezogenen Lexikon eigentlich nicht sucht, wie etwa Karl Friedrich Schinkel, die Bildhauerfamilie Schwanthaler, Andreas Schlüter, Madame de Staël, Jonathan Swift, Tacitus oder Ludwig Thoma. Für ein Lexikon dieser Art ungewöhnlich ist ferner, daß Theologen aufgenommen wurden, die noch leben; sämtliche sind allerdings über 80 Jahre alt.

Wie bei einer solchen Fülle von Themen nicht anders zu erwarten, finden sich bei einer Reihe von Stichwörtern in der zweiten Auflage Informationen, die jetzt fehlen. So war etwa in den Artikeln „Seminar", „Sklaverei" oder „Sonntag" die geschichtliche Entwicklung ausführlicher und damit informativer dargestellt. Daß schon aus Raumgründen eine Reihe von Personen, die heute nicht mehr so wichtig erscheinen wie damals, keinen eigenen Artikel mehr erhielten, ist verständlich. Noch weniger wird man das Stichwort „Schmutz- und Schundliteratur" vermissen, dem man in der zweiten Auflage immerhin zwei

Spalten widmete. Nicht verständlich ist jedoch der Wegfall der Stichwörter „Soest" und „Solothurn".

Bei der ungeheuren Masse von Daten, Informationen und Forschungsergebnissen, die in einem solchen Werk verarbeitet werden müssen, fallen die genannten Defizite kaum ins Gewicht. Insgesamt verdient dieser Band dieselbe hohe Anerkennung wie alle vorhergehenden.

Wolfgang Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Erklärung „Dominus Iesus" der Glaubenskongregation wurde in ihren Aussagen über die Einzigkeit der Kirche vielfach als Belastungsprobe für die Ökumene empfunden. Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, zeigt, daß das hier vertretene Kirchenverständnis hinter die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleiteten ökumenischen Fortschritte zurückfällt.

In Johann Sebastian Bachs Musik sind eine Fülle von theologischen Gedanken enthalten. Hubert Meister, Professor für Musikwissenschaft an der Hochschule für Musik München, erschließt anhand einiger markanter Beispiele die theologische Dimension im Werk des vor 250 Jahren gestorbenen Komponisten.

Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, geht in seiner Theologie von dem Schrecken aus, der sich mit Auschwitz verbindet. Merkmale einer Christologie nach Auschwitz sind für ihn dementsprechend Empfindlichkeit für die Theodizeefrage und apokalyptisches Gewissen.

Die afrikanische Synode von 1994 hat das afrikanische Familienmodell als Grundlage einer inkulturierten Ekklesiologie vorgeschlagen. Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg, fragt nach dem Beitrag dieses Modells für die Erneuerung der Kirchenstrukturen insgesamt.

Am 15. November 2000 wird der Dichter Heinz Piontek 75 Jahre alt. Ludwig Steinherr, Philosoph und Lyriker, würdigt sein weitverzweigtes und facettenreiches lyrisches Werk.

Erziehen statt vergöttern

Pädagogische Trendwende oder publizistisches Strohfeuer? Mit den Titelgeschichten „Abschied vom Kinderkult" in „Psychologie heute" und „Kult ums Kind" in „Der Spiegel" haben zwei einflußreiche Zeitschriften das Unbehagen an einem Erziehungsstil, der immer noch als besonders fortschrittlich und kinderfreundlich gilt, zu einem Medienthema gemacht. Was ist davon zu halten?

Verallgemeinerungen wären sicher falsch. Denn Eltern, Erzieherinnen und Lehrkräfte folgen heute recht unterschiedlichen pädagogischen Maximen, und der Kinderschutzbund wird leider auch in Zukunft gegen Gewalt in der Erziehung zu kämpfen haben. Doch hat sich offensichtlich in breiten Kreisen ein Erziehungsverhalten durchgesetzt, das Pädagogen, Schulpsychologen und Psychotherapeuten zunehmend als schädlich kritisieren. Es ist, als ob nach der Emanzipation des Kindes, die die antiautoritäre Ideologie der 68er-Generation so nachhaltig forderte, eine Befreiung der Eltern nötig wäre, weil sich das Machtgefälle umgekehrt hat: „Viele Mütter", meint der Verhaltenstherapeut Holger Wyrwa in seinem Buch „Die Schlaraffenlandkinder", „sind heutzutage nur noch die Sklavinnen ihrer Kinder", und die Väter leiden mit.

Die Elternbefreier wollen nun keineswegs zu einer machtausübenden Pädagogik zurückkehren, sondern argumentieren mit den Erfordernissen einer positiven Persönlichkeitsentwicklung und damit mit dem Wohl des Kindes. Mit diesem kann es nicht zum besten stehen, wenn – großräumig betrachtet und geschätzt – 20 bis 30 Prozent der Schulkinder an Konzentrationsstörungen und zehn bis 20 Prozent an Hyperaktivität leiden, aber auch jedes zehnte Kind durch aggressives Verhalten auffällt; wenn Kinder häufiger als früher straffällig werden, die Drogengefährdung der Jugendlichen ein Kernproblem bleibt und immer weniger Studierende an einer Hauptschule unterrichten wollen. Gewiß sind für all dies ganz unterschiedliche Ursachen verantwortlich, doch gehören zu diesen eben oft auch die „Schlaraffenland-Erziehung" (Holger Wyrwa) und die „Verwöhnungsfalle" (Albert Wunsch), die bewirken, daß viele Kinder nicht erzogen, sondern nur vergöttert werden. Das ergibt sich weniger aus statischen Zusammenhängen als aus Fallbeispielen der Erziehungsberater und Einzelbeobachtungen von jedermann.

Wann verwöhnt man? Das läßt sich am besten von den Folgen her beschreiben. Verwöhnend wirkt wohl alles, was dem Kind – frei nach H. Wyrwa – das Bewußtsein vermittelt: „Ich bin mehr wert als meine Eltern und andere; diese müssen immer auf mich Rücksicht nehmen, während ich dies nicht zu tun brauche und alles bekomme, was ich will, und zwar ohne mich anzustrengen." Diese Ein-

stellung macht den Verwöhnten im Jugend- und Erwachsenenalter leicht beziehungsunfähig, weil er von jedem Partner ein Übermaß an Aufmerksamkeit verlangt. Er lernt, seine Interessen rücksichtslos durchzusetzen, reagiert aber mit Unsicherheit und Unlust, die er unter Umständen mit Suchtverhalten zu kompensieren versucht, wenn er die Überbehütung der Familie aufgeben und der harten Realität begegnen muß. Verwöhnte sind auch wenig leistungsbereit.

Niemand will verwöhnen; meistens bemerkt man es erst hinterher. Wie kommt es aber dazu? Ohne Zweifel trägt eine Wohlstandsgesellschaft viel dazu bei, in der 62 Prozent der 14- bis 17jährigen einen eigenen Fernseher (und damit einen unkontrollierbaren Miterzieher der Familie) haben, wodurch dementsprechende Konsumwünsche bei den jungen Kunden geweckt werden. Doch haben zahlreiche Eltern mit dem Ideal absoluter Gleichberechtigung auch populärpsychologische Mythen verinnerlicht, die beispielsweise lehren, man müsse sich schuldig fühlen, wenn man nicht alle Bedürfnisse des Kindes erfülle; das Kind werde schwer belastet und für immer geschädigt, wenn man von ihm etwas verlange, das es nicht einsehe und nicht freiwillig tue, und seine Hilflosigkeit und Unschuld rechtfertigten alles, wenn es einen belüge, demütige und tyrannisiere.

Eine begründete Entmythologisierung wird zuerst daran erinnern, daß die bedingungslose Liebe zwischen Eltern und Kind die Grundvoraussetzung für jede gelingende Erziehung darstellt. Dafür sprechen alle Forschungsergebnisse. Doch ist es auch eine gesicherte Erkenntnis, daß Heranwachsende dann ein hohes Selbstwertgefühl aufweisen, wenn sie sich von den Eltern nicht nur emotional unterstützt fühlen, sondern wenn diese auch klare, nicht überfordernde Regeln und Ansprüche formulieren und in dem so gesetzten Rahmen ihre Eigeninitiative befürworten und partnerschaftlich mit ihnen umgehen.

Also dürfen wir guten Gewissens einen nicht verwöhnenden Erziehungsstil suchen, der die geschilderte Fehlentwicklung vermeidet. Etwa: Keine pauschale Glorifizierung des Kindes, sondern ermutigende Anerkennung für konkrete eigenständige Bemühungen. Kein Sich-ausnützen- und Sich-erpressen-Lassen, sondern Wünsche nach Süßigkeiten, Fernsehen, Aufbleiben, Ausgehzeiten und ähnliches auf ein vernünftiges Maß beschränken und auf der Einhaltung solcher Regelungen bestehen. Kein voreiliges In-Schutz-Nehmen bei Streitereien, sondern faire, eigene Konfliktlösungen zulassen. Keine Entbindung von häuslichen Aufgaben wie Aufräumen des eigenen Zimmers und anderes, sondern altersgerechte Einübung in Eigenverantwortung und Mithilfe. Keine unbeschränkte Finanzzufuhr, sondern Gelegenheiten, sich selbst Geld zu verdienen. Kein Hinnehmen von frechen Äußerungen, Beleidigungen oder Quälereien, sondern im unvermeidlichen Machtkampf Grenzen setzen. – Was bei alldem genau das Richtige ist, läßt sich weder exakt angeben noch planen. Doch wer immer wieder im Gespräch mit sich, dem Partner und anderen Vertrauten darüber nachdenkt, wird es sicher herausfinden.

Bernhard Grom SJ

Walter Kasper

Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche

Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger

Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche steht gegenwärtig in verschiedenen Zusammenhängen zur Diskussion. In der Festschrift für Bischof Joseph Homeyer habe ich mich im größeren Zusammenhang eines Artikels über das Bischofsamt dazu geäußert[1]. Kardinal Ratzinger hat im Rahmen eines bedeutenden, weit gespannten Vortrags über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils an meinen Ausführungen Kritik geübt[2]. Die aufgeworfenen Fragen sind wichtig genug, daß sie es verdienen, weiter bedacht zu werden.

Ein dringendes pastorales Problem

Meine Aussagen entsprangen nicht so sehr grundsätzlich systematischer als pastoraler Absicht und Erfahrung. Denn als Bischof einer großen Diözese machte ich die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen. Viele Gläubige und Priester können manche universalkirchliche Regelungen nicht mehr verstehen und setzen sich darüber hinweg. Dies betrifft ethische Fragen wie Fragen der sakramentalen und der ökumenischen Praxis, etwa die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion oder die Praxis eucharistischer Gastfreundschaft.

Ein Bischof kann dieser Situation nicht tatenlos zuschauen. Aber er befindet sich in einer schwierigen Situation. Als Bischof hat er das Amt der Einheit[3]. Einerseits steht er als Glied des Episkopats in universalkirchlicher Verantwortung und in Solidarität mit dem Papst und den anderen Bischöfen. Andererseits steht er als Hirte seiner Ortskirche in Solidarität mit seinem Klerus und mit den Fragen, Erwartungen und Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gläubigen. Das Zweite Vatikanum verpflichtet den Bischof, die Gläubigen und seinen Klerus zu hören[4].

Doch wie kann ein Bischof beides in Einklang bringen, wenn die Positionen so auseinanderklaffen, wie es gegenwärtig oft der Fall ist? Hartes „Durchgreifen", wie es gelegentlich erwartet wird, erreicht in vielen Fällen nichts oder eher das Gegenteil. Eine Lösung ist nur möglich, wenn der Bischof bei der Anwendung

universalkirchlicher Gesetze einen verantwortlichen Spielraum hat. Das hat nichts mit gefälliger Anpassung zu tun. Selbstverständlich kann es in Fragen des Glaubens keine Kompromisse geben, und selbstverständlich kann man von einem Bischof erwarten, daß er als Zeuge der Wahrheit „gelegen oder ungelegen" auftritt (2 Tim 4, 2). Aber neben den unwandelbaren Lehren des Glaubens und der Sitten gibt es einen breiten Bereich kirchlicher Disziplin, der zwar in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit den Wahrheiten des Glaubens steht, der aber grundsätzlich wandelbar ist. In den vergangenen Jahrzehnten waren die Gläubigen Zeugen zahlreicher solcher Wandlungen, welche vor einem halben Jahrhundert noch kaum jemand für möglich gehalten hätte.

Die kirchliche Tradition hat eine Reihe von Prinzipien und Regeln für eine verantwortliche flexible Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Situationen entwickelt. Sie spricht von der Kardinaltugend der Klugheit, der Tugend der Epikie als der „höheren Gerechtigkeit", der kanonischen Billigkeit, von der Möglichkeit der Dispens, ja von einem Remonstrationsrecht des Bischofs mit aufschiebender Wirkung; die ostkirchliche Tradition kennt das Prinzip der Ökonomie, d.h. einer situationsgerechten klugen, weisen und vor allem barmherzigen Anwendung des Gesetzes im Einzelfall.

Ekklesiologisch steht hinter dem Geltendmachen solcher Prinzipien die Lehre, daß eine Ortskirche nicht eine Provinz oder ein Departement der Weltkirche ist; sie ist vielmehr Kirche am Ort[5]. Der Bischof ist nicht ein Delegat des Papstes, sondern ein Beauftragter Jesu Christi; es kommt ihm eine sakramental begründete Eigenverantwortung (potestas propria, ordinaria et immediata) zu[6]. Er muß alle Vollmachten haben, die er für die Leitung seiner Diözese braucht[7]. Das alles ist klare Lehre des letzten Konzils.

Doch nach dem Konzil haben zentralistische Tendenzen wieder zugenommen. Es wäre ungerecht, dahinter nur kurialen Machtwillen zu vermuten. Dahinter steht auch die berechtigte Sorge um die Situation mancher Teilkirchen, wo es manchmal eine Verherrlichung des Pluralismus und der ortskirchlichen Besonderheiten gibt, welche die ideologischen Züge eines kirchlichen Nationalismus trägt; man übersieht dann, daß im Neuen Testament der Nachdruck auf der Einheit liegt. Hinter der Tendenz zur Vereinheitlichung steht weiter, daß in einer globalisierenden Welt, welche in mancher Hinsicht zu einem „global village" geworden ist, isolierte partikularkirchliche Lösungen schwieriger geworden sind. Die modernen Kommunikationsmöglichkeiten haben die Kontaktaufnahme mit der „Zentrale" zudem wesentlich erleichtert. Schließlich steht hinter der Tendenz zur Zentralisierung gelegentlich auch die Versuchung, eigene Verantwortung bequem auf „Rom" abzuwälzen und sich dahinter zu verstecken.

Diese und andere Entwicklungen haben dazu geführt, daß das Verhältnis von Universal- und Partikularkirche aus der Balance geraten ist. Das ist nicht nur meine Erfahrung, sondern die Erfahrung und die Klage vieler Bischöfe überall in der Welt[8].

Kardinal Ratzinger ist auf diese pastoralen Anliegen und Erfahrungen leider nicht eingegangen. Er hat das Problem theoretisch und systematisch angegangen und einen von mir kritisierten Satz des Schreibens der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als Communio" (1992) verteidigt. Der viel kritisierte Satz sagt, die Gesamtkirche sei „im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit" [9]. Meiner Auffassung hielt er entgegen, sie liefe darauf hinaus, daß es nur noch Gemeinden als empirische Größen gebe und der theologische Tiefensinn der Kirche verlorengehe.

Dies ist ein schlimmes Mißverständnis und eine Karikatur meiner Auffassung. In dem kritisierten Aufsatz wie in vielen vorhergehenden Veröffentlichungen steht das Gegenteil zu lesen [10]. Die soziologische Reduktion der Kirche auf Einzelgemeinden ist genau die Position, gegen die ich als Bischof zehn Jahre lang gekämpft und dafür manche Prügel eingesteckt habe.

So möchte ich meine Sicht der Dinge nochmals, dieses Mal in grundsätzlicher Weise darstellen. Das Problem ist pastoral und – wie noch zu zeigen sein wird – auch ökumenisch wichtig genug.

Historische Perspektiven

Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche läßt sich nicht rein abstrakt und deduktiv klären. Die Kirche ist eine geschichtliche Wirklichkeit; was sie ist, legt sich in ihrer vom Geist Gottes geleiteten Geschichte aus. So muß jede Antwort auf unsere Frage der konkreten Geschichte der Kirche gerecht werden. Der geschichtliche Befund ist freilich vielschichtig. In diesem Zusammenhang müssen ein paar Hinweise genügen.

Schaut man auf den biblischen Befund, dann stellt man fest, daß bei Paulus „die Ortsgemeinde im Brennpunkt steht" [11]. In den paulinischen Hauptbriefen meint „ekklesia" zunächst die Einzelkirche bzw. die Einzelgemeinde; deshalb kann Paulus von „Ortsekklesien" im Plural sprechen. Nach ihm kommt in jeder Ortsgemeinde die eine Kirche Gottes zur Darstellung. So spricht Paulus etwa von der Kirche Gottes, welche in Korinth da ist (1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; vgl. Röm 16, 1). Die Kirche Gottes ist demnach in der jeweiligen Kirche am Ort gegenwärtig. In den Gefangenschaftsbriefen, welche heute meist als deuteropaulinisch bezeichnet werden, tritt diese ortskirchliche Bedeutung fast ganz zurück; Epheser- und Kolosserbrief kommen darin überein, „daß jeweils die Kirche als ganze, universale, nicht die Ortsgemeinde, im Blick ist" [12]. Bei Lukas kann ekklesia sowohl die Hausgemeinde wie die Ortsgemeinde bedeuten; außerdem liegt bei ihm bereits eine „gesamtekklesiologische Konzeption" vor [13].

Die frühe Kirche geht von den von einem Bischof geleiteten Ortskirchen aus,

in denen die eine Kirche Gottes anwesend ist[14]. Weil in den einzelnen Kirchen die eine Kirchen anwesend ist, stehen die Einzelkirchen untereinander in „communio“[15]. Diese communio wird vor allem bei der Ordination eines Bischofs durch mindestens drei Bischöfe deutlich[16], ebenso in den Synoden, zu denen sich die Nachbarbischöfe schon ab dem 3. Jahrhundert versammeln. In einer Reihe von Canones des Konzils von Nikaia (325) werden die einzelnen Ortskirchen mit ihren Bischöfen in die jeweiligen Provinzen und diese wiederum in die – später so genannten – Patriarchate eingeordnet[17]. Ein ähnliches Bild ergibt sich bei der Synode von Sardika (um 343)[18], welche bereits eine Verfahrensordnung aufstellt unter Berücksichtigung – wie wir heute sagen würden – des Prinzips der Subsidiarität. Bei aller Eigenbedeutung der Ortskirche gab es also keine Autonomie der Ortskirche; jede Einzelkirche war vielmehr in ein Communio-Netz von Metropolien, Patriarchaten und letztlich der Gesamtkirche eingebunden.

Innerhalb dieses Communio-Netzes hat Rom schon früh eine gesamtkirchliche Verantwortung und Autorität für sich in Anspruch genommen. Bereits Ignatius von Antiochien spricht ihr den „Vorsitz in der Liebe“ zu[19]. Damit ist noch kein universaler Lehr- und Jurisdiktionsprimat ausgesagt, wohl aber, „daß die römische Kirche in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht, die führende, maßgebende Autorität ist“[20]. Die Autorität Roms als erster unter den Bischofssitzen war unumstritten. Das kommt unter anderem deutlich im Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel (381)[21] und im Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (451)[22] zum Ausdruck. Dem Bischof von Rom kam damit eine maßgebende moralische Autorität zu, ein Ansehen, das für den Osten zwar keine Jurisdiktion bedeutete, aber weit mehr war als ein bloßer Ehrenprimat. So ist mit der Ekklesiologie des 1. Jahrtausends ein einseitig ortskirchlicher ebensowenig wie ein einseitig universalistischer Ansatz vereinbar.

Dieser hier nur sehr knapp skizzierte geschichtliche Sachverhalt ist von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Denn der Kirche des 1. Jahrtausends mit ihrem allen Kirchen gemeinsamen Erbe kommt eine maßgebende Bedeutung zu. Es war Joseph Ratzinger, welcher in seinem Grazer Vortrag von 1976 die These aufstellte, „daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war ... Anders ausgedrückt: Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“[23] Diese „Ratzinger-Formel“ hat breite Resonanz und Rezeption gefunden und ist für das ökumenische Gespräch grundlegend geworden.

Bedeutsam ist diese Formel deshalb, weil sich nach der Trennung vom Osten im Westen im 2. Jahrtausend eine universalistische Konzeption der Kirche herausbildete, die schließlich dazu führte, daß man alle Autorität in der Kirche von der des Papstes abgeleitet hat[24]. Doch immerhin blieb einem Theologen vom Rang des Thomas von Aquin im Gegensatz zu Bonaventura[25] eine solche papalistische Auffassung fremd[26]. Sie setzte sich aber in der Abwehr des Konziliaris-

mus, der Reformation, des modernen Staatsabsolutismus, des Gallikanismus und Josephinismus durch. Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit seiner Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 schienen diese Entwicklung endgültig zu besiegeln.

Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte, die altkirchliche Konzeption wieder zur Geltung und mit dem Ersten Vatikanischen Konzil in Einklang zu bringen. Dies geschah durch die Lehre von der Ortskirche, von der Sakramentalität der Bischofsweihe und von der Kollegialität des Episkopats. Die nachkonziliare Communio-Ekklesiologie suchte die durch das Konzil angedeuteten Linien auszuziehen. Die außerordentliche Synode der Bischöfe von 1985 hat diese Diskussion aufgegriffen und gesagt, „communio" sei die zentrale und grundlegende Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils[27]. Sie hat sich ökumenisch als überaus fruchtbar erwiesen. Communio ist zu einem Leitbegriff ökumenischer Zielvorstellung geworden[28].

Das Schreiben der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als communio" nimmt diese Diskussion in einer grundsätzlich positiven Weise auf. Es kritisiert jedoch – und dies zu Recht – eine einseitig von der Ortskirche ausgehende Ekklesiologie, die dazu führt, die Universalkirche als das nachträgliche Ergebnis eines Zusammenschlusses der Ortskirchen zu verstehen. Ortskirche und Universalkirche durchdringen sich gegenseitig. So ergänzt die Kongregation die Konzilsaussage, wonach die universale Kirche „in und aus" den Ortskirchen besteht, durch die These, daß die Ortskirchen nur „in und aus" der universalen Kirche bestehen. Schließlich formuliert sie gegen den von manchen behaupteten Primat der Ortskirche den historischen und ontologischen Primat der Universalkirche.

Die zuletzt genannte These macht angesichts des historischen Befundes Probleme. Die Kritik, die sie von vielen Seiten erfahren hat, war offensichtlich der Anlaß, daß es ein Jahr nach Erscheinen des Schreibens zu einer offiziösen Klarstellung kam[29].

Gemeinsame ekklesiologische Grundlagen

Bevor ich zur Diskussion der genannten These übergehe, möchte ich – um weitere Mißverständnisse nach Möglichkeit auszuschließen – zunächst darlegen, worin ich mit der Position von Kardinal Ratzinger voll übereinstimme. Die gemeinsame Überzeugung, der jede katholische Theologie verpflichtet ist, läßt sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Jesus Christus hat nur eine einzige Kirche gewollt. Deshalb bekennen wir uns im Credo zur „una sancta catholica et apostolica ecclesia". Wie wir den einen Gott und den einen Erlöser Jesus Christus, den einen Geist, die eine Taufe beken-

nen, so die eine Kirche. Diese Einheit ist für uns nicht eine erst künftige Größe, die wir ökumenisch erst anstreben; sie existiert gegenwärtig nicht nur in Fragmenten getrennter Kirchen. Sie „subsistiert" in der römisch-katholischen Kirche, d.h. sie ist in ihr trotz allen ihren Schwächen aufgrund der Treue Gottes geschichtlich gegenwärtig und hat in ihr ihren konkreten Ort[30].

2. Die eine Kirche Jesu Christi existiert „in und aus" Ortskirchen[31]. Denn die eine Kirche Jesu Christi ist in jeder Ortskirche, besonders in jeder Feier der Eucharistie, gegenwärtig. Da aber in jeder Ortskirche der eine Herr Jesus Christus gegenwärtig ist, kann keine Ortskirche isoliert für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen bestehen. So wie die universale Kirche „in und aus" Ortskirchen besteht, so besteht jede Einzelkirche „in und aus" der einen Kirche Jesu Christi. Die Einheit der Kirche ist also eine communio-Einheit, welche Egoismus und nationale Eigenständigkeit einer Ortskirche ausschließt. Ortskirche und Universalkirche schließen sich gegenseitig ein.

3. Sowenig die Ortskirchen Ausgliederungen oder Provinzen der universalen Kirche sind, ebensowenig ist die universale Kirche Summe oder Produkt des Zusammenschlusses der Ortskirchen. Ortskirche und Universalkirche sind sich gegenseitig innerlich; sie durchdringen sich und sind sich perichoretisch. Die Kirche ist weder mit einem Bundesstaat noch einem Einheitsstaat zu vergleichen. Sie hat eine Verfassungsstruktur eigener Art, die sich jeder rein soziologischen Betrachtung entzieht. Ihre Einheit ist letztlich ein Geheimnis. Sie ist gestaltet nach dem Urbild der Trinität, des einen Gottes in drei Personen[32]. Einheit bedeutet daher nicht Einförmigkeit; die Einheit der Kirche schließt Vielfalt nicht aus, sondern ein.

Mit diesen drei Thesen meine ich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit „Communionis notio" zu stehen. Henri de Lubac hat das Wesentliche auf die prägnante Formel gebracht: „Da gegenseitige Einwohnung und Einschließung herrscht, besteht auch vollkommene Korrelation."[33] Das Schreiben der Kongregation geht freilich über die These von einer gegenseitigen Einwohnung und Korrelation insofern hinaus, als es von einem Primat der Universalkirche spricht. Ob dies möglich ist, hängt von den Argumenten ab, welche man für eine solche These geltend macht. Sie ist soviel wert, als ihre Argumente tragen.

Kontroverse um einen Schulstreit

In seiner Replik erläutert und verteidigt Kardinal Ratzinger die These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche vor der Ortskirche sowohl mit einem historischen wie mit einem systematischen Argument.

Die Behauptung des historischen Primats der Universalkirche stützt sich nach ihm auf die Darstellung des Pfingstgeschehens in der Apostelgeschichte:

„In der Zeit tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals spricht die Kirche alle Sprachen." [34]

An diese Argumentation lassen sich Fragen stellen. Nach der Überzeugung vieler Exegeten stellt der Bericht der Apostelgeschichte eine lukanische Konstruktion dar. Wahrscheinlich hat es von Anfang an auch in Galiläa Gemeinden gegeben. Michael Theobald hat außerdem geltend gemacht, daß an Pfingsten nicht die universale Kirche im Blick ist, sondern die versammelte jüdische Diaspora, die sich – so will es Lukas aufzeigen – im Laufe der Zeit durch die Führung des Hl. Geistes zur Kirche aus allen Völkern weitet. Nach M. Theobald hat dieser gesamte Prozeß und nicht nur die lukanische Anfangsgeschichte vom ersten Pfingsten als normativ zu gelten [35].

Offensichtlich ist sich Kardinal Ratzinger der Schwäche des historischen Arguments bewußt, denn er sagt selbst, daß der historische Aufweis schwierig sei, daß es aber letztlich nicht auf ihn, sondern auf das innere Verhältnis von Universal- und Ortskirche ankommt. Wichtiger ist darum die Frage des ontologischen Primats.

Was ist damit gemeint? Überraschend begründet Kardinal Ratzinger den ontologischen Primat mit der These von der Präexistenz der Kirche. Diese These hat einen Anhalt in der Rede des Apostels Paulus vom himmlischen Jerusalem von oben als unserer Mutter (Gal 4, 26) und vom himmlischen Jerusalem, der Stadt des lebendigen Gottes, der Gemeinde (ekklesia) der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind (Hebr 12, 22f.). Die Kirchenväter haben diese These weiter entfaltet [36]. Sie spielt auf im frühen Judentum verbreitete Vorstellungen an, wonach die Thora in der himmlischen Wirklichkeit bereits vor der Schöpfung existiert. Dazu gibt es auch in anderen Religionen sowie im Platonismus Parallelen [37].

Löst man die These von der Präexistenz von der zeitbedingten Aussageform, dann besagt sie: Die Kirche ist nicht das Ergebnis zufälliger innergeschichtlicher Konstellationen, Entwicklungen und Entscheidungen; sie gründet im ewigen Heilswillen und im ewigen Heilsgeheimnis Gottes. Genau dies drücken die Paulusbriefe aus, wenn sie vom ewigen Heilsgeheimnis Gottes sprechen, das früheren Zeiten verborgen war, jetzt aber offenbar ist in der Kirche und durch die Kirche (Eph 1, 3–14; 3, 3–12; Kol 1, 26f.).

Eine so verstandene Präexistenz der Kirche ist nicht zu bestreiten; sie ist für das Verständnis der Kirche theologisch unaufgebbar. Es fragt sich aber, was sie für unsere Frage nach dem ontologischen Primat der universalen Kirche konkret austrägt. Denn wer sagt, daß die Präexistenz nur von der universalen Kirche und nicht auch von der konkreten Kirche „in und aus" Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht als Kirche „in und aus" Ortskirchen präexistieren? Die These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts

für die These vom Primat der universalen Kirche. Die Präexistenz der Kirche kann genausogut die von mir und von vielen anderen vertretene These von der Simultaneität von universaler und partikularen Kirchen begründen.

Es spricht nicht nur historisch, sondern auch sachlich vieles dafür, daß man die Präexistenz der Kirche von der konkreten Kirche „in und aus Ortskirchen" verstehen sollte. Kein Geringerer als H. de Lubac kommt zu der Feststellung: „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion." [38] Denn – so de Lubac – Gott liebt nicht blutleere Abstraktionen, sondern konkrete Menschen aus Fleisch und Blut. Der ewige Heilswille Gottes ist auf die Fleischwerdung des Logos gerichtet und hat die konkrete Kirche im Fleisch der Welt im Blick.

