N12<517214167 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

ISSN 0039–1492 E 6518

STIMMEN DER ZEIT

219,1
2001

Heft 1
Januar 2001

J. Müller
Dialog der Zivilisationen
M. Kehl
Die eine Kirche und die vielen Kirchen
F.-J. Niemann
Theologie und Lehramt
B. Grom
Religiosität: Neurose oder Therapie?
R. A. Stelzmann
Tradition und Postmoderne in den USA
H. Weber
Enzensbergers späte Lyrik
M. Bordt
Religionsphilosophie

Verlag Herder Freiburg

207119
Univ.-Bibl.
Gh 2449

INHALT

Johannes Müller SJ	Dialog der Zivilisationen	1
Medard Kehl SJ	Die eine Kirche und die vielen Kirchen	3
Franz-Josef Niemann	Das Verhältnis von Theologie und Lehramt. Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung	17
Bernhard Grom SJ	Religiosität: Neurose oder Therapie? Der Glaube auf dem Prüfstand von Psychologie und Lebensqualitätsforschung	30
Rainulf A. Stelzmann	Tradition und Postmoderne in den USA. Zum Werk von Anna Quindlen	43
Hermann Weber	„In der Schwebe". Spuren der Transzendenz in Enzensbergers später Lyrik	55

UMSCHAU

Michael Bordt SJ	Religionsphilosophie	63
Paul Konrad Kurz	Der Wahrnehmung Sprache suchen. Die neuen Erzähltexte von Botho Strauß	65

BESPRECHUNGEN

	Ökumene	69
	Religionspädagogik	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Johannes Müller, Dr. Michael Bordt, Kaulbachstraße 31a, 80539 München – Prof. Dr. Medard Kehl, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt – Prof. Dr. Franz-Josef Niemann, Olshausenstraße 75, 24118 Kiel – Prof. Dr. Rainulf Stelzmann, East Fowler Avenue, CPR 107, Tampa, Florida 33620-5550 – Dr. Hermann Weber, Hugo-Haelschner-Straße 5, 53129 Bonn – Dr. Paul Konrad Kurz, Pater-Köster-Weg 9, 82131 Gauting-Buchendorf.

STIMMEN DER ZEIT · 219. BAND · 126. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg 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 87,– DM/636,– 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

INHALT

Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

219. BAND

2001

VERLAG HERDER FREIBURG

STIMMEN DER ZEIT



STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg 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 87,– DM/636,– öS/81,– sFr, für Studenten 63,– DM/462,– öS/59,80 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 18,– DM/132 öS/16,80 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: Schoder Druck GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 12, 86368 Gersthofen. 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 219. BANDS

Baar, Johannes: „Holocaust-Industrie"? 289
Babo, Markus: Ein eigenes Asylkontingent für die Kirchen? 807
Baloch, Harald: Im tiefsten Österreich. Anmerkungen zur aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation 630
Barrett, Lena: Irreguläre Migranten in Europa* 274
Batlogg, Andreas R.: Vertrauen zur Kirche 721
– Zwischen Pietät und Revolution. Neuentdeckung von Ida Friederike Görres?* 857
Beck, Christian: Armut in Deutschland 669
Beestermöller, Gerhard: Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede" 173
Beinert, Wolfgang: „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit". Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" 89
Blümel, Markus – Schermann, Andreas: Projekt Ökumenisches Sozialwort in Österreich* ... 637
Bordt, Michael: Religionsphilosophie* 63
Boventer, Hermann: Thomas Morus im Spiegel neuer Biographien 570
Brieskorn, Norbert: Internationaler Strafgerichtshof 793
Bucher, Rainer: Gekaufte Eliten? Zur theologischen Problematik kirchlicher Begabtenförderung 235
Conrads Kronenberg, Peter: Mitterrands Großbauten – Staatsarchitektur als Herrschaftszeichen* 639
Demel, Sabine: Ökumene im Aufwind? Mögliche Fortschritte aus katholischer Sicht 387
Dietrich, Karoline: Verletzung der Religionsfreiheit in Vietnam 615
Edenhofer, Ottmar: Globales Umweltmanagement angesichts des Klimawandels 723
Eickhoff, Georg: Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau 248
Ernst, Stephan: Stammzellenforschung und Embryonenschutz. Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht 579
Fisch, Andreas: Leben in der Illegalität in Deutschland* 712
Freise, Josef – Schößler, Sabine: Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit 479
Fuchs, Ottmar: 75 Jahre Volkstrauertag. Deutsche Kriegsgräberfürsorge 815
Goller, Hans: Geist ist mehr als Gehirn. Das Rätsel des bewußten Erlebens in materialistischer und funktionalistischer Deutung 844
Grom, Bernhard: Ein neues Gottesbild? 361
– Neues Ehrenamt? 505
– Pastoralpsychologie mit erweitertem Blickwinkel?* 494
– Religionsunterricht unter der Lupe* 201
– Religiosität: Neurose oder Therapie? Der Glaube auf dem Prüfstand von Psychologie und Lebensqualitäts-Forschung 30
Haub, Rita: Theater und Kunst als Mittel der Glaubensverkündigung. Neue Veröffentlichungen zur Geschichte der Jesuiten in Deutschland* 279
Hausmanninger, Thomas: Aufbruch in die Neue Bürgergesellschaft? Sozialethische Anmerkungen 99
Hepp, Hermann: Wissenschaft und Gewissen. Überlegungen aus der Sicht eines Frauenarztes 108
Hösle, Vittorio: Verfall der deutschen Universitäten? Hochschulen in den USA und Deutschland 377

Kaczynski, Reiner: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion ... 651
Kasack, Wolfgang: Dostojewskijs Prüfstein des Glaubens. Hans Holbeins Gemälde „Der Leichnam Christi im Grabe" im Roman „Der Idiot" ... 744
Kehl, Medard: Die eine Kirche und die vielen Kirchen ... 3
– Die Kirche bei Eugen Biser. Zur ekklesiologischen Dimensions seines Denkens ... 319
Keller, Albert: Gettokirche oder Allerweltskirche? ... 649
Kremp, Werner: Ist der Amerikanismus ein Katholizismus? ... 333
Kummer, Christian: Soll man das therapeutische Klonen verbieten?* ... 198
Kurz, Paul Konrad: Der Wahrnehmung Sprache suchen. Die neuen Erzähltexte von Botho Strauß* ... 65
– Ernst Jandls anderer katholischer Gott ... 700
– Gegen den Verlust des Erinnerns. W. G. Sebalds Roman „Austerlitz"* ... 426
– Neureiches Verderben. Martin Walsers Roman „Der Lebenslauf der Liebe"* ... 777
Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung ... 121
Lob-Hüdepohl, Andreas: Menschenbilder in der Ethik „behinderten" Lebens ... 601
Luckscheiter, Roman: Unversöhnte Lebensläufe. Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert* ... 277
– Die Gnade des schönen Augenblicks. Zum 100. Geburtstag von Marie Luise Kaschnitz ... 757
Maier, Hans: Braucht Rom eine Regierung? ... 147
Maier, Martin: Global Player Kirche ... 73
– Lateinamerikanische Schuldbekenntnisse ... 145
Mennekes, Friedhelm: Die 49. Biennale in Venedig 2001. Die Zeit und der Mensch – Die Angst und die Kunst ... 680
– Kunst als Resakralisierung. Jannis Kounellis in der Kirche San Agustín, Mexiko-Stadt, im Jahr 2000 ... 261
Moltmann, Jürgen: Die Rechtfertigung Gottes ... 435
– Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter ... 507
Muckel, Stefan: Auf dem Weg zu einem grundrechtlich geprägten Staatskirchenrecht? Anmerkungen zum Zeugen-Jehovas-Urteil des Bundesverfassungsgerichts ... 463
Müller, Johannes: Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen"? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit ... 795
– Dialog der Zivilisationen ... 1
– Zuwanderung und Entwicklungszusammenarbeit ... 577
Neulinger, Thomas: Den Glauben vorschlagen. Eine Initiative und ein Brief der französischen Bischöfe* ... 356
Niebler, Engelbert: Donum Vitae – ein unerfreulicher Streit mit positiven Entwicklungen?* 491
Niemann, Franz-Josef: Das Verhältnis von Theologie und Lehramt. Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung ... 17
O'Donovan, Leo J.: Bildung im Zeitalter der Beschleunigung ... 219
Oduncu, Fuat S.: Begleiten statt töten! ... 520
Ollig, Hans-Ludwig: Plädoyer für die christliche Weltanschauung. Franz von Kutscheras „Die großen Fragen"* ... 855
Ott, Martin: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins ... 541
Ratzinger, Cardinal Joseph: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski 837
Ritter, Werner: Religionsunterricht an öffentlichen Schulen* ... 709
Roth, Paul: Rußland: Neue Staatssymbole aus alter Zeit ... 186
– Wie religiös ist Rußland? ... 456

Rotter, Hans: Zur rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften 533
Schäfer, Bernd: Religion in Ost- und Mitteleuropa* 204
Schärtl, Thomas: „Denk nicht, sondern schau!" Maßnehmen an der Philosophie Ludwig Wittgensteins 291
Schavan, Annette: Eliten und Elitenförderung in einer Weltgesellschaft 735
Schermann, Andreas – Blümel, Markus: Projekt Ökumenisches Sozialwort in Österreich* ... 637
Schößler, Sabine – Freise, Josef: Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit 479
Seidel, Johannes: Das Genom als Quelle-Katalog 591
Sievernich, Michael: Lebenswissenschaften 433
Simonis, Walter: „Menschenwürde" und „Würde des Menschen". Überlegungen zu einer aktuellen Debatte 345
Solleder, Traudl: HIV/AIDS im südlichen Afrika. Gesellschaftliche Hintergründe und Folgen 557
Stelzmann, Rainulf A.: Tradition und Postmoderne in den USA. Zum Werk von Anna Quindlen 43
Stobbe, Heinz-Günther: Die katholische Friedenslehre in der Debatte. Eine Entgegnung auf Gerhard Beestermöller 398
Sutor, Bernhard: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche 161
Troll, Christian W.: Wie Christen und Muslime miteinander leben* 779
Waldenfels, Hans: Jacques Dupuis – Theologie unterwegs 217
– Religion: Privatsache oder öffentliche Angelegenheit? Das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils 75
Wallacher, Johannes: Das soziale Kapital 306
– Entwicklung als Freiheit. Zum Entwicklungsverständnis von Amartya Sen* 133
Weber, Hermann: „In der Schwebe". Spuren der Transzendenz in Enzensbergers später Lyrik 55
Weß, Paul: Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Für eine verbesserte Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs 411
Windfuhr, Manfred: Uwe Johnsons Wertvorstellungen 764
Zacher, Hans F.: Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaats 363
Zulehner, Paul M.: Für die Freiheit des Sterbens 827
– Priester im Modernisierungsstreß 443

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Markus Babo: Ein eigenes Asylkontingent für die Kirchen? ... 807
Andreas R. Batlogg: Vertrauen zur Kirche ... 721
Gerhard Beestermöller: Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede" ... 173
Josef Freise – Sabine Schößler: Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit ... 479
Medard Kehl: Die Kirche bei Eugen Biser. Zur ekklesiologischen Dimensions seines Denkens ... 319
Albert Keller: Gettokirche oder Allerweltskirche? ... 649
Hans Maier: Braucht Rom eine Regierung? ... 147
Stefan Muckel: Auf dem Weg zu einem grundrechtlich geprägten Staatskirchenrecht? Anmerkungen zum Zeugen-Jehovas-Urteil des Bundesverfassungsgerichts ... 463
Heinz-Günther Stobbe: Die katholische Friedenslehre in der Debatte. Eine Entgegnung auf Gerhard Beestermöller ... 398
Bernhard Sutor: Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche ... 161
Paul M. Zulehner: Priester im Modernisierungsstreß ... 443

II. KIRCHENGESCHICHTE

Andreas R. Batlogg: Zwischen Pietät und Revolution. Neuentdeckung von Ida Friederike Görres?* ... 857
Hermann Boventer: Thomas Morus im Spiegel neuer Biographien ... 570
Rita Haub: Theater und Kunst als Mittel der Glaubensverkündigung. Neue Veröffentlichungen zur Geschichte der Jesuiten in Deutschland* ... 279

III. THEOLOGIE

Bernhard Grom: Ein neues Gottesbild? ... 361
– Pastoralpsychologie mit erweitertem Blickwinkel?* ... 494
– Religionsunterricht unter der Lupe* ... 201
Reiner Kaczynski: Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion ... 651
Jürgen Moltmann: Die Rechtfertigung Gottes ... 435
– Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter ... 507
Joseph Cardinal Ratzinger: Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski ... 837
Hans Waldenfels: Religion: Privatsache oder öffentliche Angelegenheit? Das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ... 75

IV. ÖKUMENE

Wolfgang Beinert: „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit". Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" ... 89

Sabine Demel: Ökumene im Aufwind? Mögliche Fortschritte aus katholischer Sicht 387
Medard Kehl: Die eine Kirche und die vielen Kirchen 3
Franz-Josef Niemann: Das Verhältnis von Theologie und Lehramt. Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung ... 17

V. WELTKIRCHE

Karoline Dietrich: Verletzung der Religionsfreiheit in Vietnam 615
Martin Maier: Global Player Kirche 73
– Lateinamerikanische Schuldbekenntnisse 145
Martin Ott: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins 541

VI. INTERRELIGIÖSER DIALOG

Johannes Müller: Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen"? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit 795
Christian W. Troll: Wie Christen und Muslime miteinander leben* 779
Waldenfels, Hans: Jacques Dupuis – Theologie unterwegs 217
Paul Weß: Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Für eine verbesserte Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs 411

VII. ETHIK

Stephan Ernst: Stammzellenforschung und Embryonenschutz. Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht 579
Hermann Hepp: Wissenschaft und Gewissen. Überlegungen aus der Sicht eines Frauenarztes 108
Christian Kummer: Soll man das therapeutische Klonen verbieten?* 198
Andreas Lob-Hüdepohl: Menschenbilder in der Ethik „behinderten" Lebens 601
Engelbert Niebler: Donum Vitae – ein unerfreulicher Streit mit positiven Entwicklungen?* 491
Fuat S. Oduncu: Begleiten statt töten! 520
Hans Rotter: Zur rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften 533
Johannes Seidel: Das Genom als Quelle-Katalog 591
Michael Sievernich: Lebenswissenschaften 433
Walter Simonis: „Menschenwürde" und „Würde des Menschen". Überlegungen zu einer aktuellen Debatte 345
Paul M. Zulehner: Für die Freiheit des Sterbens 827

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Johannes Baar: „Holocaust-Industrie"? 289
Christian Beck: Armut in Deutschland 669
Norbert Brieskorn: Internationaler Strafgerichtshof 793
Rainer Bucher: Gekaufte Eliten? Zur theologischen Problematik kirchlicher Begabtenförderung 235
Andreas Fisch: Leben in der Illegalität in Deutschland* 712
Ottmar Fuchs: 75 Jahre Volkstrauertag. Deutsche Kriegsgräberfürsorge 815

Bernhard Grom: Neues Ehrenamt? 505
– Religiosität: Neurose oder Therapie? Der Glaube auf dem Prüfstand von Psychologie und Lebensqualitätsforschung 30
Thomas Hausmanninger: Aufbruch in die Neue Bürgergesellschaft? Sozialethische Anmerkungen 99
Vittorio Hösle: Verfall der deutschen Universitäten? Hochschulen in den USA und Deutschland 377
Werner Kremp: Ist der Amerikanismus ein Katholizismus? 333
Johannes Müller: Zuwanderung und Entwicklungszusammenarbeit 577
Leo J. O'Donovan: Bildung im Zeitalter der Beschleunigung 219
Werner Ritter: Religionsunterricht an öffentlichen Schulen* 709
Traudl Solleder: HIV/AIDS im südlichen Afrika. Gesellschaftliche Hintergründe und Folgen 557
Johannes Wallacher: Das soziale Kapital 306
Hans F. Zacher: Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaats 363

IX. GLOBALISIERUNG

Ottmar Edenhofer: Globales Umweltmanagement angesichts des Klimawandels 723
Johannes Müller: Dialog der Zivilisationen 1
Annette Schavan: Eliten und Elitenförderung in einer Weltgesellschaft 735
Johannes Wallacher: Entwicklung als Freiheit. Zum Entwicklungsverständnis von Amartya Sen* 133

X. PHILOSOPHIE

Michael Bordt: Religionsphilosophie* 63
Georg Eickhoff: Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau 248
Hans Goller: Geist ist mehr als Gehirn. Das Rätsel des bewußten Erlebens in materialistischer und funktionalistischer Deutung 844
Hans-Ludwig Ollig: Plädoyer für die christliche Weltanschauung. Franz von Kutscheras „Die großen Fragen"* 855
Thomas Schärtl: „Denk nicht, sondern schau!" Maßnehmen an der Philosophie Ludwig Wittgensteins 291

XI. EUROPA

Harald Baloch: Im tiefsten Österreich. Anmerkungen zur aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation 630
Lena Barrett: Irreguläre Migranten in Europa* 274
Markus Blümel – Andreas Schermann: Projekt Ökumenisches Sozialwort in Österreich* 637
Peter Conrads Kronenberg: Mitterrands Großbauten – Staatsarchitektur als Herrschaftszeichen* 639
Thomas Neulinger: Den Glauben vorschlagen. Eine Initiative und ein Brief der französischen Bischöfe* 356
Paul Roth: Rußland: Neue Staatssymbole aus alter Zeit 186
– Wie religiös ist Rußland? 456
Bernd Schäfer: Religion in Ost- und Mitteleuropa* 204

XII. LITERATUR UND LYRIK

Paul Konrad Kurz: Der Wahrnehmung Sprache suchen. Die neuen Erzähltexte von Botho Strauß* 65
– Ernst Jandls anderer katholischer Gott 700
– Gegen den Verlust des Erinnerns. W. G. Sebalds Roman „Austerlitz"* 426
– Neureiches Verderben. Martin Walsers Roman „Der Lebenslauf der Liebe" 777
Georg Langenhorst: Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung 121
Roman Luckscheiter: Unversöhnte Lebensläufe. Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert* 277
– Die Gnade des schönen Augenblicks. Zum 100. Geburtstag von Marie Luise Kaschnitz ... 757
Rainulf A. Stelzmann: Tradition und Postmoderne in den USA. Zum Werk von Anna Quindlen 43
Hermann Weber: „In der Schwebe". Spuren der Transzendenz in Enzensbergers später Lyrik 55
Manfred Windfuhr: Uwe Johnsons Wertvorstellungen 764

XIII. KUNST

Wolfgang Kasack: Dostojewskijs Prüfstein des Glaubens. Hans Holbeins Gemälde „Der Leichnam Christi im Grabe" im Roman „Der Idiot" 744
Friedhelm Mennekes: Die 49. Biennale in Venedig 2001. Die Zeit und der Mensch – Die Angst und die Kunst 680
– Kunst als Resakralisierung. Jannis Kounellis in der Kirche San Agustín, Mexiko-Stadt, im Jahr 2000 261

Umschaubeiträge sind mit * gekennzeichnet.