Genau betrachtet entpuppt sich die Kontroverse um die Frage des Primats der Universalkirche als eine Frage nicht der kirchlichen Doktrin, sondern der theologischen Meinung und der dabei jeweils in Anschlag gebrachten unterschiedlichen Philosophien: Sie gehen entweder mehr platonisch vom Primat der Idee und des Allgemeinen aus oder sehen mehr aristotelisch das Allgemeine im Konkreten verwirklicht [39]. Die letztere Denkrichtung hat freilich nichts mit einer Reduktion auf das empirisch Gegebene zu tun. Der mittelalterliche Streit zwischen mehr platonisch und mehr aristotelisch-thomistisch denkenden Theologen ist ein Schulstreit innerhalb des gemeinsamen Glaubens der Kirche. Bonaventura und Thomas von Aquin, welche in dieser Frage wie in der Frage der päpstlichen Universalautorität unterschiedliche Wege gingen, sind beide anerkannte Kirchenlehrer; beide werden als Heilige verehrt. Warum sollte eine im Mittelalter mögliche Vielfalt heute nicht mehr möglich sein?

Ökumenischer Ausblick

Die Überlegungen über das Verhältnis von Universal- und Lokalkirche haben für die eingangs genannten pastoralen Probleme erhebliche Konsequenzen. Doch was für mich ursprünglich ein innerkatholisches pastorales Problem war, ist mir in der Zwischenzeit zusätzlich zu einem dringenden ökumenischen Anliegen geworden. Die ökumenische Zielvorstellung ist ja nicht die uniformistische Einheitskirche, sondern die eine Kirche in versöhnter Verschiedenheit. Es geht nach der Formulierung von J. Ratzinger darum, daß die Kirchen Kirchen bleiben und doch immer mehr eine Kirche werden [40]. Das Ziel des ökumenischen Prozesses ist darum die Communio-Einheit der Kirchen, oder besser: die Communio-Einheit der Kirche [41].

Diese Zielvorstellung können wir nur dann ökumenisch glaubwürdig vertreten, wenn wir in unserer eigenen Kirche das Verhältnis von Universal- und Ortskirche als Einheit in der Vielfalt und als Vielfalt in der Einheit exemplarisch verwirk-

lichen. Eine einseitig universalistische Sicht dagegen weckt schmerzliche Erinnerungen und Mißtrauen; sie wirkt ökumenisch abschreckend. So ist es für das Gespräch mit den orthodoxen wie mit den evangelischen Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften wichtig, aufzuzeigen, daß eine Partikularkirche (ebenso ein Patriarchat, eine evangelische Landeskirche wie jede andere konfessionelle Gruppierung) nur in universalkirchlicher Gemeinschaft in vollem Sinn Kirche Jesu Christi sein kann, daß aber auf der anderen Seite solche Communio-Einheit die Einzelkirchen und ihre legitimen Traditionen nicht unterdrückt und nicht aufsaugt, sondern ihnen einen Raum legitimer Freiheit gewährt, weil nur so die ganze Fülle des Katholischen konkret verwirklicht werden kann[42].

Ein ausgeglichenes Verhältnis von Universal- und Ortskirche widerspricht nicht dem Petrusdienst in der Kirche, sondern entspricht dessen innerem Sinn. Seine Aufgabe ist es ja, „die Brüder zu stärken" (Lk 22, 32). Er soll den Episkopat und damit die Ortskirchen stärken und in Einheit zusammenhalten[43]. Papst Johannes Paul II. hat zu einem brüderlichen ökumenischen Dialog eingeladen, wie dies in Zukunft konkret geschehen kann[44]. Wenn der Papst selbst zu einem solchen brüderlichen Dialog einlädt, dann kann es nicht ungebührend sein, zur rechten Verhältnisbestimmung von Universal- und Ortskirche freimütig seine Meinung zu äußern.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Theologie u. Praxis des bischöflichen Amtes, in: Auf eine neue Art Kirche sein (FS J. Homeyer, München 1999) 32–48.

[2] L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium", in: Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo, hg. v. R. Fisichella (Cinisello Balsamo 2000) 66–81.

[3] J. Ratzinger hat den doppelten Dienst der Einheit und den Bischof als Bindeglied der Einheit zwischen dem Einheitsdienst in seiner Ortskirche und dem in der Gesamtkirche überzeugend herausgearbeitet in: Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen (Freiburg 1991) 89f.

[4] LG 27, 37; CD 16. [5] LG 26; CD 11. [6] LG 27. [7] CD 8.

[8] Aufsehen erregt hat besonders die Oxford Lecture von Erzbischof John R. Quinn, abgedruckt in: The Exercise of the Primacy, hg. v. Ph. Zago u. T. W. Tilley (New York 1998). Wortmeldungen der Kardinäle König, Martini u. a. gehen in dieselbe Richtung.

[9] Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 2. 5. 1992, 9.

[10] Vgl. etwa meinen Beitrag „Kirche als communio" in: Theologie u. Kirche (Mainz 1987) 272–289, wo von dem von Kardinal Ratzinger zu Recht kritisierten rein horizontalen Verständnis von communio mit bestem Willen nicht die Rede sein kann.

[11] J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments (Freiburg 1994) 110.

[12] Ebd. 334.

[13] Ebd. 218, 224.

[14] Ignatius von Antiochien, An die Epheser, Praescr., in: Die Apostolischen Väter, hg. v. J. A. Fischer (Darmstadt 1956) 142; ebenso in anderen Briefpraeskripten. Weitere Zeugnisse bei H. de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit (Einsiedeln 1974) 49.

[15] Die altkirchliche Communio-Ekklesiologie hat grundlegend L. Hertling dargestellt: Communio u. Primat – Kirche u. Papsttum in der Antike, in: Una Sancta 17 (1962) 91–125. Diese Sicht ist später vielfach bestätigt und weitergeführt worden. So auch J. Ratzinger (A. 3) 70–88. Wichtige ältere einschlägige Beiträge in: ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969).

[16] Vgl. Kanon 4 des Konzils von Nikaia, zit. in: Conciliorum oecumenicorum Decreta, hg. v. J. Alberigo u. a. (Freiburg 1962) 6f.

[17] Vgl. die Canones 4, 6, 8, zit. ebd. 6–9.

[18] K. Baus, in: Handbuch der Kirchengeschichte II/1 (Freiburg 1973) 38–42; G. Schwaiger, Päpstlicher Primat u. Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte (München 1977) 27.

[19] An die Römer, Praescript (A. 14) 183.

[20] Zu dieser Interpretation ebd. 129f.

[21] Conciliorum oecumenicorum Decreta (A. 16) 28. [22] Ebd. 75f.

[23] Unverändert wieder abgedruckt in: Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 209. Später hat J. Ratzinger diese Position nicht zurückgenommen, sondern gegen Mißverständnisse abgegrenzt, indem er deutlich machte, daß man daraus nicht die Rückkehr ins erste Jahrtausend und insofern eine Rückkehrökumene ableiten darf: vgl. J. Ratzinger, Kirche, Ökumene, Politik (Einsiedeln 1987) 76f., 81f.

[24] Vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma, in: Handb. der Dogmengeschichte, Bd. 3, 3c (Freiburg 1971) 57f., 60f., 63f. u. a.

[25] Y. Congar, ebd. 144: „Bonaventura war für das 13. Jh. der wichtigste Theoretiker der päpstlichen Monarchie."

[26] Vgl. W. Kasper, Steuermann im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin, in: ders., Theologie u. Kirche, Bd. 2 (Mainz 1999) 103–127, hier: 122–124.

[27] Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg 1986) 33.

[28] W. Thönissen, Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen (Freiburg 1996).

[29] OR, 23. 6. 1993; dt. in: HerKorr 47 (1993) 406–411.

[30] LG 8. Vgl. dazu die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" vom 6. 9. 2000, 16f.; auf die in dieser Erklärung aufgeworfenen Probleme kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.

[31] LG 26. [32] LG 4; UR 2.

[33] H. de Lubac (A. 14) 50.

[34] Schreiben der Kongregation, 9.

[35] M. Theobald, Der römische Zentralismus u. die Jerusalemer Urgemeinde, in: ThQ 180 (2000) 225–228.

[36] Clemens von Rom, Epistula II ad Cor., 14, 2; Hirt des Hermas, Vis. 2, 4. Zu Origenes vgl. P.-Th. Camelot, Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus, in: Handb. der Dogmengeschichte, Bd. 3, 3b (Freiburg 1970) 9; zu Augustinus vgl. Y. Congar (A. 24) 6–8.

[37] Vgl. Art. Präexistenzvorstellungen, in: LThK[3], Bd. 8, 491–493.

[38] Vgl. H. de Lubac (A. 14) 52f. De Lubac, der an anderer Stelle nachdrücklich vor den Gefahren einer soziologischen Sicht und eines übersteigerten Nationalismus warnt und der deshalb in dieser Hinsicht ein unverdächtiger Zeuge ist, macht deutlich, daß in unserer Frage der sozio-kulturelle Faktor dennoch von erheblicher Bedeutung ist (vgl. 45f.).

[39] Die Diskussion um die Frage, ob das Allgemeine „vor", „in" oder aufgrund einer Abstraktionsleistung nur „nach" dem Konkreten existiert, wurde im mittelalterlichen Universalienstreit ausgetragen.

[40] J. Ratzinger, Die Kirche u. die Kirchen, in: Reformatio 13 (1964) 105.

[41] Vgl. W. Kasper, Kircheneinheit u. Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze, in: Glaube u. Gemeinschaft (FS P. W. Scheele, Würzburg 2000) 100–117.

[42] UR 4.

[43] DH 3961; LG 27.

[44] Ut unum sint 95.

Peter L. Berger

Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung

Es ist ein alter Streit zwischen Soziologen und Historikern: Die Soziologen glauben immer wieder, eine völlig neue Situation entdeckt zu haben; die Historiker finden dann mehr oder weniger dieselbe Situation im alten Griechenland. Das ist auch mit dem Begriff „Globalisierung" passiert. Soziologen (und natürlich auch andere) reden von einer völlig neuen Zeit – „post-modern", „Post-Industriegesellschaft", „post-sonstwas"; dann kommen Historiker und erzählen, daß sich beispielsweise riesige Massen von Finanzkapital schon im 19. Jahrhundert auf internationaler Ebene bewegt haben, oder daß damals die internationale Migration größer als heute war. Ich meine, daß man hier nur auf einem Mittelweg weiterkommt: Natürlich ist das, was man jetzt „Globalisierung" nennt, nicht völlig neu, aber die technologischen Fortschritte der letzten Jahrzehnte haben eine Situation geschaffen, die doch sehr eigenartige Probleme herbeigeführt hat. Die Geschwindigkeit, mit der die Finanzkrise in Ostasien sich wie ein internationaler Virus ausbreitete, mag als Beispiel genügen. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Folgen dieser Globalisierung zu besprechen; ich beschränke mich auf die kulturellen Folgen – d. h. auf die Frage, wie sich die Globalisierung auf die Überzeugungen, Werte und Lebensweisen von Menschen im Alltag auswirkt.

Eine neue globale Kultur

Das Forschungsinstitut, das ich an der Boston University leite, ist jetzt im Endstadium eines dreijährigen Projekts über genau dieses Thema, mit Untersuchungen in zehn Ländern (darunter in Europa Deutschland und Ungarn). Man könnte das Gesamtresultat dieser Untersuchungen so zusammenfassen: Sowohl die Hoffnungen wie die Ängste, die sich mit diesem Phänomen verbunden haben, sind sehr übertrieben. Es gibt die Hoffnung, daß durch die Globalisierung eine neue, weltweite Zivilgesellschaft ein Zeitalter des Friedens und der Demokratie herbeiführen wird – schön ausgedrückt im Satz, daß zwei Länder, die beide McDonald's-Restaurants haben, nicht miteinander Krieg führen werden. Man muß aber nur auf den Balkan blicken, um zu sehen, daß diese Hoffnung unberechtigt ist. Andererseits gibt es die Angst, daß eine neue globale Kultur, geprägt von Hollywood und MTV, die ganze Welt in ein riesiges Disneyland verwandeln wird. Diese Angst hat

sich jetzt mit den wirtschaftlichen und politischen Sorgen über die Folgen der Globalisierung verbunden und zu einer neuen Fassung des Antiamerikanismus geführt, und damit zu einer merkwürdigen Allianz von Links (Antikapitalismus) und Rechts (Wahrung traditioneller Werte). Die wirtschaftlichen und politischen Sorgen sind nicht unberechtigt; die kulturellen sind übertrieben.

Das Bild der kulturellen Situation, das sich aus unseren Untersuchungen ergibt, ist komplizierter. Es gibt in der Tat eine neue globale Kultur. Sie ist hauptsächlich von Amerika aus bestimmt: Die absolute Hegemonie der englischen Sprache (und zwar in ihrer amerikanischen, nicht britischen Form) bezeugt das. Diese neue Kultur (der chilenische Historiker Claudio Véliz nannte sie „die hellenistische Phase der anglo-amerikanischen Zivilisation") hat sowohl Massen- wie Elite-Aspekte. Der Massen-Aspekt ist offensichtlich: Die Welt (und vor allem deren Jugend) kleidet sich amerikanisch, tanzt nach amerikanischer Musik, träumt von Liebe (und praktiziert diese auch vielfach) nach Vorbildern der amerikanischen Massenmedien. Aber auch die Eliten (wenn man das so ausdrücken darf) tanzen nach amerikanischer Musik: Wichtige internationale Ideologien sind ursprünglich „made in USA" – so der Feminismus, die grüne Ökologie, der Multikulturalismus und was die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger die „Ökumene der Menschenrechte" genannt hat; ja, sogar der Antiamerikanismus schöpft weitgehend aus amerikanischen Quellen. Das ist alles wichtig und muß genau verstanden werden. Aber diese „neo-hellenistische" Kultur ist weder nahtlos noch alleinstehend.

Diese globale Kultur wird überall lokal modifiziert. Verschiedene Begriffe sind hier anwendbar: „Lokalisierung", „Hybridisierung", „Kreolisierung". So hat zum Beispiel James Watson in seiner schönen Studie über McDonald's-Restaurants in Ostasien gezeigt, wie selbst diese paradigmatisch-amerikanische Firma sich lokalen Wünschen und Gewohnheiten anpassen mußte. Aber es geht nicht nur um Äußerlichkeiten. In verschiedenen Ländern werden die globalen Einflüsse verschiedentlich rezipiert und verändert, und dabei kommt es zu neuartigen Synthesen. So hat die Anthropologin Tulasi Srinivas, die unsere Forschung in Indien leitete, gezeigt, wie Computeringenieure und ihre Familien in Bangalore (der Software-Hauptstadt von Indien) ihre erfolgreiche Teilnahme an der globalen technologischen Kultur mit Befolgung einer traditionell-hinduistischen Lebensweise verbinden.

Dann gibt es natürlich auch Bewegungen des Widerstands, sei es unter ideologischen, nationalistischen oder religiösen Flaggen: Beispiele wären die Demonstrationen bei der Konferenz der Welthandelsorganisation in Seattle Anfang Dezember 1999 (das Phänomen „Seattle"), die französische Kulturpolitik und verschiedene Bewegungen der islamischen Renaissance. Zuletzt gibt es auch Bewegungen von alternativen Globalisierungen, sei es mit regionaler oder internationaler Wirkung. Die „Eurokultur", vor allem in Mittel- und Osteuropa, ist

ein Beispiel einer solchen regionalen Bewegung (man könnte sie auch „Subglobalisierung" nennen); ein anderes Beispiel ist der Einfluß der Massenmedien aus Hongkong und Taiwan auf das chinesische Festland und auf die chinesische Diaspora in Südostasien. Schließlich gibt es Bewegungen, die von der nichtwestlichen Welt ausgehen und die Kulturen des Westens beeinflussen – zum Beispiel buddhistische Missionen und das wichtige, wenn auch schwer faßbare New-Age-Phänomen. Noch einmal kurz gesagt: Die Situation ist viel komplizierter als das Bild einer weltweiten Amerikanisierung.

Auf kultureller Ebene bedeutet die Globalisierung vor allem die Intensivierung und Beschleunigung eines älteren Prozesses der Modernität – nämlich des Pluralismus. Pluralismus bedeutet das relativ friedliche Zusammenleben von Gruppen mit verschiedenen ethnischen, moralischen und religiösen Hintergründen. Und das hat immer schon die Folge gehabt, daß die Selbstverständlichkeit dieser Hintergründe in Frage gestellt wird. Mit den Begriffen von Arnold Gehlen kann man das so ausdrücken, daß der Hintergrund zum Vordergrund wird – d. h. zu einer Arena von bewußten Akten des Wählens. Man kann sogar sagen, daß die Modernisierung eine riesige Wandlung von Schicksal zu Wahl verursacht hat: Was früher einfach als gegeben erlebt wurde, wird nun zu einer Vielfalt von möglichen Entschlüssen und Handlungen. Das bedeutet in der Lebenswelt der Menschen eine große Befreiung und gleichzeitig eine große Verunsicherung. Ich glaube, mit Gehlen, daß diese sozialpsychologische Dynamik entscheidend ist für ein Verständnis der Modernität. Die Globalisierung führt nun dazu, daß die Vielfalt der Möglichkeiten viel größer geworden ist. Ich bin der Meinung, daß das genaueste Bild eines von Vielfalt geprägten Menschentyps in Robert Musils großem Roman zu finden ist; man könnte dann sagen, daß die Globalisierung dazu führt, daß der „Mann ohne Eigenschaften" noch weniger Eigenschaften hat und dementsprechen mehr Möglichkeiten.

Das Problem der kollektiven Identität

Jede menschliche Gemeinschaft definiert sich durch eine Festlegung von Grenzen: „Hier sind wir, dort sind die anderen." Es ist wichtig zu betonen, daß diese Grenzziehung nicht notwendigerweise mit Ablehnung oder Haß zusammengehen muß, obwohl das natürlich oft der Fall ist. Aber man kann nicht bestimmen, wer man ist, ohne gleichzeitig zu implizieren, wer man nicht ist. Das ist so für den einzelnen wie auch für irgendeine Kollektivität. Und das ist nichts Neues. Das Neue in der heutigen Situation mit dem globalen Zusammenprallen von Gruppen und Welten ist ganz einfach, daß die Grenzziehung, durch die Identität definiert wird, komplizierter geworden ist.

Ich meine, daß es gerade in Österreich nicht schwierig sein sollte, das zu verste-

hen. Hier ist eine Kollektivität, deren Selbstdefinition in den vergangenen 100 Jahren von großer Unsicherheit gezeichnet war. „Was ist eigentlich ein Österreicher?" Man denke nur an die möglichen Antworten auf diese Frage, ausgehend von der Zeit der Donaumonarchie (von dem Staat, von dem Musil sagte, daß er an einem Sprachfehler zugrunde ging), durch die diesem Untergang folgende Zeit von „Deutschösterreich" (wie Clemenceau damals sagte „ce qui reste, c'est l'Autriche") zur „Ostmark" (wo es dann keine Österreicher mehr gab), bis zu der noch immer nicht ganz gesicherten Selbstdefinition österreichischer Identität in der zweiten Republik. Da gab es schon lange Fragen der Grenzziehung: Kann man Protestant sein, um zu dieser Kollektivität zu gehören? Oder (und das war die schrecklichste Frage des Jahrhunderts): Kann man Jude sein? Oder muß man deutsche Muttersprache haben? Nun gibt es aber heute neue Fragen: Was ist ein schwarzer Österreicher? (Ich meine hier, bitte, die Hautfarbe, nicht die Parteizugehörigkeit!) Was ist ein muslimischer Österreicher? Natürlich gibt es diese Fragen, mutatis mutandis, nicht nur in Österreich. Aber ich erinnere mich an den Satz von Karl Kraus, geschrieben in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, Österreich sei die Generalprobe für den Weltuntergang – oder, vielleicht, für die Spannungen der Globalisierung.

Man kann nun in dieser Sache eine merkwürdige Dialektik zwischen Öffnung und Schließung beobachten. Einerseits hat die Globalisierung eine Öffnung nach außen, ja sogar eine neue Form des Kosmopolitismus herbeigeführt. Im westlichen Europa ist das besonders leicht zu sehen, vor allem bei jüngeren Menschen. Nationale Identitäten verwischen sich, alte Vorurteile sind weitgehend abgebaut, man spricht englisch (meistens sogar recht gut), lacht über dieselben Witze, hat ähnliche Vorstellungen über Liebe, Beruf und Freizeit. Ähnliche Entwicklungen sind auch in anderen Teilen der Erde zu finden, und zwar in breiten Massen der Bevölkerung. Es gibt auch parallele Formen von Kosmopolitismus bei zumindestens zwei internationalen Eliten – bei der wirtschaftlichen Elite, die Samuel Huntington mit der schönen Etikette „Davos-Kultur" beschenkt hat – und bei einer globalen Ausweitung der westlichen Intelligenzija, hier getragen nicht von der Wirtschaft, sondern von akademischen Netzen, Stiftungen und NGOs (Nichtregierungsorganisationen). Besonders bei diesen Eliten gewinnt man oft den Eindruck, daß nationale Herkunft ebenso wie Rasse, Ethnizität und Religion unwichtig geworden sind. Hier sind die heutigen „Hellenen", wie sie von Véliz genannt und übrigens so treffend in den Gedichten von Konstantin Kavafy beschrieben wurden.

Aber diese freischwebende Globalkultur ist für viele Menschen ein Ärgernis, ein Angriff auf hochgehaltene Werte und Weltbilder, und vor allem eine zu fragile Grundlage für die Bestreitung der Lebensprobleme. Das Problem der Identität ist zentral für dieses Unbehagen in der Situation der Globalisierung: Wer bin ich eigentlich? Wer sind wir? Wie sollen wir leben? Man sehnt sich dann nach neuer

Sicherheit, nach Gemeinschaft, nach einer verläßlicheren Identität. Dann kommt es zu einer neuen Schließung, zu einer (mehr oder weniger passionierten) Ablehnung der kosmopolitischen Haltung. Identität wird wieder festgefügt, die Grenze zwischen „uns" und „den anderen" wird wieder scharf definiert. Diese Schließung kann verschiedene Formen annehmen – nationalistische Formen (sowohl im Sinn des Nationalstaats – sagen wir, französischer oder britischer Nationalismus, als auch im Sinn kleinerer ethnischer Kollektivitäten – bretonischer, korsischer oder schottischer Nationalismus), religiöse Formen (jede religiöse Tradition eignet sich dafür), allgemein weltanschauliche Formen (wie Feminismus, Umweltbewegung usw.). Diese Reaktionen gegen die kulturelle Globalisierung werden dort am intensivsten, wo sie von Gruppen aufgegriffen werden, die von den globalen wirtschaftlichen Prozessen ausgelassen oder sogar beschädigt wurden. Das ist am besten in den Entwicklungsländern zu beobachten, aber auch in Europa und in Amerika gibt es die Ausgelassenen und die Verlierer im großen Spiel der neuen Weltwirtschaft. Sie liefern die Truppen für diesen oder jenen heiligen Krieg gegen die globale Kultur. Es muß wohl nicht betont werden, daß solche Reaktionen blutige Folgen haben können. Es gibt sie aber auch in milderen Fassungen, und man sollte diese verstehen, ohne sie sofort moralisch zu verurteilen und sie in einen Topf mit den Propheten des Hasses zu werfen.

Persönliche Werte und Lebensweisen

Probleme der kollektiven Identität haben immer eine politische Dimension, auch wenn sie sich in der Lebenswelt des einzelnen äußern. Es gibt aber auch unpolitische Probleme, die durch die kulturelle Globalisierung herbeigeführt werden: Probleme der persönlichen Werte und Lebensweisen (obwohl, unter gewissen Umständen, auch diese Probleme politisiert werden können). Man kann das weltweit vor allem auf dem Gebiet der Sexualität und dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern beobachten: Was heißt es, ein Mann oder eine Frau zu sein? Was sind die Normen für das sexuelle Verhalten? Was ist der Status von schwuler und lesbischer Sexualität? Wie weit sind Empfängnisverhütung und Abtreibung akzeptabel? Und was soll die Rolle von Gesetz und Staat in diesen Bezirken des menschlichen Lebens sein? Ich glaube, man kann sagen, daß die kulturelle Globalisierung auf diesem Gebiet eine größere Toleranz (verglichen mit den meisten traditionellen Kulturen) bewirkt hat. Für viele ist das ein Erlebnis der Befreiung geworden, für andere eine große Verunsicherung oder Bedrohung. Man muß nicht unbedingt Freudianer sein, um zu verstehen, daß Sexualität eine strategisch wichtige Rolle in der Bildung von persönlicher Identität spielt. Dann versteht man aber auch, daß gerade hier besonders leidenschaftliche Auseinandersetzungen stattfinden, und zwar weltweit.

Ich erzähle dazu zwei Episoden. Meine Frau Brigitte Berger unterrichtete Soziologie an einem Elite-College für Frauen in Amerika. Unter ihren Studentinnen waren einige saudische Prinzessinnen. Was Sexualität anbetrifft, ist dieses College eine Hochburg der neuen Offenheit: keinerlei Überwachung des Privatlebens der Studentinnen, offizielle Anerkennung lesbischer Organisationen, „politisch korrekte" Sprachregeln gegen jede Äußerung traditioneller Sexualethik (welche mit Sexismus und Homophobie gleichgesetzt wird). In einem Gespräch mit einer der saudischen Prinzessinnen stellte meine Frau die Frage, wie es denn sei, wenn diese wieder zu Hause in Arabien ist. Die Antwort war überraschend: Es sei eine ganz große Erleichterung, ja eine Befreiung. Die grenzenlose Offenheit des College-Milieus wurde als große Belastung erlebt, als Bedrohung der eigenen und überhaupt jeglicher Identität. Die Prinzessin sagte: „Der Harem ist ein Ort der Geborgenheit, wo ich wieder ich sein kann!" Ich glaube, daß diese Episode vieles von dem erklärt, was heute in der islamischen Welt geschieht, und zwar gerade bei jungen Frauen mit westlicher Erziehung aus Kreisen der Elite. Aber nicht nur in der islamischen Welt.

Zweite Episode: Vor einigen Jahren war ich in Chile. Mein Gastgeber, ein führender chilenischer Politologe, brachte mich in einen von Großindustriellen frequentierten Klub in Santiago. Ich bat ihn, mir etwas von diesen Leuten zu erzählen. Er antwortete: „Sie sind sehr zufrieden mit dem wirtschaftlichen Aufschwung der letzten Jahre. Aber sie möchten, daß ihre Töchter als Jungfrauen zur Hochzeit kommen." Ich meinte, daß das schwierig sein dürfte. Er sagte: „Ja, das wissen die Leute hier auch. Und deshalb sind sie sehr besorgt." Die Episode mag als Einführung dienen zu der Tatsache, daß gerade in Chile das Opus Dei einen wachsenden Einfluß hat – eine Organisation, die eine Bejahung des Kapitalismus mit einer streng-traditionellen katholischen Moral verbindet (übrigens ein gutes Beispiel der vorhin erwähnten „Hybridisierung").

Die kulturelle Globalisierung verunsichert aber auch andere Lebensbereiche, wo der einzelne nun gezwungen wird, zwischen verschiedenen Handlungsmustern zu wählen: Wie erzieht man Kinder? Wie versteht man Beruf und Karriere? (Ein Problem für Gewinner wie Verlierer, wenn auch, selbstredend, mit verschiedenen Vorzeichen!) Wie verbringt man die Freizeit? Wie wird man mit dem Altern fertig? Und allgemein: Was ist das richtige Verhältnis zwischen den Generationen? Bei all diesen Fragen finden wir wieder das ganze Spektrum von Reaktionen: von einer „neohellenistischen" Anpassung an die globale Kultur über allerlei Formen der Synthese bis zum leidenschaftlichen Widerstand. Ich möchte hier noch ein Beispiel von Synthese (beziehungsweise „Hybridisierung") geben, wieder aus Indien. Eine traditionelle Familienstruktur war die sogenannte „joint family": Einige verheiratete Geschwister bewohnen mit ihren Kindern zusammen ein Haus, oft (nicht immer) mit gemeinsamen Mahlzeiten. Im Lauf der Modernisierung wurde dieses Arrangement verpönt und immer seltener: Die Ehepaare

wollten mit ihren Kindern allein wohnen, ohne dieses ganze Familiensystem. In jüngeren Jahren ist die „joint family" als Ergebnis von zwei Entwicklungen auf einmal wieder attraktiv geworden: der immer höher werdenden Wohnungskosten in indischen Städten – und der Babysitter-Probleme von Ehepaaren, wo beide Partner außerhalb des Hauses arbeiten. Auch das ist ein gutes Beispiel von „Hybridisierung": Eine Lebensweise der Großeltern, von deren Kindern abgelehnt, wird nun von den Enkeln wiederaufgenommen, allerdings in einer neuen Form.

Das Problem der Religion

Die wichtigste Herausforderung für die Religion in der heutigen Zeit ist nicht, wie oft noch behauptet wird, die Säkularisierung, sondern eben der vorher erwähnte Pluralismus. Wie auf anderen Gebieten des menschlichen Lebens beobachten wir hier eine Wandlung von Religion als Schicksal zu Religion als Wahl. Damit wird die Selbstverständlichkeit der jeweiligen religiösen Tradition erschüttert. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Gehen wir zurück zum Anfang des 19. Jahrhunderts in Mitteleuropa, also zu einer Zeit, bevor die mächtigen Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung sich ausgebreitet hatten. Und gehen wir in eine ländliche Gegend. Da ist ein Dorf, in dem alle Einwohner katholisch sind. Diese Menschen wissen natürlich, daß es auf der Welt auch Nichtkatholiken gibt, und Vertreter einer solchen nichtkatholischen Welt sind auch manchmal im Dorf aufgetaucht und oder wurden (vielleicht bei einem Besuch in der Stadt) anderswo getroffen. Aber alle, für den einzelnen *signifikanten* Beziehungen fanden innerhalb einer durch den Katholizismus definierten Welt statt (ich benütze hier das Wort „signifikant" in George Herbert Meads Sinn von „significant others"). In so einer Situation ist man so selbstverständlich katholisch wie man ein Mann oder eine Frau ist, braune oder blonde Haare hat oder an Heuschnupfen leidet.

Die europäische Literatur dieser Zeit ist voll von Beispielen der Erschütterung dieser selbstverständlichen religiösen und moralischen Welt – sei es durch das Eindringen von Institutionen der weiteren Gesellschaft in das Dorf (die staatlich geförderte Schule spielte da eine wichtige Rolle) oder durch die Auswanderung von Dorfbewohnern in das schon damals stark pluralisierte Milieu der Stadt. Natürlich kann man auch dann katholisch bleiben, aber diese Haltung ist nicht mehr selbstverständlich, sie muß *gewählt* werden, bedarf deshalb irgendeiner Form der Begründung (d. h. sie wird reflektiert). Nebenbei bemerkt: Diese neue Situation führt auch zu einer viel stärkeren Tendenz zur Intoleranz. Wenn ein Weltbild oder eine Moral selbstverständlich ist, kann man sich leisten, tolerant zu sein gegenüber anderen, die verrückt genug sind, das Selbstverständliche abzulehnen; diese anderen sind dann ein Kuriosum, vielleicht sogar amüsant. Wenn aber ein

Weltbild oder eine Moral das Resultat einer Wahl ist – und diese Wahl muß immer wieder bestätigt werden, wodurch seine Zerbrechlichkeit immer wieder bewußt wird –, dann werden die ablehnenden anderen eine Bedrohung, unter Umständen sogar Objekte des Hasses.

Globalisierung bedeutet ganz einfach, daß diese Prozesse des Pluralismus verstärkt und beschleunigt werden. Das geschieht sowohl durch die soziale Präsenz der anderen (sie wohnen im Nebenhaus) wie durch ihre „virtuelle Präsenz" durch die Medien (wir sehen die anderen im Fernsehen oder können mit ihnen durch das Internet ins Gespräch kommen). Der katholische Dorfbewohner, der vor 150 Jahren in die Stadt zog, konfrontierte Protestanten und Juden, außerdem Menschen, die sich von jeglicher religiösen Tradition emanzipiert hatten (Säkularisierung ist ein wichtiges, wenn auch nicht das bestimmende Phänomen der Modernität). Der heutige Nachkomme dieses Dorfbewohners in Mitteleuropa (selbst wenn er noch immer im Dorf wohnt) erlebt einen viel komplizierteren Pluralismus: Im Nebenhaus wohnt eine muslimische Familie, eine Verwandte ist Buddhistin geworden, Bekannte üben tägliche Meditation, der Lehrer der Kinder ist dezidierter Atheist, und im Fernsehen und im Internet gibt es kaum irgendeine religiöse Tradition der Menschheitsgeschichte, die dort nicht vertreten ist.

Aus geschichtlichen Gründen, die nicht schwer zu erklären sind, hat Amerika die längste Erfahrung mit dem Prozeß der Pluralisierung (und nicht nur auf dem Gebiet der Religion). Europa sieht immer mehr „amerikanisch" aus, nicht aufgrund eines angeblichen „kulturellen Imperialismus", sondern weil derselbe Prozeß der Pluralisierung am Werk ist – was auch der Grund ist, warum die amerikanische Kultur einen solchen weltweiten Anklang findet. In diesem Sinn ist Amerika, wie Talcott Parsons es ausdrückte, die „lead society", die führende Gesellschaft der Modernität (und das muß nicht unbedingt als Lob verstanden werden).

Wenn man dieses Phänomen auf dem Gebiet der Religion hautnah erleben will, gehe man nach Washington, setze sich in ein Auto (zu Fuß ist der Weg zu lang) und fahre auf der 16. Straße vom Weißen Haus bis zum Walter Reed Hospital. Auf beiden Seiten der Straße entfaltet sich eine wahrhafte Orgie des religiösen Pluralismus. Da gibt es Kirchen jeglicher protestantischen Denomination, eine große katholische Kirche, einige Synagogen (von verschiedenen Richtungen des Judentums), eine serbisch-orthodoxe Kirche, eine Moschee, einige buddhistische Tempel, ein Treffpunkt der Bahai's und der Tempel einer synkretistischen Sekte aus Vietnam. Spricht der serbische Priester mit einem der Rabbiner? Kommen die Buddhisten in Kontakt mit den Katholiken? Ich würde es vermuten. Aber wie dem auch sei, hier ist ein Bild der Welt, auf die wir alle zugehen, auch in Europa, auch in anderen Teilen der Erde. Übrigens konnte ich nicht herausfinden, warum gerade diese Straße zu einem solchen Wunschtraum für vergleichende Religionswissenschaftler geworden ist, aber das ist im Moment nicht wichtig. Ich möchte aber noch hinzufügen, daß ein religionswissenschaftlicher Tourist ein noch inten-

siveres Erlebnis desselben Phänomens haben kann. Allerdings muß man dann etwas weiter reisen, obwohl immer noch innerhalb der USA, und zwar nach Hawaii. Man setze sich auch dort in ein Auto und fahre auf dem Pali Highway von Honolulu quer durch die Insel Oahu. Da findet man ein noch bunteres Gemisch religiöser Unternehmen, natürlich wie zu erwarten mit stärkerer Vertretung von religiösen Traditionen aus Ost- und Südasien. (Nebenbei bemerkt: Hawaii ist wahrscheinlich der erste Bundesstaat der USA, in dem Christen in der Minderheit sind.)

Es muß kaum betont werden, daß diese Situation für alle religiösen Institutionen problematisch ist, vor allem für die, die eine exklusive Autorität behaupten und die zu früheren Zeiten eine Monopolstellung in ihrer Gesellschaft hatten. Die christlichen Kirchen und die christliche Theologie beschäftigen sich immer mehr mit dieser Problematik. Aber was vielleicht wichtiger ist: Das Problem besteht auch im Bewußtsein der einzelnen Menschen, die in dieser Situation ihre religiöse Haltung wählen müssen. So findet man immer mehr das Phänomen, daß Menschen sich ihre „eigene Religion" irgendwie zusammenbasteln, mit Stücken aus verschiedenen Traditionen (inklusive der eigenen). Verschiedene Religionssoziologen haben versucht, das zu beschreiben: Der Amerikaner Robert Wuthnow spricht von „patchwork religion", die Französin Danièle Hervieu-Léger benützt den Ausdruck „bricollage". Ich habe schon vor einigen Jahren von einem „Zwang zur Häresie" gesprochen, mit Anspielung auf das griechische Wort „hairesis", welches genau genommen „Wahl" bedeutet: Der „Häretiker" wählt sich aus, was er aus der Tradition annimmt und was er ablehnt. Das hat natürlich die offiziellen Wahrer der Tradition immer schon geärgert, und die „Häresie" wurde mit furchtbaren Anathemas belegt. Es ist aber viel schwieriger geworden, die Leute mit Anathemas in Furcht zu versetzen. Denn wir sind nun alle, jeder auf seine Art, zu „Häretikern" geworden. Und selbst wenn man sich entscheidet, innerhalb der eigenen Tradition orthodox oder neo-orthodox zu sein, dann ist *auch das* ein mögliches Resultat einer Wahl – und das ist etwas ganz anderes als die alte Selbstverständlichkeit.

Ich habe bis jetzt die heutige kulturelle Situation als Soziologe beschrieben, ohne sogleich Werturteile zu fällen (ich bin, was das anbetrifft, ein ganz orthodoxer Weberianer). Meine Existenz erschöpft sich aber nicht in meinem Beruf als Soziologe, und so will ich mir zum Schluß doch einige Werturteile erlauben. Auf die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Folgen der Globalisierung kann ich hier nicht eingehen. Aber sind die kulturellen Folgen, mit denen ich mich hier befaßt habe, zu begrüßen oder zu beklagen? Ich würde ganz einfach sagen: Das hängt davon ab, welchen Wert man der Freiheit gibt. Freiheit bedeutet per definitionem die erweiterte Möglichkeit des Wählens. In meiner Werteskala hat die Freiheit einen hohen Stellenwert. Deshalb bin ich der Meinung, daß die Herausforderung des globalen Pluralismus positiv zu bewerten ist, ohne zu leugnen, daß

dadurch auch schwierige Probleme entstehen. Die *moralische* Herausforderung ist, wie man diese Probleme angeht.

Zwischen Relativismus und Absolutismus

Ich komme zurück auf die vorhin erwähnte Dialektik von Öffnung und Schließung. Beide Möglichkeiten haben extreme Formen. Die extreme Form der Öffnung ist ein immer weiter fortschreitender Relativismus, der zuletzt zum Nihilismus wird: Dann ist es nicht nur schwierig, die Wahrheit oder das Gute zu finden, sondern es wird bestritten, daß diese Begriffe irgendeinen Status in der Wirklichkeit haben. Auf theoretischer Ebene gibt es nun verschiedene Richtungen des sogenannten „postmodernen" Denkens, die genau das behaupten. Ich glaube, daß diese Positionen nicht nur aus philosophischen Gründen abgelehnt werden müssen. Noch wichtiger ist, daß dieser Relativismus früher oder später nicht nur jede gesellschaftliche Ordnung zerstört, sondern auch die Existenz des einzelnen unerträglich macht. Es ist nur natürlich, daß es dann gewaltige Reaktionen *gegen* diesen Relativismus gibt: in der Form von passionierten Verkündigungen dieser oder jener absoluten Wahrheit. Bis zu einem gewissen Grad kann eine solche Reaktion gesund sein, sowohl für die Gesellschaft wie für den einzelnen. Aber es ist klar, wie leicht diese Reaktion zu einer fanatischen Haltung führen kann. Die Welt wird geteilt zwischen Genossen und Feinden, und der letztere Begriff umfaßt alle, die „anders" sind. Diese Art des Absolutismus ist genau so destruktiv, vielleicht noch destruktiver, als der extreme Relativismus. Er ist die Grundlage jeder totalitären Bewegung.

Ich glaube, die große moralische Herausforderung unserer Zeit ist es, theoretisch wie praktisch einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen zu finden. Theoretisch bedeutet das, was mein Kollege Adam Seligman mit dem schönen Ausdruck „epistemologische Bescheidenheit" beschrieben hat: Man bemüht sich um Wahrheit (auch in der Religion), aber ohne sich in einem absoluten Besitz derselben zu glauben. Und praktisch heißt das, die Institutionen zu finden oder zu schaffen, die ein friedliches Zusammenleben in einer pluralistischen Welt ermöglichen. Beide Aufgaben sind nicht einfach, aber sie sind auch nicht unlösbar.

Dieser Text ist der Festvortrag anläßlich der Überreichung des Ludwig Wittgenstein-Preises der Österreichischen Forschungsgemeinschaft an den Autor in Wien am 23. 9. 2000.

Paul Roth

Altheiden und Neuheiden in Rußland

Nach der Beendigung der Verfolgung der Religionsgemeinschaften haben sich in der Russischen Föderation seit 1988 auch heidnische Gemeinschaften registrieren lassen. Zwar weiß niemand, wie viele Mitglieder sie umfassen, doch gilt das durchweg auch für andere Religionsgemeinschaften. Zumeist wird angegeben, daß rund 50 Prozent der Bürger der Russischen Föderation sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennen. Doch sind darunter viele, die nicht einmal das Glaubensbekenntnis ihrer Gemeinschaft kennen. Der russische Soziologe S. Furmann hat auf Grund von soziologischen Untersuchungen[1] geurteilt, daß die überwiegende Mehrheit der 145 Millionen Bürger Rußlands weder Gläubige noch Atheisten seien.

Die Bezeichnung „Heide" hat in Rußland im Lauf der Jahrhunderte ihre Bedeutung mehrfach verändert. Lange Zeit war ein Ungetaufter ein Heide; in der Neuzeit verwandte man den Begriff häufig für Angehörige einer nichtmonotheistischen Religion. In jüngster Zeit wurden auch Kommunisten als „Heiden" bezeichnet. Für die derzeitigen Heiden in Rußland sind Kommunisten jedoch „Gottlose", die ihre Weltanschauung zur Pseudoreligion gemacht haben.

Im folgenden geht es nicht um kommunistische „Heiden", auch nicht um die zahlreichen Sekten, die teilweise heidnische Elemente eingemengt haben. Es geht vor allem um jene Gruppen, die Kultur und Religion ihrer Ahnen wiederbeleben möchten, so wie sie vor der Christianisierung und Islamisierung gewesen waren. Christentum und Islam, so meinen sie, hätten ihre Kultur verfälscht. Der Zerfall der Sowjetunion hat nicht nur in den unabhängig gewordenen Staaten, sondern auch in den Gebieten der Russischen Föderation diesen Rückgriff auf das Heidentum gefördert. Auf der Suche nach einer „Idee", einer eigenen Identität haben sich darüber hinaus auch einige heidnische Gruppen gebildet, die auf derzeitige Propheten zurückgehen und die teilweise nur schwer von andersartigen Sekten zu unterscheiden sind.

Aberglaube und Volksglaube

Natürlich stellt sich die Frage, ob mit der Christianisierung, der Islamisierung und schließlich der kommunistischen Glaubensverfolgung alle Bestandteile des einstigen Heidentums ausgetilgt waren. Wirft man einen Blick auf die Gläubigen

der orthodoxen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, so stellt man fest, daß sich viele heidnische bzw. abergläubische Vorstellungen – vor allem in ländlichen Gebieten – bis heute bewahrt haben. Vieles darüber kann man in A. Sinjawskijs Buch „Iwan der Dumme. Vom russischen Volksglauben“ [2] nachlesen. Er schreibt unter anderem, daß im Volk „über lange Zeiträume neben dem Christentum auch heidnische Traditionen weiterlebten, die in magischen Praktiken und Ahnenkult gründeten. Diese schwelenden heidnischen Herde wirkten in der Regel nicht für sich, nicht als ein ‚anderer Glaube‘, sondern vermischten sich mit dem Christentum.“ [3] Der bis heute noch verbreitete Brauch, auf Reisen oder bei Umsiedelung ein Säckchen mit heimatlicher Erde mitzunehmen, hat zum Beispiel eine heidnische Herkunft: die „Mutter Feuchte Erde“.

Als sich im 17. Jahrhundert die Russisch-Orthodoxe Kirche aufspaltete und danach aus den Altgläubigen zahlreiche Sekten hervorgingen, fanden sich auch bei ihnen heidnische Relikte. So berichteten die Angehörigen einer Sekte ihre Sünden der „Mutter Feuchte Erde“. Natürlich wurden in der Sowjetzeit nicht nur die Religionsgemeinschaften, sondern auch die heidnischen Gruppierungen verfolgt.

In den Jahren 1975, 1979 und 1983 wurden Expeditionen zur Erforschung der Sekten in der Sowjetunion durchgeführt. 1985 erschien in einer Spezialausgabe für internen Gebrauch in Moskau „Neues Sektierertum. Handbuch“, herausgegeben vom „Institut für Atheismus“. Die Untersuchung stellte insgesamt 17 Sekten fest, die interessanterweise nicht im bäuerlichen Bereich, sondern in großen Städten aufgespürt worden waren. Geht man die Aufzählung der Sekten durch, so stößt man auf zahlreiche heidnische Bestandteile.

Die „Krowoswatzy“ (etwa: Blutverehrer) verehren zum Beispiel jene Stätten der russischen Erde, an denen Blut für Rußland geflossen ist. Allerdings teilen sie sich in einen christlichen und einen heidnischen Teil. Die „Pustowerzy“ (etwa: Einödverehrer) verehren die Einöde, die Ebene, die Weite. Die „Steklowidzy“ (etwa: Glasverehrer) verehren das Glas, weil es durchsichtig ist.

Auf der Suche nach einer „Idee“

Seit der Entstalinisierung unter Chruschtschow ab 1956 litt der Marxismus-Leninismus unter einem Glaubensschwund. Ein bissiger Witz charakterisierte das so: „Die eine Hälfte der Kommunisten glaubt noch an den Marxismus-Leninismus, aber sie praktiziert ihn nicht. Die andere Hälfte praktiziert ihn, aber sie glaubt nicht mehr daran.“ Nach der Beseitigung der Führungsrolle der KPdSU im Jahr 1990 verwandelte sich – für die meisten, nicht für alle Kommunisten – der Marxismus-Leninismus in einen weltanschaulichen Brei: Marxismus-Leninismus mit Abstrichen, Geopolitik, Bruchstücke der Demokratie, Nationalpatriotismus

russischer Prägung. Der damalige Präsident Boris Jelzin forderte dazu auf, eine neue „russische Idee" zu entwickeln.

Seit den 60er Jahren suchten russische Intellektuelle in der russischen Geschichte – angesichts des Niedergangs des Marxismus-Leninismus – nach den eigenen „Wurzeln". Die einen stießen dabei auf die Russisch-Orthodoxe Kirche als Kulturträger. Man lese zum Beispiel Wladimir Solouchins Buch „Schwarze Ikonen. Ich entdecke das verborgene Rußland"[4]. Andere lehnten das Christentum ab und konstruierten eine Neuinterpretation der russischen Geschichte, indem sie sich unter anderem auf ein obskures „Buch Wles" beriefen: angeblich eine Chronik heidnischer Priester, dessen Original unbekannt ist. In den 70er Jahren wurde diese Geschichte von einem Walerij Skurlatow aufgegriffen. Nach seiner Auslegung waren die Russen das erste indoarische Volk, Lichtbringer im Kampf gegen die Mächte der Finsternis[5].

Skurlatows Theorie wurde von dem russischen Schriftsteller Wladimir Tschiwilichin in den Jahren 1978 bis 1984 dichterisch in seinem Roman „Pamjat" umgesetzt. 1982 erhielt er den Staatspreis der UdSSR. Unterstützt wurde diese Botschaft von Antisemiten. Ende der 70er Jahre bildeten sich patriotische Gruppen, die Baudenkmäler und Kirchen restaurierten und literarische Zirkel organisierten. Tschiwilichin tauchte hier auf. 1983 gab man sich den Namen „Pamjat". Eine neue „Idee", wie sie Jelzin gefordert hat, gibt es nicht.

Bruchstücke oder Einzelteile dazu finden sich bei den Slawophilen, die gegen alles, was aus dem Westen kommt, negativ eingestellt sind. Die Russisch-Orthodoxe Kirche spielt eine nicht unbedeutende Rolle, zumal sie in der Bevölkerung ein hohes Ansehen genießt. Die Taufe wird von zahlreichen Nichtgläubigen, ja sogar Kommunisten, als „russisches Ritual" erbeten. In den 90er Jahren vollzog sich ein allgemeiner „Rechtsruck" in Gestalt eines Nationalpatriotismus mit teilweise chauvinistischen Zügen. Auch der Neopaganismus mit oft antisemitischen Ausfällen hat in diesem Gemenge eine kleine Nische gefunden.

Zurück zu den Göttern der Slawen

Die allrussische gesellschaftliche Bewegung „Pamjat" war eine amorphe Gesamtheit kleinerer und größerer Vereinigungen. Die einen agitierten gegen das Freimaurertum, die anderen waren Denkmalschützer usw. So konnte anfangs auch eine Gruppe von Neuheiden dort Unterschlupf finden. Dann aber zerbröselte „Pamjat" – aufgrund von Streitigkeiten unter ihren Führern und der Unvereinbarkeit der verschiedenen Richtungen – in mehr als ein Dutzend „Pamjats". Angesichts der Tatsache, daß eine Richtung sich für das orthodoxe Christentum aussprach, wandten sich die Neuheiden von „Pamjat" ab. Einige Theorien nahmen sie jedoch mit, so die von der slawisch-russischen Urgeschichte und den Antizionismus.

1990 wurde in Moskau eine heidnische Gemeinde gegründet, die die Zeitschrift „Sokol" herausbrachte. Die erste Nummer enthielt eine Reihe von Artikeln, die sowohl die orthodoxe Kirche angriffen als auch antisemitische Ausfälle enthielten. Der Vorwurf, das Christentum habe die eigene heidnisch-slawische Tradition unterbrochen, wird begleitet von einer ständigen Suche nach vorchristlichen Traditionen. Slawische Gottheiten werden hervorgeholt: Perun, Swarog, Duschbog. Es wird nach Riten geforscht, die das Leben begleiten. Die obskuren Fragmente des bereits erwähnten Buches „Wles" werden wie eine heidnische Bibel genutzt. Wer sich einen Überblick über die heidnische Götterwelt unter slawischen Völkern verschaffen will, der muß zu dem Buch von A. und S. Konenko „Die Persönlichkeiten der slawischen Mythologie"[6] greifen. Darin kann man nicht nur die Götter und Göttinnen finden, sondern auch jene Geister, die heute noch in ländlichen Gebieten verehrt oder gefürchtet werden: Domowoj (Hausgeist), Leschij (Waldgeist), Wodjanoi (Wassergeist), Kikimora (Haus- und Hofhexe). Insgesamt sind es mehr als 200.

Eine „Gesellschaft für vedische Kultur" hat sich wahrscheinlich 1993 registrieren lassen. Die Bezeichnung „Veden" wird als alte Bezeichnung für die Slawen angesehen. Nach Auffassung des Bundes der Veden haben einst die Vorfahren in vorchristlicher Zeit eine eigene Religion gehabt, die durch das Christentum vernichtet worden ist. Sie lehnen das Christentum ab, sind jedoch davon überzeugt, daß die Orthodoxie Werte der Veden übernommen hat. Den Marxismus-Leninismus verwerfen sie als „jüdische Schöpfung".

1995 kam es zum Bruch zwischen zwei Richtungen. Die eine lehnte Religion und Wiedergeburt einer vorchristlichen Religion ab. Es entstand ein „Gesellschaftliches Institut der Geschichte der Kultur". Zur anderen Richtung gehören die Zeitungen „Sarusskoje delo" (Für die russische Sache) und „Potaennoje" (Das Verborgene). Beide haben denselben Chefredakteur O. Gusew. Eines der Hauptthemen der Zeitungen ist die „zionistische Verschwörung" gegen Rußland. Aus dem Impressum von „Potaennoje" kann man entnehmen, daß es mehrere regionale Gruppierungen dieser weltanschaulichen Richtung in Rußland gibt.

In der Ausgabe von „Potaennoje" Nr. 2/98 gibt E. Kurdakow einen Überblick über „Die vedische Weltanschauung". Das Christentum habe die „russische Mythologie" bekämpft, aber nicht besiegt. Er zitiert aus dem Bericht eines Kardinals des 15. Jahrhunderts:

„Die Russen haben ihr Christentum so mit dem Heidentum vermengt, daß es schwer ist zu sagen, was in dem Gemenge, das entstanden ist, die Oberhand behalten hat: das Christentum, das die heidnischen Anfänge übernommen hat, oder das Heidentum, das die christliche Glaubenslehre verschlungen hat."

Setzt man die Einzelthemen zusammen, so ergibt sich ein Fächer aus Ablehnung des Christentums, Antisemitismus, Fremdenhaß, Ablehnung des „Westens", Verherrlichung Rußlands im Stil russischer Nationalchauvinisten.

1999 erschien in Moskau das Buch von Wladimir Istarchow „Der Schlag der russischen Götter", herausgegeben von einem Institut für Wirtschaft und Kontakte mit der Gesellschaft. Auf den ersten Blick vermutet man ein neuheidnisches Werk, in der Inhaltsangabe heißt es jedoch: „Das Buch ist eine arische Informationswaffe gegen die Judokratie. Das vorliegende Buch ist ein Hieb der Russischen Götter gegen die jüdischfreimaurerische Mafia und ihre satanischen Götter."

Für Istarchow war Christus ein kranker Paranoiker und Masochist, waren die Juden Kinder des Teufels, wurde Rußland in eine Kolonie Israels verwandelt, ist Patriarch Alexej II. ein Halbjude, war der Vater Jelzins Jude, war Hitler ein herausragender Kämpfer gegen Judaismus und Kommunismus, folgte Lenin Christus auf seinem Weg, war Lenin ein Päderast, hätte Hitler den Gang der Weltgeschichte verändert, wenn er erkannt hätte, daß die Russen Arier gewesen sind, werden nach dem Sieg der russischen Heiden die Kreuze auf den Kirchenkuppeln durch Hakenkreuze ersetzt werden. Die Rettung kann der Glaube an die alten russischen Götter bringen: Swarog, Perun, die Wassergeister und die Baba Jaga. Wenn die Russen sich erheben, dann bleibt von den Juden in Rußland nur noch Staub. Es ist nicht bekannt, daß bisher ein Gericht in Rußland den Verfasser dieser Hetzschrift zur Verantwortung gezogen hat.

Anfang 1993 waren in Rußland offiziell zwei heidnische Institutionen gemeldet, Anfang 1996 sieben, Anfang 1997 zehn. Allerdings gewähren diese Zahlen, die sowohl die heidnisch-slawischen wie auch die anderen heidnischen Gruppierungen umfassen, keinen konkreten Überblick. Wir wissen nichts über die Größe der Gruppierungen. Auch lassen sich viele Gruppen nicht registrieren. Das gilt auch für die Anhänger des Schamanismus, die 1996 mit zwei Institutionen registriert waren.

Neuheidnische Gruppen

Daneben treten heidnische Gruppierungen in Erscheinung, die nicht auf die Götter der Slawen zurückgriffen, sondern von neuheidnischen Propheten verbreitet wurden. 1992/93 tauchte in Sankt Petersburg und Moskau eine „Grüne Bruderschaft" mit ihrem geistlichen Lehrer Tonwe auf. Sie verkündete die Lehre von dem von einem Gott auserwählten Volk der „Akadanen". Sie glauben an einen Gott und die Mutter Erde als den großen Ahn der Akadanen. Den Weltuntergang würden, so die Lehre, nur die Akadanen überleben.

1994 trat in Perm der Prophet W. Beloled auf. Er verkündete, seit 1993 sei ihm die Gottesmutter erschienen, und er gründete die „Gotteskinder". Er lehrt, daß am Anfang die Natur gewesen sei, die die Dreifaltigkeit hervorgebracht habe. Sünde gebe es nicht, gut und böse widersprächen sich nicht, in Gott sei von Beginn an auch der Teufel.

Die „Baschow"-Bewegung vermengt Vorstellungen des russischen Indologen Nikolai Rerich (1874–1947), die durch den Buddhismus geprägt sind, mit russischem Heidentum, Elementen der zoroastrischen Religion und des Okkultismus. Sie verwendet dazu unter anderem die Märchensammlung des russischen Schriftstellers Pawel Baschow (1879–1950), Stalinpreisträger, der Märchen aus dem Ural zusammengetragen hat. Die Baschow-Gruppe tauchte zu Beginn des 90er Jahre auf, trennte sich aber gleichzeitig von den Vorstellungen Rerichs.

Nach der Vorstellung der Baschowzy ist der Ural an der Grenze Europas und Asiens das „energetische Herz" Rußlands. Schützerin und Herrin des Urals ist eine Göttin mit mehreren Hilfsgeistern. Sie selber ist Helferin der Mutter der Welt. Die Baschowzy verehren den Eroberer Sibiriens, Jermak, ferner Lenin, der von den göttlichen Kräften gesandt wurde. Gleichzeitig allerdings halten sie die Ermordung der Zarenfamilie für ein großes Verbrechen. Michail Gorbatschow galt als Inkarnation des Großfürsten Michael Romanow. Das Muttermal auf der Stirn Gorbatschows ist die Narbe einer Kugel.

Die Bewegung wird von örtlichen staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen gefördert, verfügt über eine eigene Akademie, gibt die Zeitung „Atlantida" heraus. Der Eurasismus spielt dabei eine wichtige Rolle. Seit 1993 halten die Baschowzy in der Nähe von Tscheljabinsk während der Sommermonate ihre heidnischen Festivals ab. Das Weltende war für 1999 vorausgesagt.

Neuheiden nichtslawischer Völkerschaften

Die Teilrepublik der Russischen Föderation *Baschkirien* im südlichen Ural mit der Hauptstadt Ufa hat rund 3,5 Millionen Bürger, von denen etwa ein Viertel Baschkiren sind. Das Gebiet gehörte einst zur „Goldenen Horde" und wurde dann den Moskauer Zaren tributpflichtig. Die Baschkiren waren Nomaden. Baschkiren und Tataren bekennen sich überwiegend zum sunnitischen Islam. Seit 1989 kämpft das baschkirische nationale Zentrum „Ural" (BNZ) für eine Souveränität Baschkortostans gegen den „russischen Chauvinismus" und den „tatarischen Expansionismus". Es setzt sich für die Bewahrung der traditionellen völkischen Kultur ein. Damit fördert es, wenn auch nicht gezielt, das Interesse für die einstige heidnische Kultur.

Im ländlichen Bereich haben sich alte Kulte erhalten, so zum Beispiel die Verehrung des „Tau-Eijachy", des Gottes der Berge. Auf Bergen und Hügeln werden ihm zu Ehren Steinhaufen aufgetürmt. Vom obersten Gott „Tengri" ist die Bezeichnung für die heidnische Gruppierung „Tengrianstwo" abgeleitet. Das BNZ tritt jedoch nicht als Vertreter der „Tengrianstwo" auf, setzt sich vielmehr für den Islam ein. 1994/95 traten mehrere Vertreter der baschkirischen Intelligenz vom Islam zum „Tengrianstwo" über. Zwei Vertreter des BNZ äußerten sich folgendermaßen über die baschkirische Religiosität:

„Wir sind schlechte Muslime, beachten nur selten das Gesetz und gehen selten in die Moschee, in unserem Glauben sind die Überreste des Heidentums stark, doch sind wir – im Unterschied zu den Tataren – niemals zum Christentum übergetreten, wir sind eher gläubige, wenn auch schlechte Anhänger Muhammeds."

Die Teilrepubliken der Russischen Föderation Mordwinien (nördliche Wolgahöhen), Tschuwaschien (mittlere Wolga), Udmurtien (westliches Uralvorland), Marij El (an der Wolga) waren seit dem 13. Jahrhundert von den Tataren beherrscht worden, seit dem 16. Jahrhundert Teile des russisches Reichs. Die Bekehrung zum orthodoxen Christentum zog sich sehr lange hin. Das Heidentum, teils in der Bewahrung von Überresten, die das christliche Bewußtsein überlagerten, teils in Form der Verehrung heidnischer Götter im Wald, blieb dort stärker erhalten als sonstwo in Europa.

Nach 1991 kam es zu einer „nationalen Wiedergeburt". Auf der Suche nach eigener nationaler Identität waren es vor allem Angehörige der Intelligenz, die sich für eine Bewahrung der eigenen Sprache, Kultur und Tradition einsetzten. Die einen strebten nationale orthodoxe Kirchen oder christliche Religionsbekenntnisse an, andere sahen in der Russisch-Orthodoxen Kirche eine „antinationale" Religionsgemeinschaft. Andere wandten sich dem Islam oder dem jüdischen Glauben zu, einige sogar dem Zoroasterglauben. Am stärksten jedoch erwiesen sich die Bemühungen um eine Wiederbelebung des Heidentums. Dafür setzten sich Künstler, Schriftsteller, Regisseure aktiv ein.

Mordwinien hat knapp eine Million Einwohner, von denen rund 34 Prozent Mordwinen finnisch-ugrischer Herkunft sind. Die Hauptstadt ist Saransk. Die Dichterin Raisa Kemaikina stand an der Spitze einer Gruppe Intellektueller, die sich zum Ziel gesetzt hat, das Heidentum und seine Riten wieder zu beleben. Es entstand eine kleine Partei „Ersen Master", deren Mitglieder das Heidentum angenommen haben und seine Verbreitung als eines ihrer politischen Ziele betreiben. Dem Christentum werfen sie vor, daß es die nationalen Religionen anderer Völker erdrosselt habe.