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographien 137, 285
Entwicklungspolitik 359
Ethik 430, 643
Familie und Erziehung 782
Gesellschaft 646
Islam 283
Jesuiten 213
Kirche 207, 282, 644
Kirchengeschichte 574
Literatur 429
Liturgie 863
Medien 498
Missionsgeschichte 287
Naturwissenschaften 861
Ökumene 69
Pharmaziegeschichte 214
Religionspädagogik 71, 789
Schuldbewältigung 716
Seelsorge 791
Spiritualität 719
Theologie 210

ZU DIESEM HEFT

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

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abtreibung 49, 117
Afrika, südliches 557
Amerikanismus 333
Amt, kirchliches 390
Armut 669
Armuts- und Reichtumsbericht 672
Armutsbekämpfung 306
Arrupe, Pedro 74
Asyl 274
Asylrecht 807
Auferstehung 515

Begabtenförderung 235, 740
Behinderung 601
Berufungen, akademische 383
Biennale 2001 680
Bildung 219
Bildungspolitik 379
Bioethik 110, 198, 433
Biser, Eugen 319
Bürgergesellschaft 99

Certeau, Michel de 248
Christologie 507
Communio Sanctorum 15, 18, 89
Communio-Ekklesiologie 10, 90
Cusanuswerk 235

Dupuis, Jacques 217
Dialog der Kulturen 1
Dialog, interreligiöser 1, 4, 217, 411, 795
Dialog, Nord-Süd 553
Dialog, ökumenischer 14, 89, 418
Dialog, Theologie und Literatur 122
Dominus Iesus 3, 90, 411
Donum Vitae 491
Dostojewskij, Fedor 744

Ehrenamt 505
Ekklesiologie 319
Ekklesiologie, kontextuelle 543
Eliten 235, 735
Entwicklungspolitik 133, 577
Entwicklungstheorie 308
Enzensberger, Hans Magnus 55
Erkenntnistheorie 63
Erziehung, religiöse 489
Ethik, medizinische 108
Ethikrat, nationaler 581
Eucharistiegemeinschaft, interkonfessionelle 388
Euthanasie 520, 829
Exerzitien, ignatianische 252

Finkelstein, Norman 289
Frankreich 356
Frauenbewegung, amerikanische 53
Friedenslehre, katholische 173
Friedensverantwortung 177, 821

Gebet, interreligiöses 780
Geist-Gehirn-Verhältnis 846
Genom 591
Gentechnik 591
Gerechter Friede 173, 398
Gerechtigkeit 369
Gewalt 175, 400
Gewissen 112
Glaubensverständnis 356
Globalisierung 74, 544, 735
Goldhagen, Daniel 289
Görres, Ida Friederike 857
Gottesbild 35, 361
Gottesrede 707
Grundwerte, christliche 167

Haider, Jörg 631
Heilpädagogik 610
Hirnforschung 844
HIV/AIDS 557
Hochschulen 380
Holbein, Hans 744
Holocaust 289
Homosexualität 533
Hospizbewegung 833

Ignatius von Loyola 249
Illegalität 712
Integration, soziale 317
Internationaler Strafgerichtshof 793
Islam 779, 795

Jandl, Ernst 700
Jesuit Refugee Service 274
Jesuitentheater 279
Johnson, Uwe 764
Judentum 7, 277
Jugendarbeit 480

Kant, Immanuel 348
Kardinäle 148
Kaschnitz, Marie Luise 757
Katholizismus in den USA 339
Kirche in Frankreich 356
Kirche in Österreich 633
Kirche und Kunst 697
Kirche, russisch-orthodoxe 457
Kirchenasyl 807
Kirchenbild 649, 721
Klerikalismus 449
Klimapolitik 729
Klimawandel 723
Klonen, therapeutisches 198
Kollegialität 155, 393
Konfliktbewältigung 313
Körperschaftsstatus 464
Kounellis, Jannis 261
Kreuzweg 271
Krüger, Michael 129
Kurienreform 149
Kutschera, Franz von 855

Lateinamerika 145

Lebensqualität 30
Lebenswissenschaften 433
Lehramt 17, 412
Leiden 351
Literatur 2001 121
Literatur der DDR 764
Literatur, deutsch-jüdische 277
Liturgiereform 651, 838
Logik 294
Lubac, Henri de 248
Lyrik 700, 757

Menschenbild, christliches 604
Menschenrechte 618
Menschenwürde 345
Mexiko 261
Migranten 274, 577, 712
Mitterrand, François 639
Morus, Thomas 570
Muslime in Deutschland 779
Mystik 248
Mystik und Politik 326

Nachhaltigkeit 727

Öffentlichkeitsauftrag, kirchlicher 161
Ökumene 5, 387
Orthodoxie, russische 459
Ost- und Mitteleuropa 204
Österreich 630, 637

Palliativmedizin 528, 832
Papsttum 95
Partnerschaften, homosexuelle 533
Pastoralpsychologie 494
Personstatus 586
Pluralismus der Religionen 83
Präimplantationsdiagnostik 114
Pränataldiagnostik 607
Priesteramt 443
Primat, päpstlicher 391
Protestantismus in der DDR 766

Quindlen, Anna 43

Rechtfertigung 518
Rechtfertigungslehre 19, 435
Regierung der Kirche 147
Religionsbegriff 75
Religionsfreiheit 81, 473, 615, 795
Religionsphilosophie 63
Religionssoziologie 204
Religionsunterricht 201, 709
Religiosität, Jugendlicher 480
Rußland 186, 456

Sabbat/Sonntag 228
Salutogenese-Konzept 495
Schneider, Gregor 689
Schuldbekenntnis 145
Schwangerenkonfliktberatung 491
Sebald, Winfried Georg 426
Sen, Amartya 133
Sexualität 611
Sexualverhalten 561
Solidargemeinschaft 353
Solidarität 105
Solidaritätschristologie 511
Sozialabbau 368
Sozialethik 99
Sozialkapital 306
Soziallehre, kirchliche 163
Sozialstaat 372
Sozialwort 637
Sprache, religiöse 56
Sprachphilosophie 295
Staat-Kirche-Verhältnis 168, 174, 405, 810
Staatsarchitektur 639
Staatskirchenrecht 463
Staatssymbole, sowjetische 186
Stammzellenforschung 579
Sterbebegleitung 526
Sterben 828
Störungen, psychische 32
Strauß, Botho 65
Subsidiarität 105
Südafrika 557
Surin, Jean-Joseph 256
Szeemann, Harald 681

Terrorismus 793
Theodizee 437
Therapie, spirituelle 41
Tocqueville, Alexis de 341
Tod 746, 827

Übersetzung liturgischer Texte 651, 837
Umweltmanagement 723
Universalismus, amerikanischer 335
Universitäten 377

Vermögensmillionäre 673
Vernunftbegriff 64
Vietnam 615
Volksbund Deutscher Kriegsgräberfürsorge 815
Volkssprache 659
Volkstrauertag 815

Wallinger, Mark 692
Walser, Martin 777
Weltanschauung, christliche 855
Weltkirche 73, 157, 338, 541
Wissensgesellschaft 221
Wittgenstein, Ludwig 291
Wohlfahrtsstaat 363
Wohlstand 366

Zeugen Jehovas 463
Zölibat 452
Zweidrittelgesellschaft 672

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Ackroyd, Peter: The Life of Thomas More. 570
Adolf Kardinal Bertram: Hirtenbriefe und Hirtenworte. Bearb. v. Werner Marschall. 574
Alberigo, Giuseppe: Johannes XXIII. 137
Anagnostou, Sabine: Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen. 215
Analytische Religionsphilosophie. Hg. v. Christoph Jäger. 65
Angenendt, Arnold: Liturgie und Historik. 863
Appuhn-Radtke, Sybille: Visuelle Medien im Dienst der Gesellschaft Jesu. 279

Beck, Klaus – Gotz, Peter – Vogelsang, Gregor: Die Zukunft des Internet. 498
Besier, Gerhard – Boyens, Armin – Lindemann, Gerhard: Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung. 70
Blet, Pierre: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. 282
Braun, Helmut: „Ich bin fünftausend Jahre jung". 286
Bucher, Anton: Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. 201

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2. Hg. v. Josef Wohlmuth. 575
Dimensionen der Wahrheit. Hg. v. Bernd Jochen Hilberath. 211
Du Bois, Reinmar: Jugendkrisen. 786

Ehrensaft, Diane: Wenn Eltern zu sehr ... 784
Einheit – aber wie? Hg. v. Harald Wagner. 69
Emblematik und Kunst der Jesuiten in Bayern: Einfluß und Wirkung. Hg. v. Peter M. Daly, G. Richard Dimler u. Rita Haub. 212
Enzensberger, Hans Magnus: Gedichte 1950-1995. 55
Enzensberger, Hans Magnus: Kiosk. 55
Enzensberger, Hans Magnus: Leichter als Luft. 55
Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. Hg. v. Winfried König. 574
Feige, Andreas – Dressler, Bernhard – Lukatis Wolfgang – Schöll, Albrecht: Religion bei Religionslehrerinnen und -lehrern. 201

Friedman, Maurice: Begegnung auf dem schmalen Grad. 141

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd. 2. Hg. v. Giuseppe Alberigo. 207
Grom, Bernhard: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters. 71

Hallier, Hans-Joachim: Zwischen Fernost und Vatikan. 208
Hamant, Ives: Alexander Men. 143
Hattrup, Dieter: Einstein und der würfelnde Gott. 862
„Hinauf und Zurück in die herzhelle Zukunft". Hg. v. Michael Braun, Peter J. Brenner, Hans Messelken u. Gisela Wilkending. 277
Hörster-Philipps, Ulrike: Joseph Wirth 1879-1956. 285
Hösl, Gerhard: Unschuldig schuldig. 716

Jacobs, Christoph: Salutogenese. 494

Kepplinger, Hans Mathias: Die Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft. 647
Die Kirchenfinanzen. Hg. v. Erwin Gatz. 282
Knapp, Markus: Laube – Liebe – Ehe. 211
Kommunikations- und Medienethik. Hg. v. Adrian Holderegger. 500
Körner, Reinhard: Hoffnung, die mich erfüllt. 719
Kreis, Karl Markus: Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen. 287
Krockauer, Rainer: Sterne in der Nacht. 791
Kuld, Lothar – Gönnheimer, Stefan: Compassion. 790
Kutschera, Franz von: Die großen Fragen. 855

Le Camus, Jean: Väter. 785
Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 712
Lerch, Wolfgang Günter: Muhammads Erben. 284

Lexikon der Religionspädagogik. Hg. v. Norbert Mette u. Folkert Rickers. 789
Lings, Martin: Muhammad 283
Lüning, Peter: Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. 69

Marius, Richard: Thomas Morus. 570
Miehl, Melanie – Lemmen, Thomas: Miteinander leben. 779
Mulisch, Harry: Siegfried. 718
Müller, Judith: Im Dienst der Kirche Christi 209
Müller, Judith: In der Kirche Priester sein. 645

Ökumene – wohin? Hg. v. Bernd Jochen Hilberath 210

Pappel, Simone: Die Religion vor der Herausforderung des Bevölkerungswachstums. 431
Plake, Klaus: Talkshows. 501
Prinz, Alois: Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt. 142
Psychologie der Familie. Hg. v. Harald Werneck u. Sonja Werneck-Rohrer. 782

Quinn, John R.: Die Reform des Papsttums. 644

The Rationality of Theism. Hg. v. Godehard Brüntrup u. Ronald K. Tacelli. 65

SAID: Landschaften einer fernen Mutter. 171
Schiwy, Günther: Eichendorff. 139
Schmitt-Beck, Rüdiger: Politische Kommunikation und Wählerverhalten. 502
Schmitz, Rudolf: Geschichte der Pharmazie. Bd. 1. 214
Schockenhoff, Eberhard: Zur Lüge verdammt? 643
Schoenaker, Theo – Schoenacker, Julitta – Platt, John: Die Kunst, als Familie zu leben. 783
Sebald, W. G.: Austerlitz. 426
Segbers, Franz: Die Hausordnung der Tora. 430
Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. 133
Singer, Kurt: Wenn Schule krank macht. 788
Stern, Carola: Doppelleben. 429
Strauß, Botho: Das Partikular. 65
Südostasien-Handbuch. Hg. v. Bernhard Dahm u. Roderich Ptak. 359

Timms, Edward: Karl Kraus. 138
Tomka, Miklós – Maslauskaite, Aušra – Navickas, Andrius – Toš, Niko – Patocnik, Vinko: Religion und Kirchen in Ost(Mittel) Europas: Ungarn, Litauen, Slowenien. 204
Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel) Europas. 204
Tomka, Miklós – Zulehner, Paul M.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas. 204
TRIVMPHVS DIVI MICHAELIS – Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern. 279

Vormweg, Heinrich: Der andere Deutsche. 140

Wallacher, Johannes: Lebensgrundlage Wasser. 861
Walser, Angelika: Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur 716
Walser, Martin: Der Lebenslauf der Liebe. 777
Wer beherrscht die Medien? Hg. v. Lutz Hachmeister u. Günther Rager. 499
Wie böse ist der Mensch? Hg. v. Martin Kleer u. Caspar Söling. 212
Wilke, Helmut: Atopia. 646

Zöller, Stephan: Mit der Soutane auf Quotenjagd. 503
Zulehner, Paul M. – Hennersperger, Anna: „Sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40, 31). 443
Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Hg. v. Kirchenamt der EKD. 779

Dialog der Zivilisationen

Das Jahr 2001 ist von den Vereinten Nationen zum internationalen Jahr des „Dialogs zwischen den Zivilisationen" erklärt worden. Papst Johannes Paul II. knüpft mit dem Leitwort des diesjährigen 34. Weltfriedenstags „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens" daran an. Dieses gemeinsame Motto könnte kaum aktueller sein, denn es sind meist ethnonationale und kulturell-religiöse Konflikte und Bürgerkriege, die heute den Frieden bedrohen. Man kann daher die Warnung vor einem „Kampf der Kulturen" (Huntington) verstehen. Doch worauf läßt sich ein solcher Dialog gründen?

Kulturen sind keine eindeutigen und unveränderlichen Größen, sondern sie stehen in einem ständigen Prozeß der Anpassung an neue Herausforderungen, die von innen wie von außen kommen. Darum sind Konflikte im Ringen um eine möglichst gute gesellschaftliche Ordnung kein Übel, sondern im Gegenteil notwendig, um überlebensfähig zu bleiben. Dies gründet auch darin, daß jede Kultur ambivalent ist, also Werte und Sozialformen umfaßt, die einerseits ein humanes Zusammenleben fördern, andererseits aber auch das Miteinander der Menschen gefährden. Leistungsbereitschaft und Rücksichtslosigkeit oder Gemeinschaftssinn und Nepotismus liegen eben nahe beieinander. Daher kann keine Zivilisation alleingültiger Maßstab sein. Vielmehr ist jede Kultur der Korrektur bedürftig und kann bereichert werden: die westliche nicht weniger als jene der Entwicklungs- und Transformationsländer. Eine von dieser Einsicht getragene Einstellung ist für einen Dialog der Kulturen sehr wichtig, denn sie verbietet jede Überheblichkeit und Bevormundung und erleichtert gegenseitige Toleranz. Institutionell muß sich dies in großzügigen Rechten für Minderheiten und in einer fremdenfreundlichen Politik niederschlagen.

Auch Religionen gibt es nie in Reinform, sondern nur in bestimmter kultureller Gestalt, denn Menschen können nur auf diese Weise denken und miteinander sprechen. Die inneren Konflikte und Spaltungen der Religionen zeigen, daß auch sie sich in stetigem Wandel befinden und zumindest in ihrer gesellschaftlichen Gestalt ambivalente Phänomene sind. Besondere Qualität erhält diese Vielfalt durch den Wahrheitsanspruch der Religionen, der sich auf eine absolute Autorität beruft. Dies macht interreligiöse Konflikte noch gefährlicher als solche zwischen Kulturen. Das Wissen um die kulturell bedingte und darum unvermeidbare Ambivalenz jeder Religion kann dagegen die gegenseitige Toleranz und den Dialog zwischen den Religionen als Teil des Dialogs zwischen den Kulturen sehr erleichtern.

Die Globalisierung verstärkt den interkulturellen Kontakt, was allerdings einen

widersprüchlichen Effekt hat: Einerseits fördert dies den Trend zur Universalisierung (der Menschenrechte wie auch McDonald), andererseits aber auch die Pluralisierung der Gesellschaften, denn man lernt neue Weltbilder, Werte und Lebensformen kennen, welche die bisherigen Maßstäbe relativieren und neue Wahlmöglichkeiten eröffnen. Dies birgt ein erhebliches Konfliktpotential in sich, wie das Erstarken ethnischer, kultureller, religiöser und nationalistischer Gruppen und Bewegungen zeigt, welche die eigene Identität betonen und sich bewußt von anderen Kulturen und Überzeugungen abgrenzen. Nicht selten mündet dies in einen Fundamentalismus, der wenig Toleranz kennt und seine Ziele notfalls mit Gewalt durchzusetzen versucht. Häufig jedoch werden solche Unterschiede für andere Zwecke instrumentalisiert, etwa für den Erhalt politischer Macht. Kulturelle wie religiöse Identitäten lassen sich in dieser Hinsicht besonders leicht mißbrauchen, da sie starke Emotionen auslösen können, ohne daß sie die eigentlichen Wurzel dieser Konflikte sind.

Ethnische, kulturelle und religiöse Unterschiede sind ein Merkmal menschlicher Gemeinschaften. Ihre einseitige Hervorhebung mißachtet aber die Tatsache, daß es zahllose Beispiele für ein friedliches Neben- und Miteinander auf der Basis wechselseitiger Akzeptanz der Unterschiede gibt. Die Begegnung und der Austausch bieten nämlich auch die Chance, sich gegenseitig zu unterstützen und zu bereichern. Die Erfahrung in kulturell und religiös pluralen Gesellschaften hat gezeigt, daß dies am besten dort gelingt, wo man sich für gemeinsame menschliche Anliegen einsetzt, etwa den Kampf gegen die Armut. Solche Zusammenarbeit macht eine positive Wahrnehmung der Anderen und damit den Dialog wesentlich leichter. Außerdem handelt es sich dann nicht um wirklichkeitsferne und folgenlose Gespräche, sondern um Dialoge der Tat. Ohne ein solches Mindestmaß an interkulturellem Verständnis und einem daraus erwachsenden Weltethos werden sich die großen weltweiten Herausforderungen heute kaum bewältigen lassen.

Auf dieser Grundlage lassen sich auch leichter politische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen schaffen, die ein friedliches Miteinander ermöglichen und Raum für Dialog schaffen. Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist ein Ausgleich in den realen Lebensverhältnissen, sowohl zwischen Nord und Süd wie West und Ost als auch innerhalb der einzelnen Länder. Andernfalls besteht die Gefahr, daß sich Enttäuschung oder gar Verzweiflung in Aggressionen gegen andere Ethnien, Kulturen oder Religionen ein Ventil schaffen. Die hehren Ideale des Dialogs müssen also stets auch im materiellen Bereich des Überlebens ihren Niederschlag finden.

Die Reihenfolge im Leitwort des Weltfriedenstages „Zivilisation der Liebe und des Friedens" scheint dies zu bestätigen und könnte so etwas wie ein Wegweiser sein: Eine Zivilisation der Liebe im gemeinsamen Einsatz der Kulturen und Religionen für Menschen in Armut und Not ist die beste Grundlage für Frieden zwischen den Kulturen und Religionen. *Johannes Müller SJ*

Medard Kehl SJ

Die eine Kirche und die vielen Kirchen

Die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" vom 6. August 2000 hat weit über den katholischen Raum hinaus in der gesamten Weltökumene für eine große Irritation gesorgt. Viele Christen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche, die sich seit langem in der ökumenischen Bewegung engagiert haben, sind verunsichert und verletzt. Gerade auch in unseren „normalen" Gemeinden oder in ökumenischen Gruppen und Gemeinschaften besteht ein erheblicher Klärungsbedarf, der die Theologie herausfordert.

I. Zum Text im Ganzen

Aufbau, Inhalt und Intention der Erklärung

Die Erklärung ist in sechs Kapitel unterteilt und enthält sehr viele Anmerkungen aus Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aus päpstlichen Enzykliken und anderen lehramtlichen Dokumenten. Die sechs Kapitel beschäftigen sich vornehmlich mit dem Thema der Einzigartigkeit Jesu Christi und seiner universalen Heilsmittlerschaft, wie schon die Überschriften zeigen: I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi, II. Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk, III. Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi, IV. Einzigkeit und Einheit der Kirche, V. Kirche, Reich Gottes und Reich Christi, VI. Die Kirche und die Religionen im Hinblick auf das Heil.

Aus diesem Aufbau wird auch schon die wichtigste Intention der Erklärung deutlich: Es geht ihr vor allem darum, relativierende Tendenzen bezüglich des Glaubens an die einzigartige Bedeutung Jesu Christi für das Heil aller Menschen zurückzuweisen. Solche Tendenzen sind vor allem in der besonders im angelsächsischen Raum verbreiteten „pluralistischen Religionstheorie" zu finden, werden aber – in ihren vulgarisierten Formen – auch in unserem Kulturkreis immer plausibler. Gemeint ist die Auffassung, daß alle Religionen theologisch als gleichwertige, komplementär einander ergänzende Heilswege angesehen werden; daß Jesus Christus als ein Religionsstifter oder Heilbringer neben anderen gilt; daß die Kirche nicht das von Jesus Christus herkommende und sein Heil vergegenwärti-

gende „universale Sakrament des Heils" ist; und daß die Zugehörigkeit zur Kirche (in irgendeiner Form) keine wesentliche Bedeutung für das ewige Heil hat.

Demgegenüber betont die vorliegende Erklärung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, daß es zwar durchaus von Gott geschenktes Heil für die Menschen außerhalb der sichtbar verfaßten Kirche gibt, gerade auch in anderen Religionen und mit deren Hilfe, aber daß es dieses Heil nicht einfach *ohne* Christus und seinen Leib, die Kirche, gibt, nicht einfach unabhängig von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Alles Heil von Gott her, das es in der Welt aufgrund des universalen Heilswillens Gottes gibt, hat – in welcher konkreten religiösen Form auch immer – zutiefst Anteil an dem von Jesus Christus gebrachten und von der Kirche verkündeten Heil. Alle außerchristlichen Heilswege sind deswegen Heilswege, weil sie auf ihre Weise an dem einen und fundamentalen Heilsweg Jesu Christi partizipieren, von dem wir glauben, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle ist. Jesus Christus ist gleichsam die innerste „heilsträchtige Essenz" in allen Heilswegen, so vielfältig sie sich auch im Konkreten darstellen, und zwar deswegen, weil in ihm die ganze Fülle der Liebe Gottes gegenwärtig ist, weil alles, was Gott ist und was er von sich verschenken kann, in ihm auf menschliche Weise erschienen ist.

Das ist die traditionelle Glaubensüberzeugung aller christlichen Kirchen, von der innerhalb der katholischen Kirche wohl nur einige Theologen vor allem im indischen und nordamerikanischen Kulturraum abzuweichen scheinen. Von daher ist es durchaus sinnvoll und angebracht, diese Glaubensüberzeugung noch einmal deutlich ins Bewußtsein zu heben. Das ist kein Zeichen von Intoleranz oder Abwertung der anderen Religionen, sondern ein Bestehen darauf, daß die *Wahrheitsfrage* im interreligiösen Dialog nicht ausgespart werden darf, was heute eine echte Gefahr darstellt. Entschiedenheit für die eigene Wahrheitsüberzeugung und tolerante, lernbereite Offenheit für die Wahrheitsüberzeugung der anderen schließen sich keineswegs gegenseitig aus, sondern sind gerade die Grundlage eines ehrlichen und auf Dauer weiterführenden Dialogs.

Dagegen bezahlt die schnelle Einigung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner häufig doch den Preis einer zu großen Nivellierung des Eigenen, also der konkreten, geschichtlich gewachsenen Identität. Das führt letztlich zur Selbstaufhebung der konkreten Religion in eine allgemeine, sehr diffuse Religiosität hinein, die auf Dauer wenig Überlebenschancen hat. Religion ist für die, die sie lebendig praktizieren und nicht bloß intellektuell darüber reflektieren, etwas sehr Konkretes, nämlich eine ganze religiöse Kultur mit Liturgie, Sprache und Erzählungen, Zeichen und Gebeten, Riten und Traditionen usw. Diese konkreten Lebensvollzüge einer Religion machen es überhaupt erst möglich, daß sich der gläubige Mensch auch mit dem innersten Gehalt seiner Religion identifizieren kann. Sie erst lassen eine Religion zur Heimat für die Glaubenden selbst und zugleich anziehend für andere werden.

Die Problematik der Erklärung

Diese bis hierhin zusammengefaßte Position der Erklärung könnte – von einigen Gedanken und Formulierungen abgesehen – eigentlich in der ganzen Ökumene weithin Zustimmung finden. Das ist faktisch auch in vielen Reaktionen aus den evangelischen Kirchen deutlich geworden, so zum Beispiel in einer Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der EKD, Präses Manfred Kock, oder auch des bekannten Tübinger Theologen Eberhard Jüngel. Aber daß diese interreligiöse Thematik von der Erklärung nun in Kapitel IV mit der innerchristlich-ökumenischen Thematik verknüpft wird, bringt den ganzen Text möglicherweise um seine Wirksamkeit, jedenfalls hier in unseren Breiten; denn fast die ganze Aufmerksamkeit richtet sich jetzt auf bestimmte Formulierungen dieses IV. Kapitels. Insofern wirkt die Verknüpfung dieser beiden Themenkreise kontraproduktiv für das Hauptanliegen der Erklärung.

Das Konzil war bestrebt, sowohl im Verhältnis zwischen der Kirche und den anderen Religionen als auch im innerchristlich-ökumenischen Verhältnis der Kirchen untereinander *Gemeinsamkeiten* aufzuzeigen, um den Dialog und die Einheit zu fördern. So wurden die Konzilstexte als Öffnung der katholischen Kirche, als ein großer Fortschritt gerade für die ökumenische Bewegung allgemein begrüßt. Man muß sich nur noch einmal die Einleitung des Ökumenismusdekrets des Konzils „Unitatis redintegratio" in Erinnerung rufen:

„Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen; sie alle bekennen sich als Jünger des Herrn, aber sie weichen in ihrem Denken voneinander ab und gehen verschiedene Wege, als ob Christus geteilt wäre. Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen. ...

Diese Einheitsbewegung, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet, wird von Menschen getragen, die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen. Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die doch in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so zum Heil finde zur Ehre Gottes" (UR 1).

Der Unterschied zwischen den Konzilstexten und der jetzigen Erklärung liegt vor allem darin, daß sie gerade in der ökumenischen Thematik keine zur Einheit und Versöhnung einladende Sprache mehr spricht, sondern sehr lehrhaft-doktrinal fast nur noch die theologische Einzigartigkeit der katholischen Kirche hervorhebt und damit notwendig auf Abstand und Abgrenzung zu den anderen hinzuzielen scheint. Die Erklärung zitiert zwar viele Konzilstexte, aber sie *akzentuiert* und *verschärft* sie auf dieses Ziel hin.

So drängt sich für viele Christen der Eindruck auf, daß die Glaubenskongregation manchen Entwicklungen der nachkonziliaren ökumenischen Bewegung eher skeptisch gegenübersteht, daß sie ihr vielleicht zu weit gegangen sind, daß es darum an der Zeit ist, wieder stärker die *abgrenzenden Unterschiede* zwischen den Kirchen zu betonen und insofern auch das Bewußtsein von der Einzigartigkeit des katholischen Kirchenverständnisses wieder zu schärfen.

Dieser Vorgang erinnert an die Erklärung von rund 250 deutschsprachigen evangelischen Theologen im Jahr 1999 vor der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre". Sie warnten dringend vor der Unterzeichnung durch den Lutherischen Weltbund, weil hier doch wesentliche Punkte des reformatorischen Verständnisses nicht berücksichtigt seien. Sie betonten vor allem über das „sola fide" und das „sola gratia" hinaus, daß die Rechtfertigung auch „solo verbo", allein durch das Wort verkündet wird. Dies stellt eine radikale reformatorische Position dar, die so nicht von der katholischen Kirche akzeptiert werden kann. Denn für die katholische Kirche gehören zur Vermittlung des Heils notwendig Wort, Sakrament und Eingliederung in die Kirche als „Communio", als Gemeinschaft der Glaubenden. Auf beiden Seiten gibt es momentan offensichtlich auch das Verlangen nach Abgrenzung und schärferer konfessioneller Profilierung. So dürfte gerade von diesen evangelischen Theologen wohl die größte Zustimmung zu dem römischen Dokument kommen; natürlich nicht zu dessen Inhalt, wohl aber zu dessen Tendenz, in der sie ihre eigene Skepsis gegen jede weitergehende Suche nach einem theologischen Grundkonsens als Basis einer künftigen Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche voll und ganz bestätigt sehen können. Die Extreme berühren sich ...

Das Ziel, dem sich seit vielen Jahren der Hauptstrom der ökumenischen Bewegung verschrieben hat, nämlich schrittweise eine Kirchengemeinschaft in „versöhnter Verschiedenheit" durch wachsende Konvergenz in grundlegenden und davon abgeleiteten theologischen Fragen anzustreben, dieses Ziel wird in der Erklärung der Glaubenskongregation nicht erwähnt – so, als ob es keine Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und andere hochkarätige, kirchenoffizielle Konsensdokumente gegeben hätte. Das vorliegende Dokument zitiert zwar oft das Konzil; wenn das Konzil jedoch ohne seine reale Wirkungsgeschichte in der ökumenischen Bewegung betrachtet wird, dann läuft das Ganze mehr oder weniger auf einen schlichten Traditionalismus des Zweiten Vatikanums hinaus, der den katholischen Standpunkt auf das Konzil festnageln und jedem „Weiterdenken des Konzils" (Walter Kasper), jedem weitergehenden Rezeptionsprozeß einen Riegel vorschieben will[1]. Insofern sind das Unverständnis und die Verärgerung über bestimmte Formulierungen des Textes sowohl bei katholischen wie bei evangelischen Christen durchaus verständlich und berechtigt. Nach den vorangegangenen Annäherungs- und Einheitsbemühungen der ökumenischen Bewegung müssen einfach bestimmte Formulierungen zurückweisend und verletzend klingen.

II. Bemerkungen zu einzelnen neuralgischen Punkten der Erklärung

Die interreligiöse Thematik

1. *Was ist mit Israel?* Es fehlt eine differenzierte Erwähnung Israels und des jüdischen Glaubens. Das ganze Thema Israel und die Kirche wird ausgespart. Vermutlich geschah dies bewußt, weil es ein eigenes und sehr komplexes Thema ist, über das es in den letzten Jahrzehnten eine sehr angeregte theologische Diskussion gegeben hat. Dabei war das Ergebnis, daß Israel und das jetzige Judentum viel enger mit der Kirche zusammen zu sehen sind als mit den übrigen Religionen und daß deswegen dieses Thema nicht einfach unter die Frage der Beziehung der Kirche zu den anderen Religionen zu subsumieren ist. Geht es doch hier um die Frage nach der Einheit des einen Volkes Gottes im Alten und Neuen Bund.

Wenn die Erklärung „Dominus Iesus" diese Thematik bewußt ausgeklammert hat, hätte sie dies zumindest kurz erwähnen und begründen müssen. Sonst nährt sie mögliche Mißverständnisse, daß auch in diesem Bereich wieder mehr auf Abgrenzung zu achten sei als auf Annäherung.

2. *„Theologaler Glaube" und „innere Überzeugung".* Die starke Unterscheidung in der Erklärung zwischen „theologalem (= von Gott gewirktem) Glauben" im Christentum und „innerer Überzeugung" in den Religionen (Nr. 7) liegt so weder im Wortlaut noch in der Tendenz auf der Linie des Konzils. Auch wenn das Konzil religiöse Erfahrung und christlichen Glauben keineswegs identifiziert, so ist es doch gerade hier sehr bemüht, Gemeinsamkeiten und Analogien aufzuzeigen, um die Heilsmöglichkeit auch außerhalb des ausdrücklich christlichen Glaubens zu begründen. Auch in den anderen Religionen ist demnach der von Gott geschenkte, heilsnotwendige Glaube (als menschliche Antwort auf Gottes Heilswillen) in einer analogen Form möglich und gegeben. Denn ohne eine dem Glauben (bei allen bedeutsamen Unterschieden) vergleichbare Beziehung zu Gott kann es kein Heil, keine Rechtfertigung geben („sola fide"), jedenfalls nicht allein aufgrund rein menschlicher „innerer Überzeugung" [2]. Das Konzil formuliert in LG 16 so:

„Der Heilswille (Gottes) umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet,

wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe."

In dieselbe Richtung weisen übrigens auch Formulierungen der vorliegenden Erklärung in Nr. 20f., die nur schwer mit den Formulierungen in Nr. 7 vereinbar erscheinen, wenn es zum Beispiel in Nr. 20 mit Bezug auf die Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptoris missio" heißt:

„Für jene, die nicht formell und sichtbar Glieder der Kirche sind, ‚ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt.'"

3. *Glaube – mehr als nur „Für-wahr-Halten"*. In der Beschreibung des „theologalen Glaubens" wird in dem vorliegenden Text (Nr. 7) meist nur ein Aspekt des Glaubens betont: die Annahme der geoffenbarten Wahrheit, also das glaubende Für-wahr-Halten der Offenbarung (der kognitive Aspekt des Glaubens). Demgegenüber ist festzuhalten, daß Glauben als „credere in Deum" etwas viel Umfassenderes bedeutet: nämlich die freie Selbstübereignung des Menschen an den sich in Liebe selbst mitteilenden Gott, also das restlose Sich-Gott-Anvertrauen und Sich-ihm-Überlassen. Die einseitige Betonung des kognitiven Aspekts des Glaubens birgt die Gefahr in sich, die Offenbarung wieder auf das sogenannte „instruktionstheoretische Modell" einzuengen, nach dem es der Offenbarung Gottes vor allen Dingen um die Mitteilung von Wahrheiten ginge; dieses Modell ist in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" des Konzils doch sehr stark relativiert worden zugunsten eines personal-ganzheitlichen Verständnisses von Offenbarung und Glaube.

Zur ökumenischen Thematik

1. *„Fortsetzung" oder „Vergegenwärtigung"?* Unter der Nr. 16 von „Dominus Iesus" steht der Satz: „Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort, die sein Leib ist." Diese Formulierung entspricht so nicht der konziliaren Terminologie in LG 14, auf die der Satz Bezug nimmt. Dort wird – in Verbindung mit der Aussage über die Heilsnotwendigkeit der pilgernden Kirche – gesagt: „Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird." Das Konzil hat bewußt diese sehr differenzierte Ausdrucksweise gewählt, denn die Kirche ist wohl der Ort der Vergegenwärtigung des geschichtlich einmaligen und endgültigen Heilswerkes Christi, nicht aber der Ort seiner Fortsetzung. Der Konzilstext vermeidet diese in der vorkonziliaren Ekklesiologie übliche Rede von der „Fortset-

zung" oder „Fortdauer", um der damals zweifellos herrschenden Gefahr einer zu starken Identifizierung von Christus und Kirche zu wehren.

Der Text der Glaubenskongregation identifiziert zwar auch keineswegs die Kirche mit Christus; aber um der heute im öffentlichen Bewußtsein viel stärker gegebenen Gefahr der Trennung der Kirche von Christus Einhalt zu gebieten, rückt sie mit der genannten Formulierung das heilsvermittelnde Tun der Kirche doch wieder zu nahe an Christus heran. Das Konzil spricht von der Kirche als dem „universalen Heilssakrament". Damit betont es – gleichermaßen gegen alle Identifizierungs- *und* Trennungstendenzen – die Sendung der Kirche zur Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi. Der hier angesprochene Punkt dürfte wohl nicht nur Ausdruck einer übertriebenen theologischen Feinsinnigkeit sein, sondern vielleicht doch ein Zeichen einer bestimmten Tendenz, die in diesem Text zu beobachten ist.

2. *„Subsistit in ecclesia catholica"*. In Nr. 16 geht die Erklärung auf das im Konzil beschriebene besondere Verhältnis der katholischen Kirche zur Kirche des Credo, der Kirche Jesu Christi, dem Leib Christi ein. Das Konzil hat dafür den aus der scholastischen Philosophie und der Trinitätstheologie her bekannten Begriff „subsistit" gebraucht. So heißt es in LG 8:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. ... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ‚subsistiert' in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird."

Die Erklärung der Glaubenskongregation interpretiert diesen Text so:

„Mit dem Ausdruck ‚subsistit in' wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, ‚daß außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind', nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen."

Hier ist ein zentraler Punkt des konziliaren Kirchenbegriffs angesprochen, aber wohl doch in einer Deutung, die nicht die einzig mögliche des Konzilstextes ist. Wenn nämlich gesagt wird, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen *„voll"* nur in der katholischen Kirche *weiterbesteht*, dann gibt dieses Wort „voll" (plene) nicht genau den im Konzil gemeinten Sinn wieder; es ist zu pauschal. Denn in LG 8 geht es dem Konzil um die konkrete, sichtbare Existenz der in den vorhergehenden Kapiteln beschriebenen Kirche Jesu Christi in der Geschichte; und diese konkrete Existenz wird nach katholischem Verständnis vor allem durch die *Vollständigkeit der Heilsmittel* gewährleistet, also der sakramentalen Strukturelemente der katholischen Kirche, gerade auch des Bischofskollegiums und des Petrusamtes im Dienst der universalen Einheit, die vor allem durch

die gemeinsame Eucharistie vollzogen wird. Im Anschluß an die altkirchliche Communio-Theologie versteht das Konzil die Kirche Jesu Christi als sichtbare, real existierende, universale Einheit eucharistischer Tischgemeinschaften, die durch das Bischofskollegium und das Petrusamt in ihrer Einheit zusammengehalten wird. Darum erklärt es, daß diese Kirche Christi zwar nicht einfachhin identisch ist mit der katholischen Kirche (die schlichte Gleichsetzung „ist" wird vom Konzil bewußt vermieden!), wohl aber, daß sie in der katholischen Kirche „subsistiert". Wie ist dieses Wort am treffendsten zu übersetzen?

Es wird im Deutschen meistens einfach mit „ist verwirklicht" wiedergegeben; also: Die Kirche Jesu Christi ist in der katholischen Kirche „verwirklicht". Diese Übersetzung ist zwar richtig, aber doch etwas zu allgemein und darum auch wenig erhellend. Denn es gibt ja nach dem Konzil „kirchliche Wirklichkeit" auch außerhalb der katholischen Kirche, und zwar in bestimmten ekklesiologischen Grundelementen (Verbundenheit im Heiligen Geist, das gemeinsame Credo, die Taufe und die anderen Sakramente, die Heilige Schrift u. a.: vgl. LG 15; UR 3), was jedoch nicht als „subsistieren" bezeichnet wird. Diese kirchliche Wirklichkeit außerhalb der katholischen Kirche gibt es in den anderen christlichen Kirchen in einem solchen Maß, daß das Konzil sie „Kirche oder kirchliche Gemeinschaft" und sogar „Mittel des Heils" (LG 15; UR 3) nennen kann; auch in ihnen ist also „wirklich" die heilsvermittelnde und damit kirchenkonstituierende Gegenwart des Geistes Christi in seiner Kirche präsent. Diese „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" haben eben auf ihre Weise teil an der „Fülle der Gnade und Wahrheit", die „der katholischen Kirche anvertraut" ist, weil in ihr die vergegenwärtigenden Heilsmittel vollständig gegeben sind (UR 3). *Darin* hat die katholische Kirche in der Sicht des Konzils ihr theologisches Plus, *darin* bestehen bestimmte „Mängel" bei den anderen Kirchen, die aber dennoch nicht ihre Wirklichkeit als „Mittel des Heils" (media salutis) aufheben können (ebd.).

Der Sinn des vieldiskutierten „subsistit" dürfte darum am ehesten getroffen sein, wenn man die übliche Übersetzung so ergänzt: Die Kirche Christi ist – auf der sakramental-strukturellen Ebene, also auf der Ebene der „Heilsmittel" – in der katholischen Kirche *konkret* verwirklicht; in ihr findet sie unter dieser Rücksicht ihre „konkrete Existenzform", erscheint sie auch institutionell „vollständig" („integral": vgl. UR 22) verfaßt[3]. Diese Interpretation vertritt auch Walter Kasper:

„Zum rechten Verständnis des ‚subsistit' ist es wichtig, den erläuternden Relativsatz bewußt mitzulesen (‚die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird'). Er macht nämlich deutlich, daß sich die Aussage auf die sakramental-institutionelle Dimension der Kirche bezieht, nicht auf die existentielle Dimension des gelebten Glaubens. Es geht dem Konzil um die institutionelle Konkretion und Identifizierbarkeit der einen und wahren Kirche unter Hinweis auf zwei zentrale, seit den Anfängen der nachapostolischen Zeit gültige Kriterien: die Kontinuität der apostolischen Tradition und die universale Einheit, die in der diachronen (successio apostolica) und synchronen Einheit des Bischofskollegiums mit seiner Mitte im Petrusamt in besonderer Weise zum Ausdruck kommen."[4]

Daraus ergibt sich als Fazit: Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die „volle" Verwirklichung der Kirche Jesu Christi „nur" in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die *„Vollständigkeit"* der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils. Und diese Vollständigkeit ist nach Auffassung des Konzils und der gesamten katholischen Theologie so nur in der katholischen Kirche gegeben, was sich ja auch schon rein historisch nicht leugnen läßt. *Daß* aber diese sakramentalen Strukturen, diese sakramentalen Einheitszeichen eine so hohe Bedeutung für die reale Existenz der Kirche Jesu Christi haben, ist ein Spezifikum des katholischen Kirchenverständnisses, das sich von der altkirchlichen Communio-Ekklesiologie, die eben primär eucharistisch und bischöflich geprägt war, herleitet. Dennoch folgt aus dieser hohen Bewertung der sakramentalen Einheitszeichen keineswegs, daß deswegen anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" das „Kirchesein" einfachhin abgesprochen werden kann.

3. *„Nicht Kirchen im eigentlichen Sinn"*. In Nr. 17 behauptet die Erklärung, daß bestimmte Kirchen (gemeint sind vor allem die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen) „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" seien („sensu proprio Ecclesiae non sunt"). Sie beruft sich damit ebenfalls auf das Konzil – aber wiederum zu Unrecht. Dieser Satz steht nirgends in einem Konzilstext. Wie geht das Konzil statt dessen mit dem Kirche-Charakter der anderen von der katholischen Kirche getrennten christlichen Kirchen um? Es bezeichnet sie in der Kirchenkonstitution (LG 15) und mehrfach im Ökumenismusdekret als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften". Jedoch läßt es offen, auf welche konkrete Kirche die jeweilige Bezeichnung zutrifft (ob Kirche oder kirchliche Gemeinschaft), weil es eben auch das eigene Selbstverständnis der jeweiligen Kirche berücksichtigen möchte. In UR 14 bis 18 werden die orthodoxen Kirchen des Ostens durchgehend und unproblematisch als „Kirchen" bezeichnet, weil sie durch das Bischofsamt in apostolischer Sukzession stehen und alle sieben Sakramente feiern, vor allem die Eucharistie in der Vollmacht des in der apostolischen Sukzession stehenden Bischofs. Sie gelten darum theologisch als „Teilkirchen" innerhalb der einen universalen Kirche Gottes (UR 14f.). Darum wird ihnen im Konzil und danach auch der Titel „Schwesterkirchen" zugesprochen, der sich ursprünglich ja auf die verschiedenen Ortskirchen innerhalb der einen katholischen Kirche bezieht.

Dagegen werden in UR 19 bis 23 die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen des Abendlandes differenziert als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" bezeichnet; und auch hier wird offengelassen, auf wen sich die jeweilige Be-

zeichnung in concreto bezieht. Dies geht auf einen Vorschlag des damaligen Einheitssekretariates unter Kardinal Augustin Bea zurück, weil im Konzil keine Einigkeit über den ekklesiologischen Charakter jener Kirchen der Reformation erzielt werden konnte, in denen das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession nicht oder nicht sicher gegeben ist[5]. Das Konzil hat darum diese Frage der Bezeichnung offengelassen und weiterhin allgemein von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" gesprochen (der Ausdruck „communitates ecclesiales" geht auf Kardinal Franz König von Wien zurück).

Diese Offenheit teilt die Erklärung der Glaubenskongregation jetzt nicht mehr. Sie behauptet: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, *sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn*; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der *Kirche*" (Nr. 17; im entsprechenden Konzilstext UR 3 heißt es bezeichnenderweise: „mit der *katholischen* Kirche", also nicht einfachhin mit der Kirche Jesu Christi!). Darunter sind natürlich eindeutig bestimmte Kirchen der Reformation zu verstehen. Die verschärfende (und auch verletzende) Folgerung: „sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" zieht das Konzil gerade nicht. Es beläßt es bei der Feststellung bestimmter „Mängel" auf der strukturell-sakramentalen Ebene[6].

An die Erklärung der Glaubenskongregation muß man daher die Frage richten: Was soll mit dieser Formulierung „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn" ausgesagt werden? Sind die hier gemeinten Kirchen der Reformation „nur Kirchen im metaphorischen Sinn"? Das kann ja wohl bei den vielen fundamentalen Gemeinsamkeiten, die diese Kirchen mit der katholischen Kirche verbinden, nicht gemeint sein! Das Fehlen bestimmter zentraler sakramentaler Strukturelemente beraubt diese Kirchen nicht ihres Kircheseins im theologischen Sinn (sonst könnten sie auch nicht als „*kirchliche* Gemeinschaften" und als „Mittel des Heils" bezeichnet werden). Zudem würde das die großen, bereits gegebenen Gemeinsamkeiten unter den verschiedenen Kirchen des Abendlandes völlig unterbewerten.