1992 organisierte Kemaikina, finanziert von örtlichen Geschäftsleuten, eine Gebetsveranstaltung. In den Dörfern begann man, die vergessenen heidnischen Gebete neu zu lernen. Frau Kemaikina wurde als erste Opferpriesterin ausgerufen. Verehrt wird ein Gott Ineschkipas. Auf christlicher Seite entstand ein Streit zwischen lutherischen Gläubigen, die von Finnland finanziell unterstützt wurden, und der Russisch-Orthodoxen Kirche.

Tschuwaschien hat eine Bevölkerung von 1,3 Millionen, von denen 68 Prozent Tschuwaschen sind, die einem Turkvolk angehören. Tscheboksary ist die Hauptstadt. Die Tschuwaschen nahmen den Islam nicht an, sondern das orthodoxe Christentum. Ein erheblicher Teil der Geistlichkeit war vor der Revolution tschuwaschisch, Gottesdienste wurden in tschuwaschischer Sprache gefeiert. In der sowjetischen Verfolgungszeit enstanden sogar tschuwaschische orthodoxe Unter-

grundgemeinden. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hatte also eine solide Grundlage.

Nach dem Ende der Sowjetzeit spielte im Kampf zwischen Nationalisten und Demokraten die Religion eine wichtige Rolle. Der eifrige Bischof Warnawa von der Russisch-Orthodoxen Kirche verbot seiner Geistlichkeit jegliche Zusammenarbeit mit Kommunisten und Nationalisten. Natürlich wandte er sich auch gegen die Gründung einer unabhängigen tschuwaschischen orthodoxen Kirche.

Ende der 80er Jahre bildete sich als Partei der „Tschuwaschische nationale Kongreß" (TSCH N K). Auf seinen Kongressen wurden die Vorzüge und Nachteile der verschiedenen, in Tschuwaschien vertreten Religionsgemeinschaften diskutiert. Die Wahl fiel auf das Heidentum, zu dem sich 150 Jahre zuvor die meisten Tschuwaschen bekannt hatten. In einsamen Dörfern gibt es noch „reine" ungetaufte Heiden, die die Riten der Vorfahren beachten.

Als charismatischer Führer eines neuen Heidentums trat der Theaterregisseur Josiph Dmitriew auf. Er hat sich ganz dieser Aufgabe gewidmet, fordert jedoch, daß man erst einmal die Glaubenslehre, das Bekenntnis, die Riten erforschen müsse, bevor man eine kirchliche Organisation nach dem Muster der katholischen Kirche schaffe. Dmitriew hat eine monotheistische Religion konstruiert, mit einem Gott Tura an der Spitze. Tura sei der Gott-Schöpfer in allen Religionen, doch seien seine Propheten verschieden – je nach nationaler Zugehörigkeit. Im alt-tschuwaschischen Glauben schafft Tura unablässig die Welt und erhält sie. Doch hat dieser Glaube gleichsam zwei Schichten:

Die obere besteht in der Verehrung Turas, die den Menschen über die natürliche Welt heraushebt. In der unteren wird Asma, das heißt die Natur, die Erde usw. verehrt. In der Religion Asmas gibt es nichts Böses, alles ist gut. Die Ehrung der Ahnen und der Naturgeister ist damit verbunden. 1992 kam es zu einer Fernsehdebatte zwischen Dmitriew und einem orthodoxen tschuwaschischen Priester. Nach Meinung der Nationalisten ging Dmitriew daraus als Sieger hervor.

Udmurtien hat eine Bevölkerung von 1,6 Millionen, von denen 31 Prozent Udmurten finnisch-ugrischer Herkunft sind. Die Hauptstadt ist Ischewsk. Die Christianisierung wurde teilweise mit Hilfe von Polizeimaßnahmen durchgeführt: Zerstörung von heidnischen Gebetshäuschen und Friedhöfen. Mit dem Zuzug von russischen Umsiedlern wuchs die Bedeutung des Christentums. Zahlreiche Udmurten verbanden Heidentum und Christentum zu einem „Doppelglauben". Einige blieben „reine" Heiden, die in den Dörfern ihre alte Religion praktizierten. Opferpriester und Zauberer wurden erst in der Sowjetzeit als „Volksfeinde" liquidiert.

Zu Beginn der Perestroika war die Situation der Udmurten erbärmlich: hoher Alkoholismus, zahlreiche Selbstmorde, geringe Geburtenzahl, wenig qualifizierte Spezialisten und Unternehmer. Obwohl die Udmurten weitgehend christianisiert wurden, obwohl nach 1989 die Russisch-Orthodoxe Kirche erhebliche Anstren-

gungen machte und im Klerus auch Udmurten vertreten sind, lehnen udmurtische Intellektuelle das Moskauer Patriarchat als Gefahr für das nationale Leben ab. Das Heidentum ist die religiöse Grundlage der nationalen Bewegung. Die Schätzungen über die Anzahl der Heiden und Christen gehen verständlicherweise weit auseinander. Reine Heiden sollen fünf bis 30 Prozent der Udmurten sein, 15 bis 40 Prozent orthodoxe Christen, der Rest sind „Doppelgläubige". 1990 gründeten Intellektuelle eine Gemeinschaft udmurtischer Heiden „Udmurt Wesschtsch". An ihrer Spitze stand der Maler Semen Winogradow. Da er nicht aus einer Familie von Opferpriestern stammt, wurde als oberster Opferpriester ein einfacher Bauer Wasilij Maximow bestimmt. Gemeinsame Gebetsveranstaltungen sollen das nationale Bewußtsein der udmurtischen Heiden fördern. 1994 sollen an einer solchen Veranstaltung im Dorf Saklja 40 000 Menschen teilgenommen haben. Geplant ist der Bau eines heidnischen udmurtischen kulturell-religiösen Zentrums.

Über das Glaubensbekenntnis der Heiden hat Winogradow 1995 folgende Angaben gemacht: Die Natur ist beseelt, Götter und Geister stehen hinter ihr. Es gibt eine kosmische Gottheit, die Gottheit der Sonne: Inmar, eine Gottheit des Raumes unter dem Himmel: Kwas, eine Gottheit der Erde und Schöpfung: Keltschin. Lud ist der Herr über die bösen Geister. Es gibt keinen Himmel und keine Hölle, die Verstorbenen leben in einem eigenen Reich, in dem es sogar Ehen gibt.

Christentum und Islam – so Winogradow – haben die Menschheit in die Irre geführt. Der Fortschritt der Menschheit setzt eine Rückkehr zum Heidentum voraus. 1994 bildete sich in Ischewsk eine russisch-heidnische Gemeinschaft „Tür". Dies wurde von udmurtischen Heiden begrüßt. Eine organisierte Verbindung zu politischen Organisationen von seiten der Heiden gibt es nicht. Die udmurtische nationale Bewegung „Schundi" anerkennt den geistigen Wert des Heidentums und der Orthodoxie.

Marij El hat nur 750 000 Bürger, von denen 43 Prozent zu den Mari (= Tscheremissen) finnisch-ugrischer Herkunft gehören. Hauptstadt ist Joschkar-Ola. Die Mari gibt es im gebirgigen Teil, sie sind zumeist Christen. Das Heidentum ist unter den Flachland-Mari verbreitet. Soziologen haben folgende Zahlen für die Bevölkerung angegeben: fünf bis sieben Prozent „reine" Heiden, 60 Prozent mit „Doppelglauben" (sie gehen sowohl zur Kirche als auch zu ihren heiligen Hainen); rund 30 Prozent sind russisch-orthodoxe Christen – zumeist Russen. Von jenen Mari, die einst vor der Christianisierung geflohen sind und deren Nachkommen – etwa 200 000 – in benachbarten Republiken leben, sollen bis zu 50 Prozent „reine" Heiden sein.

Die Wiederbelebung des Heidentums in Marij El kann sich einmal auf das traditionelle Heidentum in den Dörfern stützen. Zum anderen setzen sich Intellektuelle in Abwehr einer Russifizierung für die Bewahrung der eigenen Kultur und damit auch des Heidentums ein. Eine politische Vereinigung, ein kultureller Ver-

band und eine Jugendorganisation entstanden. Das Heidentum war während der Sowjetzeit mit allen Mitteln bekämpft worden. Nur im Jahre 1949 wurde eine Gebetsveranstaltung aus Anlaß des Sieges über den Faschismus gestattet. Sie dauerte eine Woche und sammelte Zigtausende von Heiden. Das Jahr 1991 war gekennzeichnet durch mehrere Ereignisse, die die Bedeutung des Heidentums herausstellten. Es kam ein Buch mit Gebeten der Heiden heraus. Seit 1991 wurde das heidnische, religiöse Zentrum „Oschmarij Tschimarij" registriert. Im gleichen Jahr nahm das Parlament das Gesetz über den Schutz und die rationale Nutzung der natürlichen Umgebung an, das in Art. 55 die heiligen Haine als „religiös-kulturelle Zonen" schützt. Praktisch hatte jedes Dorf einen solchen heiligen Platz. Am Stadtrand von Joschkar-Ola überließ man den Heiden ein Gelände für den Bau eines heidnischen Tempels. Die Leiter von Oschmarij Tschimarij fordern von ihrer Regierung, daß diese das Geld für die Errichtung des Tempels zur Verfügung stellt.

1991 wurde der erste Präsident von Marij El gewählt, der Mari Wladimir Sotin. Zu seiner Einsetzungsfeier lud dieser den orthodoxen Bischof von Kasan, Anastasius, ein. Von heidnischer Seite wurde gefordert, daß auch ihr Oberpriester Alexander Jusikain an der Feierlichkeit teilnehme. So erhielt Präsident Sotin einen doppelten Segen. Allerdings ließ sich der Präsident ein Jahr darauf taufen.

Das Moskauer Patriarchat war zwar rege in Marij El tätig, hielt sich jedoch in seinen Beziehungen zum Heidentum zurück. Bei einem Besuch Patriarch Alexej II. in Marij El sagte er unter anderem:

„Die traditionellen Konfessionen und Vereinigungen in unserem Land müssen friedlich miteinander koexistieren und sich nicht gegeneinander stellen. Unter den Mari gibt es Leute, die sich zum Christentum bekennen, und solche, die heidnische Vorstellungen vertreten. Die russische Bevölkerung bekennt sich aufgrund der Herkunft zum Christentum. Doch wird die Orthodoxie weder Krieg noch Haß gegenüber anderen traditionellen Glaubensbekenntnissen entfachen."

Die Republik Marij El ist zu einem Zentrum für die Heiden anderer Republiken geworden.

Die Teilrepublik *Jakutien* im Nordosten Sibiriens kam im 17. Jahrhundert unter die Herrschaft der Zaren. Von der Gesamtbevölkerung von etwas mehr als einer Million sind 37 Prozent Jakuten türkisch-mongolischer Herkunft. Sie waren niemals Muslime und die orthodoxe Christianisierung verlief friedlich. 1859 wurde sogar die erste Liturgie in jakutischer Sprache gefeiert. Zur Zarenzeit war Jakutien Verbannungsgebiet. Der „Doppelglaube" verband heidnische Vorstellungen, Schamanismus mit dem Christentum. Die Verfolgung nach der Revolution fror diesen „Doppelglauben" gleichsam ein.

Da gab es einen fast monotheistischen Glauben an einen obersten Sonnengott Ajyy (Tangra), der im Lauf der Zeit fast mit dem christlichen Gott verschmolz, ferner heidnische Naturbräuche und schließlich auch eine Art Geistlichkeit – die Schamanen. Die gegenwärtige Regierung Jakutiens strebt eine Hebung der Kultur

an, die zugleich verbunden ist mit einem Kontakt zum Moskauer Patriarchat. Eine „Akademie der Geistigkeit" wurde 1996 vom Staat geschaffen.

Die neuheidnische Bewegung sieht im Christentum eine Religion der Regierung, der sie das Heidentum als Verbindung des Menschen mit Gott und der Natur entgegensetzt. Der Philosoph Lasar Afanasew befaßte sich mit der Religion der Vorfahren und hat darüber ein Buch in jakutischer Sprache veröffentlicht, das den Titel trägt „Die Schöpfung". Darin wird versucht, aus den unterschiedlichen Mythen einen Monotheismus zu konstruieren, oder genauer: eine Pyramide mit einem obersten Gott (Ajyy oder Tangra) an der Spitze. Ferner enthält das Buch einen Gebotskatalog, das zweite Gebot lautet „Verehre die Natur". Den Schamanismus lehnt er ab. Ferner hat Afanasew nationale Feiertage und ein Gottesdienstritual vorgeschlagen. Das Ergebnis seiner Forschungen und seiner Vorschläge wurde dem Ministerium für Kultur vorgelegt. Es hat diese Lehren für alle Schulen eingeführt. Ein eigenes Lehrinstitut bildet Spezialisten für Kult und Feiertage aus. Zwar gibt es noch keinen heidnischen Tempel, doch existieren in den Dörfern „Häuser des Ajyy" und Wanderjurten Ajyys.

Die 1993 registrierte Organisation „Kut-Sjur" der Neuheiden besteht nur aus einer Handvoll Personen. „Kut-Sjur" plante, in Jakutsk einen „Lebensbaum" als Mittelpunkt für gemeinsame Rituale aufzustellen. Die Behörden verboten dies. 1993, 1996 und 1997 kam es zu Konfrontationen zwischen den Neuheiden und der Regierung. Doch verhielten sich die Führer von „Kut-Sjur" friedlich und erklärten niemals, daß ihr Ziel die Verjagung der Orthodoxie aus Jakutien sei. Vielmehr sind sie einverstanden mit der staatlichen Unterstützung der „traditionellen Religionen", zu denen sie ihre eigene Lehre, die Orthodoxie, die Altgläubigen, den Islam und den Katholizismus rechnen.

Die Satanisten

Mitte der 70er Jahre sollen die ersten satanischen Gruppen in der Sowjetunion aufgetaucht sein. Die Zeitschrift „Raduga" (Nr. 4/95) machte in ihrem Artikel „Die vom Satan Besessenen" eine Reihe von Angaben, die auf Material des Innenministeriums zurückgehen könnten, daher aber nicht überprüfbar bzw. dubios sind. So soll es 1984 mehr als 50 000 Satanisten in der Sowjetunion gegeben haben, aufgegliedert in sieben Orden. Die größte dieser Gruppen ist „Die Kirche des Teufels". Die Rituale – schwarze Messen, Tieropfer, Orgien – sollen die gleichen sein wie bei anderen Satansgruppen auf der Welt. Ins Blickfeld der Öffentlichkeit gerieten die Satanisten, als am 18. April 1993 im orthodoxen Kloster Optina Pustyn in der Osterwoche drei Mönche ermordet wurden. Der Mörder behauptete, im Auftrag Satans gehandelt zu haben, war offensichtlich jedoch ein Einzeltäter. Von Juni bis August 1995 wurden im sibirischen Ort Kansk mehr als zehn Frauen

und Mädchen vergewaltigt und eine 16jährige ermordet. Einer der Täter gestand, daß er sich 1982 einer satanistischen Gruppe angeschlossen habe und die Ermordung des Mädchens ein Opferritual gewesen sei.

Daß es Satanisten in Rußland gibt, ist nicht anzuzweifeln. Ob allerdings jede Verwüstung auf einem Friedhof, jede Schmiererei an einer Kirche diesen Satanisten zuzurechnen ist, muß man bezweifeln. Es können ganz einfach Betrunkene oder „kämpferische Atheisten" gewesen sein. Die extreme Gruppe „Schwarzer Engel" soll Kontakte zu Neonazis und Antisemiten haben. In ihr sind vor allem Jugendliche mit krimineller Vergangenheit untergekommen. Vier Morde konnten dieser Gruppe nachgewiesen werden.

Eingehende Untersuchungen zu diesem Thema fehlen bis heute. Wahrscheinlich würde man unter anderem auch auf Teufelsverehrungen in der russischen Vergangenheit stoßen. Bei Kriminellen ist die Eintätowierung von Teufelssymbolen beliebt. Durchweg wird die Entstehung und Ausbreitung satanischer Gruppen dem Einfluß des Auslandes zugeschrieben. Man reiht sie ein unter den „totalitären Sekten". Ihr Ziel sei – so heißt es –, das russische Volk davon abzuhalten, sich der Russisch-Orthodoxen Kirche zuzuwenden. Eines ihrer stärksten Werbemittel sei die Rockmusik. Es stimmt, daß es in Rußland Rockgruppen gibt, die satanistische Verse verwenden. Zu ihnen gehört unter anderem die Gruppe „Korosija Metala". Der Bandleader dieser Gruppe schreit „Unser König ist der Teufel", auf der Bühne stehen splitternackte Mädchen, über die ein Zwerg herfällt. Die Beschuldigung, daß diese Gruppen auf westlichen Einfluß zurückgehen, paßt in die derzeitige antiwestliche Propaganda. Vergessen wird dabei, daß eine jahrzehntelange Verfolgung der Religionsgemeinschaften nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch fast alle sittlichen Wertmaßstäbe vernichtet hat.

Die bisher vorliegenden Berichte und Untersuchungen über das Neuheidentum in Rußland reichen nicht aus, um sich einen vollständigen und detaillierten Überblick zu verschaffen. Die Angaben über die national oder völkisch bestimmten Neuheiden stützen sich unter anderem auf das Buch des russischen Journalisten Alexander Schtschipkow „Woran glaubt Russland?"[7], herausgegeben vom „Orthodoxen Forschungsinstitut für Missionlehre, Ökumenismus und neue religiöse Bewegungen" (PIMEN).

ANMERKUNGEN

[1] Freier Gedanke Nr. 1/1997.
[2] Frankfurt 1990. [3] Ebd. 10.
[4] In Rußland 1969 in der Zeitschrift „Moskwa" erschienen; dt.: München o. J.
[5] Vgl. W. Laqueur, Der Schoß ist fruchtbar noch (München 1993) 149ff.
[6] Kiew 1993. [7] Sankt Petersburg 1998.

Josef Römelt

Präimplantationsdiagnostik

Anmerkungen zum Diskussionsentwurf der Deutschen Bundesärztekammer

Die Bundesärztekammer hat einen Entwurf zu Richtlinien für eine vorsichtige Einführung der Präimplantationsdiagnostik in Deutschland vorgelegt[1]. Die bundesweite Instanz ärztlicher Selbstorganisation stellt damit Gedanken in bezug auf eine medizinische und rechtliche Materie zur Diskussion, die letztlich die Gesetzgebungskompetenz der parlamentarischen Institutionen selbst berührt. Wie immer man aus juristischer und politischer Sicht einen solchen Vorgang bewerten will, die Veröffentlichung will von ihrem eigenen Selbstverständnis her eine Aufforderung und ein Beitrag zu dem öffentlichen Gespräch sein, das die immer weiter fortschreitende technische Entwicklung in der Medizin heute offensichtlich braucht. Letztlich geht es um die Frage, inwieweit moderne technologische Neuerungen mit ethischen Überlegungen begleitet werden, die in politische und rechtliche Gestaltung von Rahmenbedingungen umgesetzt werden müssen. Dabei ist das Problem gleichermaßen, daß ethische Wertmaßstäbe auf der einen Seite die technische Entfaltung kontrollieren und sinnvoll ausrichten müssen, aber zugleich auch nicht durch moralischen Fanatismus ein sachgerechter menschlicher Fortschritt behindert werden darf. Gerade diese Balance macht das Schwere an den ethischen und politischen Entscheidungen aus, die mit den Prozessen moderner Kultur zusammenhängen.

Das positive Anliegen der Präimplantationsdiagnostik, so wie es der Diskussionsentwurf zeichnet, verdient sicher Respekt. Zugleich geht es aber darum, an den jeweiligen Punkten des Richtlinienvorschlags entlang die ethischen und rechtlichen Probleme zu kennzeichnen, die nach theologisch-ethischer Deutung aus einem christlichen Verständnis des Menschen und menschlicher Ziele gesellschaftlicher Entwicklung heraus zu bedenken sind.

Hilfe bei genetisch bedingten Belastungen

Das technische Verfahren der Präimplantationsdiagnostik meint die Begutachtung eines „in vitro" gezeugten Embryos im Blick auf mögliche genetische Dispositionen für (monogenetisch oder chromosomal bedingte) schwere Erkrankungen. Sie soll mittels der Entnahme von embryonalem Zellmaterial in frühesten

Stadien der künstlich gezeugten menschlichen Zygote vor der Implantation in den Mutterleib vorgenommen werden.

An dem Diskussionsentwurf zu einer ärztlichen Richtlinie für diese Diagnoseform fällt auf, daß der Text sich gegenüber jeglicher eugenischen Tendenz, also dem Projekt der Auswahl gesunden „Erbmaterials" zur Förderung der kollektiven Gesundheit, gegenüber bloßer Reduktion auf Forschungsinteressen und anderen Instrumentalisierungen der Präimplantationsdiagnostik sorgfältig abgrenzt. Im Vorwort wird betont, daß angesichts der „schwerwiegenden und kontrovers diskutierten rechtlichen und ethischen Probleme" nur eine strenge und enge Eingrenzung der Indikation für diese Diagnostik in Frage kommen kann. Das heißt, daß das Verfahren der Präimplantationsdiagnostik und die dafür notwendige Zeugung von Embryonen außerhalb des Mutterleibes (In-vitro-Fertilisation) lediglich aufgrund einer schweren erblichen Krankheit, die bei den Eltern diagnostisch erkannt und sicher belegt ist, zur Anwendung kommen sollen. Zudem wird betont, daß unter den Techniken dieser Diagnostik nur diejenigen herangezogen werden sollen, die nach Abschluß des Acht-Zell-Stadiums wirksam werden. Nach heutigem Wissensstand verlieren die embryonalen Zellen nach diesem Teilungsstadium der menschlichen Zygote ihre Totipotenz, d. h. ihre Fähigkeit, auch herausgelöst aus dem Zellverband unter bestimmten Umständen zu einem neuen, vollständigen Embryo heranreifen zu können. Mit der Beschränkung auf Methoden, die nach diesem Zeitpunkt greifen, wird dem Umstand Rechnung getragen, daß – gemäß dem Embryonenschutzgesetz (ESchG) – durch die Entnahme der embryonalen Zellen im Prozeß der Präimplantationsdiagnostik keine Embryonen durch Klonierung hergestellt werden dürfen, auch nicht für die Diagnostik[2].

Dem kritischen, rechtlichen und moralischen Klärungsbedarf, daß bei der Präimplantationsdiagnostik gegenüber der In-vitro-Fertilisation als reine Sterilitätstherapie ohne Diagnostik nun nicht mehr nur das Verlorengehen zahlreicher Embryonen in Kauf genommen wird, sondern gezielt die als Träger von Dispositionen zu schweren Krankheiten diagnostizierten Embryonen nicht mehr implantiert werden sollen, wird in Analogie zur geltenden Abtreibungsgesetzgebung im Sinn der medizinischen Indikation Rechnung zu tragen versucht. Wie die heutige Gesetzgebung im Rahmen dieser Indikation anläßlich einer *pränatalen Diagnostik*, bei der eine genetische Krankheitsdisposition des Kindes im Mutterleib festgestellt wird, den Abbruch der Schwangerschaft mit Hinweis auf die schwere Belastung einer solchen Schwangerschaft *für die Mutter* erlaubt, so soll bei positivem Befund im Rahmen der *Präimplantationsdiagnostik* ein Embryo von der Einsetzung in den Mutterleib ausgeschlossen und wegen der Belastung einer daraus entstehenden Schwangerschaft *für die Eltern* „verworfen" werden dürfen.

Damit versucht man der eigenen Konzeption gerecht zu werden, daß Präimplantationsdiagnostik keine eugenischen Ziele verfolgen sowie nicht für die Bestimmung bestimmter Merkmale auf Wunsch der Eltern verwendet werden darf

(zum Beispiel Geschlechtsbestimmung ohne Krankheitsbezug). Es geht vielmehr darum, konkreten Eltern in ihrer Not bei einer „Risikoschwangerschaft" zu helfen, wie es auch die Abtreibungsgesetzgebung im Blick hat. Ja, die Richtlinie schließt sogar spät manifestierende Erkrankungen des Embryos als Indikation für eine In-vitro-Fertilisation mit Präimplantationsdiagnostik aus. Genetisch bedingte Krankheiten, die erst zu einem relativ späten Zeitpunkt beim erwachsenen Menschen zum Ausbruch kommen, lassen nach diesem Verständnis immer noch die Hoffnung auf unbelastete Lebenszeit (vor allem für die Mutter?) und einen rechtzeitigen medizinischen Fortschritt offen. Der sogenannte Veitstanz (Chorea Huntington), eine genetisch bedingte, pränatal sowie präimplantativ diagnostizierbare neurologische Degenerationserkrankung, wirkt sich zum Beispiel erst im dritten oder vierten Lebensjahrzehnt klinisch aus.

Die Befürworter der Präimplantationsdiagnostik betonen in diesem Sinn, daß durch die Technik gerade die späten Schwangerschaftsabbrüche vermieden werden können, die die Frauen mitunter so dramatisch belasten. Das Anliegen ist besonders die Bewältigung der Paradoxien der heute eben in die sogenannte medizinische Indikation aufgenommenen Fälle, bei denen es erlaubt ist, ein Kind selbst zu einem fortgeschrittenen Zeitpunkt der Schwangerschaft bei Schädigung des Fötus abzutreiben. Die Paradoxien bestehen darin, daß durch eine solche Abtreibung die Mutter, die das Kind ja immerhin über vier oder fünf Monate lang getragen hat, in der Regel psychisch tief traumatisiert wird oder daß – wenn die Abtreibung noch später erfolgt – die Intervention selbst trotz legalisiertem Schwangerschaftsabbruch (als ein künstlich eingeleiteter „Geburtsvorgang" mit oder ohne vorherige Tötung des Kindes) für das Kind unverantwortbar wird[3]. Eine entsprechende Diagnostik vor der Implantation soll hier offenbar eine wirksame Abhilfe schaffen, weil dann die Schwangerschaft für die Mutter eigentlich noch gar nicht begonnen hat und das Kind selbst in seiner Entwicklung nicht über allererste Schritte hinaus ausgereift ist.

Nicht im Richtlinienentwurf selbst, aber in der breiteren medizinischen und juristischen Diskussion heute wird auch auf die Widersprüche zwischen dem Abtreibungsrecht und dem Embryonenschutzgesetz hingewiesen, die den Fötus einmal der mehr oder weniger subjektiven Verfügung der Frau im Konflikt überlassen (Erlaubnis der Abtreibung nach Pflichtberatung in den ersten drei Monaten, bei medizinischer Indikation bis kurz vor der Geburt), ein anderes Mal den Embryo jeder äußeren Verfügung entziehen (strenges Embryonenschutzgesetz von der Verschmelzung von Ei und Samenzelle an). So scheint es nur der Ort zu sein, der den Lebensschutz des Kindes garantiert: einmal der Uterus, in dem das Kind vor einer „Verwerfung" aus guten Gründen wesentlich weniger gesichert sei als das andere Mal „im Reagenzglas". Aufgezeigt wird auch der Widerspruch zwischen der Toleranz von frühabtreibenden Medikamenten und dem Verbot von verbrauchendem Umgang mit in vitro gezeugten menschlichen Keimen.

Die notwendige Aufnahme der Präimplantationsdiagnostik in die moderne medizinische Praxis wird somit also nur mit der Ermöglichung der Zeugung eines sicher nicht kranken Nachwuchses für mit genetisch bedingten Erbkrankheiten belastete Patientengruppen begründet. Dieser Notwendigkeit wird durch die Richtlinien ein ganzes Regelwerk von Zulassungsbedingungen für die Ausübung der Diagnostik durch medizinische Einrichtungen zugeordnet. Dabei geht es nicht nur um die fachliche Qualifikation der Ärzte, die eine solche Diagnostik durchführen, sondern auch um mehrfach strukturierte Antragsverfahren und Meldeverfahren bei den Landesärztekammern und der Bundesärztekammer. Mit dieser Maßnahme soll die Einführung der Präimplantationsdiagnostik gegen Mißbrauch geschützt, in ihrer Durchführung einheitlich gestaltet und in diesem Sinn verantwortlich eingesetzt werden.

Die ethischen „Kosten"

Auch wenn die Intention der Ermöglichung einer Schwangerschaft ohne „Risiko" für erblich belastete Paare eine medizinisch und ethisch sinnvolle Zielsetzung beinhaltet, so bedeuten die bei der Präimplantationsdiagnostik ins Spiel kommenden ärztlichen Handlungsweisen noch einmal eine neue Form des Umgangs mit menschlichem Leben in sehr frühen Entwicklungsstadien. Das Erzeugen eines Embryos unter ärztlicher Assistenz, seine nachfolgende Begutachtung und der bewußte Ausschluß aus der Implantation stellen einen weiteren Schritt innerhalb technischer Verfügungen über menschliches Leben dar. Selbst wenn man diesen Umgang nicht in einer scharfen Form als „Ausnahme vom Tötungsverbot" beschreiben möchte (auf Grund der Konzeption eines gestuften Lebensschutzes[4]), so ist die moralische und rechtliche Analogie, die zwischen Nichtimplantation belasteter Embryonen und medizinisch indiziertem Schwangerschaftsabbruch herzustellen versucht wird, fragwürdig.

Schwangerschaftsabbrüche werden im ärztlichen Ethos und in der verfassungsrechtlich verankerten Gesetzgebung der Bundesrepublik Deutschland aufgrund eines Konfliktes als ethische Kompromißhandlung bzw. (bei gegebener Indikation) als nicht rechtswidrig eingestuft, weil dieser Konflikt nach dem Verständnis des Gesetzgebers nicht mehr anders zu vermeiden und aufzulösen ist. Bei der ärztlich assistierten Befruchtung wird dieser Konflikt aber gerade bewußt in Kauf genommen. Selbst wenn der Kinderwunsch eines Paares ein hohes Gut darstellt, erscheint die gewollte Erzeugung menschlichen Lebens und seine gezielte „Verwerfung" nicht mehr durch eine Gesetzgebung und einen moralischen Konsens gedeckt, die sich – bei aller eigenen ethischen Problematik – als Ausweg im schicksalshaften Konflikt verstehen.

Gegen den Sinn des Embryonenschutzgesetzes?