Es wäre dann auch nicht mehr erkennbar, worin dann noch der dem Konzil so wichtige Unterschied zwischen einer völligen Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der katholischen Kirche („est") und dem differenzierten Verhältnis zwischen diesen beiden Größen bestände, das mit Hilfe des Begriffs „subsistit" ausgedrückt werden soll. Dieser Begriff eröffnet eben die Möglichkeit, von *analogen,* also bei allen Unterschieden doch vergleichbaren Weisen des Kirche-Seins bei den getrennten Kirchen zu sprechen. Damit wird weder ein völlig „gleiches" (univokes) Kirchesein bei allen getrennten Kirchen behauptet (was ja auch niemand von reformatorischer Seite beansprucht) noch ein „uneigentliches" (äquivokes?) Kirchesein bei bestimmten anderen Kirchen (was den im Konzil erreich-

ten Stand an ekklesiologischer Anerkennung der reformatorischen Kirchen von katholischer Seite her eindeutig unterschreitet). Insofern hat sich im nachkonziliaren *ökumenischen* Sprachgebrauch der Terminus „Schwesterkirchen" auch für die Kirchen der Reformation eingebürgert, was auch theologisch durchaus sein Recht hat, wenn man mit einem analogen Kirche-Sein bei ihnen rechnet. Eberhard Jüngel bemerkt dazu ironisch: „Wir müssen ja nicht unbedingt Zwillinge sein ..." [7]

Im ganzen kann man den Eindruck gewinnen, daß „konfessionsstrategisch" von der Glaubenskongregation einerseits die *Annäherung* zwischen katholischer Kirche und den orthodoxen Kirchen entschieden vorangetrieben, anderseits aber zugleich die *Abgrenzung* zu den Kirchen der Reformation forciert wird. Dahinter mag vermutlich der Wille zu einer klaren, die altkirchliche Tradition bewahrenden Identitätssicherung der katholischen Kirche gegenüber den westlichen Säkularisierungstendenzen der Moderne stehen, die – so wird wohl befürchtet – über den Protestantismus auch die katholische Kirche allmählich aushöhlen könnten. Aber gegen diese Befürchtung ist zu bedenken, daß säkularisierende Tendenzen sowieso durch die gesamte neuzeitliche Kultur der Moderne in alle Kirchen Einzug halten, ohne daß sie dafür noch den Umweg über die ökumenische Annäherung brauchen. Im Gegenteil: Auf Dauer dürfte wohl nur eine gemeinsame ökumenische Anstrengung diese existenzgefährdende Säkularisierung des christlichen Glaubens aufhalten können.

III. Wie geht es weiter?

Welchen Nutzen kann diese Erklärung haben?

Auf der einen Seite wird sie trotz ihrer zuweilen verletzenden Einseitigkeit wohl nicht die weltweite ökumenische Entwicklung der letzten Jahrzehnte aufhalten; denn die ökumenischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Kirchen auf allen Ebenen halten nach der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche", die der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beigefügt wurde, an einem weiteren Dialog über strittige Fragen, vor allem der Ekklesiologie, fest, „um zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit zu gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander ‚versöhnt' würden und keine trennende Kraft mehr hätten" (Nr. 3). Ebensowenig kann der Schluß des Anhangs der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre außer Kraft gesetzt werden, in dem es heißt: „Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner (‚par cum pari') begonnen und geführt" (Anhang Nr. 4).

Auf der *anderen* Seite verhelfen solche Erklärungen, ob sie auf katholischer Seite vom römischen Lehramt stammen oder auf evangelischer Seite von Theologieprofessoren, die ja in ihren Kirchen auf analoge Weise ein Lehramt ausüben, doch zu einem nüchternen *Realismus* im ökumenischen Dialog. Es braucht alles seine Zeit, und zwar viel Zeit. Fast 500 Jahre zum Teil sehr polemischer und militanter Trennung können nicht in 50 Jahren zufriedenstellend aufgearbeitet werden. So waren sich zum Beispiel die verschiedenen Kirchen der Reformation in der Rechtfertigungslehre jahrhundertelang einig, aber zur Abendmahls- und damit Kirchengemeinschaft kam es unter den europäischen Kirchen der Reformation erst 1973 durch die Leuenberger Konkordie. Oder: In der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre heißt es in Anmerkung 9: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche' das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirche wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen."

Mit den theologischen Vorbehalten von seiten der katholischen Kirche gegenüber dem reformatorischen Kirchenverständnis (und umgekehrt!) wurde in allen ökumenischen Gesprächen nie hinter dem Berg gehalten, auch wenn sie nicht in dieser scharfen, überpointierten Weise wie jetzt zum Ausdruck gebracht wurden. Aber je konkreter die Fragen werden, um so schwieriger wird auch die Einigung, weil auch die Angst vor dem eigenen Identitätsverlust wächst. Darum braucht es ein gutes Maß an Vertrauen auf den einen und versöhnenden Geist Jesu Christi, an hartnäckiger Geduld und schließlich an entschiedener Zielstrebigkeit auf die Kirchengemeinschaft hin. Im ganzen gesehen ist realistischerweise nicht mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier bereits auf dem gemeinsamen Kirchentag im Jahre 2003 zu rechnen. So weit sind die Kirchen noch nicht, jedenfalls was die theologischen Fundamente angeht; und ohne ein solides theologisches Fundament bleibt jede ökumenische Praxis, so sehr sie im Augenblick auch dem Wunsch vieler Christen entgegenkommt, auf Dauer doch sehr zerbrechlich und gefährdet.

Die zentrale Frage nach dem Bischofsamt in der Kirche

Nicht nur in der römischen Erklärung, sondern in fast allen ökumenischen Dokumenten der letzten Zeit spielt die Frage nach der theologischen Bedeutung des Amtes in der Kirche, vor allem des Bischofsamtes und seines Dienstes für die apostolische Tradition der Kirche eine sehr große Rolle, so zum Beispiel in der Erklärung von Porvoo 1995, wo die skandinavischen evangelischen Kirchen mit der Anglikanischen Kirche und mit anderen nordeuropäischen Kirchen der Reformation eine vollständige Kircheneinheit geschlossen haben. Gerade hinsichtlich des Bischofsamtes, das für die Alte Kirche ab dem zweiten Jahrhundert eine sehr entscheidende Einheitsstruktur darstellt, gibt es in der Ökumene sehr unter-

schiedliche Auffassungen: Ist es überhaupt als ein besonderes Amt in der Kirche anzustreben (Frage der reformierten Kirchen)? Ist es ein gutes, sinnvolles, allgemein anzustrebendes Zeichen der apostolischen Tradition und Sukzession der Kirche (so der Standpunkt vieler lutherischer Kirchen)? Ist es gar ein theologisch unverzichtbares Konstitutivum für die Kirche und ihren Charakter als „apostolische Kirche" (so die Position der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen)? Was bedarf es an Elementen, damit die Kirche wirklich „apostolische Kirche" sein kann?

Es geht dabei nicht um irgend etwas Peripheres, sondern um die Treue der Kirche zu ihrem apostolischen Ursprung und ihren apostolischen Traditionen. Hier sind noch schwierige Etappen zur Einigung zu überwinden, um zu einer gegenseitigen vollen Anerkennung der Ämter und damit auch des Kircheseins zu gelangen. Aber auch hier gilt: Nicht „Alles oder Nichts" an gegenseitig anerkannter Kirchlichkeit steht zur Debatte, sondern: Wie kann die bereits allgemein vollzogene wechselseitige „partielle Anerkennung" der Ämter und des Kircheseins weiter zu einer vollen Anerkennung gebracht werden? Dazu braucht es noch viele, sicher auch sehr mühsame Gespräche, gerade auch unter den Kirchen der Reformation selbst[8]. Denn hier kommt wirklich in einer sehr konkreten Frage das gesamte Kirchenverständnis zur Sprache, vor allem der in der Patristik und vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder so betonte sakramentale Charakter der Kirche als ganzer. Und da gehen die Meinungen unter den Konfessionen teilweise noch sehr auseinander.

Relativierung des Textes durch andere Stimmen

Das Dokument aus Rom ist glücklicherweise nicht die einzige Erklärung zur ökumenischen Frage, die in diesem Zeitraum veröffentlicht wurde. Viel hoffnungsvoller und zukunftsweisender klingt demgegenüber der Text „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen"[9], der kürzlich von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben wurde (mit den Bischöfen Ulrich Wilckens, Johannes Hasselmann und Paul-Werner Scheele an der Spitze). Doch vermutlich wird dieser Text so wie schon die Erklärung zur Rechtfertigungslehre bei den meisten deutschsprachigen evangelischen Theologen wieder auf Ablehnung stoßen. Welche Angst sie doch vor jeder weitergehenden Annäherung an die katholische Kirche und ihre Tradition haben!

Trotzdem wird in diesem Dokument ein Weg in die richtige, vom Herrn der Kirche in Joh 17 selbst gewiesene Richtung entschlossen weitergegangen, indem man die strittigen ekklesiologischen Fragen ganz offen angeht; dabei kommt man sich offensichtlich auch näher, weil eben der entschiedene *Wille* dazu da ist. Das

alte Sprichwort: „Wo ein Wille, da ein Weg" gewinnt heute gerade in der ökumenischen Bewegung ausschlaggebende Bedeutung. So heißt der ermutigende Schluß dieses Dokuments:

„Zu den weiterführenden Ergebnissen zählt der Konsens in der Beschreibung des gemeinsamen Zieles als einer strukturierten Form der Einheit, in der die Kirchen im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, uneingeschränkte Gemeinschaft in den Sakramenten haben und wechselseitig die Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, praktizieren. Diesem Ziel, das auf die Gemeinschaft der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist, wissen sich unsere Kirchen verpflichtet. Sie wissen zugleich, daß es nur durch die Hilfe des Heiligen Geistes gefunden und erreicht werden kann. Diese Hilfe hat die Arbeitsgruppe auch selbst während ihrer Arbeit vielfältig erfahren und dankt dem Herrn dafür" (Nr. 273).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition u. die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1991) 89–110; W. Kasper, Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, in: Kerygma u. Dogma 54/1998, 208–218.

[2] So heißt es in Dominus Iesus Nr. 7: „Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat."

[3] Vgl. dazu M. Kehl, Die Kirche (Würzburg ^{3}1994) 419–430.

[4] W. Kasper, Art. Kirche, in: LThK^{3}, Bd. 5, 1469.

[5] Vgl. dazu den Kommentar von J. Feiner zum Ökumenismusdekret, in: LThK^{2}, Erg.-Bd. II, 55f.

[6] Auch wenn das Konzil in UR 22 im Zusammenhang mit der Rede vom „Fehlen" („defectus", besser „Mangel") des Weihesakraments und damit der „ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums" („genuina et integra substantia Mysterii eucharistici") nur den Terminus „kirchliche Gemeinschaften" gebraucht, kann daraus nicht eindeutig gefolgert werden, daß das Konzil in diesem Punkt jetzt die im ganzen Abschnitt II des Ökumenismusdekrets (19–23) bewußt vertretene Offenheit hinsichtlich der Bezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" für die getrennten Kirchen des Abendlandes aufgibt und nun bestimmte Kirchen doch *ausschließlich* nur als „kirchliche Gemeinschaften" bezeichnen will. Aber auch wenn dem so wäre, folgt daraus mitnichten die Konsequenz, die die Erklärung zieht, nämlich daß solche „kirchliche Gemeinschaften" nicht Kirche im „eigentlichen Sinn" seien. Höchstens nicht im strukturell vollständigen Sinn.

[7] Rheinischer Merkur, 28. 9. 2000, 28.

[8] Vgl. dazu Kasper (A. 1).

[9] Paderborn 2000.

Franz-Josef Niemann

Das Verhältnis von Theologie und Lehramt

Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ist ein Meilenstein im ökumenischen Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern. In ihrem Schlußteil fordert sie zu weiteren Gesprächen auf, bei denen es vor allem um Fragen der Ekklesiologie und der Theologischen Erkenntnislehre gehen solle (Nr. 43). Das Verhältnis von Theologie und Lehramt gehört in diesen Themenkomplex.

Zur aktuellen Diskussion

Theologie und Lehramt ist auf katholischer Seite ein brisantes und leider in der Geschichte auch schmerzhaftes Thema. So typisch reformatorisch die Frage nach der Rechtfertigung ist, als so typisch katholisch gilt das Spannungsverhältnis von Theologie und Lehramt. Das hängt auch damit zusammen, daß nach einer verbreiteten Vorstellung auf evangelischer Seite das Problem Theologie-Lehramt deswegen nicht auftauche, weil die evangelische Kirche gar kein Lehramt habe[1]. Das aber wiederum wirft die Frage auf, ob ihr damit vielleicht etwas Wichtiges fehle. Im Herbst 1999 hat Gerhard Simpfendörfer, ein evangelischer Dekan aus Bayern, in den „Lutherischen Monatsheften" genau dies behauptet und ein energisches „Plädoyer für ein Evangelisches Lehramt" gehalten[2]. Wofür im Meinungsspektrum einer pluralistischen Gesellschaft eigentlich die evangelische Kirche einstehe, was in ihr verbindlich sei, wie man Fragen modernen Lebens und der Wissenschaft mit dem evangelischen Glauben auf einen Nenner bringen könne – dazu höre man nur Einzelmeinungen, aber eine klare Linie gebe es nicht. Als Ausweg empfiehlt Simpfendörfer der Evangelischen Kirche in Deutschland eine „Reformatorische Denkfabrik" – „(von ferne der römischen Glaubenskongregation vergleichbar)".

„Hoffentlich liest das kein Katholik." So empörte sich der Erlanger evangelische Systematiker Walter Sparn in der nächsten Nummer der gleichen Zeitschrift unter dem Titel „Alle Abwege führen nach Rom"[3]. Heutige theologische Probleme ließen sich nicht „auf definitive Ja-/Nein-Entscheidungen trimmen", denn es handle sich oft um „unabschließbare Interpretationsaufgaben" – und dafür be-

ruft sich der romkritische Sparn ausgerechnet auf die (von Simpfendörfer gelobte) Enzyklika „Fides et Ratio".

Auch die im Spätsommer 2000 veröffentlichte Studie „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen", die von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands verfaßt wurde, behandelt die Rollen sowohl des Lehramts als auch der Theologie[4].

Das Verhältnis von Theologie und Lehramt wird also auch auf evangelischer Seite als Problem empfunden. Grund genug, einmal der Frage nachzugehen, wie dieses Verhältnis in den beiden Konfessionen bestimmt wird, wo es Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen gibt.

Antike und Mittelalter

Theologische Lehrtätigkeit als eigenständige Aufgabe gibt es schon im frühen Christentum. Unter den Charismen und Ämtern der frühen Kirche werden die Lehrer erwähnt (1 Kor 12, 28 f.; Eph 4,11; Apg 13,1; Jak 3,1). Aber seit dem 3. Jahrhundert werden im Rahmen der Herausbildung der kirchlichen Ämterordnung die Lehraufgaben von den Gemeindeleitern übernommen[5]. Jahrhundertelang gestaltete sich die Beziehung von Theologie und Lehramt in der Kirche des Altertums ganz harmonisch, nämlich in Personalunion. Die meisten großen Theologen des Altertums waren Bischöfe. Als Theologen verfaßten sie Abhandlungen, als Bischöfe verkündigten und predigten sie und trafen auf Synoden Lehrentscheidungen. Theologie und Lehramt waren als Lebensvollzüge zwar verschieden, aber institutionell und personell waren sie nicht geschieden. Unvermischt und ungetrennt, so lebten Theologie und Lehramt nicht nur unter dem Dach des Bischofs, sondern in seiner Person.

Diese Symbiose von Theologie und Lehramt zerfiel im Mittelalter, als mit der Errichtung der Universitäten die Theologie einen institutionellen Rahmen bekam, der von den Bischöfen unabhängig war. Thomas von Aquin unterschied zwei Lehrämter, das der Bischöfe und dasjenige der Theologen: das „magisterium cathedrae pastoralis" und das „magisterium cathedrae magistralis"[6]. Das bischöfliche und päpstliche Lehramt treffe Lehrentscheidungen, die Lehrtätigkeit der Theologen beruhe auf eigener wissenschaftlicher Forschung[7]. Mit dieser Abgrenzung hat Thomas treffend und dauerhaft die Kompetenzen von Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie geklärt.

In der Praxis aber gab und gibt es Überschneidungen. Die von Thomas ins Auge gefaßte Arbeitsteilung verschob sich zunächst im Laufe des Mittelalters zugunsten der Universitätstheologen. Da mittelalterliche Bischöfe als Reichsfürsten mit Regierungsaufgaben befaßt und für theologische Probleme nicht immer kom-

petent genug waren, trafen Theologische Fakultäten mit ihren Gutachten Lehrentscheidungen und nahmen den Bischöfen die Aufgabe des Lehramts zumindest teilweise ab. Zu den Konzilien in Konstanz und Basel wurden nicht einzelne auserwählte Theologen, sondern Theologische Fakultäten korporativ eingeladen, und Theologen waren innerhalb der Nationen stimmberechtigt. Pariser Theologen veranlaßten sogar einen Papst, Johannes XXII., eine in Predigten vorgetragene theologische Auffassung zur Eschatologie zurückzunehmen (1333/34). Johannes XXII. ist nicht einmal das prominenteste theologische Opfer einer Lehrentscheidung der Sorbonne. Sie verurteilte – wie zuvor (1519) schon die Fakultäten in Köln und Löwen – nämlich 1521 ihren Wittenberger Kollegen Martin Luther[8].

Theologie und Lehramt in der evangelischen Kirche

Auf evangelischer Seite ist das Verhältnis von Theologie und Lehramt natürlich von Anfang an und dauerhaft deshalb zwiespältig, weil Martin Luther schon zu Beginn der Reformation von einer als wahrheitswidrig empfundenen päpstlichen Lehrverurteilung getroffen wurde[9]; deshalb sehen die Kirchen der Reformation einen hohen Wert in der Lehrfreiheit und in der persönlichen Glaubensentscheidung. Aber schon Luther selbst war klar, daß die Kirche ohne Abgrenzung von wahrer und falscher Lehre gar nicht auskommt.

Hatte Martin Luther vor der Reformation noch das Lehramt von Päpsten und Konzilien als oberste Entscheidungsinstanz in der Kirche betrachtet[10], so ging ihm durch die reformatorische Erkenntnis auf, daß das alles entscheidende Kriterium, an dem jede christliche Lehre zu messen ist, die in der Heiligen Schrift bezeugte Botschaft von der Rechtfertigung sei. An ihr orientieren sich die lutherischen Bekenntnisschriften; an ihr orientieren sich die Amtsträger der Kirche, konkret vor allem die Pastoren, denen die Verkündigung des Evangeliums übertragen ist; bei der Ordination wird jeder Pastor im Ordinationsversprechen („Lehrverpflichtung") auf die Lehre der Heiligen Schrift und auf die evangelischen Bekenntnisschriften verpflichtet, und die Visitationen in den Gemeinden geben der Kirchenleitung die Gelegenheit zur Lehrüberprüfung. An der Heiligen Schrift und ihrer Mitte, der Rechtfertigungslehre, orientieren sich schließlich auch die christlichen Gemeinden, deren Mitglieder aufgrund ihres allgemeinen Priestertums gegebenenfalls entscheiden, ob sie der Predigt und Lehre ihres Pastors zustimmen können oder sie eventuell und notfalls ablehnen.

Die Rechtfertigungslehre der Heiligen Schrift als Maßstab („norma normans"), die Bekenntnisschriften (als „norma normata") und das Lehrurteil der Kirchenleitung, die Verkündigung der Pastoren und die Zustimmung der Gläubigen – damit haben wir fast alle Beteiligten an der Lehre in der evangelischen Kirche. Aber wo bleiben die Theologen?

Calvin hat in seiner Kirchenordnung an sie gedacht, als er in Anlehnung an Paulus für die Gemeinde vier Ämter vorsah, und zwar neben Ältesten (Presbytern) und Diakonen auch die Hirten (Pastoren) sowie die theologischen Lehrer[11]. Durchgesetzt hat er sich mit dieser letzten Gruppe in der reformierten Kirchenverfassung nicht, aber die Professoren der Theologie wußten in den Kirchen der Reformation ihre aus der mittelalterlich-vorreformatorischen Universität herrührende dominante Stellung in der kirchlichen Lehrtätigkeit zu wahren.

Da die katholischen Bischöfe die Reformation weitgehend ablehnten, schlüpften die weltlichen evangelischen Landesfürsten in die Rolle von Not- oder Ersatzbischöfen und etablierten das landesherrliche Kirchenregiment. In dessen Ausübung waren sie bei allem, was mit dem Bereich der theologischen Lehre zusammenhing, auf den Sachverstand von Theologen angewiesen. Professoren wie Luther, Melanchthon und Bugenhagen entwarfen Bekenntnistexte und Kirchenordnungen, die formal allerdings von den Landesherren als Ersatzbischöfen in Kraft gesetzt wurden[12]. Die Stellung der Theologie wurde in der evangelischen Kirche – wie auch nach Trient in der katholischen – dadurch gestärkt, daß ein wissenschaftliches Theologiestudium Voraussetzung für ein geistliches Amt (Ordination, Priesterweihe) wurde. Die evangelischen Theologischen Fakultäten nahmen die Examina der künftigen Geistlichen ab, ja teilweise vollzogen sie sogar die Ordinationen[13].