Befürworter der Präimplantationsdiagnostik betonen, daß die Technik letztlich dem Entstehen von Kindern diene, die ohne diese ärztliche Hilfe wahrscheinlich nicht geboren würden. Sie wollen In-vitro-Fertilisation, anschließende Präimplantationsdiagnostik und den Transfer der gesunden Embryonen als eine innere Einheit sehen, die therapeutisch bei Risikoschwangerschaften zu gesundem Nachwuchs verhilft. Die Frage aber ist, ob die Präimplantationsdiagnostik den Sinn des Embryonenschutzgesetzes nicht letztlich mehrfach verletzt: zum einen in bezug auf die Indikation einer zulässigen In-vitro-Fertilisation (Ermöglichung einer *auf anderem Weg* nicht zu erzielenden Schwangerschaft, die Frage nach der genetischen Gesundheit des Kindes ist nicht Gegenstand der Sterilitätstherapie!), zum anderen im Blick auf die Intention der künstlichen Zeugung der Embryonen (Ziel der Implantation in den mütterlichen Uterus[5]).

Die fast schon sophistische Unterscheidung der Intentionen, die der Diskussionsentwurf im Blick auf die ärztliche Intention im Verlauf der In-vitro-Fertilisation mit Präimplantationsdiagnostik voraussetzt, kann einer kasuistischen Tradition der Moraltheologie durchaus das Wasser reichen. Sie unterstellt, der Arzt zeuge alle Embryonen mit den Gameten eines Risikopaares zunächst – wie es das Embryonenschutzgesetz vorschreibt – in der Absicht, sie in den Uterus der Mutter zu transferieren. Die Präimplantationsdiagnostik, die zu einem positiven Befund kommt, unterbricht diese Intention und führt zu der Verwerfung des gezeugten, genetisch belasteten Kindes. Daß der Embryo genetisch krank ist, wird dabei der Laune der Natur angelastet. Dem unbefangenen Betrachter dieses gesamten technischen Vorgangs stellt sich aber die Frage: Ist nicht eigentlich schon mit Beginn der In-vitro-Fertilisation im Blick auf die Präimplantationsdiagnostik beim Arzt der feste Wille vorhanden, jeden genetisch kranken Embryo zu vernichten – obwohl man beim künstlichen Zeugungsprozeß um die hohe Wahrscheinlichkeit weiß, mit der bei diesem Vorhaben belastete Zygoten entstehen?

Theologische Ethik mahnt gegenüber solcher Unklarheit zu Aufrichtigkeit. Letztlich sollte die Intention der Präimplantationsdiagnostik nicht verschleiert werden, wenn man um eine aufrichtige Auseinandersetzung über ihre gesellschaftliche Akzeptanz ringt: Sie ist wohl kaum anders als eine intendierte Form der frühen Selektion zu verstehen, gerade wenn man sie in ihrer Handlungsform als innere Einheit juristisch und moralisch bewerten will. Wer dies aber zugibt, dem stellt sich sofort das Problem, für welche Krankheitsdispositionen die frühe Diagnostik eigentlich in Frage kommen soll. Und hier ergibt sich die große Schwierigkeit eben der eugenischen und selektiven Tendenzen, die ein entsprechender Indikationskatalog einfach automatisch mit sich bringt.

Die Bundesärztekammer hat einen solchen Katalog nicht aufgestellt, weil sie sich zu einer so weittragenden Konsequenz nicht in der Lage sah. Aber man kann

kaum davor die Augen verschließen: Ist eine solche Entwicklung der Gesellschaft gewollt, die sich bestimmter Krankheiten durch frühe Selektion zu entledigen versucht? Ist diese logische Konsequenz, der keine noch so restriktive Handhabung der Präimplantationsdiagnostik letztlich entgehen kann, ein menschliches Ziel? Hat es demgegenüber einen unvertretbaren moralischen Wert, sich einer solchen Technik nicht zu bedienen, so wie man sich etwa – zumindest bisher in Deutschland – der Forschung an Embryonen nicht bedient, um neue, hilfreiche Erkenntnisse zu gewinnen? Ist der Konflikt, den sogenannte Risikopaare tragen müssen, in anderer, menschenwürdiger Weise – durch Verzicht auf die künstliche Erzeugung der Schwangerschaft – zu lösen, wirklich zu lösen im Sinn der moralischen Würde des Ertragens von Grenzen und der Bejahung der Begrenztheit des Lebens?

Paradoxien ärztlichen Handelns

Über diese ethischen Bedenken im Blick auf den moralischen und juristischen Konsens, der hinter dem Embryonenschutzgesetz steht, hinaus betreffen die moraltheologischen Einwürfe gegen den Diskussionsentwurf der Bundesärztekammer aber auch Rücksichten auf das ärztliche Ethos selbst. Es stellt sich nach dem Verständnis der theologischen Ethik die Frage, ob ärztliches Handeln sich im Umgang mit zugegebenerweise sehr frühen und entwicklungsbiologisch undifferenzierten Stadien menschlichen Lebens eine Paradoxie erlauben darf, die den Dienst am Leben mit seiner Vernichtung koppelt. Schon bei der ungewollten Kinderlosigkeit besteht eigentlich keine vitale Indikation für eine therapeutische Intervention. Während man die assistierte Reproduktion aber bei gegebener Indikation zur Sterilitätstherapie noch in einem gewissen Sinn als ärztliche Überbrükkung natürlicher Defekte betrachten kann, erscheint die Präimplantationsdiagnostik im Anschluß an eine solche assistierte Reproduktion als bewußte Vernichtung menschlichen Lebens außerhalb eines echten Schwangerschaftskonfliktes.

Im Rahmen der medizinischen Indikation des Gesetzes zum Schwangerschaftsabbruch verzichtet die Gesetzgebung darauf, das Austragen einer *bestehenden* Schwangerschaft unter den gegebenen Gefährdungen der Mutter weiter zu erzwingen und stellt medizinisches Handeln zur Beendigung der Schwangerschaft um der Gesundheit der Frau willen straffrei. Ärztliches Handeln im Kontext der Präimplantationsdiagnostik aber wäre verantwortlich sowohl für die Fertilisation als auch für die Selektion der kranken Embryonen. Es ist nicht zu sehen, wie es damit einer gewissen Unlogik der eigenen Einleitung einer Schwangerschaft (begründet auf einem für die Gesundheit eines Menschen unbestreitbar nicht notwendig zu erfüllenden Wunsch) und der gleichzeitigen Vernichtung menschlichen Lebens entkommt.

Hier wird nun der Konflikt gegenwärtiger Kultur zwischen technischer Entwicklung und moralischer Begleitung deutlich. Häufig ist es so, daß durch technische Innovationen ganz konkrete Probleme – sei es im Bereich der Lebensführung oder der Gesundheit – gelöst werden können. Und die Faszination dieser Lösungen drängt ökonomisch und auch menschlich zu einer Legalisierung entsprechender Praktiken. Zugleich scheint aber durch die Summe solcher Entwicklungsschritte wie in einer zunehmenden Funktionalisierung und Reduktion menschliches Leben bedroht und in seiner Würde und Einzigartigkeit in Frage gestellt zu werden.

Das Gebot der Sparsamkeit und die moralischen Kosten der Präimplantationsdiagnostik

Während in vielen Bereichen die Sensibilität gegenüber einer Belastung lebendiger Organismen durch technische Intervention steigt, würde sich die medizinische Praxis durch die Technik der In-vitro-Fertilisation mit anschließender Präimplantationsdiagnostik in eine immer stärkere Verfügung über noch relativ anfanghaft differenziertes *menschliches* Leben begeben. Die wissenschaftliche Forschung selbst hat nicht nur im medizinischen Bereich dagegen allgemein die vorsichtige Zurücknahme eigener Zielsetzungen integriert und systematisiert in dem Gebot der *Sparsamkeit technischer Intervention*. Gerade um einer bleibenden Freiheit der Forschung willen binden Forscher ihre Projekte immer eng an ganz konkrete, klar umschriebene Ziele der „Verbesserung der Natur“ [6], die den Anschein einer ideologischen Weltverbesserung vermeiden. So soll ein vorsichtiger Prozeß der Veränderung etwa an konkreten Krankheitsbildern entlang entstehen, die eine *vitale Dringlichkeit* auszeichnen – ein Dienst, der mit den umfassenderen Grundlagen des Lebens rechnet und ihnen Rechnung trägt.

Solche Forschung erlebt den Einspruch aus moralischen Anliegen heraus nicht als bedrängende Unterdrückung, sondern als Hilfe bei der Orientierung am menschlichen Fortschritt. Letzter Anspruch dieser Begrenzung menschlicher Interessen in ihrer Durchdringung der Natur ist die notwendige Achtung der vorgegebenen Vielfalt natürlichen Lebens, die nicht nur in bezug auf die Fortpflanzungstechnik als solche Voraussetzung und Rahmen aller menschlichen kulturellen Formung und Gestaltung bleibt: So ist beispielsweise die Bewahrung der Artenvielfalt zur Sicherung eines gesunden Genpools der natürlichen Evolution nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand wohl durch keine menschliche Kreativität zu ersetzen.

Für den Bereich menschlicher Fortpflanzung stellt sich dann aber die Frage: Welches Leitbild kultureller Entwicklung ist für eine menschliche Zukunft wirklich tragfähig: das einer vorrangigen Substitution der spontanen, technisch nicht

kontrollierten Vollzüge des Lebens durch technologische rationale Verfahren oder das einer prinzipiell auf natürlich-spontanen Erfahrungen aufbauenden Kultur, die Technik wohl zur Bewältigung äußerster Konfliktsituationen für menschliche Existenz und Biosphäre in Anspruch nimmt? Schon bei der In-vitro-Fertilisation als Hilfe bei der Überwindung menschlicher Sterilität ist die ethische Bewertung im Sinn eines Sparsamkeitsgebotes nicht einfach: Läßt sich die Technik der In-vitro-Fertilisation im homologen System im Rahmen der Sterilitätstherapie als äußerster Grenzfall legitimieren (ohne Präimplantationsdiagnostik) – auch wenn die unfruchtbare Konstellation eines Paares eigentlich kein menschliches Leben unmittelbar bedroht und auch ein positives Recht auf Nachkommenschaft kaum begründbar ist? Bei der Präimplantationsdiagnostik scheint der Eingriff in seiner Qualität aber noch einmal gravierender: Geht es darum, erblich unbelastetes Leben durch hoch kontrollierte Technologie unbedingt risikolos zu ermöglichen oder bleibt Technik eine Hilfe nur dort, wo die natürlichen und spontanen Funktionen des Lebens in wichtigen Bereichen aus welchen Gründen auch immer versagen?

Moraltheologie wirbt in bezug auf medizinische Technik für etwas wie eine Humanökologie: eine „ökologische" Zurückhaltung technischer Überformung menschlichen Lebens. Im Blick auf die tief sensiblen, die ganzheitlichen Erfahrungen menschlicher Sinnlichkeit, zwischenmenschlicher Begegnung und Leiberfahrung berührenden Akte der Prokreation bedarf es nach Auffassung der theologischen Ethik keines ökologistischen oder feministischen[7] Technikpessimismus, um zu verstehen, was kirchliche Tradition mit dem Gedanken der „Natur als Schutz der Person"[8] meint: Trotz unbestrittener Ziele, die leidvolle Erfahrungen zu mindern suchen, hat der Verzicht auf eine Manipulation Sinn, die die natürliche Basis menschlicher Prokreation immer weiter verläßt und die in diesem Zusammenhang das zugegebenerweise mit der Natur noch sehr undifferenziert verbundene Leben früher menschlicher Embryonen immer stärker instrumentalisiert.

ANMERKUNGEN

[1] Deutsches Ärzteblatt 97/9, 3. 3. 2000, A-525-A-528. [2] ESchG § 6 Abs. 1.

[3] Vgl. J. Reiter, Spätabtreibungen: Verstoß gegen den Lebensschutz?, in: HerKorr 53 (1999) 224–226.

[4] Vgl. J. Gründel, Art. In-vitro-Fertilisation. III. Ethisch, in: LThK[3], Bd. 5, 576.

[5] ESchG § 1 Abs. 1 Nr. 5: „Mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe wird bestraft, wer es unternimmt, mehr Eizellen einer Frau zu befruchten, als ihr innerhalb eines Zyklus übertragen werden sollen."

[6] Vgl. J. E. Hafner, Gutheit der Schöpfung u. Verbesserung der Natur, in: ... geklont am 8. Schöpfungstag. Gentechnologie im interdisziplinären Gespräch, hg. v. Th. Hausmanninger u. R. Scheule (Augsburg 1999) 67–87.

[7] Vgl. R. Maguire, Personhood, Covenant and Abortion, in: Abortion and Catholicism, hg. v. P. Jung u. T. Shannon (New York 1988) 100–120.

[8] Vgl. J. Reiter, Problematische Eigendynamik. Fortpflanzungsmedizin 20 Jahre nach dem ersten Retortenbaby, in: HerKorr 52 (1998) 409 (mit Berufung auf K. Demmer). In diesem Gedanken scheint eine moderne, nachmetaphysische Interpretation des Naturrechts auf.

Roman Luckscheiter

Wächter im Tempel der Natur

Der walisische Dichter R. S. Thomas

Religion und Poesie haben viele Gemeinsamkeiten. Beide fixieren und verkünden, vermitteln und überliefern Weltbilder und Vorstellungsräume dessen, was der banale Alltag nicht zu erfassen vermag: das Andere, das eigentlich Unsagbare, das Metaphysische. Beide setzen auf das Wechselspiel von ehrfurchterregender Distanz und emotionaler Nähe, von zeitloser Entrücktheit und aktueller Wirkungsmacht. Daher nehmen sie sich auch gerne gegenseitig in Anspruch. Keine Religion kommt ohne literarische Formen aus (die ihrerseits häufig religiösen Ursprungs sind), wenn sie ihre Botschaft in Gleichnissen oder Liedern popularisieren, zelebrieren und ins Gedächtnis der Gläubigen schreiben will. Derweil greift die Literatur religiöse Motive, Figuren und Geschichten auf, um kulturelle Sinnzusammenhänge herzustellen, um die Gegenwart durch die Kontrastierung mit dem Paradies bloßzustellen oder aber um mittels Blasphemie die Schock-Ästhetik ihrer Avantgarden zu verstärken. Und schließlich bringt es das enge Verhältnis von Poesie und Religion mit sich, daß letztere wie Literatur gelesen werden kann und erstere mitunter kultischer Verehrung unterliegt: die Bibel als Gegenstand nüchterner Textexegese und die Kunst als säkularer Ort von Transzendenzerfahrungen. So entsteht zwischen den beiden Partnern auch Konkurrenz: Ist die Bibel womöglich das beste aller Bücher oder ist ein schönes Gedicht vielleicht wertvoller als jedes Gebet?

Für den 1913 geborenen und im September 2000 gestorbenen Lyriker Ronald Stuart Thomas hat sich diese Frage nach der Konkurrenz nicht gestellt. Mehr als 30 Jahre lang, zwischen 1946 und 1978, war er Dichter und Priester zugleich, empfand die Kohabitation seiner beiden Berufungen aber nie als Problem – schließlich, so Thomas in seiner Autobiographie, sei auch Jesus in gewisser Weise ein Dichter gewesen, wenn er in Metaphern und Parabeln gesprochen habe. Thomas, der 1936 zum Priester der anglikanischen Kirche geweiht wurde und sein Amt dann in mehreren walisischen Gemeinden ausübte, gilt als einer der bedeutendsten Lyriker Großbritanniens. Seine Gedichte, die zum Teil auch in deutscher Übersetzung vorliegen, verfaßte er in der walisischen Sprache, die er sich erst als junger Priester angeeignet hat.

Nur wenigen ist hierzulande R. S. Thomas ein Begriff, obgleich er 1996 von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste ausgezeichnet und im selben Jahr gar

für den Literatur-Nobelpreis vorgeschlagen worden ist. Poetischer Ausdruck und christliche Botschaft gehören für ihn untrennbar zusammen, so daß es legitim ist, von religiöser Literatur zu sprechen, will man seine Texte einer Kategorie zuordnen. Doch mit dem Hinweis, Jesus sei ein Poet und die biblischen Geschichten Metaphern, möchte Thomas zum Ausdruck bringen, daß er sich weder als religiösen Dogmatiker noch als reimenden Wanderprediger versteht. Wenn er dichtet, dann will er seiner Suche nach Gott prägnante Formen geben in einer als zunehmend gottlos empfundenen Welt. Inspiriert wird er dabei von der Eigenartigkeit seiner walisischen Umgebung, einer kargen, dominierenden Landschaft, und ihrer bodenständigen, skeptischen Bauernschaft. Das wirkt sich auf die Gedichte aus: Herb und schroff sind sie, aber eben auch einfach, streng und hell.

Naturlyrik und Zivilisationskritik

Die Landschaft ist nicht bloß atmosphärischer Hintergrund der Verse; sie wird häufig selbst zum Thema. Besonders in seinen frühen Texten setzt Thomas den Mensch und die Landschaft zueinander in eine gleichnishafte Beziehung: Der Mensch wird dort mit einem Acker verglichen, auf dem der Lauf der Jahreszeiten und andere Gewalten ihre Spuren hinterlassen. Ein anderes Mal wird die unberührte, unverfälschte Natur zum Ort der Offenbarung und ersetzt die Feierlichkeit jeder Kathedrale durch ihre schaudernmachende Ursprünglichkeit. Hier mischen sich die rudimentären Glaubensformen der abgelegenen Gemeinden mit Thomas' naturphilosophischer Haltung.

Das Moor

Es war für mich wie eine Kirche.
Leisen Schrittes ging ich hinein
Mit angehaltenem Atem, als hielt' ich den Hut in der Hand.
Es war still.
Der Gott, der da war, ließ sich spüren,
nicht erhorchen, in sauberen Farben,
die das Auge feucht werden ließen,
wenn der Wind übers Gras ging.

Es wurde nicht gebetet. Doch die Ruhe
Von des Herzens Leidenschaften – das war Lob
Genug; und des Verstandes Verzicht
Auf sein Reich. Ich ging weiter,
einfach und arm, während die Luft zerfiel
so großzügig über mir gebrochen wie Brot.

Was Thomas hier in schlichten Sätzen schildert, ist zunächst ein Als-ob-Erlebnis, geschult an den Ritualen eines Gottesdienstes: das Moor *wie* eine Kirche, der eigene Schritt *wie* der eines Kirchgängers, die Luft *wie* das gebrochene Brot. Doch der Effekt, den dieses Erlebnis erzielt, hat nicht den Charakter eines Ersatzes, sondern liegt vielmehr in der Erfahrung des Primären. Die Überwältigung des lyrischen Ich durch das Andere wird weder begleitet durch die Etikettierungen einer Predigt noch gefiltert durch die Reflexionen des Verstandes: „Der Gott, der da war, ließ sich spüren, / nicht erhorchen …" Das Gedicht wird so zu einem Plädoyer für einen emotionaleren, natürlicheren Zugang zu Gott, ohne freilich abzustreiten, daß die Glaubenspraxis auf Formalitäten angewiesen ist. Entsprechend hat der Dichter eine Mischung aus Form (Strophen, abgesetzte Verszeilen) und Formlosigkeit (Enjambements, Verzicht auf Reime) gewählt.

Das Rätselhafte, das in Naturerlebnis und Transzendenzerfahrung liegt, war lange Zeit die Domäne der Kirche, die das Vokabular für den Umgang mit den Rätseln bereithielt und von den Leuten als erstes konsultiert wurde. Das hat sich geändert. Den einen ist die Kirche nicht mehr okkult genug, so daß sie sich lieber Sekten, Aberglauben oder Fundamentalismen hingeben; den anderen ist sie noch nicht aufgeklärt genug, so daß sie ihr ganz den Rücken kehren und ihr Heil in der bloßen Wissenschaft suchen. Denn hier wird gegenwärtig so publikumswirksam wie nie an der Entlarvung der letzten Rätsel der Menschheit gearbeitet, wenn Genome entschlüsselt und Schafe geklont werden. Wer macht auf dem Weg zur Ablösung des Schöpfergottes noch in einer Kapelle halt?

Dieses Szenario wurde zu einem Kernthema von R. S. Thomas: Wie soll man den Glauben an Gott vermitteln, wenn andere offenbar eine überzeugendere Sprache sprechen und Gott selbst sich in Schweigen hüllt? Die „neuen Forscher" bezeichnet Thomas in dem Gedicht „Sie" (in: „Laubbaum Sprache") als die „neuen Sprachkundigen", „die über geschlossene / Grenzen hinweg die Währung ihrer Symbole tauschen". Und Thomas stellt fest, daß sie ihm, dem Sprachkundigen der alten Tradition, wohl überlegen sind: „Bin ich schon zu lange auf den Knien, // besorgt ob der Undurchsichtigkeit / einer Botschaft? Auch sie haben ihre Wege, / andere als Beten, diesen rätselhaften Code zu knacken."

Die Analogie, die Thomas hier zwischen der internationalen Botschaft der Forschung und derjenigen des Christentums herstellt, legt die Vermutung nahe, Thomas sähe auch in den Naturwissenschaften eine Art Glaubensgemeinschaft. Auf ganz ähnliche Weise spielt er in anderen Gedichten auf die religiösen Elemente des Kapitalismus an: Während die Parallele zwischen Religion und Naturwissenschaft in der Beschäftigung mit einem Code liegt, stellen Gott und Kapitalismus zwei unsichtbare Mächte dar: „Capitalism // Invisible as God / and as ubiquitous." Auch hier wieder die Sorge des lyrischen Ich, ungehört zum alten Eisen geworfen zu werden: „'Come out and fight' we call, / … and it laughs / at us as old-fashioned."

Man merkt vielen Gedichten von R. S. Thomas eine gewisse Bitterkeit an, einen hoffnungslosen Pessimismus, wenn es um die Welt der Technik und des Geldes geht. Dann sitzt Jesus beispielsweise „am Tisch / mit uns, auf dem Kopf / die Narrenkappe aus unserem Papiergeld" („Erscheinung des Herrn" in: „Das helle Feld"). Solche Bilder vom Untergang des Abendlandes sind nicht unbedingt die erfrischendsten und originellsten Sequenzen seiner Lyrik. Gleiches gilt für die ab und zu vorgetragene Klage, die Gegenwart sei der Kunst nicht wohlgesonnen. Thomas gefällt sich da ein wenig leichtfertig in der Rolle des Eigenbrötlers, dem die böse Gesellschaft nur eine Randexistenz erlaubt, und vergißt dabei zu erwähnen, daß wohl nie zuvor ein Christ christlicher oder ein Künstler künstlerischer hat leben können als in vielen Ländern des aufgeklärten Kapitalismus heute.

Doch es werden auch Momente der Hoffnung geschildert: Selbst wenn die Erde versteinert sei, werde es die Kunst verstehen, sich in den Stein einzugravieren („Mother and Child" in: „Frieze"); selbst wenn einmal das letzte Blatt vom Baum der Menschheit gefallen sei, werde der Baum des Himmels noch leben („Never Dispair" in: „Frieze"). Diese Texte funkeln inmitten der Bitternis gleichsam auf einer grauen Grundierung, die in den elegant-grauen Einbänden des Schondorfer Babel-Verlages ihre profane Entsprechung findet. „Ob der bevorstehenden Barbarei" bezieht das lyrische Ich unter dem Titel „Waffenstillstand" (in: „Laubbaum Sprache") nur ein „kleines Haus, / um eine Warnung zu verkünden". In der Natur, die ein letzter Zufluchtsort zu sein schien, sind Zeichen des Niedergangs zu lesen: „Die Bienen sind fort vom Baum / der Menschheit, und nur Wespen / nisten an seinen Wurzeln, erzeugen / keinen Honig." Unfruchtbarkeit wird hier beklagt, die Hoffnung, die das Wort „erzeugen" noch schürt, wird schon gleich nach dem Zeilenwechsel herb enttäuscht: kein Honig nirgends. Und wieder steht es dem Leser frei, mit dieser Metapher alles Übel dieser Welt von Krieg bis Umweltzerstörung zu assoziieren, ohne genau zu wissen, wer die Wespen sind und wer die Bienen sein könnten.

Prophetie dichterischer Sprache

Die unfreiwillige oder vielleicht doch beabsichtigte Ironie des Wespen-Bildes liegt nun in der Tatsache, daß gemeinhin mit dem Stigma des Unfruchtbaren Künstler und Intellektuelle belegt werden, all jene, deren selbstbezügliche und unmaterialistische Tätigkeit so selten einen unmittelbaren Nutzen für die Gesellschaft erkennen läßt. In diesem Sinn wäre Thomas, der gewiß gerne den Honig des Seelenheils gespendet hätte, eine Wespe. Charles Baudelaire hat den Künstler als Albatros dargestellt, als Seevogel, dessen große Flügel ihn am Laufen hindern und zum Gespött der Matrosen werden lassen. Der Impetus, in einer solchen exzentrischen Lage kreativ (und damit fruchtbar) werden zu wollen, ermöglichte

den distanzierten Schöpfergestus des „l'art pour l'art", deren prominente Vertreter in der Mitte des 19. Jahrhunderts Baudelaire und Théophile Gautier gewesen sind. Als man Gautier vorwarf, er kümmere sich mit seinem autonomen Kunstverständnis zu wenig um die Belange der Politik und der Religion, verteidigte Baudelaire seinen Kollegen mit dem Hinweis, Gautiers Bedürfnis nach einer schönen und intelligenten Ordnung bewahre ihn vor jeglichem Irrtum in politischen oder religiösen Fragen. Außerdem habe er mehr als jeder andere ein ausgeprägtes Hierarchieverständnis bis hin zu den letzten Dingen.

Vor wenigen Jahren hat sich der französische Schriftsteller Michel Butor Gedanken über die Nützlichkeit der Poesie gemacht. Ganz im Sinn der „l'art pour l'art"-Dichter, in deren Formel er das französische Wort für Kunst durch dasjenige für Seele („l'âme") ersetzte, kam er zu dem Schluß, daß der Dichter durchaus im Sinn der Humanität handle, wenn er Form gibt und eine eigene Sprache entwickelt. In dieser Sprache habe er freie Definitionsgewalt und die Möglichkeit, alles miteinander in Einklang zu bringen. Wenn diese „énormité" dann zur „norme" werde, habe der Dichter sich als Fortschritts-Multiplikator erwiesen. Poesie münde dergestalt in Prophetie. Baudelaire war ein großer Anhänger der Idee, alles in Einklang bringen zu können. Berühmt ist sein Gedicht „Correspondances": Der Tempel der Natur beherbergt Gerüche, Farben und Töne, die in einer tiefen inneren Einheit alle miteinander zusammenhängen und einen unendlichen Sinn ergeben. Nicht zufällig schließt der Naturphilosoph R. S. Thomas Baudelaire in sein „Gebet" ein (in: „Laubbaum Sprache"):

Baudelaires Grab
Nicht zu weit
Vom Baum der Naturwissenschaft.
Meines auch,
da ich suchte, erfolglos,
dort zu stehlen,
irgendwo in Sichtweite
des Baums der Dichtkunst,
der die Ewigkeit ist, die
das grüne Laub der Zeit trägt.

Der Wunsch, die letzte Ruhestätte zwischen Naturwissenschaft und Poesie, man könnte auch sagen: zwischen Physik und Metaphysik, zu finden, entspricht dem Anliegen, die in den meisten Gedichten als Kontrahenten geschilderten Pole menschlichen Denkens einmal versöhnt zu sehen. Sehr viel gelassener als in seinen lyrischen Texten zeigt R. S. Thomas in seinen autobiographischen Schriften auf, wie diese Versöhnung aussehen könnte. Jeder, ob Biologe, Ökonom oder Dichter, müsse derjenigen Wahrheit folgen, die für ihn wahr sei; seine Pflicht und Existenzberechtigung sei es, in seinem Metier ein Meisterwerk hervorzubringen. Und dann, wenn jeder seine Wahrheit hervorgebracht habe, stelle sich vielleicht

heraus, daß jede dieser Wahrheiten immer nur ein Aspekt einer „basic truth" sei. Das ist die Botschaft des Dichters R. S. Thomas, die man auch noch aus den bitteren Texten seiner Zivilisationskritik heraushören muß: Schafft Meisterwerke und versöhnt euch im Glauben an Gott. Er ist zwar ein „deus absconditus", aber in der Einfachheit der Natur könnt ihr ihn spüren.

Auswahl der Werke von Ronald Stuart Thomas: Frieze. Poems (Schondorf: Babel 1992); Das helle Feld. Gedichte, hg. v. Kevin Perryman (Schondorf: Babel 1995); Laubbaum Sprache. Gedichte, hg. v. dems. (Denklingen: Babel 1998); Selected poems 1946–1968 (London: Granada Publ. 1983); Later poems (London: Macmillan 1983); Between here and now (London: Macmillan 1981); Autobiographies. Transl. from the welsh, with an introduction and notes by Jason Walford Davis (London: Phoenix 1998).

Paul Valadier SJ

Wie aktuell ist Nietzsche?

Kann man bei einem Philosophen von Aktualität sprechen, der seine Aussagen so konsequent und bewußt im Zeichen der Inaktualität, ja der Unzeitgemäßheit niedergeschrieben hat? Und ist die Frage, ob eine Philosophie aktuell ist oder nicht, eigentlich wichtig im Hinblick auf die Botschaft, die sie vermittelt? Bleibt Platon nicht stets aktuell, auch wenn er kein Spitzentitel der Verlage ist und keine öffentlichen Debatten mehr auslöst?

Von diesen Fragen aus kann man am Ende des Gedenkjahrs zum hundertsten Todestag von Friedrich Nietzsche erörtern, wie aktuell er in philosophischer Hinsicht ist. Sein Denken hat unbestreitbar eine modische Wirkung. Nachdem die großen Geschichtsphilosophien in Mißkredit geraten sind und die Phänomenologie sich erschöpft hat, bleibt das Werk des einsamen Denkers von Sils-Maria für viele eine Quelle der Inspiration – für Berufsphilosophen wie auch für eine breite Leserschicht. Im Guten wie im Schlechten. Die Uneinheitlichkeit seines Werkes, das Fehlen einer Systematik, das wilde Deutungen erlaubt, sowie die knappen, schwer zu entziffernden Aphorismen ermöglichen es jedem, sich je nach Vorurteil und Laune seine eigene Nietzsche-Philosophie zusammenzubasteln. Der eine besteht auf biologisch begründeten Selektionsperspektiven (Peter Sloterdijk), ein anderer schöpft aus dem Arsenal von Nietzsches Polemik alle Argumente für eine letztlich wenig neuartige Kritik am Christentum (Herbert Schnädelbach). Außerdem biegen, zumal in Frankreich, tonangebende Interpretationen, die noch von Michel Foucault oder Gilles Deleuze beeinflußt sind, Nietzsches Denken um in Richtung auf das Irrationale, die Dekonstruktion und den Argwohn, indem sie ihm nur einen negativen Nihilismus entnehmen und eher das Destruktive als das Affirmative an ihm beachten. Darum wird man fragen müssen: Gibt es einen „wahren" Nietzsche? Sollte diese Frage unbeantwortbar sein, müßte man vielleicht in der Verschiedenheit der möglichen Zugänge einen Grund für die Aktualität eines Philosophen sehen, der sich immer noch den gelehrtesten Deutungen entzieht.

Ein Kranker spricht zu uns

Weil aber jeder nur aus seiner „Perspektive" und von seiner „Ecke" aus etwas versteht, kann sich niemand einer situationsgebundenen Interpretation entziehen: „Wir können nicht um unsre Ecke sehen: es ist eine hoffnungslose Neugierde,

wissen zu wollen, was es noch für andre Arten Intellekt und Perspektive geben *könnte*." [1] Statt zu versuchen, diese Einseitigkeit auszuschalten und eine hypothetische „Objektivität" anzustreben, muß man sie in Rechnung stellen, denn sie ist großenteils Voraussetzung einer richtigen Lektüre. Dazu lädt uns Nietzsche in seinen Schriften ja auch selber ein. Er spricht wesentlich und zuerst von sich selbst, besonders von seiner Krankheit: „Meine Schriften reden *nur* von meinen Überwindungen: ‚ich' bin darin, mit allem, was mir feind ward, *ego ipsissimus*, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, *ego ipsissimum*." [2] Also muß man diese besondere Erfahrung verstehen und sie nicht ausklammern, um vielleicht etwas Wesentliches zu suchen, das außerhalb von dem läge, was untrennbar in seinem Leben und seiner Krankheit zur Sprache kommt. Da spricht ein Mensch, aber er spricht von dem, was ihn am schärfsten verletzt hat: seine Erziehung, die christliche Moral, die ihn formte, ein rigoroser Rationalismus, der den Leib und die sichtbare Welt verachtete, und eine wuchernde und niederdrückende Kultur ohne Leben. Er spricht von sich und gleichzeitig von uns, die wir mehr oder weniger von denselben Gegebenheiten der Tradition geprägt sind. In seinem Abenteuer könnten wir ein wenig auch das unsere begreifen.

Das macht bereits einen ersten Grund für Nietzsches Aktualität verständlich. Bei ihm erkennt der Leser weniger „Ideen", wohlgeordnete, aber tote Begriffe, eine Systematik, auf die man sich einlassen müßte, oder eine Weltanschauung unter anderen, vielmehr fühlt er sich der eingestandenermaßen schmerzlichen und tragischen Erfahrung eines Menschen ausgesetzt. So wird jeder durch einen Diskurs herausgefordert, der an der „Ecke" der eigenen Erfahrung aufgezeichnet ist und in der ersten Person Einzahl gehalten wird von einem Menschen, der sich exponiert oder der uns vielmehr vorsichtig ein ebenso intellektuelles wie spirituelles Abenteuer nahelegt. Jeder Leser fühlt sich betroffen und auf seine eigene Erfahrung verwiesen. „Vademecum – Vadetecum" als Aufforderung, einen Gedanken nicht zu imitieren oder zu reproduzieren, sondern eigenverantwortlich zu leben: „Vademecum – Vadetecum: Es lockt dich meine Art und Sprach,/ Du folgest mir, du gehst mir nach?/ Geh nur dir selber treulich nach:-/ So folgst du mir – gemach, gemach!" [3]

Die Anziehungskraft, die Nietzsche gegenwärtig ausübt, kommt zum Teil von einem erkennbaren „Ton", der dazu aufruft, sich zu „wandeln" oder für seine verwundete oder kranke Existenz Verantwortung zu übernehmen. Sokratischer als man denkt, verweist Nietzsche den Leser auf sein eigenes Leben und zwingt ihn, sich in Frage zu stellen. Keiner wird aufgefordert, sein Jünger zu werden, vielmehr soll er den Appell verstehen: „Was sagt dein Gewissen? – Du sollst werden, der du bist." [4]

Hammerschläge

Diese erste Regel – eine nicht nachzuahmende, weil eigene Erfahrung verstehen und dabei seine eigene Erfahrung nicht ausklammern – führt zur Beachtung einer zweiten: Nietzsche entwickelt keine zünftig durchdachte Theorie. Er trägt keine kategorischen Thesen vor, die man sich zu eigen machen müßte. Er enthüllt keine angebliche „Wahrheit" über die Welt oder die Geschichte. Das alles sollte man also auch nicht bei ihm suchen. Denn dieser Philosoph arbeitet mit „Hammerschlägen", und zwar mit wuchtigen. Er stellt skandalöse und unannehmbare Behauptungen auf, schreit mehr, als er argumentiert, und protestiert eher, als daß er beweist. Sogar ein allzu „feminines" oder schamhaftes Empfinden möchte er von sich fernhalten, um nur von denen gehört zu werden, die „Ohren haben zu hören". Es ist ein selektiver, aristokratischer und labyrinthischer Diskurs, der seine Leser verwirrt oder sie sich aussondert, weil er sich unter Masken vollzieht oder durch Übertreibungen, die erst einmal enträtselt sein wollen[5]. Es wäre falsch, das wörtlich zu nehmen, was eben eine Interpretation und eine nuancierte Lektüre verlangt, wobei die Nuance paradoxerweise eine eminent nietzscheanische Tugend ist[6].

Nietzsche will, daß der Leser reagiert – was bei letzterem Widerstand, ja Opposition voraussetzt und nicht die Servilität des Jüngers, der das Gelesene einfach wiederholt. So wird der „Demokrat" erschrecken über seine Kritik an der Demokratie, wo er doch die Fähigkeit haben müßte, eine Kritik herauszuhören, die ihm hilft, seine Überzeugungen nicht aufzugeben, sondern zu „wandeln" und die Gefahren oder Sackgassen seiner Gedanken zu erahnen. Ebenso der „Christ", der „Feminist", der „Sozialist", der „Rationalist". Der Schwache bricht unter der Kritik zusammen, der Starke geht möglicherweise gestärkt, aber verändert aus ihr hervor. Dadurch ist Nietzsche aktuell, weil bei ihm jeder dies hören kann und muß: keine nachzusprechende Wahrheit, sondern einen Aufruf, sich zu bewegen, seine Überzeugungen zu überdenken, sie zu relativieren, um das „Tanzen" zu lernen und nicht willkürlich an ihnen zu kleben. Es ist die bleibend gültige Botschaft eines Provokateurs, der zu einer gesunden Selbstdistanz antreibt.

Wenn Nietzsches Philosophie auf die Reaktion des Lesers zielt, kann man daraus ihre unzeitgemäße Aktualität in mehreren Bereichen verstehen. Im folgenden soll kurz die Kritik der Moderne und der Moral erwähnt werden, die Infragestellung des Rationalismus und schließlich sein besonderer Atheismus. Dabei sollte man sich stets daran erinnern, daß Nietzsche weniger die Wahrheit über diese Fragen vorträgt, als vielmehr den Leser – das ist ja der Grundgedanke der „Genealogie" – fragt, was er denn sucht, wenn er irgendeine Wahrheit sucht.

Moderne

Daß Nietzsche in seinem Werk eine unerbittliche Kritik an der Moderne entwikkelt, wird kaum bestritten. Er greift nicht nur die Moderne als solche an, sondern den modernen Menschen selbst, diesen „höheren Menschen", „den letzten Menschen", der, erniedrigt und ängstlich, lärmend seine Überlegenheit und Autonomie beansprucht, gleichzeitig aber Götzen verehrt, die Fortschritt, Wissenschaft, Gleichheit der Menschen, Geschichtsbewußtsein, persönlicher Erfolg, Eigeninteresse und Bequemlichkeit heißen. Derselbe, der lauthals nach „so wenig Staat wie möglich" ruft, weil er die Reglementierungen nicht mehr erträgt und sich frei wähnt, trachtet gleichzeitig nach „so viel Staat wie möglich"[7]. Dieser „letzte Mensch", der den Höhepunkt der Evolution erreicht zu haben meint, sich für den Inbegriff der gesamten Geschichte hält und sich vom alten Glaubenwollen emanzipiert zu haben meint, ist in Wirklichkeit der Sklave der neuen Idole Hedonismus, Utilitarismus und Individualismus. Er wird mitgerissen vom Zug zum Egalitarismus, den er nicht beherrscht und der alle Unterschiede vernichtet, zumal die zwischen den Geschlechtern. Die Sklavenhaltung dieses Egalitarismus tötet das Schöpferische und erzeugt Impotenz; das nennt Nietzsche die Feminisierung Europas oder den Verlust der Männlichkeit.

Statt darin eine erhellende Diagnose der gegenwärtigen Lage zu sehen, wendet man im allgemeinen ein, dieses Urteil gehe so eindeutig mit einer menschenverachtenden aristokratischen Gesinnung einher, daß man es nur zurückweisen könne. Doch, wie gesagt, Nietzsche verlangt zuerst „Ohren, um zu hören" und, so verstanden, verdient eine solche Diagnose bei allem Verstörenden etwas anderes als eine bloße Verweigerung oder Ablehnung. Denn durch seine harte Diagnose berührt Nietzsche das, was er die Krankheit des modernen Menschen nennt. Er brandmarkt Übel, die offenkundig geworden sind, und bietet keine idealen Lösungen an, die er auch nicht zu haben beansprucht. Zwei Gesichtspunkte seiner Zeitanalyse, der man schwer alle aktuelle Aussagekraft absprechen kann, sollte man beachten.

Erstens umhüllt sich der moderne Mensch mit ehrenhaften Werten, die in Wirklichkeit zu seinem Ruin beitragen. Es gibt eine Art, die Freiheit als einen unbestimmten Anspruch auf individuelle Rechte zu verstehen, die darauf hinausläuft, die soziale Bindung zu zerstören, aber auch das Individuum in einen Zustand permanenter Passivität zu versetzen und es so zum ewigen Bettler zu erniedrigen, kurz: es ohne sein Wissen zu versklaven[8]. Besonders hinter der Fassade der großen Ideen der Freiheit und der Gleichheit oder auch in der Einforderung der Menschenrechte verbirgt sich ein Egalitarismus und eine Nivellierung, die die schöpferische Kraft des Individuums durcheinanderbringen, indem sie dieses in einen beständig Betreuten verwandeln oder in ein Opfer, das eher jammert als Initiativen ergreift.

Doch ist zweitens diese fortschreitende und durch scheinbar unbestreitbare Ideale getarnte Erniedrigung ein günstiger Nährboden für politischen Verzicht aller Art. Aus dem Reich eines nivellierenden Demokratismus kann eine erniedrigte Gesellschaft hervorgehen, die nur noch den Schutz ihres „kleinen Glücks" verlangt – durch einen Bevormundungsstaat oder auch durch starke Männer, die zufriedene Sklaven schützen[9]. Hierin stimmt Nietzsches Diagnose überein mit der Besorgnis eines Alexis de Tocqueville angesichts des Heraufkommens eines despotischen Staats, der die „Gleichheit der Bedingungen" begünstigt, oder mit den Befürchtungen eines Benjamin Constant am Beginn des 19. Jahrhunderts. Man kann kaum leugnen, daß die Einforderung von Selbstbestimmung oder der Anspruch des modernen Menschen, sich für „natürlicherweise" frei zu halten, Fremdbestimmungen verdeckt, die schrecklich, aber oft verkannt sind, oder daß der Egalitarismus den Willen der Menschen schwächt und gerade die Möglichkeit einer lebendigen Demokratie zerstört.

Weil er auf diese sehr realen Übel hinweist, die von der Inflation der großen Worte oft verdeckt werden, prüft Nietzsche uns Moderne. Er schlägt keine ideale Gesellschaft und keine „große Politik" vor, die es umzusetzen gälte, sondern zwingt eher jeden einzelnen, sich zu fragen, welcher wirkliche, schöpferische und produktive Wert den Werten Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit usw. zukommt, an die wir glauben.

Moral

Der Blick auf die Moderne wäre zu kurzsichtig, würde er nicht bis zu den Werten der abendländischen Tradition und damit bis zur Moral vordringen, die den Europäer geprägt hat. Das Wesentliche von Nietzsches Werk liegt gerade in der Erarbeitung einer Genealogie der Moral, genauer: in der Genealogie des Willens zur Moral.

Bei der *Genealogie der Moral* geht es um die Prüfung der Werte, auf denen sich unsere Gesellschaften gebildet haben und die unseren Urteilen über die Dinge und die sozialen Beziehungen zugrunde liegen. Der Europäer glaubt ja gern an die Beständigkeit seiner Werte und auch an ihre Universalität. Seit Platon meint er, das Fundament, auf dem er sein Leben aufbaut, könne nur *das* Wahre und *das* Gute sein. So bezweifelt er nicht, daß seine Moral *die* Moral ist, die jedem vernünftigen Menschen einsichtig sein muß. Eine Genealogie der Moral prüft dieses Postulat und fragt, ob es nicht ein Vorurteil ist. Schließlich entstehen unsere Werte auf einem bestimmten Boden und verweisen auf kulturelle, soziale und biologische Faktoren, die die Zustimmung zu ihnen bedingen. Sind nicht andere „Perspektiven" möglich, die eine andere oder sogar bessere Lebensführung erlauben, und existieren diese nicht anderswo? Diese Fragestellung ist ohne Zweifel

auch die unsere. Sie kann zum kulturellen Relativismus führen, uns aber auch helfen, uns der Besonderheit unserer Werte und unserer Moral bewußt zu werden. Eine solche Überprüfung muß nicht notwendig mit einer Aufgabe unserer Werte enden, sondern kann uns eine Einstellung vermitteln, in der wir das, was wir für wesentlich halten, nicht verabsolutieren. So stellt Nietzsche die Moral nicht in Frage, sondern prüft eher die Konsequenzen für das Bestreben, die Werte zu idealisieren oder absolut zu setzen. Können wir wirklich etwas Gutes bejahen, das nur gut ist, ohne irgendeine Verknüpfung mit dem Bösen? Was ist zu halten von diesem Antagonismus der Werte und der Weigerung, ihre intime Verwandtschaft anzuerkennen [10]? Was verrät gerade dieses Verlangen nach einem Guten, das nur gut ist, über den Willen, der es möchte?

So führt die Überprüfung zu einer *Genealogie des Willens*. In seiner eigenen Krankheit erfährt Nietzsche eine Krankheit des Willens, nämlich das Unvermögen, sich auf eine klare Linie festzulegen oder seine Affekte zu beherrschen. Er erlebt auch die Versuchung, einem einzigen Affekt die Oberherrschaft einzuräumen, um die anderen willkürlich zu beherrschen – im Willen zur Wahrheit um jeden Preis. Der Wille ist aber notwendigerweise zweideutig. Er besteht aus einer unentwirrbaren Mischung von Stärken wie Vornehmheit, Aristokratie, Kreativität und von Schwächen wie Unterwürfigkeit, Plebejertum, Ohnmacht. Kein Wille ist ganz edel oder völlig sklavisch, und die großen Dichotomien, die Nietzsches Analysen kennzeichnen, dürfen in dieser Hinsicht keine Illusionen aufkommen lassen: Keiner ist wirklich stark oder schwach, edel oder sklavisch, weil auch der Starke, oder wer sich dafür hält, durch die Strategien des Schwachen besiegt werden kann, und weil umgekehrt der Schwache genügend Kraft oder List hat, um den Starken von innen her zu zerstören und ihn von seiner Kraft abzuschneiden, indem er den Zweifel in ihn hineinbringt.

Es ist klar, daß diese Betrachtungsweise bereits die Grundlagen legte für die Aussagen, die später die Tiefenpsychologie expliziert und formalisiert hat. Nun wissen wir besser, daß kein Wille zur Gerechtigkeit, zum Frieden oder zur Solidarität völlig rein, gänzlich „moralisch" und vollkommen dem Guten, das er anstrebt, konform, sondern eben auch mit seinem Gegenteil vermischt ist. Das Subjekt gelangt nie zu einer völligen Selbstbeherrschung, oder wenn es dies meint, schließt es sich in einer Illusion oder Fiktion seines Ichs ein. So gesehen greift Nietzsche die großen Lektionen der Moralisten auf – vor allem der französischen, die er so bewunderte. Aber er gibt ihnen eine Tragweite, deren inspirierende Kraft sich erst am späteren Freudianismus und seinen Abkömmlingen voll ermessen läßt. Man kann kaum bestreiten, daß er durch solche genealogischen Aussagen in hohem Maß vielen Intuitionen, aus denen wir leben, den Weg gebahnt hat.

Dekadente oder wiederhergestellte Vernunft?

Die Verabsolutierung der Moral, der Anspruch, um Gut und Böse zu wissen, und die Annahme eines Subjekts, das souveräner Herr seiner Handlungen wie auch der Werte ist, die es leiten, gehören zu einer bestimmten Vernunftordnung. Es ist eine ganz besondere Ordnung, die das aber selber nicht zugibt, weil sie für die Ordnung der Vernunft schlechthin gilt. Nietzsches diesbezügliche Attacken und sein „Kampf" sind kompromißlos und das, was von seinem Denken am besten bekannt ist. Unablässig greift er einen Rationalismus an, dessen Ursprung er bei Platon/Sokrates erkennt und der seiner Meinung nach die abendländische Tradition tief geprägt hat. Aus diesem Rationalismus erwächst der metaphysische Dualismus, weil das Verlangen, eine ideale Welt zu erreichen, die nur wahr, gerecht und gut ist, eine Ablehnung der sinnlichen, vermischten, vorübergehenden, unfaßlichen und darum furchterregenden Welt voraussetzt. Nietzsche verurteilt diesen Dualismus, weil er seiner Ansicht nach lebensverneinend und darum eigentlich tödlich ist: Er entleert die nahe und sinnliche Wirklichkeit, der er jeden Wert abspricht; er nimmt ihr ihre Kraft. Er leitet dazu an, ein Ideal zu verfolgen, das immer ferner und unerreichbarer wird und das in einer erschöpfenden und zerstörerischen intellektuellen Suche nach Werten zum Ausdruck kommt. Es gehört zu einem aszetischen Leitbild, das die Kräfte des Willens verzehrt. Unter den höchsten Werten, das heißt im Streben nach dem Idealen oder dem Sein, verbirgt sich in Wirklichkeit der Wille zum Nichts oder zum Tod – der *Nihilismus*. Er ist Bestandteil eines bestimmten Vernunftstils, der den Ehrgeiz hat, das Geheimnis der Dinge zu durchdringen, aber den Menschen zerstört, weil er alles diesem Ideal opfert.

Es liegt auf der Hand, welche Schlagkraft diese Art von Analyse entfaltet. Wir sind nicht nur sensibel geworden für die verheerenden Wirkungen eines naturwissenschaftlichen und technischen Wissensdrangs, der nicht gebändigt, sondern um seiner selbst willen verfolgt wird, als müsse er zum Glück der Menschen oder zu einer grundlegenden Veränderung seines Wesens führen. Aber auch das Scheitern der Umsetzungen dieses erhabenen Ideals in große Geschichtsideologien legt die gleichen Schlußfolgerungen nahe. Dieser Hyperrationalismus führt zu wohlbekannten Ergebnissen: Nach der Verherrlichung des Idealen schafft die Enttäuschung den Nährboden für einen pessimistischen Nihilismus, der Desillusionierung, Resignation, Rückzug auf sein kleines Glück und Abwendung von den großen Anliegen bewirkt, die man für suspekt hält. Der Europäer geht nicht unversehrt aus den Illusionen hervor, die der Rationalismus in verschiedensten Formen gehegt hat. Nietzsche hat dies immer wieder vorausgesagt. Die Gegenwart bestätigt auch hier diese erbarmungslose Kritik an einer allzu selbstsicheren Vernunft.

Muß man nun von diesem unerbittlichen Angriff auf diese Art von Rationalis-

mus darauf schließen, daß Nietzsche die Vernunft als solche ablehnt? Ist er der Prophet des Irrationalen und der Apostel des Nichts, der Torheit und der Vergeblichkeit? Eine solche Deutung würde vergessen, daß der Autor einer „Fröhlichen *Wissenschaft*" nicht auf die Erkenntnis verzichtet, sich mit Nachdruck zu den „Erkennenden" zählt, sich gegen den Widerstand der wissenschaftlichlichen Arbeiter der Philosophie als Philosoph versteht und eine „*wiederhergestellte* Vernunft" anbietet[11]. Die Vernunft der platonischen Metaphysik ist für ihn ja deshalb eine „Torheit", weil sie ihre Grenzen verkennt (und hier steht Nietzsche Kant näher, als man denkt), maßlos ist, ihre „Perspektive" nicht berücksichtigt und „die Welt richten" will, sie aber auf ihrer kleinen Waage für zu leicht befindet[12]. Eine lächerliche und todbringende Torheit verursacht die oben erwähnten Krankheiten; eine andere Torheit aber kann die Rückkehr zu einem nüchternen Vernunftverständnis bewirken. Nietzsche selbst bekennt gegen Ende seines Lebens: „Die *Krankheit* brachte mich erst zur Vernunft."[13] Es geht also nicht darum, der Vernunft zu entsagen, sondern sie nicht mehr tyrannisch und vermessen zu gebrauchen.

Im Grund verurteilt Nietzsche unablässig die anthropomorphe Aneignung der Wahrheit sowie die Zerstörung der Andersheit des anderen und setzt sich für ein gegenseitiges „Pathos der Distanz" ein[14]. Die Ablehnung einer Assimilierung von Mensch und Welt, von Völkern und von Menschen, zumal von Männern und Frauen, bedeutet Offensein für eine Noblesse und Vornehmheit, die nicht besitzen, sondern eine nicht assimilierbare Distanz aufrechterhalten und so Respekt vor der Wirklichkeit erzeugen will. Und diese Ablehnung einer Assimilierung steht in einer logischen Beziehung zur Ablehnung des sozialen und politischen Egalitarismus. Die wahre Vernunft setzt den Respekt voraus. Darum schätzt Nietzsche auch die Freundschaft so hoch ein, denn sie verwirklicht gleichzeitig Nähe und Distanz, die Nicht-Gleichsetzung von Ich und anderem und den Willen, daß der andere immer mehr er selbst sei, bleibe oder werde. Der Niedergang eines gewissen rationalistischen Optimismus, dessen Auswirkungen man hinreichend sieht, schafft ohne Zweifel die Bedingungen für eine größere Aufmerksamkeit für Nietzsche, da man weniger versucht ist, ihn einfach mit dem Irrationalismus zu identifizieren und sein philosophisches Angebot einer nüchternen, maßvollen Vernunft eher versteht, die in einer Leiblichkeit verwurzelt ist, die sie nur um den Preis eines Sinnverlusts zurückweisen könnte.

Atheismus und das Wiederaufleben des Göttlichen

Doch auch auf religiösem Gebiet kann Nietzsche von überraschender Aktualität sein. Eine denkfaule Interpretation seines Denkens oder die geringe Bereitschaft, seine Herkunft von Schopenhauer zu beachten, haben oft dazu geführt, daß man

es den „banalen" Atheismen zugerechnet hat. Demnach wäre Nietzsches Atheismus einfach die Aufkündigung von jeder Form von Religion, insbesondere des Christentums, das er unablässig und kompromißlos bekämpft hat, und natürlich auch von jeder Form von Transzendenz. Ein solcher Atheismus wäre tatsächlich nur eine Platitüde: Nach dem Tod Gottes könnte man zu etwas Wichtigerem übergehen und das Problem vergessen. Oder man könnte sich nach der Ablehnung oder dem Erlöschen des Idealen dem Sinnlichen hingeben und dem, was das Leben so bietet.

Aber Nietzsches Position ist wesentlich verwirrender und subtiler. Läßt man einmal seine Christentumskritik beiseite, der es allerdings nicht an Schlagkraft fehlt[15], so entdeckt man in ihm einen Philosophen, der immer wieder fragt nach dem Sinn der Beziehung des Menschen zu einem letzten Sinn, zum Ganzen der Wirklichkeit, zur Welt in ihrer abgründigen Tiefe und zum rätselhaften und verwirrenden Leben. Davon zeugt auch sein beständiger Konflikt mit dem Christentum. Sein hauptsächlicher Vorwurf besteht ja darin, daß diese Religion nur ein Anthropomorphismus ist, daß sie als Erlösungsreligion den Menschen in den Mittelpunkt rückt und einen Gott lehrt, der ganz dem Menschen zugewandt ist: fürsorglich und darauf bedacht, ihm das ewige Leben zu gewährleisten, ihn also seiner Sterblichkeit zu entreißen. Wenn für Nietzsche Gott tot ist, so deshalb, weil der christliche Gott seine Glaubwürdigkeit verloren hat, da er durch sein eigenes Mitleid getötet und in einem Maß „menschlich, allzumenschlich" wurde, daß man in ihm das Göttliche nicht mehr erkennen kann. Anders ausgedrückt besteht der Vorwurf darin, man habe Gott in völlig menschliche Auffassungen eingesperrt, in Tempeln und in den Netzen der Moral oder der Dogmen konfiniert, kurz: Man habe in Begriffe und Praktiken hineingezwängt, was sie nur sprengen kann.

Der Mann, der die Offenbarung von Sils-Maria erfahren hat, verkündet den Tod eines allzu menschlichen Gottes nur, um das Verlangen nach einem Ja zu der Ewigkeit wachsen zu lassen, die man nur im vorübergehenden Augenblick preisen kann, ohne von ihr Trost, ewiges Leben oder irgendeine Art von Heil zu erwarten. Gewiß, Nietzsche geht mit dem Monotheismus streng ins Gericht, weil seiner Ansicht nach das gottloseste Wort auf dem Sinai von dem Gott gesprochen wurde, der das Göttliche für sich allein beansprucht und sich somit in einer erbschleicherischen und geizigen Art offenbart, die für das unfaßbare Göttliche tödlich ist[16]. Trotzdem träumt er auch von einer Art neuem Polytheismus, wenn er sagt: „Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich ‚Atheismus' – wie als ob es keine andere Art Götter geben könne."[17]

Wenn Nietzsche also den Zusammenbruch eines Monotheismus voraussieht, der zu vermoralisiert ist, um wirklich religiös zu sein, oder nicht genügend religiös ist, um ohne aszetischen Zwang auszukommen, kündigt er auf fulminante Weise die Gärung im Umfeld der neuen religiösen Bestrebungen an. Eine nicht

dogmatische Religiosität – seiner Meinung nach wird ein angepaßter Buddhismus im Europa des 21. Jahrhunderts einigen Erfolg haben – außerhalb regulierender kirchlicher Institutionen sowie das Erscheinen oder das Suchen „neuer Götter" sind möglich. Er selbst preist, zumal in seinem Werk „Also sprach Zarathustra", den wünschenswerten und vernünftigen Charakter eines Ja zur Ewigkeit und der Feier eines Lebens, das keinen Grund und kein bestimmtes Gesicht hat, aber seine Schönheit ahnen läßt in seltenen Augenblicken, die genügen, um die Sehnsucht dessen zu beleben, der des Gesanges fähig ist.

Am erstaunlichsten ist also, daß dieser „Atheist" hellsichtig genug war, um vorauszusagen, daß sich viele in dogmatisierten Glaubenseinstellungen einmauern werden, die wir heute fundamentalistisch oder integristisch nennen, und daß gleichzeitig das wilde Suchen nach dem Göttlichen zunehmen wird. Vorsichtig angesichts der Gefahr, für einen neuen Gründer eines philosophischen oder religiösen Systems gehalten zu werden, tarnt er seine Botschaft oder verrätselt sie. Was bedeutet Dionysos? Welchen Sinn hat die Lehre von der Wiederkehr des immer Gleichen? Ist die Ankündigung eines neuen Polytheismus mehr als eine Provokation, die weiter nichts bedeutet? Man kann mit gutem Recht wesentliche Punkte dieses ratlos machenden Denkens in Frage stellen. Doch läßt sich nicht leugnen, daß Nietzsche, den man so leicht zum Atheismus rechnet, eher eine Zukunft der Religionen vorausgesehen hat, die dem, was wir von ihr kennen, ziemlich nahekommt, nämlich: Krise der Großinstitutionen, die das religiöse Suchen kanalisieren wollen, Desorientierung, religiöses Nomadentum und die Offenheit für asiatische Spiritualität bei Europäern, die eines vermoralisierten und autoritären Christentums müde sind. Nietzsche, der die Vereinnahmung des Göttlichen durch Institutionen entrüstet zurückwies, hat in seinen Schriften die Spur zu einer Art „Mystik" gelegt und suchte stets ein Ja, das nie vollendet sein würde. Wahrscheinlich lesen ihn heute viele, weil sie ahnen, daß dieser Mann sie unablässig dazu antreibt, im Sinnlichen das zu suchen, was das Sinnliche von innen heraus bewegt, es aber auch unendlich übersteigt. Daß er ein Ja zum Leben anbietet, das den Leib und ebenso die unfaßbare sinnliche Wirklichkeit erfahren hat, und daß ein solches Ja, das das Anderssein des anderen respektiert, einen außergewöhnlichen und seltenen „Willen zur Macht" voraussetzt.

Zusammenfassend sei das Urteil eines hervorragenden Kenners wiedergegeben, der Nietzsche auch ausgezeichnet ins Französische übersetzt hat: „Die Unzeitgemäßheit ist der Grundzug von Nietzsches Denken bis in seine scheinbar aktuellen Kritiken hinein, denn diese kommen aus Einsamkeit und Unabhängigkeit und nicht aus Willfährigkeit oder geheimem Einverständnis. Mit der Erfüllung seiner Vorhersagen ist sein Denken keineswegs hinfällig geworden. Und Nietzsche ist vielleicht vor allem deshalb ‚unzeitgemäß', das heißt im strengen Sinn jeder Interpretation verschlossen, die seinen Horizont auf die Übel der Gegenwart einengt, weil er ‚die Ewigkeit geliebt' hat, die man nicht mit dem Hinweis auf die Tradition

ihres Sinns berauben kann. So könnte die verborgenste Lehre seines Denkens gerade das sein, wodurch es unzeitgemäß oder besser: unbenutzbar ist. Trotz der inhaltlichen Unterschiede der verschiedenen Auslegungen, die er erfahren hat, herrscht überall der gleiche Subjektivitätsimperialismus, der dieses Denken zu politischen Zwecken, zur verliebten Erkundung des Ich und des Unter-Ich (und auch zur Rechtfertigung seiner Verirrungen) oder als politisch-metaphysischen Zeitungskommentar verwendet. Dabei pickt man jeweils nur heraus, was einem gefällt, das heißt letztlich sich selbst, statt wirklich dem Autor zu ‚lauschen'." [18]

ANMERKUNGEN

[1] Die Fröhliche Wissenschaft, § 374.