Seit dem Reichstag zu Augsburg 1555 waren die Fürsten nach der Regel „cuius regio eius religio" in Religionsfragen souverän und niemandem untergeordnet. Schon aus diesen politischen Gründen konnte kein zentrales evangelisches Lehramt entstehen. Strittig ist auf lutherischer Seite, ob nur diese zufällige geschichtliche Entwicklung[14] oder auch theologische Gründe (Schrift als oberste Norm, allgemeines Priestertum) gegen ein universales Lehramt sprechen. Bei den Reformierten jedenfalls ist ein solches Lehramt aufgrund des „Gemeindeprinzips" in der Kirchenverfassung nicht möglich, demzufolge die Ortsgemeinde und nicht die Gesamtkirche „Trägerin der Kirchengewalt"[15] ist.

Jedenfalls kamen in nachreformatorischer Zeit verbindliche Lehrentscheidungen nur noch selten und mit großem Aufwand zustande, weil die Zustimmung möglichst vieler Landeskirchen eingeholt werden mußte. In der Konkordienformel 1577 bei den Lutheranern und auf der Synode von Dordrecht der Reformierten 1619 wurden auf Jahrhunderte hinaus zum letzten Mal verbindliche Lehrentscheidungen getroffen. Als verpflichtend angesehene und in den Landeskirchen rezipierte Lehrerklärungen wurden erst wieder im 20. Jahrhundert, also nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments (1918), aufgestellt: 1934 die Barmer Erklärung im Angesicht des Nationalsozialismus, 1973 die Leuenberger Konkordie über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft; 1998/99 erstmals eine weltweite lutherische Lehrentscheidung in Form der Zustimmung der Landeskirchen (Synoden) zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung mit den Katholiken.

Was war in der Zwischenzeit, immerhin fast 400 Jahre lang? Eine offizielle Lehrentwicklung gab es nicht. In den ersten 150 bis 200 Jahren nach der Reformation wurden Pastoren und Theologen rigoros am Maßstab des „sola scriptura" und „sola gratia" beurteilt und gegebenenfalls verurteilt. Die Urteilsfindung, und d. h. die Lehrentscheidung, war den evangelischen Theologieprofessoren übertragen[16]. Seit der Aufklärung und der Bibelkritik löste sich die Verbindlichkeit der protestantischen Dogmatik insofern auf, als diese nunmehr an der historisch-kritisch von den Theologen interpretierten Bibel gemessen wurde. Jahrhundertelang war der Konsens der Theologen de facto Maßstab der christlichen Lehre.

Immer wieder aber brachen Spannungen auf zwischen der Forschung der Universitätstheologie und der Glaubensüberzeugung des evangelischen Volkes. Der jahrzehntelange „Apostolikumsstreit" im 19. Jahrhundert und die Entmythologisierungsdebatte im 20. Jahrhundert zeigen beispielhaft, daß der Antipode der Theologie nicht – wie auf katholischer Seite – das Lehramt, sondern starke, heute oft als „evangelikal" oder „fundamentalistisch" bezeichnete Gruppen innerhalb des Kirchenvolkes („Kein anderes Evangelium") waren.

Ziemlich deutlich tritt die heutige evangelische Theologie der Ansicht entgegen, in der evangelischen Kirche gebe es überhaupt kein Lehramt[17]. Abgelehnt wird allerdings ein Lehramt im katholischen Sinn, das hierarchisch verfaßt ist und letztverbindliche, endgültige Entscheidungen fällt. Grundlage aller Lehrtätigkeit ist die Heilige Schrift in ihrer Auslegung durch das lutherische Bekenntnis. Träger der Verkündigung ist ein in sich „gegliedertes Lehramt", in dem „die plurale Struktur evangelischer Lehrverantwortung zum Ausdruck kommt". Grundsatz der heutigen evangelischen Theologie ist dabei: „Die Verantwortung für die rechte Verkündigung und Lehre ist Sache aller Gläubigen und damit der ganzen Kirche."[18] Jeder Christ darf also lehren; das gehört zum allgemeinen Priestertum, das vorrangig ist gegenüber jeder funktionalen Differenzierung. Aber die öffentliche Lehrtätigkeit ist an eine Beauftragung gebunden (CA 14)[19]. Amtsträgern ist das Lehren in der Kirche also nicht „ausschließlich vorbehalten", wohl aber „besonders aufgetragen"[20].

Im einzelnen umfaßt das Lehramt folgende Funktionen: Die ganz normale, alltägliche Lehrverkündigung liegt in der Hand der Pastoren für ihre Gemeinden; die Lehrerklärung, d. h. die systematische Entfaltung des christlichen Glaubens, die Erhellung seiner inneren Logik, der Wahrheitsaufweis der christlichen Lehre, die Auseinandersetzung mit den Strömungen der jeweiligen Zeit – all das ist Sache der Theologie(professoren); Lehrentscheidungen fällt die Kirchenleitung mit ihren verschiedenen Organen, nämlich Bischof, Synode und Landeskirchenamt. Dabei faßt die Synode grundsätzliche Beschlüsse: Der Bischof achtet zum Beispiel bei Visitationen auf die rechte Lehre. Bei gravierenden Lehrabweichungen gibt es geordnete Lehrbeanstandungsverfahren in richterlicher Form.

Spricht man in diesem weiten Sinn von einem „gegliederten Lehramt", so ist

„Lehramt" ein Oberbegriff, der auch die Theologie einschließt. Daß sich bei der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre die lutherischen Landeskirchen über das Votum der rund 250 evangelischen Theologieprofessoren hinweggesetzt haben, signalisiert eine Verschiebung der Gewichte weg von einem Lehramt der Theologen hin zu einem vielgestaltigen Lehramt, in dem die Theologie zwar noch eine, aber nicht die schlechthin entscheidende Rolle spielt.

Erster und letzter Maßstab aber sind immer die Heilige Schrift und ihre Mitte: die Rechtfertigungslehre; von ihr her kann auch jedes Lehrurteil noch einmal kritisiert werden.

Theologie und Lehramt in der katholischen Kirche

In der katholischen Kirche gelten zwar nur Papst und Bischöfe als Träger des Lehramts, d.h. der amtlichen Lehrverkündigung, aber alle Gläubigen wirken an der Lehraufgabe der Kirche mit[21]. Das Lehramt ist nicht inspiriert, sondern es steht unter dem Wort Gottes (DV 10). Durchgesetzt hat sich seit Pius IX. (DH 2879) die Unterscheidung von ordentlichem und außerordentlichem Lehramt. Das ordentliche Lehramt ist die alltägliche, ganz gewöhnliche Verkündigung des Papstes und der Bischöfe, das außerordentliche Lehramt artikuliert sich in definitiven Lehrentscheidungen des ökumenischen Konzils oder des Papstes (vgl. LG 25).

Erheblich auseinander gehen in der katholischen Kirche aber die Meinungen über das Verhältnis von Lehramt und Theologie. In den letzten 150 Jahren haben vor allem die Päpste ihre Lehrtätigkeit enorm ausgeweitet. Hatten im Spätmittelalter Theologische Fakultäten die eigentlich dem bischöflichen Lehramt zukommenden Aufgaben der Lehrentscheidung übernommen, so überschreitet Pius XII. die von Thomas von Aquin gezogene Grenze zwischen Theologie und Lehramt in die andere Richtung, indem er für das Lehramt theologischen Erkenntnisfortschritt, Innovation und damit Forschung beansprucht[22] (das Lehramt als Träger der Dogmenentwicklung). Für die Theologie bleibt die ancilla-Rolle: Sie soll nachweisen, wie – und nicht etwa: ob – eine Lehramtsdoktrin in Schrift und Tradition enthalten ist[23]. Papst und Bischöfe also schreiben den Text der kirchlichen Lehre, die Theologen liefern die Fußnoten. Pius XII. warnt die Theologen, sich ja nicht als Oberlehrer des Lehramts („magistri magisterii"[24]) aufzuspielen. Wie nach Luther die Offenbarung „allein durch die Schrift" erkannt werde, so ist nach Auffassung Pius' XII. (aber auch nach der des Zweiten Vatikanums in DV 10) die Glaubensüberlieferung „allein dem Lehramt zur authentischen Erklärung" anvertraut[25].

Nachdem Johannes Paul II. bei seinem ersten Deutschlandbesuch 1980 im Unterschied zu seinen Vorgängern der Theologie Eigenständigkeit konzediert hatte,

versuchte die zehn Jahre jüngere „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", die Theologie wieder stärker unter lehramtliche Kuratel zu stellen.

Die Theologie, im Mittelalter noch Königin der Wissenschaften, wollte die Degradierung zur wissenschaftlichen Hilfskraft des Lehramts verständlicherweise nicht hinnehmen, sondern verwies im Gegenzug auf die Grenzen des Lehramts. Das Lehramt habe für die Auslegung der Offenbarung keine anderen Methoden[26], sondern nur eine höhere Gewißheit der Erkenntnis als die Theologie. Die Wege, auf denen das Lehramt zu seinen Entscheidungen kommt, müßten in ihrem Argumentationsgang nachvollziehbar und überprüfbar sein[27]. Die Kirchlichkeit der Theologie besteht nicht in deren Abhängigkeit vom Lehramt, sondern in der Verwiesenheit auf das Glaubensbewußtsein der Kirche insgesamt[28]. Die Theologie hat gegenüber der gegenwärtigen Kirche eine kritische Funktion, indem sie die gegenwärtigen Positionen mit dem Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift konfrontiert oder – wie die Befreiungstheologie – die Anliegen derjenigen zur Sprache bringt, die sich selbst in Gesellschaft und Kirche kein Gehör verschaffen können. Insgesamt aber ist in der katholischen Kirche die Theologie im Verhältnis zum Lehramt eher in einer unterlegenen Position.

So trifft im Rückblick auf die Geschichte in beiden Kirchen im großen und ganzen die Bemerkung von Willem A. Visser't Hooft, dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, zu: Die katholische Kirche hatte immer die Tendenz, „die Theologen auf eine zweitrangige Rolle zu beschränken, während die reformatorischen Kirchen dazu neigten, ihnen in jeder Diskussion über Lehrfragen die Vorherrschaft zu überlassen"[29]. Meinungsführer sind in der evangelischen Kirche die Theologen, in der katholischen das (römische) Lehramt. Diese Meinungsführer in den beiden Konfessionen waren es, die vor der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ihre jeweiligen Einsprüche anmeldeten.

Das Verhältnis von Theologie und Lehramt hat sich in der katholischen Kirche dadurch verändert, daß zunehmend bewußt wird, daß noch ein dritter Partner im Gespräch eine Rolle spielt: der Glaubenssinn der Gläubigen. Auf ihn hat im 19. Jahrhundert vor allem John Henry Newman aufmerksam gemacht. Wie es zum Beispiel ein Rechtsempfinden des einfachen Bürgers gibt, das zu unterscheiden ist von der Rechtslage der Gesetzgebung und von den Fachmeinungen der Juristen, so haben auch in der Kirche die einfachen Gläubigen ein Gespür („sensus") für das, was christlich und katholisch ist; und das deckt sich keineswegs immer mit den offiziellen Lehren des Lehramts oder mit den Theorien der Theologen. Eine ganz wichtige, weil kritische Rolle aber spielt dieser Glaubenssinn bei der Rezeption sowohl lehramtlicher Entscheidungen als auch theologischer Innovationen, bei der Frage nämlich, ob sie auf Akzeptanz beim Volk Gottes stoßen oder nicht.

Gemeinsamkeiten – Unterschiede – Annäherungen

Einig sind sich die evangelische und die katholische Kirche in folgendem:

1. Gottes Offenbarung ist in der Heiligen Schrift bezeugt und zu interpretieren im Licht der kirchlichen Überlieferung, d. h. der Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen des Altertums; nach katholischer Auffassung kommen weitere Lehramtsentscheidungen, nach evangelischer Ansicht die reformatorischen Bekenntnisschriften hinzu. Aktuelle Verkündigung ist keine wörtliche Wiederholung von Schrift und Tradition, sondern deren Neuinterpretation im Verständnishorizont der Gegenwart durch die Kirche. Dieser lebendige Prozeß ist Aufgabe der Christen der jeweiligen Generation.

2. Die drei Beteiligten an dieser Vermittlung des Wortes Gottes an das Bewußtsein der Gegenwart sind innerhalb der Kirche: die Gesamtheit der Gläubigen (katholisch: Glaubenssinn; evangelisch: allgemeines Priestertum), die wissenschaftliche Theologie, das kirchliche Amt. Die wichtigste Rolle spielen dabei nach amtlicher katholischer Ansicht Papst und Bischöfe, nach evangelischer Auffassung das allgemeine Priestertum.

3. In beiden Kirchen können Theologie und Lehramt Glaubensfragen also nicht in einem Dialog unter sich ausmachen, sondern sie müssen das Volk Gottes als Gesprächspartner einbeziehen. Dabei ist die Entwicklung in der evangelischen Kirche insofern weiter fortgeschritten, als die Mitwirkung der Laien in den Synoden institutionalisiert ist.

4. Einig sind sich beide Kirchen heute: Es gibt in der Kirche verbindliches Lehren, und es gibt ein Lehramt. Die Theologie ist nicht mit dem Lehramt identisch, hat aber an ihm Anteil. Die genaue Zuordnung von Theologie und Lehramt ist nicht nur zwischen den Konfessionen strittig, sondern auch in ihnen (zumindest innerhalb der katholischen Kirche). Auf katholischer Seite gestaltet sich das Verhältnis von Theologie und Lehramt oft eher antagonistisch; die Integration der Theologie in das plurale, „gegliederte" Lehramt der evangelischen Kirche führt dort zu einer eher entkrampften Beziehung.

5. Strukturell stimmen die Kirchen bezüglich des Lehramts insofern überein, als beide zwischen der normalen, üblichen Lehrverkündigung und der außergewöhnlichen Lehrentscheidung differenzieren. Die gängige katholische Unterscheidung von ordentlichem und außerordentlichem Lehramt hat in der evangelischen Distinktion von Lehrverkündigung (der Pastoren) und Lehrentscheidung (der Kirchenleitung) ihre Parallele.

6. Unterschiede gibt es bezüglich der Inhaber und des kirchengeographischen Aktionsradius des Lehramts. In der katholischen Kirche ist das ordentliche wie auch das außerordentliche Lehramt nur dem Papst und den Bischöfen übertragen; es agiert also auf universaler und regionaler Ebene. Auf evangelischer Seite ist es genau umgekehrt: Es gibt kein weltweites Lehramt, sondern nur ein regionales

(Synoden und Bischöfe) und lokales (Pastoren); integriert ins Lehramt sind auch die Theologen. Doch sind in beiden Konfessionen Annäherungen zu verzeichnen: Die rheinische evangelische Landeskirche hat zu Beginn des Jahres 2000 die Errichtung einer Europa-Synode verlangt, der Lutherische Weltbund hat – zumindest als Organ seiner Mitgliedskirchen – mit der Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung eine weltweite lutherische Lehrentscheidung vollzogen. Und umgekehrt gesteht die katholische Kirche Theologen, Priestern, Diakonen und in der Verkündigung tätigen Laien zumindest Teilhabe am Lehramt zu. Eine überzeugende Synthese hat Wolfhart Pannenberg[30] vorgelegt: Auf jeder Ebene kirchlichen Lebens – der lokalen, regionalen und universalen – gibt es ein Leitungsamt (Pfarrer, Bischof, Papst und Konzil). Das Leitungsamt soll nicht einfach die Einheit bewahren, sondern die Einheit im Glauben. Daher ist jedes Leitungsamt auf allen Ebenen wesentlich Lehramt.

7. Die von Thomas von Aquin vorgenommene Aufgabenverteilung, die Theologie solle Forschung und innovative Lehre betreiben, das Lehramt solle Lehrentscheidungen fällen, ist in beiden Kirchen de facto auf Akzeptanz gestoßen. Joseph Ratzinger hat sich in dieser Richtung geäußert[31], die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" lehnt allerdings – unter Berufung auf Thomas – die Gleichrangigkeit zweier Lehrämter ab[32]. Der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz kennzeichnet mit einer Formulierung von Traugott Koch die Funktion der Theologie als „produktiv" und die der Kirchenleitungen als „regulativ"[33]. Hinter der Übereinstimmung aber zeigen sich tiefgreifende Divergenzen: Während Thomas von Aquin[34] dem Papst das Recht zugesteht, ein neues Glaubensbekenntnis in Kraft zu setzen, besteht nach Traugott Koch die regulative Tätigkeit der Kirchenleitungen in einer Schiedsrichter- oder Moderatorenrolle bei theologischen Gesprächen; die Wahrheit theologischer Aussagen werde im Disput der Theologen geklärt, aber nicht vom Lehramt der Kirchenleitung verbürgt[35].

8. Hinsichtlich der Kooperation von Theologie und Lehramt gilt zunächst einmal Karl Rahners Frage, „wo denn die Bischöfe ihre Theologie gelernt haben, wenn nicht bei den Theologen"[36]. Die konkrete Form der Mitwirkung der Theologen hängt auch ab von der theologischen Kompetenz der jeweiligen Kirchenleitung. Die mittelalterlichen Fakultäten und die evangelischen Theologen unter dem landesherrlichen Kirchenregiment haben weitgehend Aufgaben des Lehramts übernommen. In beiden Kirchen sind Theologen als Spezialisten bei Konzilien und Synoden, als Ghostwriter bei Lehrschreiben, Denkschriften und Enzykliken unentbehrlich. In beiden Kirchen ist aber auch theologische Qualifikation der Amtsträger gefordert. Je größer allerdings die (dringend erwünschte) theologische Kompetenz der Kirchenleitung (Bischöfe usw.) ist, desto geringer wird deren Bereitschaft, theologische Probleme einfach den Fachtheologen zu überlassen und desto stärker wächst die Wahrscheinlichkeit eines Dissenses von Kirchenleitung und einzelnen Theologen.

9. Dissens zwischen Kirchenleitung und Theologie hat es in der evangelischen und in der katholischen Kirche in der Vergangenheit gegeben; er ist auch in Zukunft unvermeidlich. Denn die Theologie entwirft Denk- und Handlungsmodelle als Vorschläge für die Gemeinschaft der Gläubigen; das Lehramt entscheidet über die Vereinbarkeit dieser theologischen Entwürfe mit dem Glauben der Kirche. Mit diesen Berührungspunkten ergeben sich auch Reibungspunkte. Verbesserungsbedürftig ist und transparenter gestaltet werden müßte allerdings auf katholischer Seite die Prozedur, in der Kontroversen zwischen einzelnen Theologen und dem Lehramt ausgetragen werden. In beiden Kirchen hat es in neuerer Zeit massive Proteste von Theologen gegen die jeweiligen Kirchenleitungen und deren Lehrentscheidungen gegeben: die Kölner Erklärung auf katholischer Seite, auf evangelischer den zweimaligen Einspruch von rund 160 bzw. 250 Professoren gegen die Gemeinsame Erklärung bzw. die Gemeinsame Offizielle Feststellung. Beide Protestaktionen hatten wenig Erfolg. Hoffentlich bildet sich kein ökumenischer Konsens dahingehend heraus, den Papierkorb der Kirchenleitungen zum „locus theologorum", zum „Ort der Theologen" werden zu lassen.

10. Für beide Kirchen ist auch die kirchliche Bindung der Theologie selbstverständlich, denn ihr Gegenstand ist das von der Kirche bezeugte Wort Gottes. Die kirchliche Bindung der Theologie kommt nicht nur in der Glaubensüberzeugung des einzelnen Theologen zum Ausdruck, sondern auch durch rechtliche Regelungen. Dabei sind Glaubensbekenntnis und Treueid katholischer Professoren durchaus vergleichbar mit der Lehrverpflichtung evangelischer Pastoren. Bei der Anstellung evangelischer wie katholischer Theologen fragt die staatliche Regierung die Kirche nach eventuellen Einwänden („Nihil obstat"). Die Bedenken der evangelischen Kirchenleitungen sind allerdings – im Unterschied zum Veto der katholischen Bischöfe – für den Staat in den meisten deutschen Bundesländern nicht bindend, was evangelische Kirchenrechtler zunehmend verdrießt[37] und evangelische Theologen freut[38]. Die kirchliche Beanstandung eines amtierenden evangelischen Theologieprofessors ist juristisch auch nicht möglich.

Im staatsrechtlichen Sinn genießen evangelische Theologieprofessoren also eine größere Unabhängigkeit als katholische. Andererseits wird das evangelische Theologiestudium in Deutschland mit einem kirchlichen Examen vor einer kirchlichen Kommission abgeschlossen, in der freilich die Theologieprofessoren sitzen. Aber so wird das Recht des Theologieprofessors, frei von kirchlichen Eingriffen im Hörsaal seine wissenschaftliche Position vertreten zu können, ausbalanciert durch das Recht der Kirchenleitung, die angehenden Pastoren im Blick auf ihre Eignung für und Einstellung zum kirchlichen Dienst examinieren zu können.

Auch aus einem weiteren Grund, der sich aus der Struktur des Kirchenamts ergibt, ist die Unabhängigkeit eines evangelischen Theologieprofessors vergleichsweise groß: weil es nämlich kein zentrales Lehramt gibt. Das Ordinationsversprechen bindet den Professor als ordinierten Pastor an seine Heimatkirche; seine Tä-

tigkeit aber übt er meistens an einer Universität in einer anderen Landeskirche aus, die ihm gegenüber sowieso nicht weisungsberechtigt ist.

11. Bleibt die Frage nach dem „iudex controversiarum", wie man dies in der Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts nannte: Wer ist im Konfliktfall die letzte objektive Instanz? Die Frage ist deswegen so wichtig, weil es für künftige Lehrstreitigkeiten eine Konfliktlösungsprozedur geben muß.

Nach herkömmlicher Ansicht trifft in der katholischen Kirche das Lehramt die letzte Entscheidung, während in der evangelischen die in der Heiligen Schrift bezeugte Rechtfertigungslehre als Prüfstein der Wahrheit gilt. Die katholische Kirche hat also eher ein Formalprinzip, die evangelische ein Materialprinzip.