[2] Menschliches, Allzumenschliches, II, Vorrede, § 1. Ähnlich in der Vorrede zu: Die Fröhliche Wissenschaft, wo er die Krankheit als Ort seiner Philosophie hervorhebt.

[3] Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen, § 7.

[4] Die Fröhliche Wissenschaft, § 270.

[5] Beispielsweise in: Jenseits von Gut und Böse, § 289 f.

[6] Ebd. § 31. Aber „der Deutsche hat keine *Finger* für nuances…": Götzen-Dämmerung, Was den Deutschen abgeht, § 7.

[7] Also sprach Zarathustra, I, Vom neuen Götzen.

[8] Dazu ließen sich zahlreiche Stellen anführen – etwa zum Thema Freiheit in: Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 38 oder § 7, 9 und 19 in: Jenseits von Gut und Böse.

[9] Jenseits von Gut und Böse, § 242: „…die Demokratisierung Europas hinausläuft auf die Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiteten Typus …"

[10] Danach fragt er nachdrücklich in seiner Kritik an allen Dualismen, besonders aber an der Moral in: Jenseits von Gut und Böse, § 2 und dem ganzen ersten Teil.

[11] Götzen-Dämmerung, Die vier Großen Irrtümer, § 2.

[12] Die Fröhliche Wissenschaft, § 346, Unser Fragezeichen.

[13] Ecce Homo, Warum ich so klug bin, § 2.

[14] Jenseits von Gut und Böse, § 257; Der Antichrist, § 43.

[15] Vgl. P. Valadier, Christliche Dekadenz u. Wiederaufleben des Göttlichen, in dieser Zs. 196 (1978) 395–406; ders., Nietzsche et la critique du christianisme (Paris 1974).

[16] Also sprach Zarathustra, III, Von den Abtrünnigen, § 2.

[17] Werke in 3 Bdn. (München 1966) Bd. 3, 496.

[18] V. Goldschmidt, Platonisme et pensée contemporaine (Paris 1970) 206.

UMSCHAU

Ein freier Mensch: Henri Boulad

In einer Welt, in der sich das Individuum aus den Fesseln der Tradition, der Sitte, der Religion weitgehend befreit hat und sich seine Orientierung, seine Werte und Lebensziele selbst suchen kann und muß, empfinden viele Menschen die vorgefertigten Antworten der Kirche auf ihre Lebensfragen, die kirchlichen Gesetze und Riten als Unterdrückung ihrer Selbstentfaltung. Die in den letzten Jahren sich häufenden römischen Anweisungen und Verbote, von „Humanae vitae" angefangen bis zur Schwangerschaftskonfliktberatung und dem Treueid, erzeugten auch unter engagierten Katholiken weithin ein Klima der Mißstimmung, der Freudlosigkeit, der Resignation. Karl Rahner, der so viel dafür geleistet hat, die Kirche für die Zukunft zu öffnen, sprach schon vor vielen Jahren von einer „winterlichen Zeit". In dieser Winternacht, die sich seitdem noch weiter verdunkelt hat, igelt sich ein anderer Teil des Klerus und der Gläubigen ein und schottet sich gegen eine verständnislos oder gar feindselig erscheinende Welt ab. Wieder andere werfen tradierten Ballast ab und versuchen den Geist der Zeit noch zu überholen.

In diesen zerspaltenen Katholizismus Europas tritt überraschend ein französisch sprechender arabischer Priester aus Ägypten ein und redet in vollen Sälen (zuletzt im Frühsommer 2000) in Frankreich, Österreich, Deutschland und der Schweiz über die beglückende Freiheit im christlichen, im katholischen Denken, Glauben und Leben. Kein Klagen, kein Jammern, keine Selbstbespiegelung, auch keine Vorwürfe an die heutige Welt – vielmehr verkörpert der Jesuit Henri Boulad, wie er selbst sagt, „das volle Leben, die menschliche Existenzerfahrung" und zugleich das „Herz des Evangeliums". Das äußert sich in einer Sprache, welche die Kirche noch kaum gefunden hat.

Henri Boulad belegt diese Weise des Denkens, Fühlens und Sprechens mit Erfahrungen seines eigenen Lebens: „Ich werde seit jeher für meinen Unabhängigkeitsdrang kritisiert, seit meiner Kindheit, als ich als Dreijähriger daheim verschwunden war und man mich fernab im Gewimmel der Straßen aufgefischt hatte, wo ich überglücklich herumsprang. Ich liebte die Spontaneität und die Freiheit, und bis heute beklagen sich meine Ordensbrüder: ‚Wo steckst du nur? Niemand weiß, wo du bist, niemand kann dich finden!' – Peinlich! Aber ich muß meinen Eingebungen folgen – in meinem Denken und in meinem Verhalten, und das bringt zweifellos Probleme für das Gemeinschaftsleben, zu dem ich mich verpflichtet habe. Es gab Stunden in meinem geistlichen Leben, in denen ich in diesem Rahmen erstickt bin. In Frankreich bin ich in meinem Studium nach sechs Monaten explodiert und dann zusammengebrochen. Ein Segen, denn es brachte mir die Heilung für immer. Es war 1953, ich war 22 Jahre alt. Um acht Uhr morgens betrat ich mein Zimmer, ging zu meinem Tisch und setzte mich. Und dann hat es mich gepackt: Ich sprang auf und trommelte mit den Händen und Füßen auf meinen Stuhl ein; mein Mitbruder, mit dem ich das Zimmer teilte, dachte, es sei aus mit mir. Und ich schrie mir alles aus der Seele und wiederholte immer das eine: ‚Ich bin ein freier Mensch! Ich bin ein freier Mensch!' Dann flossen hemmungslos die Tränen – Nervenzusammenbruch. Seit dem Tag verteidige ich meine Freiheit um jeden Preis."

Henri Boulad trat nicht aus dem Jesuitenorden und schon gar nicht aus der Kirche aus, sondern entwickelte hier seine eigene Denkweise, Unterscheidungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, wobei das persönliche Gewissen bei ihm immer der Institution und dem Gehorsam übergeordnet blieb. Die Themen seiner weltweiten Vorträge und Predigten spiegeln diese eigenen Erfahrungen: „Jesus – der freie Mensch. Ein Laie und kein Konformist", „Zerreiße das Band: Mystik und wahre Freiheit", „Die innere Sonne: Licht und Wahrheit im Innersten des menschlichen Her-

zens", „Ich glaube an Gott, ich glaube an den Menschen, ich glaube an das Unmögliche", „Die Schönheit: Ästhetischer Genuß oder mystische Erfahrung?", „Der Geschmack des Göttlichen in unserem Leben", „Gott hat ein Herz – und es leidet", „Mystik, Askese und Konsumgesellschaft", „Zufall oder Zweckbestimmung? Das Absurde und das Mysterium".

Daß Henri Boulad die Menschen, die ihm zuhören oder ihn lesen, überzeugen kann, führt er selbst auf seine inneren Erfahrungen zurück: „Auch ich bin durch diese bedeutenden und entscheidenden Phasen gegangen, in denen ich alles hinterfragt habe, und ich konnte die üblichen vorgefertigten Antworten nicht ertragen! ... Nein, ich wollte meine eigene Wahrheit erkennen, ich mußte sie suchen und finden. Deshalb habe ich zu bestimmten Zeiten alle Angebote von außen zurückgewiesen, bis ich die Antworten von der inneren Stimme erhielt. Freilich ist dieser Weg ein dornenreicher, ein schmerzensvoller; denn er ist mit endlosen Fragen und Gegenfragen besät, mit eigenen Irrtümern und Fassadenstürzen. Aber diese Gewitter sind notwendig, und sie waren für mich der einzige Weg, Klarheit zu bekommen. Ich denke, daß jeder Mensch seinen persönlichen Weg allein finden muß, für sein tägliches Leben, für seinen Glauben, für seine Ethik."

Wenn Boulad es bedauert und kritisch vermerkt, daß die Kirche vielen Menschen anscheinend diesen Raum der freien Entwicklung und Entscheidung nicht zugesteht, so ist er doch fern der üblichen europäischen Kirchenschelte, die sich weniger um den Glauben als vielmehr um die kirchlichen Strukturreformen sorgt: „Die Kirche sieht sich seit jeher als Mutter der Menschen, und oft ist sie eine gute, manchmal eine großartige Mutter. Doch sie besitzt auch alle Mutterinstinkte und macht von ihnen Gebrauch. Sie ist bestrebt, ihre Kinder zu bevormunden, zu dirigieren, und will nicht wahrhaben, daß diese inzwischen herangewachsen sind. Nun sind sie groß und denken selbständig. Die Welt ist erwachsen geworden, sie reflektiert. Dieser Wandlungsprozeß vollzieht sich schon seit vier Jahrhunderten, und die Kirche schien es nicht bemerkt zu haben. Erst das Zweite Vatikanische Konzil wurde sich endlich der neuen Zeit bewußt. Aber an diesem Punkt scheint die Kirche noch nicht mitzugehen, sie will den freien Dialog mit dem erwachsenen Menschen noch nicht riskieren, obwohl das Konzil als Dialogbeginn bezeichnet wurde. Ich bleibe jedoch Optimist und will nicht glauben, daß alles wieder verloren sei."

Boulad bedauert diese neuen Bremswirkungen, diese Restauration des Vergangenen, dieses Sicherheitsdenken in der Kirche von heute. Er kritisiert die veraltete Sprechweise in gestanzten Formeln mit der Wiederholung des Immergleichen, eine Sprache, die nicht vom Leben, sondern nur von den im Inneren der Kirche üblichen Vorstellungen und Worten ausgeht. In all seinen Reden und Schriften bemüht er sich um diese neue Versprachlichung des überlieferten Glaubens. Dabei setzt er auf Freude und Hoffnung, wie das wichtigste Dokument des letzten Konzils betitelt ist. Dennoch bekennt er: „Ich hege keinen grundsätzlichen Zweifel gegenüber dem kirchlichen Denken. Andererseits brauche ich Gedankenfreiheit, so wie der junge Mensch seiner Mutter gegenüber Respekt empfindet und sie liebt, gleichzeitig aber unabhängig denken möchte. Mein Respekt gegenüber der Kirche ist unendlich, sie ist meine Mutter, und ich liebe sie sehr."

Wer ist dieser freie Mensch, der seine Freiheit innerhalb der Kirche und in einem straff verfaßten Orden ohne seelische und geistige Einbußen zu leben versteht? Henri Boulad wurde 1931 in Alexandria in Ägypten geboren. Sein Großvater väterlicherseits war christlicher Syrer aus Damaskus, seine Großmutter mütterlicherseits war Italienerin und heiratete in den Libanon. Seine Muttersprachen sind Arabisch und Französisch, er besitzt die ägyptische und die libanesische Staatsangehörigkeit. Kirchlich gehört er zum griechisch-katholischen, genauer gesagt zum melkitischen Ritus, als Jesuit zugleich zum lateinischen. Die Messe feiert er in vier verschiedenen Riten. Theologie studierte er im Libanon, Philosophie in Frankreich, dazu noch Psychologie und Pädagogik in den USA. Dieses Studium schloß er mit einem Diplom ab, für das wegen der überragenden Qualität der Leistung kein Prädikat mehr zur Verfügung stand.

Über seinen Lebens- und Bildungsweg berichtet er selbst: „Meine Berufung hat mich vollkommen überfallen; ich hatte als Sechzehnjähriger

völlig andere Ambitionen, von denen keine auch nur im mindesten mit dem geistlichen Beruf zu tun hatte. Aber der Herr hat anders über mich entschieden. Der Jesuitenorden war der erste, den ich beim Ausstrecken meiner Fühler ausgesondert hatte. Die Jesuiten – ich mochte sie anfangs gar nicht leiden. Mein Armutsideal suchte etwas anderes, deshalb schaute ich mehr in die franziskanische Richtung. Die Jesuiten erschienen mir viel zu wohlhabend, sie schienen mir auch zu überheblich im Wesen, und ich suchte doch das Schlichte und Bescheidene; sie waren mir auch zu trocken, zu intellektuell und im Umgang mit den Menschen zu streng, und ich suchte doch für meinen geistlichen Beruf viel Herzlichkeit, ich brauchte die menschliche Wärme. ... Und doch bin ich Jesuit geworden aus einem hauptsächlichen Grund: Es ist die Wirksamkeit dieser Ordensleute. Die wenigen, die ich persönlich kannte, waren ganz fabelhafte Arbeiter, weil vielseitig trainiert während dieser langen Studienjahre. Ich beobachtete sie gut und habe sie sehr bewundert, sie vollbrachten wirklich das Maximale des Vorstellbaren – und das war es, was ich ersehnte. Ich sagte mir: Du lebst nur einmal, und dein Leben muß einen vollen Ertrag bringen. Also sage ja zu dieser langen Ausbildungszeit. Schließlich bin ich überzeugter Jesuit geworden, der keinen Grund fände, es zu bereuen."

Die strenge geistliche Formung, die anspruchsvolle 14jährige Ausbildung in Philosophie, Theologie und Psychologie, dazu ein mehrjähriges Selbststudium in den Naturwissenschaften haben es nicht verhindert, daß er von sich sagt: „Ich bin weder Theologe noch Philosoph noch Psychologe, auch wenn ich das alles studiert habe. Ich habe es von jeher abgelehnt, innerhalb bestimmter Kategorien unter Verschluß gesetzt zu werden. Ich erinnere mich an einen jungen Universitätsstudenten, der mehrere Jahre meine spirituellen Vorträge in Alexandria gehört hatte und eines Tages zu mir sagte: ‚Pater, wenn ich eine Bezeichnung für Sie finden müßte, dann würde ich mir sagen: Hier steht ein freier Mensch vor dir!' Vielleicht ist da etwas Wahres dran; denn ich habe nun einmal dieses starke Unabhängigkeitsbedürfnis für mein Denken und Sprechen, ein tiefes Freiheitsverlangen."

Das zeigt sich nicht nur in der bilderreichen, farbigen und sehr persönlichen Sprechweise seiner Vorträge, Predigten und Bücher, die sich von der konventionellen innerkirchlichen Diktion abhebt, sondern auch in seinen künstlerischen Interessen. Er zeichnete und malte, schrieb Gedichte. Es fällt schwer, die Vielfalt und Fülle seiner Tätigkeiten aufzuzählen. Seine Mitbrüder behaupten, er tue 36 Dinge zugleich. Im Haus der Jesuiten in Alexandria steht seine Tür für viele offen. Er gibt Einführungen in das christliche und spirituelle Leben, begleitet Exerzitien. Für Studenten, Lehrer, Akademiker hält er ganze Reihen von philosophischen, theologischen und spirituellen Themen. Mitarbeiter der Caritas und Sozialarbeiter werden in die Motivation ihrer Arbeit eingeführt. Hunderte hören zu und sprechen mit ihm, die Räume reichen nicht aus. Seine Predigten finden Zulauf. Am Institut für katholische Theologie in Kairo hielt er eine Zeitlang Vorlesungen in Arabisch, desgleichen am Institut für protestantische Theologie in Alexandria. Mit Jugendlichen feiert er unter freiem Himmel in der Wüste die Eucharistie und führt sie in die Meditation ein.

Von 1995 an leitete er zwölf Jahre die Caritas von Ägypten, einige Jahre die Nordafrikas und des Mittleren Ostens, dazu war er einige Zeit Vizepräsident der Weltcaritas. Er dirigierte nicht nur vom Schreibtisch aus, sondern leitete die Einsätze jugendlicher Helfer in den Armenvierteln von Kairo und in den Dörfern am Nil, er organisierte Jugendcamps für Hunderte von Freiwilligen, Christen und Muslimen, er kümmerte sich persönlich um die von ihm eingerichteten Leprastationen. Berührungsängste gegenüber Kopten, Evangelischen, Muslimen und Nichtgläubigen kennt er nicht. Seine Vertrags- und Kurstätigkeit dehnte er auf immer mehr Länder aus. Urlaub scheint er nicht zu kennen. Audiokassetten seiner Reden kursieren, und es fanden sich Helfer, die sie in 14 Sprachen übersetzten und als Bücher herausgaben, zwölf davon auch in deutscher Fassung. Wer sich als Hörer oder Leser auf ihn eingelassen hat, macht eine Erfahrung von Freiheit, die heute in der Kirche nicht häufig ist.

Drei Gestalten standen nach seiner eigenen Aussage als Wegweiser in Boulads Leben. Zu-

nächst sein Ordensbruder Pierre Teilhard de Chardin. Von ihm übernahm er die vorbehaltlose Anerkennung der Entwicklung des Lebens und des gesellschaftlichen Fortschreitens, die Verbindung von Denken und Mystik. Dann der Landpfarrer von Ars, Jean Baptist Vianney, von dem er das Bild des Seelsorgers an den Ärmsten übernahm. Schließlich die jüdische Philosophin und Sucherin Simone Weil, die ihm die Dimension der Totalentäußerung, des Nichtseins vor Gott vermittelte, eine Erfahrung, die im Christentum und im Islam ihren Platz hat. Diese Personen markieren die ungewöhnliche Spannweite des Denkens und Lebens von Henri Boulad, die auch in seiner psychologischen Dissertation ihren Niederschlag gefunden hat: „In dieser Studie habe ich versucht, eine verständliche Sicht vom Menschen und vom Universum zu geben, das Leben und den Tod, Körper, Geist und Seele, das Sexuelle und das Mystische, das Christentum und die Psychoanalyse miteinander zu verbinden."

Boulad ist aufgewachsen und ausgebildet sowohl in der westlichen als auch in der orientalisch-arabischen Kultur. Er lebt in beiden Welten. Nicht nur für die Weltgesellschaft, sondern auch für die Kirche selbst sieht er es als wesentlich an, die Vielfalt der Kulturen in Freiheit mit der Einheit zu versöhnen. Die orientalischen Riten der Liturgie, aber auch das Umfeld des Islam sind ihm so wichtig, weil darin sichtbar wird, daß die Kirche in unterschiedlichen Gebetsformen, Theologien und Moralkonzepten lebt. Die römisch-lateinische Kirche ist immer in der Versuchung, ihre Gedankenwelt, Ordnung und Liturgie als das allein Katholische anzusehen und anderen aufzuerlegen. Die Vielfalt ist kein Restbestand der Tradition, sondern ihr gehört die Zukunft. So kann Boulad bei aller Liebe zum Papst nur den Kopf schütteln über die von Rom zur Zeit hochgespielten innerkirchlichen Problemstellungen und Disziplinierungsversuche. Er geht noch weiter: „Nach meiner persönlichen Meinung müssen alle diese Kategorien miteinander verschwinden: orthodox, katholisch, christlich, islamisch und so weiter – all das muß eines Tages ausgewachsen sein. Der Pluralismus ist ein Aspekt der großen Weltvereinigung, zu der wir unterwegs sind. Unser ganzer Planet will eins werden. Zugleich aber heißt es achtgeben, daß wir die existierenden Werte aller Kulturen dabei nicht einebnen, sondern retten."

Hans Joachim Türk

Bücher in deutscher Übersetzung, alle im Otto Müller Verlag, Salzburg erschienen: Jesus in diesen Tagen. Zwölf moderne Gleichnisse (1995); Mystische Erfahrung und soziales Engagement (1997); Starkes Tun, stärkeres Sein, Leid und Sendung der Frau (1997); Die Vernunft des Herzens. Wohin die Seele strebt (1993); Samuel, Samuel. Alexandrinische Predigten (2000).
In Kürze erscheinen in Neuauflage: Gottes Söhne, Gottes Töchter. Gelebte Existenzreligion; Der mystische Leib. Kosmischer Zugang zur Eucharistie; Dimensionen der Liebe. Persönliche Aufzeichnungen; Zeugnis der Wahrheit. Interviews und Gespräche.

Buddhismus zwischen Rezeption und Kritik

Sieht man von der Stimme des Dalai-Lama ab, so ist in unseren Breiten der Einfluß des Buddhismus nach wie vor eher esoterischer Art. Immer noch fehlt es in der breiteren Öffentlichkeit an einem Grundwissen über den Buddhismus. Entsprechend bemüht sich die auf dem Markt zu findende Literatur eher um Einführungen und genauere Kenntnisnahmen.

Als gutes Beispiel dieser Art kann das von Klaus-Josef Notz, einem seit Jahren in der Münchener Erwachsenenbildung tätigen Religionswissenschaftler, herausgegebene „Lexikon des Buddhismus" dienen[1]. Das zweibändige Werk bietet solide Eingangsinformationen über die historischen Anfänge, die Ausbreitungsrichtungen und -länder des Buddhismus, die wichtigsten Traditionen, vielbenutzte Grundbegriffe und Hinweise zur Praxis, schließlich einige Lesehinweise, ein eher allgemeines Literaturverzeichnis und ein Register. Auffallend ist, daß dieses in einem immer noch eher katholisch firmierenden Verlag erschienene Lexikon sich – im Gegensatz

etwa zu dem vom Verfasser dieses Beitrags herausgegebenen und in der gleichen Reihe erscheinenden „Lexikon der Religionen" (Herder Spektrum 4090) – auf Informationen beschränkt und keinen Versuch unternimmt, den Lesern, soweit sie sich als Christen verstehen, zugleich eine Brücke zu Dialog und Auseinandersetzung zu bauen. Freilich ist in der Tat heute nicht Apologetik angesagt, sondern Kenntnisnahme. Dennoch fragt man sich, ob in unseren Breiten, wo sonst so viel von interreligiösem Dialog die Rede ist, hier nicht wenigstens ein Stück weit dieser Dialog konkret auch vorbereitet werden müßte. Als Hilfe bietet sich im Augenblick vor allem das von Michael von Brück und Whale Lai herausgegebene umfangreiche Werk „Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog" (München 1997) an.

Schwierigkeiten bereitet im Umgang mit Buddhisten im übrigen nach wie vor die Bestimmung der authentischen Gesprächspartner, zumal verschiedenste buddhistische Richtungen heute mit dem Anspruch auftreten, verbindlich für den Buddhismus schlechthin zu sprechen. So hat die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste vor Jahren den Weltpräsidenten der Skagakkai Daisaku Ikeda zum Ehrensenator kooptiert – mit dem Ergebnis, daß die von Eugen Biser geleitete Sektion „Weltreligionen" ihren christlich-buddhistischen Dialog vorrangig mit Vertretern der in Japan lange der neureligiösen Szene zugerechneten und im Ursprungsland eher aggressiv aufgetretenen Laienbewegung, die der Nichiren-Tradition entstammt, führt.

Unübersichtlich erschienen auch die buddhistischen Aktivitäten auf der EXPO 2000. Ein Internationales Forum 2000 zum Thema „Verwirklichung des Friedens unter den Menschen im 21. Jahrhundert", das aufgrund der mangelhaften Werbung fast unter Ausschluß der Öffentlichkeit vom 23. bis 25. Juni 2000 stattfand, war wesentlich von einem japanischen Nichiren-Buddhisten Nissh Takeuchi und dem in Remscheid ansässigen Verein Daiseion-ji e.V. bestimmt. Es gelang bei der Vorbereitung nicht, in dieses in Japan eindrucksvolle Unternehmen zugunsten eines internationalen Weltfriedensgebetes und Friedenseinsatzes andere buddhistische Repräsentanten einzuladen. Weitere Veranstaltungen standen unter der Leitung des vietnamesischen Tempels Vien Giac in Hannover, der ursprünglich dem Amida-Buddhismus angehört, sich aber inzwischen auch für andere Richtungen öffnet. So fand unter anderem vom 24. bis 26. Oktober 2000 eine Tagung zum Thema „Buddhismus in Wissenschaft und Praxis" statt. Damit erschöpfte sich das Angebot freilich nicht. Es läßt sich im übrigen nicht übersehen, daß die Deutsche Buddhistische Union, die ihrerseits ihren Kongreß 2000 Ende Oktober in Hannover veranstaltete, keineswegs die vielfältigen buddhistischen Gruppierungen, die es inzwischen in Deutschland gibt, zusammenfaßt und für eine umfassendere Information Sorge trägt.

In gewissem Sinne entspricht es der Situation, die man in Mitteleuropa vorfindet, wenn auf kritische Rückfragen zum Buddhismus eher allergisch oder überhaupt nicht reagiert wird. Dabei müßte es allmählich als selbstverständlich angesehen werden, daß der Buddhismus, wenn er schon zu den Weltreligionen gezählt wird, sich der allgemeinen Religionskritik stellen muß wie alle anderen Weltreligionen auch. Es darf aber auch nicht verwundern, daß der Buddhismus selbst nicht nur in der christlichen Apologetik, sondern ganz allgemein in den einschlägigen Wissenschaften auf kritische Rückfragen stößt. Inzwischen lassen sich aber auch in Deutschland erste kritische Veröffentlichungen zur konkreten Stellung des Buddhismus in der modernen Geschichte und Gesellschaft benennen, die damit dem, was in der angelsächsischen Welt, zumal in den USA, längst geschieht, auch bei uns Zugang verschaffen.

Vor allem auf zwei Kritikansätze sei hier hingewiesen. Der eine befaßt sich mit den Verflechtungen des japanischen Zen-Buddhismus mit dem japanischen Nationalismus in der Zeit vor dem Pazifischen Krieg und den Reaktionen auf dieses Phänomen in der Folgezeit. Der zweite betrifft die politische Rolle und das Innen des Tibetischen Buddhismus. Dabei zeigt sich, daß der Buddhismus keineswegs von jener Zeitlosigkeit ist, die seine wahren Anhänger von den Spuren der Geschichte unberührt sein ließe.

Bereits 1994 eröffnete das „Nanzan Institute for Religion and Culture" unter der Federführung des Institutsleiters James W. Heisig und des amerikanischen Philosophieprofessors John C.

Maraldo eine umfassende Diskussion zur politischen Einstellung des Zen-Buddhismus im letzten Jahrhundert; die Veröffentlichung trägt die vielsagende, provokative Überschrift „Rude Awakenings", „grausames, unsanftes Erwachen"[2]. Der Band faßt die verschiedenen Beiträge eines Kongresses zusammen, der im März 1994 in Santa Fe, New Mexico, stattgefunden hat. Hier kann es nicht darum gehen, die dort begonnene Debatte ausführlich darzustellen und dazu Stellung zu beziehen. Wichtig ist zu wissen, daß die gestellten Fragen an die Substanz des Zen-Buddhismus gehen und zugleich die philosophischen Reflexionen buddhistisch orientierter Philosophen der sogenannten Kyoto-Schule neu bedacht werden. Dabei geht es nicht zuletzt um den Gründer der Schule Nishida und seine Nachfolger, zumal Tanabe und Nishitani. Manches erinnert an ähnliche Diskussionen, die im Nachkriegsdeutschland um die Position Martin Heideggers zum Nationalsozialismus geführt worden ist. Wichtiger als die in gewissem Sinn unkritische Haltung der genannten japanischen Philosophen gegenüber der nationalistischen Politik des Landes erscheint aber ihr Umgang mit dem Zusammenbruch der Nation und der Frage der Verantwortlichkeit, die gerade auch die Intellektuellen eines Landes zu tragen haben. Hier wird heute auch in Japan der Vorwurf der mangelnden Aufarbeitung der Vergangenheit erhoben.

Was im angelsächsischen Raum weiter diskutiert wird, hat inzwischen auch Deutschland erreicht. So liegt inzwischen die deutsche Übersetzung eines ursprünglich auf Englisch verfaßten Buchs des in Neuseeland lebenden Zen-Priesters Brian Daizen A. Victoria vor[3]. Dem Autor, der nach eigenen Aussagen die volle Ordination zum Zen-Priester in der Sōtō-Schule des Zen-Buddhismus erhalten hat, wurde 1970 offiziell mitgeteilt, daß er nicht in der vietnamesischen Anti-Kriegsbewegung aktiv tätig sein könne. Das wurde ihm zum Anlaß, die Einstellung des Zen-Buddhismus zu Krieg und Frieden zu überprüfen. Ausgangspunkt seiner Forschung war die Zeit nach der Meiji-Restauration von 1868. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen dann die Einbeziehung des Buddhismus „in die japanische Kriegsmaschinerie" und die Nachkriegsreaktionen der Zen-Schulen auf den Buddhismus des Kaiserlichen Weges, das Zen des Kaiserlichen Staates und das Soldaten-Zen. Hier zeigt sich die Grundeinstellung eines westlich geprägten und erzogenen Buddhisten. Erst nach der Besinnung auf die geschichtlichen Entwicklungen des neuzeitlichen Japan stellt er die Frage, wie es um den Buddhismus als solchen steht: Wie konnte es dahin kommen, daß sich das Samurai-Zen entwikkelte und gar Krieg und Gewalt befürwortet wurden? Nach Victoria ist gerade aufgrund der historischen Erfahrungen das Verhältnis von Staat und Religion auch buddhistisch immer neu zu überprüfen.

Was Victoria im Blick auf Zen und Buddhismus diskutiert, kommt auch da in den Blick, wo die Bemühungen des japanischen Philosophen Nishida im größeren Kontext der interkulturellen Fragestellung bedacht werden. Für den deutschsprachigen Raum ist es ein Geschenk, daß sich der junge Philosoph Rolf Elberfeld mit hohem Problembewußtsein und außerordentlichem Sprachgefühl der Philosophie Nishidas angenommen hat. Wo er um Nishidas Verstehen der Kulturen ringt[4], kommt zwangsläufig innerhalb der Behandlung seines Weltverständnisses auch sein Staatsverständnis und – auch in diesem Zusammenhang – sein Verhältnis zur Religion zur Sprache.