Dabei stellt sich folgendes Dilemma: Der evangelische Weg, die theologische Meinungsbildung und Wahrheitsfindung – wenn auch im Blick auf die Heilige Schrift – dem freien Gedankenaustausch der innerkirchlichen Kräfte zu überlassen, ist für katholisches Verständnis als Methode zu beliebig, also kein geeignetes Formalprinzip. Der katholische Weg, die Letztentscheidung dem Papst, also einer Einzelperson, zu übertragen, garantiert nach evangelischer Auffassung nicht die inhaltliche Richtigkeit von Lehrentscheidungen und deren Konformität mit dem Materialprinzip Rechtfertigung.

Aber auch hier gibt es Annäherungen: Das Lehramt steht nach dem Zweiten Vatikanum unter dem Wort Gottes, d.h. unter Schrift und Tradition (DV 10); es ist bei seinen Entscheidungen an den Konsens der Kirche gebunden[39]. Lehramtsentscheidungen müssen vom Glaubensbewußtsein der Christen rezipiert werden[40] und sollten in ihrem Begründungszusammenhang theologisch nachprüfbar sein. Auf evangelischer Seite sieht man: Die Heilige Schrift spricht heute nicht unmittelbar selbst, sondern die Wahrheit muß von Personen erkannt und vermittelt werden, und diese können auch auf der Basis der Heiligen Schrift zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen kommen[41]. Aber die evangelische Kirche hofft darauf, daß sich die Wahrheit selbst durchsetzt und daß sich ein Konsens aller Beteiligten einstellt. Kirchenrechtlich ist ein Lehrbeanstandungsverfahren die Ultima ratio, theologisch ist auch dagegen noch einmal ein Rekurs auf die Heilige Schrift möglich.

12. Welche Stellung nimmt die Theologie institutionell in der Kirche ein? Hans Küng wollte das Lehramt in der Kirche vom Leitungsamt abkoppeln und exklusiv den Theologen zuweisen und plädiert neben der apostolischen Sukzession der Bischöfe für eine Theologenschaft als Nachfolger der biblischen Propheten und Lehrer[42]. Willem A. Visser't Hooft hat vorgeschlagen, ein viertes Amt, nämlich das der Theologen, einzuführen neben den vorhandenen drei Ämtern – den Bischöfen, Priestern und Diakonen in der katholischen, den Pastoren, Ältesten und Diakonen in der reformierten Kirche[43].

Die Freiheit der Theologie und ihre eigenständige Aufgabe resultieren auch heute nicht aus ihrer Einbindung ins kirchliche Institutionengeflecht. Im Staat

gibt es heute faktisch neben den Institutionen der Gesetzgebung, der Regierung und der Rechtsprechung längst die Medien und die Wissenschaft als vierte und fünfte Gewalt. So ähnlich kann auch die Theologie in der Kirche frei ihre Stimme erheben mit der Kraft ihrer Argumentation, sie kann darüber hinaus als Scharnier wirken zwischen Kirche und Wissenschaft, indem sie in der Wissenschaft die Anliegen des Christentums und in der Kirche die Desiderate und Methoden kritischer Rationalität zur Sprache bringt.

Theologie ist weder wissenschaftliche Hilfskraft des Lehramts noch darf sie Herrin des Glaubens sein, indem sie den Theologen-Konsens als normativ betrachtet; die Theologie steht vielmehr im Dienst der Kirche, sie ist „ancilla ecclesiae", „Magd der Kirche". Die Theologie steht durchaus auch im Dienst des Lehramts, sei es nun episkopal-papal wie in der katholischen oder pluriform wie in der evangelischen Kirche; die Theologie kann durchaus auch als „ancilla magisterii", als „Magd des Lehramts" betrachtet werden, aber nur in dem Sinn, den in leicht ironischer Weise Kant dieser Metapher gegeben hat: daß nämlich die Magd „ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt" und nicht etwa „die Schleppe nachträgt" [44].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z.B. die Hinweise bei T. Koch, Die Freiheit der Wahrheit u. die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche, in: ZThK 82 (1985) 231 f.

[2] Mangelerscheinungen beheben. Plädoyer für ein Evangelisches Lehramt, in: Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte 10/1999, 26–28.

[3] W. Sparn, Alle Abwege führen nach Rom. Oder: Wer begeistert sich für eine evangelische Glaubenskongregation?, in: Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte 11/1999, 25–28.

[4] (Paderborn 2000) 33, 38–44.

[5] Vgl. schon die Verbindung von Lehre u. Gemeindeleitung 1 Tim 4, 11; 6, 2; 2 Tim 2, 2. Zum Verhältnis von Theologie u. Lehramt in Antike u. Mittelalter vgl. die Überblicke bei H. Jedin, Theologie u. Lehramt, in: Lehramt u. Theologie im 16. Jahrhundert, hg. v. R. Bäumer (Münster 1976) 7–21, bes. 7–15; M. Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988) 108–117.

[6] Quodl. III 4, 1 (9) ad 3.

[7] Quodl. I 7, 2 (14).

[8] P. Classen, Studium u. Gesellschaft im Mittelalter (Stuttgart 1983) 270–282, bes. 277 f.

[9] Vgl. W. Hüffmeier, Art. Lehramt, Lehrbeanstandung. 2. Evangelisch, in: EKL^3, Bd. 3, 68.

[10] Vgl. die Belege bei R. Bäumer, Lehramt u. Theologie in der Sicht katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts, in: Lehramt u. Theologie im 16. Jahrhundert (A. 5) 37–42.

[11] A. Ganoczy, Ecclesia ministrans (Freiburg 1968) 246–328.

[12] Vgl. A. Sprengler-Ruppenthal, Art. Kirchenordnungen. II. Evangelische, in: TRE, Bd. 18, 670–707, bes. 670–683; H.-W. Krumwiede, Art. Kirchenregiment, Landesherrliches, in: TRE, Bd. 19, 59–68.

[13] E.-L. Solte, Art. Fakultäten, Theologische, in: TRE, Bd. 10, 789.

[14] Vgl. W. Pannenberg, Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie, in: Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, hg. v. W. Pannenberg u. Th. Schneider (Freiburg 1995) 130–133.

[15] S. Grundmann, Art. Kirchenverfassung VI, in: RGG^3, Bd. 4, 1575.

[16] Solte (A. 13) 789.

[17] Vgl. z. B. R. Preul, Kirchentheorie (Berlin 1997) 76 f.

[18] Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung u. verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz (Neukirchen-Vluyn 1985) 44 f.

[19] Ebd.; K. G. Steck, Art. Lehramt, kirchliches, in: RGG^3, Bd. 4, 268 f.; W. Hüffmeier, Art. Lehramt, Lehrbeanstandung. 2. Evangelisch, in: EKL^3, Bd. 3, 68; E. Herms, Die Lehre im Leben der Kirche, in: ders., Erfahrbare Kirche (Tübingen 1990) 119–144, bes. 139–143; E. Lohse, Lehramt u. Lehrautorität in der evangelischen Kirche, in: Verbindliches Zeugnis II (A. 14) 175–192, bes. 180–186; W. Härle, Dogmatik (Berlin 1995) 166 f.; Preul (A. 17) 76 f., 103–109.

[20] W. Joest, Dogmatik II. (Göttingen ^{2}1990) 558.

[21] W. Aymans, Begriff, Aufgabe u. Träger des Lehramts, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hg. v. J. Listl u. H. Schmitz (Regensburg ^{2}1999) 659–669.

[22] Das Lehramt solle „beleuchten und herausschälen" (illustrare et enucleare), was im depositum fidei nur dunkel und implizit enthalten ist: Pius XII., Enzyklika „Humani generis", DH 3886.

[23] DH 3886. Vgl. M. Seckler, Im Spannungsfeld von Wissenschaft u. Kirche (Freiburg 1980) 79.

[24] Pius XII., Ansprache „Di gran cuore" (14. 9. 1956), in: AAS 48 (1956) 709.

[25] DH 3886. Vgl. Seckler (A. 23) 66 f. (mit weiteren Belegen).

[26] Vgl. K. Rahner, Kommentar zum 3. Kapitel von „Lumen Gentium", in: LThK^2. E I 240.

[27] K. Rahner, Art. Lehramt, in: SM, Bd. 3, 185, 191; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 144; H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Freiburg 1999) 84–88.

[28] Seckler (A. 5) 138–141.

[29] W. A. Vissert't Hooft, Lehrer u. Lehramt der Kirche (Frankfurt 1986) 133.

[30] Systematische Theologie III. (Göttingen 1993) 422–424, 452–461.

[31] LThK^2. E II 576. Ratzinger spricht von „episkopalem und wissenschaftlichem Lehramt", in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens u. der theologische Pluralismus (Einsiedeln 1977), Kommentar zu These VI, 42.

[32] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (24. 5. 1990), Nr. 34, A. 27.

[33] Was gilt in der Kirche? (A. 18) 45.

[34] S.th. II-II 1, 10 c.

[35] Koch (A. 1) 244–249.

[36] Zit. nach: E. Feil, „Leitungsvollmacht" u. „Lehraufgabe", in: Bindung an die Kirche oder Autonomie?, hg. v. A. Franz (Freiburg 1999) 179.

[37] E.-L. Solte, Theologie an der Universität (München 1971) 186–196; M. Heckel, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat (Tübingen 1986) 90–101, 117 f.; A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht (München ^{3}1996) 252 f.

[38] Was gilt in der Kirche? (A. 18), 59 f.

[39] Pottmeyer (A. 27), 76, 85 ff., 93 f., 112–114.

[40] Glaube als Zustimmung, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991).

[41] Vgl. die Hinweise bei Koch (A. 1), 233 f.

[42] H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Einsiedeln 1970) 188–195.

[43] Visser't Hooft (A. 29), 125–132.

[44] I. Kant, Der Streit der Fakultäten (Darmstadt 1971) 291.

Bernhard Grom SJ

Religiosität: Neurose oder Therapie?

Der Glaube auf dem Prüfstand von Psychologie und Lebensqualitätsforschung

Seit Jahren verkündet der bekennende Atheist und Begründer der Rational-Emotiven Therapie Albert Ellis, Religiosität, wenigstens „dogmatische", sei „gleichbedeutend mit irrationalem Denken und emotionaler Störung". Im Gegensatz dazu erklärten 53 Prozent von den klinischen Psychologen, die E. Shafranske und H. Malony (1990) in den USA befragten, ihnen seien religiöse Überzeugungen bei ihren Klienten willkommen, während nur 14 Prozent sie als unerwünscht bezeichneten und sich 33 Prozent weder dafür noch dagegen aussprechen wollten. Eine Minderheit der amerikanischen Psychotherapeuten hält es sogar für hilfreich, die religiösen Auffassungen gläubiger Klienten positiv in die Behandlung einzubeziehen (Hall, Hall, 1997). Welche Ansicht ist nun richtig? Macht Religiosität bzw. eine bestimmte Form von ihr seelisch krank oder gesund – oder ist sie psychohygienisch neutral?

Die einschlägige Forschung hat sich in den letzten Jahren so entwickelt, daß es sich empfiehlt, diese störungszentrierte, klinische Frage innerhalb des umfassenderen Konzepts des *subjektiven Wohlbefindens* und damit der *Lebensqualität* zu untersuchen. (Wodurch die Wahrheitsfrage nicht ersetzt und Religiosität nicht instrumentalisiert werden soll.) Denn ob die klinische Psychologie nach Bedingungen „seelischer Gesundheit" forscht, die von der medizinischen und der Gesundheitspsychologie auch als Schutzfaktoren körperlicher Gesundheit aufgefaßt werden, oder ob die sozialwissenschaftliche Lebensqualitätsforschung über objektive Lebensbedingungen wie Einkommen hinaus auch das „subjektive Wohlbefinden" (subjective well-being) berücksichtigt und es als Zufriedenheit oder als Glücklichsein mit einzelnen Bereichen bzw. mit dem Leben insgesamt erhebt, oder ob die Gerontologie untersucht, was zur Lebenszufriedenheit alter Menschen beiträgt – immer berühren sich die verschiedenen Gesichtspunkte in der Frage, was *subjektive Lebensqualität* beeinträchtigt bzw. fördert. (Zur weiteren Begründung und zu einem Modell wechselseitiger Einflüsse siehe Grom, 2000a).

Der von der Weltgesundheitsorganisation (WHO) vorgeschlagene Fragebogen zur Lebensqualität fragt denn auch nicht nur nach Lebenszufriedenheit, körperlichem und seelischem Wohlbefinden, sozialen Beziehungen u. ä., sondern auch – aufgrund zahlreicher Revisionswünsche aus aller Welt –, ob man durch „Spiritualität, Religion und persönliche Überzeugungen" einen Sinn im Leben erfährt

(The WHOQOL Group, 1995). In dieser umfassenden Sicht soll hier erörtert werden: Wie verhält sich Religiosität zur Lebensqualität im Sinn von *subjektivem Wohlbefinden*? Beeinträchtigt sie es allgemein oder unter bestimmten Bedingungen? Kann – umgekehrt – subjektives Wohl- oder Übelbefinden Religiosität günstig oder ungünstig beeinflussen? Kann Religiosität subjektives Wohlbefinden fördern, sei es krankheitsverhütend (protektiv, präventiv), belastungsbewältigend, heilend oder einfach wohlbefindenssteigernd?

Beeinträchtigt Religiosität das subjektive Wohlbefinden?

Menschen, die ihre religiöse Erziehung als einengend erfahren oder fundamentalistisch-autoritäre Gruppen verlassen haben, machen diese oft für sexuelle Gehemmtheit, belastende Schuldgefühle, Bestrafungsängste und Unterentwicklung des Selbstwertgefühls verantwortlich (Hartz, Everett, 1989). Der folgende Überblick, der untersucht, welche Beeinträchtigungen empirisch-quantitativ nachweisbar sind, kann nicht ermitteln, welche Schuldzuweisungen im Einzelfall berechtigt sind. Darum wird ihn mancher – gegen seine Absicht – als Verharmlosung empfinden. Doch kann er andererseits vor Übertreibungen und Verallgemeinerungen schützen. So haben Christen, besonders Katholiken, die sich um eine getreue Befolgung der sexualmoralischen Normen ihrer Kirchenleitung bezüglich Masturbation bzw. künstlicher Empfängnisverhütung in der Ehe bemühten, zweifellos unter Schuldgefühlen, Scham und Sexualangst gelitten. Allerdings liegen über die Verbreitung dieser Belastungen, ihren Schweregrad, ihre Auswirkungen auf das Gesamtbefinden und die mögliche Kompensation durch ebenfalls glaubensvermittelte psychische Gewinne keine genauen Beobachtungen vor. Lediglich Patton (1988) berichtet (innerhalb eines Beitrags mit grotesken Mutmaßungen), bei einer Befragung in den 80er Jahren hätten von 166 Katholiken 46 erklärt, sie hätten unter der katholischen Sexualmoral persönlich gelitten, während dies 97 verneinten und 23 unentschieden waren. Wenn nach einer Forsa-Umfrage vom Mai 2000 81 Prozent der deutschen Katholiken erklärten, die Lehrmeinungen des Papstes seien für sie nicht verbindlich, hat sich inzwischen die Situation sicher verändert.

Pauschale Aussagen sind heute nicht mehr vertretbar. Das lehrt schon der Blick auf einige summarische Auswertungen von Studien. Bei älteren Untersuchungen, die Religiosität noch undifferenziert erfaßt haben, sprachen die Ergebnisse zwar auch schon mehrheitlich gegen einen schädigenden Einfluß, doch fand man immer auch gegenteilige Resultate. Bei Arbeiten, die jedoch zwischen einer *intrinsischen*, am Inhalt interessierten, und einer *extrinsischen*, am gesellschaftlichen Nutzen orientierten religiösen Einstellung unterschieden (was in den USA wichtiger ist als in Europa), ist der Befund ziemlich eindeutig. So haben C. D. Batson,

P. Schoenrade und W. L. Ventis (1993) Ergebnisse solcher Studien gesichtet und festgestellt, daß intrinsische Religiosität in elf Fällen positiv und nur in einem einzigen Fall negativ mit der Abwesenheit von psychischer Störung zusammenhing (mit schwachen Korrelationen meistens unter 0,20), während das Zahlenverhältnis bei extrinsischer Religiosität genau umgekehrt war: elfmal negativ und nur einmal positiv. Nach einem Überblick über die einschlägigen Beiträge, die zwischen 1978 und 1989 in zwei amerikanischen Fachzeitschriften für Psychiatrie erschienen, wurden zwischen Religiosität und *seelischer Gesundheit* 36 positive, acht negative und sechs neutrale Zusammenhänge ermittelt, wobei die selbst eingeschätzte Beziehung zu Gott, also auch eine Form von intrinsischer Religiosität, am häufigsten positiv mit seelischer Gesundheit zusammenhing (Larson u. a., 1992).

Eine andere Übersicht über 200 Untersuchungen ergab, daß Religiosität überwiegend positiv mit seelischer Gesundheit einhergeht, besonders wenn man diese mit „harten", beobachtbaren Meßgrößen wie Delinquenz, Alkoholabhängigkeit und Suizid erhebt und nicht mit Fragebögen zu Einstellungen wie Selbstaktualisierung, Ambiguitätstoleranz, Dogmatismus u. a., die manchmal latent religionskritische Elemente enthalten (Gartner u. a., 1991). Gesundheitspsychologen beeindruckt auch, daß bei der Lebenserwartung, wo der Versuch, sich im Fragebogen günstig darzustellen, ausgeschlossen ist, regelmäßige Gottesdienstbesucher ein eindeutiges Plus aufweisen (Grom, 1998; Hummer u. a., 1999), was nicht nur auf einen gesünderen Lebensstil, sondern auch auf eine religiöse Bewältigung von Belastungen zurückgeführt wird.

Unter nicht wenigen Psychiatern und Psychotherapeuten mag, gerade im deutschen Sprachraum, das Mißtrauen gegenüber Religiosität noch zum guten aufgeklärten Ton gehören; in der Mental Health-Forschung ist indes ein genereller Neuroseverdacht gegenüber Religion obsolet geworden. Statt sie pauschal als Flucht in eine Wunschwelt oder als Quelle von Gewissensängsten zu verdächtigen, untersucht man, welche Glaubenseinstellungen erfolgreiches *Bewältigungsverhalten* (Coping) fördern und welche dies nicht tun. Der eingangs erwähnte A. Ellis wurde innerhalb seines eigenen Denkansatzes widerlegt: Studierende mit intrinsischer Religiosität erwiesen sich in bezug auf die „irrationalen Einstellungen" Perfektionismus, Problemvermeidung, Selbstüberforderung und Tadelbereitschaft als geringer belastet als die weniger Religiösen (Watson u. a., 1994).

Neurotizismus – Angst – Depressivität

Betrachten wir einige klinisch bedeutsame Konstrukte etwas genauer. In bezug auf Neurotizismus und Psychotizismus liegen zahlreiche angelsächsische Erhebungen vor (Francis, 1992, 1997). Ihnen zufolge besteht zwischen *Neurotizismus*,

d. h. Ängstlichkeit, psychosomatischen Beschwerden und emotionaler Labilität auf der einen und Religiosität auf der anderen Seite kein überzufälliger Zusammenhang. Das bestätigen weithin auch zwei Studien mit deutschen Fragebögen und Stichproben (Spring u. a., 1996; Wolf, Deusinger, 1996). Dies mag man damit erklären, daß Neurotizismus wohl von der großenteils genetisch bestimmten Erregbarkeit des vegetativen Nervensystems abhängt. Wie ist dann aber die Beobachtung zu deuten, daß religiöse Personen signifikant niedrigere *Psychotizismuswerte* aufweisen und damit seelisch gesünder erscheinen? Da Psychotizismus als Hinweis auf die Anfälligkeit für schwere Störungen gilt, könnte sich seine geringere Verbreitung bei Religiösen daraus erklären, daß Personen mit dieser Störanfälligkeit weniger für Gottesdienstbesuch und Gebet disponiert und darum bei den Religiösen unterrepräsentiert sind.

Welche Beziehungen bestehen aber zwischen Religiosität und den spezifischeren Beschwerden *Angst/Angststörung, Depressivität und Zwangsstörung?* Zum Zusammenhang zwischen Religiosität und *Angst/Angststörung* sind die Ergebnisse nicht eindeutig. Obwohl dies auch für mehrere Studien zur Furcht vor Sterben und Tod gilt, dürfte erwiesen sein, daß Menschen mit starker Glaubensüberzeugung weniger Angst vor dem Tod empfinden, wobei der Unterschied zu den weniger oder nicht Religiösen aber statistisch schwach ist (Thorson, Powell, 1990; Wittkowski, 1990; Kleemaier, 1991). In bezug auf *Depressivität* zeigen engagierte Katholiken zweier deutscher Gemeinden etwas höhere Depressivitätswerte als der Bevölkerungsdurchschnitt (Spring u. a., 1996), doch ist ihr Ausmaß klinisch nicht bedeutsam. Das Ergebnis kann als Hinweis auf die Unterstützung gedeutet werden, die auch Mühselige und Beladene in einer Pfarrgemeinde und ihren Gottesdiensten suchen.

So finden sich in pfingstlerischen Gemeinden des US-Bundesstaats North Carolina dreimal so viele Gemeindemitglieder mit schweren Depressionen als in anderen (Meador u. a., 1992). Man wird die Gemeindemitgliedschaft und persönliche Religiosität dieser Personen kaum als Ursache der erhöhten Depressivität deuten dürfen, denn bei einer für die USA repräsentativen Untersuchung zeigten sich die religiösen Befragten gerade weniger depressiv als die unreligiösen (Martin, Stack, 1983). Auch haben mehrere Studien mit großen Stichproben von älteren Menschen festgestellt, daß die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und andere Religiositätsmerkmale mit geringerer Depressivität einhergehen – sogar weitgehend unabhängig von sozialer Unterstützung (Koenig u. a., 1995; Braam u. a., 1997). Da es sich bei diesen Untersuchungen um Depressivität im Durchschnittsbereich der Allgemeinbevölkerung handelt, kann man das bescheidene Plus der Religiösen an Wohlbefinden als Ergebnis des Versuchs deuten, Belastungen durch persönliche und gemeinschaftliche Religiosität zu bewältigen.

Diese Pufferwirkung nehmen manche Forscher auch *bei klinisch relevanter, schwerer Depressivität* an. Denn statistisch scheinen Patienten mit niedereren De-

pressivitätswerten religiöser zu sein als die mit höheren. So nimmt bei deutschen Patienten die religiöse Erfahrung und Orientierung mit zunehmender Depressivität ab (Dörr, 1987), und finnische Patientinnen mit höheren Depressivitätswerten besuchen seltener Gottesdienste (und haben weniger Sozialkontakte) als die mit niedrigeren Werten (Hintikka u. a., 1998). Erleben sie nun mehr Depressivität, weil sie in Gebet und Gottesdienst weniger religiöse Bewältigungsmuster aktivieren (und auch weniger soziale Unterstützung in der Glaubensgemeinschaft suchen)? Das ist möglich, doch machen die weiteren Überlegungen auch eine andere Deutung plausibel: So, wie kognitive Therapien bei milder Depressivität erfolgreich sind, bei schwerer aber an ihre Grenzen stoßen, könnte der Versuch, durch die Aktivierung positiver religiöser Überzeugungen das depressive Erleben aufzuhellen, durch eine tiefe Depression blockiert werden, unter Umständen bis zu einer präsuizidalen „Einengung" (E. Ringel) des Denkens und Erlebens. Ebenso die Bereitschaft, an Gottesdiensten, Bibelkreisen u. ä. teilzunehmen. Wie sich die Religiosität im Verlauf von psychischen Krisen verändert, müßte durch Längsschnittuntersuchungen ermittelt werden.

In bezug auf *Zwangsstörungen* wissen wir aus Beobachtungen bei kleinen Stichproben, daß dieses Leiden über Gläubige und Ungläubige kommen kann. Unter den stationär behandelten Zwangsgestörten sind die wenig oder nicht Religiösen ebenso häufig wie die Religiösen (Masser Kavitzky, 1992; Steketee u. a., 1991), und bei einer Gruppe von jugendlichen Zwangskranken kamen die meisten aus Familien mit religiös ausgeglichenen oder gleichgültigen Eltern. Auch erlebten nur 36 Prozent religiöse Ängste (Knölker, 1987).

„Ekklesiogene Neurose" und Glaube an einen strafenden Gott

Wenn nun intrinsische Religiosiät das seelische Wohlbefinden eher stützt als beeinträchtigt, könnten ihm doch bestimmte belastende Formen abträglich sein. Tatsächlich zeigen mehrere Studien, daß nicht nur der Unterschied zwischen intrinsischer und extrinsischer Religiosität, sondern auch zwischen dem Glauben an einen überwiegend strafenden, furchteinflößenden bzw. einen helfenden, liebenden Gott in bezug auf das seelische Wohlbefinden sehr wichtig ist. Erwachsene, die Gott als zornig bezeichnen, fühlen sich eher einsam (und damit wohl auch depressiv); diejenigen, die ihn als helfend charakterisieren, bekunden hingegen weniger Einsamkeit (Schwab, Petersen, 1990). Jugendliche, die an einen überwiegend strafenden Gott glauben, zeigen weniger Selbstwertgefühl als solche, die Gott für wohlwollend halten (Benson, Spilka, 1973; Ronco u. a., 1995), wobei von den deutschen Gymnasialschülern, die Becker und Weißer (1988) befragten, nur 9,4 Prozent der Aussage zustimmten: „Gott macht mir Angst." Auch Psychosomatikpatienten, die Gott gegenüber negative Gefühle empfinden, äußern etwas

weniger Lebenszufriedenheit und mehr Angst und Depressivität als die mit positiver Gottesbeziehung (Murken, 1998).

Sind nun Gläubige mit einem strafbestimmten Gottesbild ausschließlich Opfer einer negativen religiösen Erziehung, und übt ihre Gottesvorstellung einen unmittelbaren krankmachenden Einfluß aus, wie es etwa das Schlagwort von der „Gottesvergiftung" (T. Moser) suggeriert? Das ist unwahrscheinlich. Ein Bibelcamp-Experiment mit Jugendlichen hat gezeigt, daß das Reden vom Richter-Gott (in drei Vorträgen) zwar die Gottesvorstellung verhältnismäßig rasch, das Selbstbild aber kaum verändern kann (Flakoll, 1975). Auch scheint Angst vor Gott, die man in der Kindheit empfunden hat (ebenso Sexualängste), bei Psychiatriepatienten nicht mit dem Grad an Religiosität, wohl aber mit der Ausprägung der Vulnerabilität (Neurotizismus) zusammenzuhängen (Pfeifer, Waelty, 1995). Möglicherweise – so ist in konsistenztheoretischer Sicht zu vermuten – rezipieren Personen mit niedrigem Selbstwertgefühl, hohen Depressivitätswerten und zwanghaften Tendenzen eher Aussagen der religiösen Unterweisung über den strafenden als über den liebenden Gott, weil dies ihr Selbstkonzept bestätigt und ihnen die mühsame Auseinandersetzung mit ihrer Selbstwertproblematik erspart. Dann ist die Vorstellung von einem strafenden Gott eher Folge eines durch vielerlei Ursachen bedingten negativen Selbstkonzepts als dessen Ursache. Freilich kann ein vulnerabler Heranwachsender durch eine rigoristische Erziehung und Gruppe, die verbal und atmosphärisch die Richterfunktion Gottes betonen, in seiner Disposition zu übertriebener Impulskontrolle, Ängsten und Zwangssymptomen kognitiv bestätigt und belastet werden. Gerade verletzlichen Menschen müßten die religiöse Erziehung und Verkündigung mit besonderer Sensibilität begegnen. Zumal radikal und verkürzt formulierte Forderungen – etwa die, „vollkommen" und „untadelig" zu leben, „Gedankensünden", ja schon lüsterne Blicke (Mt 5, 28) zu meiden und sich seiner Sündhaftigkeit bewußt zu sein – bedürfen einer Erläuterung, die vom Gesamtsinn der christlichen Frohbotschaft her ein ausgeglichenes Verständnis fördert.

Begriffe wie „Gottesvergiftung" oder „ekklesiogene Neurose" werden dem komplexen Zusammenhang nicht gerecht und vermitteln bestenfalls eine entlastende Scheinerklärung vom Typ: „Die Erziehung ist an allem schuld." Als der Frauenarzt und Psychoanalytiker E. Schaetzing 1955 den Begriff „ekklesiogene Neurose" prägte (K. Thomas hat ihn dann erweitert und bekanntgemacht), wollte er auf die Folgen der damals im kirchlichen Milieu verbreiteten Sexualfeindlichkeit hinweisen. Diese Absicht war sicher berechtigt. Doch die Erklärung beider Autoren, religiöse Prüderie sei *die* Ursache von Frigidität, Potenzstörungen, Homosexualität und Sadismus/Masochismus, war und ist teilweise völlig verfehlt und grundsätzlich zu monokausal. Darum wurde der Begriff „ekklesiogene Neurose" nie in eine wissenschaftliche Klassifikation psychischer Störungen aufgenommen. Selbst U. Simon (1995), der sich noch von K.

Thomas beraten ließ, will ihn am Ende seiner Untersuchung nicht mehr kausal, sondern nur noch „korrelativ" verwenden, was freilich dem Wortsinn widerspricht.

Korrelativ könnte heißen: Es gibt Depressionen, Angststörungen und Zwangsstörungen mit moralisch-religiösem Hintergrund. Die Ursachen sind aber, wie bei allen behandlungsbedürftigen Störungen, *multifaktoriell* zu sehen und anzugehen (Pfeifer, 1993). Neben einem belastenden Gottesbild, moralischem Rigorismus und Sexualangst sind andere ungünstige Einflüsse in Kindheit und Jugend in Betracht zu ziehen – dazu die aktuelle Streßbelastung, mangelnde Bewältigungsfähigkeit und unzureichende soziale Unterstützung und zu alldem auch unter Umständen eine neurobiologisch bedingte Vulnerabilität. Letztere erklärt, daß sich etwa ein Kind zwangsneurotisch entwickelt, obwohl seine Geschwister bei gleicher Erziehung psychisch unauffällig heranwuchsen, oder daß moralisch-religiöse Skrupulosität durch die medikamentöse Beeinflussung des Serotonin-Haushalts wirksam gelindert werden kann (Fallon u. a., 1990).

Fairerweise sind diese Erkenntnisse auch auf „problematische" religiöse Gruppen und Richtungen anzuwenden. Man mag sie wegen ihrer Gefahr für die persönliche Autonomie oder für die Toleranz in einem demokratischen Staat bzw. wegen ihrer weltanschaulichen Positionen in Frage stellen, doch kann man ihnen keine generelle psychische Schädlichkeit nachweisen (Richardson, 1995). Fundamentalistische Protestanten zeigen im Vergleich zu nichtfundamentalistischen keine Beeinträchtigung ihrer Ichentwicklung oder Anpassungsfähigkeit (Weaver u. a., 1994) und sind wahrscheinlich noch etwas optimistischer als andere (Sethi, Seligman, 1993). Und eine Studie bei 102 Zeugen Jehovas zeigte zwar im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung höhere Werte bei Pflichtbewußtsein, Emotionalität, Selbstzweifeln und Schuldgefühlen, aber nicht in einem dramatischen Ausmaß und wie aufgewogen durch mehr Natürlichkeit und Zufriedenheit (Köppl, 1990). Selbst bei aktiven Hare-Krischna-Anhängern scheint die Ichschwäche, die man bei ihnen festgestellt hat, durch die Überbetonung des eigenen Wertesystems und die idealisierende Übertragung auf den Guru und auf Krischna ausgeglichen zu werden (Kraus, Eckert, 1997). Zum psychischen Risiko werden problematische Gruppen allerdings für Interessenten mit latenten Störungen und hoher Vulnerabilität, denen sie eine Laien-, Instant- und Scheintherapie anbieten. Diese Gefahr wird durch die gängigen Untersuchungen nicht erfaßt.

Beeinflußt das subjektive Befinden die Religiosität?

Vielleicht *erleichtern* Lebenszufriedenheit und positive Gestimmtheit die Zustimmung zu den sinnbejahenden Überzeugungen und Gottesdiensten der Glaubensgemeinschaften. Dieser Zusammenhang ist schwer zu erforschen. Hingegen sind

die *Beeinträchtigungen*, die von schweren psychischen Störungen auf das religiöse Denken, Erleben und Verhalten ausgehen können, offensichtlich.

Wie erwähnt, kann eine schwere Depression die Bereitschaft hemmen, Kontakte mit einer Glaubensgemeinschaft zu unterhalten oder im persönlichen Gebet religiöse Deutungen zu aktivieren. Nach mehreren Studien ist die Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs und des Gebets bei psychotisch Gestörten deutlich niedriger als in der Allgemeinbevölkerung.

Sofern sich der Gestörte doch noch mit dem Glauben befaßt, beachtet er unter Umständen – konsistenztheoretisch verständlich – einseitig solche Inhalte, die seiner gerade vorherrschenden Gestimmtheit entsprechen: der Neigung zu perfektionistischer Selbstüberforderung, zu Selbstbeschuldigungen oder zu Verlassenheitsgefühlen – ohne sie durch positive religiöse Aussagen auszubalancieren.

Anstatt die Inhalte und Symbole der Glaubensüberlieferung zur Bewältigung von Trauer oder zum Aufbau von Hoffnung einzusetzen, verwendet sie der schwer Gestörte vielleicht nur als Ausdrucksmedium. Dabei werden religiöse Ideen oft aus dem Zusammenhang gerissen und verzerrt in „religiösen" Halluzinationen, Besessenheitserlebnissen und Wahnideen (Grom, 1996), die vielfach leicht durch säkulare Inhalte zu ersetzen sind.

Kann Religiosität die subjektive Lebensqualität fördern?

Intrinsische und positive Religiosität geht also praktisch nie mit psychischen Beschwerden einher – jedoch mit weniger Depressivität sowie mit weniger Delinquenz (Brainbridge, 1992), Abhängigkeit von psychotropen Substanzen (Gorsuch, 1995) und Suizid (Grom, 2000b). Dabei sind die statistischen Beziehungen allerdings auch hier nicht stark. Trotzdem ist es beeindruckend, daß beispielsweise männliche Schwarze im Osten der USA nach einem bekannten Fragebogen eine durchschnittliche Depressivität von 13 Punkten aufweisen, wenn sie wenig religiös sind, aber nur sieben Punkte, wenn sie ein hohes Religiositätsniveau bekunden. Bei den schwarzen Frauen beträgt der Unterschied 15 zu 10 (Brown u. a., 1990). Bei einer anderen Stichprobe und Skala zeigten intrinsisch Religiöse einen durchschnittlichen Depressivitätswert von 3.52, Nichtreligiöse aber von 6.29 (Genia, Shaw, 1991). Die Neigung, sich beim Beantworten des Fragebogens günstig und glaubenskonform darzustellen, beeinflußt sicher solche Ergebnisse, doch erklärt sie nicht alles. Obwohl mit diesen Daten nur zahlenmäßige Beziehungen benannt und die genauen Wirkweisen noch weitgehend unerforscht sind, steht für Fachleute außer Frage, daß positive Formen von Religiosität in bezug auf die seelische Gesundheit vorbeugend, präventiv wirken können.

Zahlreiche Beobachtungen der *Lebensqualitätsforschung* vervollständigen dieses Bild. Eine Metaanalyse von 28 Studien ergab, daß zwischen subjektivem

Wohlbefinden einerseits und religiöser Aktivität und Einstellung andererseits eine positive Beziehung bestand, die zwischen 0,14 und 0,25 lag und damit stärker war als die zu Alter, Geschlecht und Rasse und gleich stark wie zu Schulbildung, sozioökonomischem Status und Familienstand, aber schwächer als die zu Einkommen, Gesundheit, Einsamkeit, Neurotizismus, Familienzufriedenheit und Arbeitszufriedenheit. Sie war bei Männern und Frauen gleich, jedoch bei Älteren stärker als bei Jüngeren (Witter u.a., 1985). Von den 17 einschlägigen Studien, die Levin (1997) gesichtet hat, zeigte keine einzige negative Beziehungen zur Lebenszufriedenheit älterer Menschen und waren sechs in ihren Ergebnissen nicht eindeutig, doch stellten elf positive Zusammenhänge fest. Spätere Untersuchungen haben diese Erkenntnisse – mit manchmal großen und für die USA repräsentativen Stichproben – bestätigt (Willits, Crider, 1988; Mookherjee, 1994; Levin u.a., 1995); nur bei vereinzelten Studien ergab sich für Studierende kein Zusammenhang (Lewis u.a., 1997). Manche haben auch belegt, daß der psychohygienische Vorteil der Religiösen nicht nur auf der sozialen Unterstützung durch die Kontakte mit der Pfarr- oder Synagogengemeinde beruht, sondern auch bzw. noch mehr auf der persönlichen Gottesbeziehung (Pollner, 1989), der Erfahrung von Gottes Nähe im Gebet (Poloma, Pendleton, 1991) und der Glaubensgewißheit (Ellison, 1991).

Auch außerhalb der USA zeigen sich aktive Gläubige mit dem Leben häufiger zufrieden als andere. In Westdeutschland ergab eine Repräsentativumfrage von Emnid (1992), daß sich regelmäßige Gottesdienstbesucher – je nach Konfession – um 16 bzw. zehn Prozent häufiger als die Nichtkirchgänger (der jeweiligen Konfession) als mit dem Leben zufrieden bezeichnen. Sogar von denen, die „an Gott glauben", was bekanntlich nicht immer aktive Religiosität besagt, sind in Westdeutschland fünf, in Ostdeutschland sieben Prozent mehr mit dem Leben zufrieden als von denen, die nicht an Gott glauben (siehe auch für drei deutsche Pfarrgemeinden: Zwingmann, 1991).

Sind nun religiöse Menschen deshalb zufriedener, weil sie bescheidenere Ansprüche ans Leben stellen oder gegenüber ihrem Schöpfer nicht undankbar sein wollen? Das ist wenig wahrscheinlich. Denn sie zeigen auch bei der überwiegend emotionalen Frage, ob sie *glücklich* sind, einen Vorsprung an Wohlbefinden. Nach manchen Umfragen besteht zwischen Religiosität und globalem Glücklichsein ein positiver Zusammenhang zwischen 0,05 und 0,27 (Veenhoven, 1984). Ähnliches wurde auch bei Studierenden in Kanada (Frankel, Hewitt, 1994) und Wales (Robbins, Francis, 1996) festgestellt. Die Tatsache, daß Religiosität präventiv wirken und subjektives Wohlbefinden erhalten kann, führen Sozialwissenschaftler und Psychologen meistens auf den Einfluß zurück, den die soziale Kontrolle der Familie und der Glaubensgemeinschaft sowie die Verinnerlichung von Risikoverhalten ablehnenden Normen (kein Drogenkonsum, keine Alkoholexzesse usw.), d.h. die religiös motivierte *persönliche Impulskontrolle* ausüben. Dem

wäre hinzuzufügen, daß auch die soziale Unterstützung, die religiös erzogene Jugendliche in Familie und Jugendgruppen erfahren, vor Verwahrlosung und Delinquenz schützt. (Dies leisten freilich auch nichtkirchliche Vereine und Gruppen.)

Belastungsbewältigung: Das Leben ins Gebet nehmen

Zur Aufrechterhaltung der Lebenszufriedenheit tragen aber auch *religiös motivierte Bewältigungsprozesse und -muster* (Copingformen) bei, die den Umgang mit psychischem Stress bei negativen Lebensereignissen und belastenden Situationen günstig beeinflussen. Dazu zählt nicht nur die soziale Unterstützung, die man in einer lebendigen Gemeinde (in den USA meistens stärker als in Europa) erfährt, sondern auch die sozusagen transsoziale Unterstützung, die Gläubige im persönlichen Beten, Meditieren und Bibellesen erleben. Ältere Menschen, die dies praktizieren, berichten von weniger Depressivität und Angst (Koenig u. a., 1992; Atkinson, Malony, 1994; Musick u. a., 1998). Dies ist auch speziell für die Verarbeitung von chronischer Krankheit vielfach nachgewiesen (Dein, Stygall, 1997). K. Pargament (1997) hat in einer Auswertung von 46 Untersuchungen gezeigt, daß religiös motivierte Bewältigungsstrategien – unabhängig vom Alter – in 34 Prozent der gesichteten Ergebnisse positiv mit einem günstigen Verlauf des Anpassungsprozesses zusammenhängen: bei chronischem Leiden, unheilbarer Krankheit, Dialyse, schwerer Operation, Verlust einer nahestehenden Person und Kriegserlebnissen.

Bei Studien, die nach bestimmten religiösen Bewältigungsmustern fragten, wurde deutlich, daß „spirituelle" Formen, die Gottvertrauen, Nähe zu Gott, Annehmen von Verlust als Gottes Willen und Ermutigtwerden zur Problemlösung beinhalten, am erfolgreichsten wirken; wer hingegen negative Ereignisse als Strafe Gottes deutet, zeigt kein besseres seelisches Wohlbefinden – was den erwähnten Beobachtungen zum Glauben an einen strafenden Gott entspricht. Eine eigenverantwortlich mit Gott „kooperierende" Einstellung erwies sich meistens als günstiger als eine passiv-vertrauende. So untersucht man in den USA längst die Wirkung unterschiedlicher religiöser Bewältigungsmuster, während die deutschsprachigen Fragebögen zur Krankheitsverarbeitung nur undifferenziert die „Suche nach Halt in der Religion" einbeziehen.

Religiöse Bewältigungsmuster kann man als Formen *kognitiver Umstrukturierung* (Neubewertung) verstehen, in denen religiöse Überzeugungen aktiviert werden, die das Selbstwertgefühl stützen (durch den Glauben an ein unbedingtes Angenommensein), Angst reduzieren (weil der Glaube die Maßstäbe der Leistungsgesellschaft relativiert, so daß Scheitern keine Letztkatastrophe mehr bedeutet), Verlust ausgleicht (durch die Verbundenheit mit Gott) und zur Problemlösung ermutigt. Diese Annahmen sind plausibel, doch ist die genaue Wirkungsweise reli-

giöser Belastungsbewältigung noch nicht befriedigend erforscht. So weiß man auch viel zu wenig über die spirituelle Komponente, die, zusammen mit der sozialen Unterstützung in der Gruppe, zum Programm der Anonymen Alkoholiker gehört: das Vertrauen auf „eine Macht, größer als wir selbst" (Murken, 1994). Wahrscheinlich hilft die Überzeugung, „daß mit uns im Diesseits und im Jenseits alles gutgehen wird, wenn wir uns Ihm zuwenden" (Grom, 1996, 167-171), die Fixierung auf unerfüllbare Leistungserwartungen aufzugeben, Versagensangst abzubauen und so das ungünstige Bewältigungsmuster des Sichbetäubens zu vermeiden.

Der Glaube – eine Anleitung zum Glücklichsein?