Wenn Victoria erkennt, daß er sich gezwungen sieht, „eine dunkle Seite" der buddhistischen Geschichte zu enthüllen (vgl. 355), so sprechen die beiden schon auf dem Klappentext „enttarnten" Autoren – Victor Trimondi = Herbert Röttgen und Victoria Trimondi = Mariana Röttgen – vom „Schatten des Dalai Lama"[5]. Ihr 816 Seiten starkes Buch provoziert, indem es das Bild des sanften, gewaltlosen Dalai-Lama nachdrücklich in Frage stellt, wenn nicht zerstört. Es ist verwunderlich, wenn ein ansonsten so kompetenter Autor wie Klaus Natorp glaubt, der Dalai-Lama würde, wenn man ihm von den Thesen des Autorenpaares berichtete, so laut lachen wie lange nicht mehr (vgl. FAZ 23. 9. 1999, 12). Ironie ist eine schlechte Reaktionsmethode, wenn deutliche Anfragen im Raum stehen. Michael von Brück ist in seinem Umgang mit den Anfragen[6] um vieles vorsichtiger, auch wenn er gegenüber den Trimondis seine deutlichen Vorbehalte zeigt (vgl. 17, 24 f., 29, 87, 93, 102, 105, 10, 115, 117, 136,

144). Wenn jedoch nicht alles täuscht, finden die Grundaussagen bzw. -anfragen Trimondis in der Relecture der tibetischen Buddhismusgeschichte, wie von Brück sie nachzeichnet, in vielem eher eine präzisierende Bestätigung.

Den Trimondis geht es um zwei zentrale Rückfragen: die Frage der Frau, damit verbunden der Sexualität in der esoterischen Praxis des tibetischen Buddhismus und die Verbindung von buddhistischem Weltverständnis und den realgeschichtlichen und -politischen Zügen der Welt. Was in religiösen Kreisen eher symbolisch gedeutet und real geleugnet wird, wird vom Ehepaar Trimondi in seiner historischen Realität angefragt. Das gilt wie angedeutet für die Realvollzüge des Sexuellen wie politisch für Linien, die – zugegeben ärgerlicherweise – zu Phänomenen im Westen, zum Faschismus, zur Aum-Affäre in Tokyo, zur chinesischen Politik und anderem mehr gezogen werden. Es ist auch zuzugeben, daß vieles von dem Gesagten phantastisch klingt. Der Umgang mit dem zentralen Text des Klacakra-Tantra, der bis heute in keiner deutschen Übersetzung vorliegt, sondern eher in Teilen und dann nochmals in unterschiedlichen Sprachen zugänglich ist, damit verbunden die bis heute dem westlichen Menschen eher verschlossene Welt des esoterischen Buddhismus und seiner Praktiken erzeugen aufs Ganze immer noch Ratlosigkeit. Diese kann letztendlich nur von den wahrhaft Initiierten aufgelöst werden, wenn sie wenigstens anfanghaft zu sprechen beginnen. Das aber ist im Grund bislang nur bedingt der Fall.

Wenn man die Einsprüche von Brücks gegen Trimondis Werk auf ihr eigentliches Maß zurückschraubt, kommt es aber doch zu einer Reihe nachdenklich stimmender Feststellungen:

1. Vorwürfe richten sich gegen den hermeneutischen Ansatz, „eine eurozentrisch-esoterische und paradoxerweise in weiten Strecken dennoch rationalistische Grundhaltung", die zu Fehldeutungen und Missdeutungen der tibetischen Symbolwelt führt (17). Zu Recht besteht von Brück darauf, daß „jede Kultur an den Maßstäben und Deutungsmustern ihrer eigenen Kultur interpretiert wird" (28). Wieweit der Vorwurf trifft, wäre dennoch genauer zu prüfen. Ausdrücklich wird den Trimondis „keine von christlich-missionarischen Interessen genährte Polemik" nachgesagt (17). Tatsächlich spielt das Christentum denn auch im ganzen Buch Trimondis – im Gegensatz zum Islam – keine Rolle.

2. Der Dalai Lama XIV, um den es vor allem in Trimondis Buch geht, hat 1986 an einem von Trimondi = Röttgen organisierten Kongress teilgenommen, bei dem Carl Friedrich von Weizsäcker sein Gesprächspartner war (vgl. 24). Die von den Trimondis vermittelten Kenntnisse lassen sich somit nicht auf die reine Lektüre von Schriften reduzieren.

3. Von Brück korrigiert seinerseits eine frühere „methodisch zu stark vereinfachende Aussage, im tibetischen Buddhismus habe es keine Gewalt im Namen der Religion gegeben" (63). Die Geschichte der Rivalitäten zwischen den tibetisch-buddhistischen Schulen lehrt ein anderes. Hier ist dann auf die Fortentwicklung der Geschichte unter den Dalai Lamas bis hin zum jetzigen zu achten. Von Brück geht selbst ausführlich auf die hier nicht näher auszuführende Kontroverse um Shugden ein (vgl. 158-210). Wie weit der politische Einfluß des Dalai Lama konkret reicht, ist weiterhin im Detail zu klären, zumal der Begriff der Weltherrschaft vielschichtig bleibt.

4. Der im Zusammenhang mit dem Klacakra-Tantra diskutierte Śambhala-Mythos vom eschatologischen Reich, das ein Reich auf dieser Erde ist, bleibt ein Fragepunkt, zumal er durchaus „politisch instrumentalisiert und außenpolitisch eingesetzt" worden ist (156). Vielleicht würde es auch der Klärung dienen, wenn die hier auftretenden Ideen und Bilder mit den Bildern der christlichen Apokalyptik verglichen, dann auf die in der abendländischen Geschichte greifbaren Auswirkungen und Realutopien des Millenarismus geachtet würde und die Prinzipien einer hier zu verwendenden Hermeneutik zu Rate gezogen würden.

5. Unbestritten ist sodann auch für von Brück, daß die Frau im tibetischen Buddhismus eine untergeordnete Stellung innehatte (vgl. 93). Die These der Trimondis von einer speziell buddhistischen „Misogynie" (dort so schon im Kap. 1) lehnt er ab, indem er die Einstellung zur Frau im Hinblick auf die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der Zeit des frühen Buddhismus relativiert (vgl. 109 f.).

6. Zu Recht besteht von Brück darauf, daß die

vielfältigen Methoden (Sanskrit *upāya)* zur Erlangung der völligen Befreiung im Sinn von Barmherzigkeit (Sanskrit *karunā*) verstanden werden. Allerdings verdient ein Satz wie der folgende im Hinblick auf männlich-weibliches Verhalten dennoch, weiter erörtert zu werden: „Daß diese Anschauung nichts mit männlicher Manipulation zu tun hat, wird schon daran deutlich, daß der Inbegriff aller Methode die Barmherzigkeit (*karunā*) ist – die aber ist weiblich" (115). Es bleibt selbst nach von Brück dabei: Es gibt Gründe für eine Sicht, androzentrische Züge im tibetischen Buddhismus am Werke zu sehen, auch wenn im Hinblick auf die wahren Intentionen „Mißverständnisse und Mißbrauch (!) auftreten können" (117).

Die wenigen Hinweise, die hier im Vergleich von Trimondi und von Brück gegeben werden, zeigen hinreichend, daß die beiden großen Themen – Sexualität und Weltpolitik – offene Fragenkomplexe sind und bleiben. Sie werden erst dann auf ihr eigentliches Maß zurückfallen, wenn sie von Anhängern und Praktikern des Tibetischen Buddhismus selbst überzeugend besprochen werden.

„Seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama" – wie er in der Titulatur des Buches genannt wird – hat in seiner jüngsten Veröffentlichung Grundzüge einer neuen Ethik für unsere Zeit entwickelt[7]. Das Buch ist von der äußeren Gestalt her ein „religiös-erbauliches" Buch, das sich wohl bewußt nicht auf Diskussionen einläßt, sondern eine Botschaft verkündet. Zweifellos kommt der Dalai Lama mit diesem Buch den Fragen des modernen Menschen schon deshalb entgegen, weil er von Grundlagen der Ethik, von der Ethik des einzelnen wie der Gesellschaft spricht, die grundlegenden Felder gesellschaftlichen Lebens benennt, die Erziehung, die Medien, die Umwelt, Wirtschaft und Friedenseinsatz, und darin die Rolle der Religion aufzeigt.

Was Religion eigentlich ist, bleibt weithin offen. Mit dem, was gesagt wird, kommt der Dalai Lama aber dem modernen Menschen entgegen: Auch dieser weiß zwar, daß es Religion gibt, doch nicht genau, was diese ist. Gott kommt jedenfalls nicht notwendig vor. Was gesagt wird, leuchtet ein. Da ist der geschichtliche Rückblick nicht sonderlich von Bedeutung. Kritik ist nicht angesagt. Sie erinnert eher an das, was an Religionen nicht gefällt. Wie lesen wir doch beim Dalai Lama: „In unserer langen Geschichte ist es immer schon so gewesen, daß die Religionen zu den Hauptauslösern von Konflikten gehörten" (236). Verständlicherweise ist denn auch „ein religiöser Glaube keine Vorbedingung für ethisches Verhalten oder für das Glücklichsein selbst" (237). Nur scheint es noch immer so, daß sich menschliche Grundhaltungen wie Liebe, Mitgefühl, Geduld, Toleranz, Vergebung und Demut „am einfachsten und wirksamsten im Zusammenhang mit einer Religion entwickeln lassen" (ebd.). Der Buddhismus selbst erscheint hier am Ende als das Allgemein-Menschliche.

In einer Zeit, die nach Wegen des Lebens und Überlebens ruft, die angesichts des sich ausbreitenden Pluralismus die „Qual der Wahl" mit sich bringt, bedarf es dennoch kritischer Unterscheidungen, religiös gesagt: der Unterscheidung der Geister. Man sollte folglich gerade im Hinblick auf die Begegnung der Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen unbeirrt an Wegen zwischen verstehender Rezeption und Kritik weiterarbeiten. Das gilt auch im Hinblick auf den Buddhismus. *Hans Waldenfels SJ*

[1] Das Lexikon des Buddhismus. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 2 Bde. Hg. v. Klaus-Josef Notz. Freiburg: Herder 1998. 637 S. (Herder Spektrum. 4700). Kart. 68,–.

[2] Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism. Hg. v. J. W. Heisig u. J. C. Maraldo. Honolulu: 1994.

[3] Victoria, Brian (Daizen) A.: Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz. Berlin: Theseus 1999. 400 S. Kart. 48,–.

[4] Elberfeld, Rolf: Kitarō Nishida (1870–1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität. Amsterdam: Rodopi Edition 1999. 314 S. (Studien zur Interkulturellen Philosophie. 10.) Kart. 85,50.

[5] Trimondi, Victor u. Victoria: Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus. Düsseldorf: Patmos [2]1999. 816 S. Kart. 58,–.

[6] Brück, Michael von: Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus. München: Kösel 1999. 192 S. Kart. 29,90.

[7] Seine Heiligkeit der XIV. Dalai Lama: Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit. Bergisch Gladbach 2000.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hg. v. Antonio Autiero. 208 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen. 62.) Kart. 56,-.

Anlaß für diesen Band sind die Ehrenpromotionen des in El Salvador wirkenden Theologen Jon Sobrino (1998) und des italienischen Kirchenhistorikers Giuseppe Alberigo (1999) durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster. Er enthält neben den Ansprachen bei der Ehrenpromotion vor allem die Referate einer deutsch-italienischen Tagung zu Rezeptionsmodellen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Juni 1999 in Münster. Unter den Autoren befinden sich zusammen mit Alberigo einige der besten Kenner des Konzils: Otto Hermann Pesch, Peter Hünermann und Karl Lehmann, um nur die Verfasser der wichtigsten Beiträge zu nennen.

Giuseppe Alberigo („Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils", 13-35) betont – wie in vielen seiner Arbeiten –, daß sich das Konzil nicht allein am Wortlaut seiner Beschlüsse festmachen läßt. Es war „reicher und artikulierter" (19) als die Texte, die es verabschiedet hat. Das Grundproblem der Rezeption sieht er darin, daß seine Durchführung – trotz gegenteiliger, aber letztlich erfolgloser Bemühungen des Konzils – in die Hände der Kurie geriet, einer „schwergewichtigen institutionellen Realität, die darauf ausgerichtet ist, spontan starken Veränderungen zu widerstehen" (23, Anm. 33). Daher sind die großen dynamischen Impulse des Konzils „Gegenstand des Mißtrauens auf kirchenamtlicher Ebene", und die „Kirchenburg" der 50er Jahre scheint wieder errichtet zu werden (30).

Ähnliche Defizite diagnostiziert Peter Hünermann („Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils", 81-94): Der Codex Iuris Canonici von 1983 folge im wesentlichen dem Ersten Vatikanischen Konzil und der ihm folgenden Tradition (87-89). Der „zum Teil groteske Zentralismus" der heutigen Administration der Kirche verrate deutlich, „in welchem geringen Umfang leitende Perspektiven des Zweiten Vatikanums in die Ausgestaltung des rechtlichen und administrativen Rahmens eingegangen sind" (89).

Karl Lehmann („Zwischen Überlieferung und Erneuerung", 95-110) sieht die Ursache dieser Probleme nicht zuletzt in der „vielschichtigen, spannungsreicheren und offeneren Struktur" der Aussagen des Konzils. Er zeigt dies eingehender am Beispiel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Mit einem zentralen Thema des Konzils befaßt sich Klemens Richters Studie „Das Verhältnis von Kirche und Liturgie" (117-130). Er weist auf, daß das Konzil eine „eucharistische Ekklesiologie" (121) entfaltet: Die Kirche wird von der Eucharistie her aufgebaut und in ihr dargestellt, und sie wird konstituiert durch die „einzelnen die Eucharistie feiernden und durch die Eucharistie miteinander verbundenen Gemeinden" (123).

Ein Glanzpunkt des Buchs ist der Beitrag von Otto Hermann Pesch „Das Zweite Vatikanische Konzil" (37-79). In gewohnter Meisterschaft gibt er einen faszinierenden Überblick über Grundthemen des Konzils und die den verschiedenen Themen und der Grundausrichtung der Konzilsbeschlüsse entsprechenden Rezeptionsmodelle. Der „vielbeschworene" Geist des Konzils, so betont er gewissermaßen als Zusammenfassung, ist „kein nebulöses Gebilde zur Legitimierung von Wünschen, die man zu Unrecht auf das Konzil projiziert", sondern „der aktenkundige Wille der überwältigenden Mehrheit des Weltepiskopates", und dieser werde vor allem dort zur gewichtigen Auslegungsinstanz, wo eine kleine Minderheit „Verwässerungen" eingebracht hat und diese danach als der „eigentliche Sinn" der Konzilsaussagen hingestellt und in Kirchenpolitik umgesetzt wurden (77).

Nicht selten wird die These vertreten, spätestens mit dem Codex Iuris Canonici von 1983 sei die Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils abgeschlossen. Die Beiträge des vorliegenden Bandes machen deutlich, daß diese Meinung keineswegs zutrifft. Sie zeigen, daß die Impulse des Konzils nach wie vor lebendig sind, daß sie aber noch lange nicht die Wirklichkeit der Kirche prägen. In welcher Richtung dies geschehen müßte, dafür geben die Autoren zahlreiche Anregungen. *Wolfgang Seibel SJ*

Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum. Hg. v. Hubert Wolf u. Claus Arnold. Paderborn: Schöningh 2000. 252 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums. 4.) Kart. 78,-.

Die Arbeiten dieses Bandes – ursprünglich Referate auf einer Tagung im Oktober 1998 – befassen sich erstmals so ausführlich mit dem Beitrag der Kirche des deutschsprachigen Raums zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Daß die deutschsprachigen Bischöfe und Theologen beim Konzil – zusammen vor allem mit den französischen, belgischen und niederländischen – eine bedeutende Rolle spielten, ist durch zahlreiche Zeugnisse belegt, war auch jedem Kenner des Konzils bekannt und wird durch die große, von Giuseppe Alberigo herausgegebene Geschichte des Konzils breit belegt. Es fehlten aber noch viele Detailuntersuchungen, die sich nun in diesem Band finden.

Nach einem sehr materialreichen und instruktiven Beitrag über die Rolle der deutschen Bischöfe bei der Konzilsvorbereitung wie beim Konzil selbst (Roland Götz) wird im besonderen der Kölner Kardinal Josef Frings gewürdigt (Sylvie Toscer), dessen Eintreten für das Eigenrecht der Bischöfe und gegen alle „Anzeichen totalitären Verhaltens" in der Kirche (26) schon bei der Gründung des Hilfswerks Misereor deutlich wurde. Es folgen Studien über die hier „Textwerkstatt" genannte Zusammenarbeit deutscher Theologen, unter ihnen vor allem Karl Rahner, Alois Grillmeier und Otto Semmelroth, bei der Vorbereitung und Erarbeitung der Kirchenkonstitution (Günther Wassilowsky). Als Beispiel für den Einfluß eines einzelnen Konzilstheologen beschreibt Ludger Ägidius Schulte die Bedeutung Friedrich Wulfs für das Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens. Mit Österreich befaßt sich Rudolf Zinnhobler, mit der Schweiz Markus Ries und mit der DDR Josef Pilvousek. Wie sich die Vorgeschichte des Konzils und seine Rezeption in einer einzelnen Diözese gestaltete, untersucht Wilhelm Damberg am Beispiel der Diözese Münster, und Oliver Schütz stellt dieselbe Frage im Blick auf die Katholischen Akademien in Deutschland. Am Schluß analysiert Norbert Lüdecke die tiefgreifenden Differenzen zwischen den Grundlinien des Codex Iuris Canonici von 1983, der für den Gesetzgeber die „Krönung" des Konzils ist, und den theologischen Grundlinien des Kirchenverständnisses des Konzils.

Fast alle Arbeiten berichten detailliert über eine Fülle von Vorgängen, die bisher entweder unbekannt oder noch nicht in dieser Ausführlichkeit aus den Quellen belegt waren. Deswegen ist der Band ein bedeutender Beitrag zur Erforschung des Konzils und auch eine unerläßliche Ergänzung der eingangs genannten Konzilsgeschichte. Was nach wie vor fehlt, ist eine umfassende, aus den Quellen gearbeitete Darstellung der Konzilstätigkeit des Münchener Kardinals Julius Döpfner, der beim Zweiten Vatikanum eine herausragende Rolle spielte. Einige sachliche Ungenauigkeiten sollten in einer zweiten Auflage verbessert werden: Frings war von Konzilsbeginn (1962) an Mitglied des Präsidiums, nicht erst seit 1963 (58). Bei der „Zentralkommission", der er angehörte, handelt es sich um die vorbereitende Zentralkommission, deren Tätigkeit mit Konzilsbeginn beendet war, und die auch niemals 827 Mitglieder hatte (57). Hans Küng wurde nicht erst 1963 Konzilstheologe, sondern schon 1962. *Wolfgang Seibel SJ*

Boberski, Heiner: *Der nächste Papst.* Die geheimnisvolle Welt des Konklave. Salzburg: Müller 1999. 281 S. Lw. 38,80.

In dieser Veröffentlichung geht es darum, „wie man Papst wurde und wird" (9). Ihr Verfasser, Chefredakteur der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", ist bereits durch vielbeachtete Bücher über „Das Engelwerk" (vgl. diese Zs. 1990, 647 f. u. 1993, 788 f.) und „Die Divisionäre des Papstes" (vgl. diese Zs. 1993, 284 f.) als seriö-

ser Rechercheur ausgewiesen. Selbst kein Theologe, präsentiert er die Thematik für eine breite Leserschaft auch diesmal gut verständlich und verzichtet, bis auf wenige Ausnahmen, auf journalistische Spekulationen.

Informiert wird über den bis in kleinste Details geregelten protokollarischen Ablauf nach dem Tod eines Papstes, über die Zeit der Sedisvakanz und über das Konklave, dessen Verfahrensordnung der gegenwärtige Papst mit seiner Konstitution „Universi dominici gregis" (1996) der modernen Zeit (z. B. bequemere Unterbringung im Hospiz Santa Marta oder ein Handy-Verbot) angepaßt, bezüglich der bisher geltenden, vor über 820 Jahren eingeführten Zwei-Drittel-Mehrheit bei allen Wahlgängen indes substantiell geändert hat (vgl. 45 f., 143-150). Künftig wird nämlich nach 30 Wahlgängen das Abgehen von der erforderlichen Zwei-Drittel-Mehrheit zur Papstwahl möglich sein, eine Neuerung mit noch unabsehbaren Folgen. Die einfache (absolute) Stimmenmehrheit bedeutet nämlich, „daß eine Gruppe, die für ihren Kandidaten knapp 50 Prozent der Stimmen zusammenbringt, jetzt geduldig zwölf Tage auf dessen endgültige Wahl warten kann, während bisher Kompromißkandidaten gesucht werden mußten.

Der Druck zu Kompromissen ist kleiner geworden, die Gefahr zu Spaltungen unter Umständen größer – dann nämlich, wenn eine starke Minderheit mit hauchdünner Mehrheit überstimmt wird und darauf gegenüber dem neuen Pontifex mit passiver Resistenz reagiert" (149). Boberskis nüchterne Einschätzung dieser Neuerung: „Man soll eine solche Krise nicht für unvermeidlich halten, aber auch nicht übersehen, daß sie eintreten und für die Kirche verhängnisvoll sein kann" (ebd.).

In geschichtlichen Rückblicken wird die Entwicklung des Papstamtes festgehalten: mit 14 (nach anderen Quellen: 18) Jahren etwa war Benedikt IX. der jüngste, Pius IX. mit 32 Amtsjahren der am längsten lebende Pontifex. Auch die Entwicklung der „geschlossenen Gesellschaft" (86), wie Bobersiki das Konklave nennt, wird detail- und kenntnisreich beschrieben. Historisch interessant sind auch die Ausführungen über die Möglichkeit eines weltlichen Vetos, das so genannte Exklusionsrecht (vgl. 105-111), das zuletzt 1903 von Österreich (gegen Kardinal Rampolla) zur Anwendung gebracht und 1904 von Pius X. abgeschafft wurde (vgl. 123).

Ausführlich geht Boberski auf das heutige Kardinalskollegium (Stichtag: 15. 5. 1999) ein. Etwa 90 Prozent der Kardinäle wurden – was nach 22 Amtsjahren nicht verwundern kann – von Johannes Paul II. kreiert. Bezüglich der „Kardinäle, auf die es ankommt" (170) schränkt Boberski selbst ein, daß „Etikettierungen wie konservativ oder liberal" lediglich „eine Krücke" sein können, „denn sie treffen meist nur einen Teil, selten die ganze Persönlichkeit" (ebd.). Insofern muß man über Ausdrücke wie „sicher kein Papstkandidat", „sicher nicht", „natürlich nicht", „wird in diesem Sinne abstimmen" schmunzeln (vgl. 170-194), so verdienstvoll die Zusammenstellung der Kurzportraits auch ist. Jeder (zur Wahl zugelassene) Kardinal ist prinzipiell „papapilis". Daß auf ein langes Pontifikat durch die Wahl eines älteren Kardinals automatisch ein kürzeres folgen müsse, ist durch Leo XIII. widerlegt, der es zwar nicht auf 32, aber auf 25 Jahre brachte. Und schließlich: Ausgewiesene „Übergangspäpste" können, wie das Beispiel Johannes' XXIII. zeigt, für Überraschungen sorgen.

Die Ausführungen über den „engeren Kreis" der „papabili" (201-212), zu denen er zwölf Kardinäle zählt, rücken Boberski in die Nähe berufener wie selbsternannter „vaticanisti", die meinen, eine „Stoppt-Martini-Bewegung" (181) ausmachen zu können. Um so mehr wird man am Ende des Buches Überlegungen zur Zukunft des Petrusdienstes schätzen, wie sie schon Thomas J. Reese andernorts angestellt hat. Ob Kardinäle lediglich „nutzlose Berater" (Pius IX., 233) sind, ob ein Papst „keine Mitarbeiter, sondern Ausführende" (Pius XII., ebd.) braucht, oder ob diese zusammen mit dem Papst die Geschicke der Kirche bestimmen, macht einen gravierenden Unterschied aus.

Ein Blick auf die abschließende Liste der Päpste und Papstwahlen (243-259) bringt in Erinnerung, was Kardinal Joseph Ratzinger gegenüber August Everding, befragt, ob bei der Papstwahl tatsächlich der Heilige Geist mitwirke, 1997 preisgab: „Ich würde nicht sagen in dem Sinn, daß der Heilige Geist den jeweiligen Papst heraussucht, denn da gibt es zu viele Gegenbeweise,

da waren doch viele da, die der Heilige Geist ganz evident nicht herausgesucht hätte" (7). Relativ sicher (kirchenrechtlich aber nicht notwendig) ist, daß der nächste Papst aus den Kardinälen des Konklaves gewählt werden wird.

Andreas R. Batlogg SJ

Religionssoziologie

KAUFMANN, Franz-Xaver: *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder 2000. 144 S. (Herder Spektrum. 4830.) Kart. 16,80.

Dieses Buch enthält die überarbeitete Fassung der Vorlesungen, die der Bielefelder Soziologe im Rahmen der „Guardini-Lectures" im Mai 1999 an der Berliner Humboldt-Universität gehalten hat. Nach einer knappen Darstellung der kirchlichen Gegenwartssituation in Deutschland unter dem Stichwort „Traditionsabbruch" (11) – den Begriff der „Säkularisierung" weist Kaufmann als verharmlosend zurück – nähert sich der Autor einer Antwort auf die Titelfrage seines Buchs in vier Schritten.

Den ersten Zugang bildet ein Rückblick auf die Anfänge des Christentums, auf den Beginn der christlichen Erfolgsgeschichte in der Antike. Anders als eine konfessionsspezifische und von vornherein theologisch fokussierte Kirchengeschichtsschreibung, wählt Kaufmann für seine Untersuchungen eine multiperspektivische Betrachtungsweise, die er sowohl angesichts der zu analysierenden Phänomene als auch im Hinblick auf die Gegenwartsinteressen für angemessener und ergiebiger hält. Wesentlich bei dieser Zugangsweise ist der Blick für die Vielfalt der sozialen, politischen und religiösen Komponenten des antiken Kontextes, in dem sich das junge Christentum entfaltet. Bereits für diese erste Phase registriert Kaufmann eine große „Pluralität der Traditionen" (47), in denen sich der christliche Glaube ausprägte.

In einem zweiten Schritt untersucht Kaufmann die Bedeutung des Christentums für den Prozeß der europäischen Freiheitsgeschichte. Vor dem Hintergrund der realpolitischen Entwicklungen zeichnet er vor allem auch die Rolle der ideenpolitischen Faktoren nach. Zentrale Impulse der abendländischen Entwicklung verdanken sich genuin jüdisch-christlichem Denken, wie es sich in den mittelalterlichen Traditionen entfaltete und im Wechselspiel von Staat und Kirche, von Politik und Theologie bis in die Neuzeit hinein spannungsreiche Folgen zeitigte. Als „Ausgangspunkt der institutionellen Freiheitsgeschichte Europas" (65) benennt Kaufmann den Investiturstreit. In der damals vollzogenen Weichenstellung, nämlich der grundsätzlichen Differenzierung von kirchlicher und staatlicher Macht, erblickt er die maßgebliche Voraussetzung für die funktionale Gesellschaftsdifferenzierung der Neuzeit.

Als eine weitere und bis heute folgenreiche Zäsur für die Geschichte des abendländischen Christentums wertet der Verfasser die Epoche der Aufklärung. Den Auseinandersetzungen zwischen den Kontrahenten dieser Zeit geht er im dritten Schritt seiner Analysen nach. Dabei untersucht er zunächst die Begrifflichkeit, mit der diese Kontroversen und die sie begleitenden Interpretationen betrieben wurden. Im Anschluß daran beleuchtet er die Veränderungen des Christentums im Zug der sich verstärkenden Autonomisierung der gesellschaftlichen Teilbereiche, die sich zusehends christlichen Deutungsmustern entgegenstellten und kirchlicher Herrschaft entzogen.

Als Folgen dieser Entwicklungen registriert er zum einen „die Verkirchlichung des expliziten und die Verweltlichung des impliziten Christentums" (91), zum anderen, und damit ist der Schritt in die Gegenwart getan, die individuelle „Entchristlichung und Entkirchlichung" (98) als Massenphänomen. Kaufmann stellt den (post-) modernen Bedeutungsschwund der Kirchen im Kontext gegenwärtiger gesamtgesellschaftlicher Wandlungsprozesse dar.

Aus der großen Wandlungsfähigkeit des Christentums in den zurückliegenden Epochen, die der geschichtliche Rückblick verdeutlicht, ergeben sich auch wesentliche Hoffnungspotentiale für die gegenwärtige Situation. Der Autor vermeidet den fatalen Kurzschluß von den Revisionen auf die Visionen. Er zeigt die aus der Sicht des Soziologen für die Gegenwartsbewältigung

wichtigsten Bereiche der gesellschaftlichen „Präsenz des Christentums" auf, nämlich den kulturellen, den institutionell-organisatorischen und den persönlich-individuellen Bereich (126) und benennt die mit diesen Komplexen verbundenen Schwierigkeiten und Chancen, ohne aus den Diagnosen vorschnell globale Prognosen oder Therapievorschläge abzuleiten. Insgesamt kann man Kaufmanns Buch als eine nüchterne kleine Summe seiner jahrzehntelangen religionssoziologischen Forschungen empfehlen.

Johannes Baar SJ

ZU DIESEM HEFT

Bischof Walter Kasper, Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, antwortet auf die Kritik, die Kardinal Joseph Ratzinger an seinen Ausführungen zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche geübt hat. Dabei zeigt sich, daß die Frage des Vorrangs der Universalkirche nicht eine Frage der kirchlichen Doktrin, sondern der theologischen Meinung ist.

Peter L. Berger, Professor für Soziologie an der Boston University, fragt nach den kulturellen Folgen der Globalisierung. Dabei beobachtet er eine Spannung zwischen einem neuen Kosmopolitismus und Formen der Abgrenzung gegenüber anderen Werten und Lebensweisen.

Als Heiden werden in Rußland Gruppen bezeichnet, die neuerdings die Kultur und Religion ihrer Ahnen wiederbeleben möchten. Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, gibt einen Überblick über diese neuheidnischen Gruppen und ihre weltanschaulichen Hintergründe.

Josef Römelt, Professor für Moraltheologie und Ethik an der Universität Erfurt, nimmt Stellung zu einem Diskussionsentwurf der Deutschen Bundesärztekammer zur Präimplantationsdiagnostik. Leitend ist für ihn dabei das christliche Verständnis des Menschen.

Im September 2000 ist der walisische Dichter Ronald Stuart Thomas gestorben. Roman Luckscheiter würdigt sein Werk, in dem poetischer Ausdruck und christliche Botschaft untrennbar miteinander verbunden sind.

Paul Valadier, Professor für Philosophie am Centre Sèvres in Paris, fragt am Ende des Gedenkjahres zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche nach der Aktualität des Philosophen. Als besonders hellsichtig erweist sich Nietzsche dabei auf dem Feld der Religionskritik.