Wenn Religiosität auch in der Allgemeinbevölkerung mit subjektivem Wohlbefinden einhergeht, könnte dies auf Einflüssen beruhen, die nicht nur vor Depressivität und Unzufriedenheit schützen, sondern die Lebenszufriedenheit und das globale Glücklichsein etwas steigern. Man kann den Glauben, daß der Mensch von Gott als „Ebenbild" geachtet und als Freund geliebt wird, dem zuliebe Gott sogar Mensch wurde und dem er eine unzerstörbare Gemeinschaft anbot, als möglichen Anstoß zu einer kognitiven Umstrukturierung deuten, die einer nihilistischen Abwertung entgegenwirkt, indem sie dem Menschen und allen sinnvollen Verhaltensweisen grundsätzlich einen unbedingten Wert zuerkennt. Dadurch motiviert der Glaube nicht nur zu Impulskontrolle und Bewältigungsverhalten, sondern unterstützt auch verschiedene Befriedigungsstrategien, durch die Menschen eine Steigerung ihres Wohlbefindens anstreben. Diese Prozesse, die, zusammen mit den bereits erwähnten, eine ganze psychologisch reflektierte Spiritualität ausmachen, sind jedoch bestenfalls ansatzweise geklärt (Grom 1996, 112–226).

Hier sei nur auf einige Befunde hingewiesen, die mit sinnstiftenden Bewertungen des Glaubens zusammenhängen könnten: Zum *Selbstwertgefühl*, das für das subjektive Wohlbefinden grundlegend ist, erbrachten Studien, die Religiosität undifferenziert gemessen haben, zwar widersprüchliche Ergebnisse (Gartner u. a., 1991), doch geht intrinsische Religiosität (Ellison, 1993; Ryan u. a., 1993) und der Glaube an einen liebenden Gott (Benson, Spilka, 1973; Spilka u. a., 1975; Chartier, Goehner, 1976; Ronco u. a., 1995) ziemlich eindeutig mit positivem Selbstwertgefühl einher – die Vorstellung von einem vergeltenden Gott aber mit negativem. Zur Frage, ob religiöse Menschen mehr als andere durch Schuldgefühle belastet werden, liegen keine schlüssigen Resultate vor (Hood, 1992). Nach mehreren Studien sind in den USA religiöse Verheiratete mit ihrer derzeitigen Ehebeziehung zufriedener als nicht religiöse (Gartner u. a., 1991; Poloma, Pendleton, 1991). Demnach bilden Partner, die aus überwiegend religiösen Gründen eine unglückliche Ehe aufrechterhalten, nur eine kleine Minderheit. Natürlich ist die sexuelle

Zufriedenheit von der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs unabhängig (Davidson u. a., 1995; Young u. a., 1998). Prosoziales Verhalten, das ja auch als Sinnerfüllung erlebt werden kann, findet sich bei Menschen, die persönlich religiös sind bzw. den Gottesdienst besuchen, als ideelle Einstellung wie auch als tatsächliches Handeln häufiger als bei areligiösen (Wuthnow, 1991; Donahue, 1995; Gaiser, De Rijke, 1998). Doch kann man auch an die dem Schöpfungsglauben eigene Kultur des Dankens und Lobpreisens denken, die die Aufmerksamkeit konsequent auf das Positive und Gelingende im Leben lenkt. Allerdings wird bei alldem auch deutlich, daß Religiosität ihre positiven Wirkungen nur entfalten kann, wenn sie die wohlbefindensbedeutsamen Bewertungsprozesse des Gläubigen konkret beeinflußt und nicht eine feiertäglich-allgemeine Bekenntnisformel bleibt.

Kann positive Religiosität psychische Störungen beheben, heilen? Manche Autoren haben den Freudschen Neuroseverdacht gegenüber Religiosität längst durch einen spirituellen Therapieanspruch ersetzt. Es gibt jedoch weder für eine „Initiatische Therapie" (K. Graf Dürckheim) noch für eine „Christotherapie" (B. J. Tyrell) oder ähnliche Ansätze einen Wirkungsnachweis bei ernsthaften Störungen. Hingegen wurden in einigen Studien Versuche überprüft, religiöse Überzeugungen von Klienten als Selbstinstruktionen und Visualisierungen in A. Becks Kognitive Therapie und A. Ellis' Rational-Emotive Therapie zu integrieren (Pargament, 1997, 388 f.). Da erwies sich die religiös ergänzte Therapieform teils als etwas wirksamer als die nicht religiöse Grundform, teils war der Unterschied kaum nennenswert. Diese Nachweise gelten für milde Formen von Depressivität. Religiosität kann also wahrscheinlich die positiven Einstellungen, die die Therapie statt der früheren negativen aufbaut und einübt, kognitiv bestätigen und verstärken. Sie kann eine Psychotherapie unterstützen, wirkt aber nicht unabhängig von ihr als eigenes sozusagen „ekklesiogenes" Verfahren, das eine Alternative böte.

Manchmal regt die therapeutische Arbeit am eigenen Selbst religiös Erzogene dazu an, Überzeugungen und Symbole, die für sie bisher kalte, allgemeine Kognitionen waren, zu emotional bedeutsamen „warmen Kognitionen" zu konkretisieren. Auch können Meditationsleiter und Seelsorger als Laientherapeuten durch unspezifische Wirkfaktoren wie die gesprächsbereite Anteilnahme und die Ermutigung zur Geduld, die ja auch zu den Erfolgsbedingungen ausgebildeter Therapeuten gehören, Hilfe vermitteln – freilich nur begrenzt, denn viele Störungen erfordern auch ein spezifisches Vorgehen. Das Sichversenken mit Hilfe von Mantra, Atemkontrolle, Lotossitz und ähnlichem kann auch – unabhängig vom religiösen Meditationsinhalt – ähnliche, begrenzte Wirkungen zeitigen wie Autogenes Training, Progressive Muskelentspannung, Biofeedback oder Hypnose (Grawe u. a., 1994, 626), wobei eine verantwortliche Begleitung unerläßlich ist.

Warum aber ist die therapeutische Wirkung des Glaubens nicht stärker, und weshalb sind auch alle hier erwähnten Zusammenhänge zwischen Religiosität

und subjektivem Wohlbefinden statistisch eher bescheiden? Die Antwort ergibt sich aus der *multifaktoriellen Sicht*, die für das subjektive Wohlbefinden allgemein gilt. Seelische Störung, Gesundheit und Wohlbefinden hängen von vielfältigen Bedingungen und Einflüssen ab: psychosozialen und innerseelischen, neurobiologischen und lerngeschichtlichen. Religiosität ist – auch in ihrer positivsten Form – immer nur *ein Faktor von mehreren*, und zwar „bloß" ein *kognitiver*. Sie wirkt weder in der Art eines Psychopharmakons noch einer geheimnisvollen „transmundanen Energie" (W. James), sondern als ein mehr oder weniger entwickeltes System von Bewertungen, ähnlich wie Ethik, Kunst und Wissenschaft. Diese „Kraft des Geistes" kann die neurobiologischen Grundlagen unserer psychischen Widerstandsfähigkeit und emotionalen Gestimmtheit nicht unmittelbar verändern, sondern unser Erleben nur mittelbar durch ihre Bewertungsprozesse beeinflussen – so wie kognitive Therapien auch.

Außerdem sind der Erhalt und die Steigerung von Lebenszufriedenheit und globalem Glücklichsein auf ein ganzes Spektrum von zunächst allgemeinen, säkularen Bewältigungsmustern, Befriedigungsstrategien und Erlebensbereitschaften sowie deren Entfaltung in einer günstigen Persönlichkeitsentwicklung und Lebenskultur angewiesen. Religiosität kann diese Lebenskultur zwar kognitiv bestätigen und so den Bemühungen um ein gelingendes Leben einen unbedingten Sinn verleihen; doch setzt sie diese Persönlichkeitsentwicklung und Lebenskultur auch voraus. Sie vermag nur zu motivieren, was schon an Selbstachtung, Liebesfähigkeit, sozialer Sensibilität und positiver Lebenseinstellung ansatzweise vorhanden ist. Trotz dieser Grenzen ist sie – psychohygienisch betrachtet – eine bedeutende soziale und personale Ressource für subjektives Wohlbefinden – für „Heil".

Die Literaturübersicht kann beim Autor angefordert werden (Kaulbachstraße 31a, 80539 München).

Rainulf A. Stelzmann

Tradition und Postmoderne in den USA

Zum Werk von Anna Quindlen

Obwohl der Begriff der Postmoderne eine endlos gleitende zeitliche Bedeutung zu haben scheint, hat er sich in der Geistesgeschichte als eine Kategorie eingebürgert, die mit den oft zitierten Worten des irischen Dichters W. B. Yeats die Periode unserer Zeit bezeichnet, in der „die Mitte nicht mehr halten kann". Worte, Begriffe und Gesetze, die lange Zeit galten, haben nun keine Bedeutung mehr in einer Welt, in der der Mensch nicht mehr nach einem bleibenden Sinn suchen will oder kann. Alles scheint zu zerfließen und sich aufzulösen: „Der Falke kann den Falkner nicht hören; / Die Dinge zerfallen."

Doch muß auch der Mensch der Postmoderne erkennen, daß Grenzsituationen im Sinn von Karl Jaspers sein Leben bestimmen. Unglück, Krankheit und schließlich der Tod umgeben und bedrohen uns. Diese Bestimmungen haben in der Postmoderne besondere Formen angenommen, die in den Vereinigten Staaten in der Politik, den Massenmedien und der Literatur eine große Rolle spielen. Anna Quindlen hat in zahlreichen Zeitungsbeiträgen und bisher drei Romanen während der beiden letzten Jahrzehnte vom Standpunkt des aktiven Feminismus einen Einblick in diese Welt gegeben. Die Autorin hat nach dem Besuch katholischer Grund- und Oberschulen ihr Studium 1974 an dem berühmten Barnard College in New York abgeschlossen. Drei Jahre später hat sie eine Stelle als Journalistin und Redakteurin bei der New York Times angenommen, wo sie bald durch ihre persönlichen Beiträge bekannt wurde und 1992 den begehrten Pulitzerpreis erhielt. Ihre Romane sind in andere Sprachen übersetzt worden und erschienen lange Zeit auf der Bestsellerliste der erwähnten Zeitung. Die Dichterin ist verheiratet und hat drei Kinder.

Die Grundlagen

In „Object Lessons"[1], Quindlens erstem Roman, der offenbar auf ihren eigenen Erlebnissen beruht, folgen wir den Jugendjahren Maggie Scanlans, die in einer wohlhabenden Familie aufwächst. Im Umgang mit Menschen und Dingen und durch das Erleben sich dauernd ändernder Verhältnisse formen sich Denken, Fühlen, Bewußtsein und Gewissen des jungen Mädchens. John Scanlan, Maggies

Großvater, ist der allmächtig erscheinende Patriarch der Familie. Mit dem Ausstanzen von Hostien in einer gemieteten Garage hat er als Halbwüchsiger begonnen, eine Fabrik für religiöse Artikel aller Art aufzubauen, die nun sogar Zweigstellen auf den Philippinen hat. Meßgewänder, Kelche, Altartücher, Kerzen, Rosenkränze, Kruzifixe, Kommunionkleider, Taufgewänder – kurz alles, was man in der Kirche braucht, wird dort hergestellt. Alle Söhne Johns arbeiten in dieser Industrie außer Tommy, der Vater Maggies, der Verwalter einer Zementfabrik ist und sich immer wieder weigert, sich dem Vater beruflich zu unterstellen.

Maggie, die sehr intelligent ist, wird die bevorzugte Enkelin des Großvaters, der oft ihr religiöses Wissen prüft. Sie kennt den Katechismus von Baltimore auswendig, und seine Grundfrage klingt ihr immer im Ohr: „Warum hat Gott mich geschaffen? Gott hat mich geschaffen, Ihn zu kennen, Ihn zu lieben in dieser Welt und mit Ihm für immer selig zu sein in der künftigen" (42).

Der Großvater widersetzt sich den von Papst Johannes XXIII. eingeführten Reformen. Er macht ihn dafür verantwortlich, daß „die römisch katholische Kirche zum Teufel geht". Aber wohl zu Maggies Enttäuschung ist er gegen diesen Papst nicht, weil er seine Reformen für „gotteslästerlich" hält, sondern weil „sie schlecht fürs Geschäft" seien. Als John Scanlan nach einigen Jahren als Opfer eines Schlaganfalls auf dem Totenbett liegt, vertieft sich dieser Eindruck. Tommy hört von seinem Vater, daß er das Sterbesakrament abgelehnt hat, weil er nicht an „das ewige Leben" glaube. Es sei alles „Scheiße", und man könne nur „das Beste" aus diesem Leben „machen" (119, 122).

Maggie findet in dieser kritischen Lage einen gewissen religiösen Halt bei ihrer Tante Margaret, die sich dem Einfluß ihres Vaters durch Eintritt in ein Kloster entzogen hat. Aber es ist weniger religiöser Zuspruch und Gebet, als die liebende Aufmerksamkeit der Nonne, die Maggie tröstet. Mit Krankheit und Tod des Großvaters, dessen Geld und Macht das Familienleben prägte, zerfällt die alte Ordnung. Maggie erlebt, daß „die Regeln", auf die sie vertraute, nicht unbedingt zu gelten scheinen, und sie fühlt sich bedroht, denn sie weiß: „Wenn man die Regeln bricht, verletzt man seine Mitmenschen" (203). Drei Erlebnisse vertiefen diese Einsicht.

Zunächst gerät Debbie, Maggies beste Freundin seit dem Kindergarten, unter den Einfluß Bridgets, einer Klassenkameradin, die mit Recht einen schlechten Ruf hat. Wie Bridget möchte nun auch sie einen Freund haben und wird eifersüchtig, wenn Richard, den sie zu gewinnen sucht, sich für Maggie interessiert. Die Halbwüchsigen treffen sich abends in Neubauten in einer benachbarten Gegend. Der Hauptspaß besteht darin, die halbfertigen Gebäude anzuzünden, und als das nicht mehr aufregend genug ist, sie niederzubrennen. Der psychologische Druck der Gruppe zwingt auch Maggie gegen ihr besseres Wissen, ein Feuer zu legen. Glücklicherweise verursacht es nur geringen Schaden.

Maggie setzt sich nun von der Gruppe ab. Aber Richard und Debbie machen

weiter. Bei nächster Gelegenheit betrinken sie sich und zünden ein Haus an, das niederbrennt. Maggie, die von dem Brand angezogen wird, rettet die hilflos betrunkenen Freunde aus dem brennenden Neubau. Aber das Verhältnis zu Debbie ist vergiftet. Sie leugnet ihre eigene Schuld und setzt die Polizei auf die Fährte Maggies. Nur das Alibi der Mutter bewahrt diese vor Verhaftung und Besserungsanstalt. Das Leben hat ihr damit einen bitteren „Anschauungsunterricht" gegeben, den sie nie vergessen wird.

Eine weitere Lehre bekommt sie von ihrer älteren Kusine Monica, die sehr anziehend ist und aller Voraussicht nach ein gutes und erfolgreiches Leben haben sollte. Aber es kommt ganz anders. Denn auch sie kann sich nicht an die Regeln halten, die Maggie so wichtig sind. Sie erwartet ein Kind von einem wenig versprechenden jungen Mann, den sie heiraten muß. Als Maggie der unglücklichen Braut ihre Sympathie ausdrückt, überschüttet Monica sie mit einer Flut der Desillusion und Verzweiflung:

„Du kannst es einfach nicht kapieren, Maria Goretti (Maggies offizieller Taufname nach der halbwüchsigen italienischen Heiligen), so ist es nun mal. So ist das ganze Leben. Eine Scheißsituation nach der anderen, und dann mußt du sterben. ... Eine lausige Sache nach der anderen, und du kannst nur sagen ‚zum Teufel damit' und dann was Neues anfangen. Aber für dich kommt das nicht in Frage. Du marschierst herum mit deinem kleinen traurigen Gesicht und den kleinen traurigen Augen, ach hau doch ab. Es tut mir wirklich leid, in deinem Märchen gibt's nun mal kein glückliches Ende" (243).

Doch lernt Maggie von ihrer eigenen Mutter Concetta, genannt Connie, die italienischer Abstammung ist, daß diese zynische und hoffnungslose Sicht dem Leben nicht gerecht wird: „Monica hat unrecht. Sie gehört zu den Leuten, die alles negativ sehen. ... Daß du heiraten mußt, weil du ein Kind erwartest, ist nicht so wichtig, als zu heiraten und das Kind zu haben." Connie sieht die Welt weder als gut noch als schlecht: „Die Dinge sind wie sie sind." Ihr Verhalten zu den „Regeln" ist die dritte „Anschauungsstunde", die Maggie auf das Leben vorbereitet.

Die irischen Verwandten ihres Mannes behandeln Connie immer wie eine Fremde, die eigentlich nicht in die Familie paßt. Connie leidet unter diesem Vorurteil und findet schließlich Erleichterung ihrer Einsamkeit, als sie Joey Martinelli trifft, der als Werkmeister auf den Baustätten in der Nachbarschaft arbeitet. Connie hat nichts dagegen, bei Joey Fahrunterricht zu nehmen, eine anscheinend unschuldige Gelegenheit, aus dem Haus zu kommen (69). Doch bald verwickeln sich die beiden in ein Liebesverhältnis. Maggie wird Zeugin dieser Situation nach dem schon erwähnten Brand. Sie sieht Martinelli und ihre Mutter zusammen in dem Verwaltungswagen auf dem Baugelände. Connie gibt Joey einen Schlüssel. Doch ist es nicht ihr Hausschlüssel, wie Maggie annimmt, sondern der Autoschlüssel. Die Mutter kann darum der erschütterten Tochter bei der folgenden Auseinandersetzung in Wahrheit antworten, daß sie „jene Regeln nicht bricht, ... daß sie keine derartige Person ist" (203).

Die Überwindung der Versuchung belohnt Connie mit einem tieferen Ver-

ständnis des Verhältnisses zu ihrem Mann. Sie hatte immer geglaubt, daß er „sie zum Heil führen würde". Nun weiß sie, „daß sie diese Verantwortung hat, ja daran mit Liebe festhalten muß, so lange sie lebt" (189). Das Erlebnis dieser Entwicklung ihrer Mutter mag der letzte Schritt sein, der Maggie zu sich selbst führt: Die innere Stimme, die sie nun hört, „ist ihre eigene". Sie ist auf der Schwelle, als freie Person ihren eigenen Weg zu gehen.

Diese Befreiung, so scheint es, hat Anna Quindlen im Sinn der amerikanischen Frauenorganisation (N.O.W.: American Organization of Women) dazu geführt, das Glaubensgut und die „Regeln" der Kirche zu verlassen. Sie nennt sich nur noch eine „Kulturkatholikin" [2], die „nicht weiß," ob sie noch an die „Jungfrauengeburt, die Dreifaltigkeit und die Auferstehung" glauben kann. Nur an den „Richtlinien, die von Glauben zu Glauben nicht voneinander abweichen", will sie unbedingt festhalten: „Wir sollen gut zueinander sein, den Bedürftigen helfen, andere achten, so wie wir selbst geachtet werden möchten."

Der Einfluß des Feminismus zeigt sich am deutlichsten in ihrer Ablehnung der katholischen Moraltheologie. Sie befürwortet Empfängnisverhütung, Abtreibung und Homosexualität. Trotzdem erzählt sie ihren Kindern die idyllischen Bibelgeschichten vom Sohn Gottes und seiner jungfräulichen Mutter Maria. Sie hat in der Kirche geheiratet und alle ihre Kinder taufen lassen. Aber sie will nur nach der „Religion ihres Herzens und nicht nach (den Vorschriften) der Hierarchie der römisch katholischen Kirche" leben.

Es fällt auf, daß Anna Quindlens geistliche Entwicklung ein gewisses Ressentiment und eine Ablehnung traditioneller, „patriarchalischer" Machtansprüche zeigt. Hat sie als Kind unter zu viel Autorität gelitten? Nach ihrer eigenen Aussage ist dies nicht der Fall, sondern sie bewunderte die Nonnen in ihren Schulen. Ihnen verdanke sie ihren reichen Wortschatz, Liebe zum Sport und vor allem die Erfahrung, daß „Frauen klug und tüchtig sind" und ohne Männer auskommen können. Sie ist sogar davon überzeugt, daß diese Schwestern sie „zur Feministin machten. ... Denn sie waren intelligent, ... und schienen das Heft in der Hand zu haben" (182). Aber trotz ihrer Emanzipation kann die Autorin sich nicht von „der Tradition" trennen. Sie sei ihr „Rückhalt, die ... Kraft, die die Stücke hindert, wild ins Leere zu fliegen" (271). Anna Quindlens Werk ist von diesem inneren Zwiespalt bestimmt, ohne daß die Autorin sich dessen selbst bewußt zu sein scheint.

Krankheit und Unglück

Nach den in den Massenmedien berichteten medizinischen Statistiken ist die als Aids bezeichnete Zerstörung des Immunsystems die epidemische Krankheit der Postmoderne. Da sie in den Vereinigten Staaten auch heute noch in den meisten

Fällen mit Homosexualität verbunden ist, ist sie auch ein politisches Kriterium, an dem sich die Geister scheiden.

Während viele „fundamentalistische" Christen sie für eine gerechte Strafe Gottes halten, mit den Worten Quindlens, für eine Sünde „gegen Gott (und) gegen die Natur", die die Schuldigen „zur Hölle verdammt", versuchen liberale Amerikaner sie „politisch korrekt" als eine Erscheinung zu behandeln, für die man niemanden verantwortlich machen darf. Homosexuelle, betont die Autorin, „sind wie wir. Sie sind wir" (133).

Trotzdem sieht sie die Probleme der Eltern, ihre homosexuellen Kinder zu verstehen und zu lieben. Sie selbst erlebt diese Schwierigkeiten in der Behandlung eines Freundes ihrer Familie, der mit Aids angesteckt ist. Sie fühlt sich zwischen der Sorge um ihren ältesten Sohn, mit dem der Freund spielt und „herumtobt" und den er so vielleicht anstecken könnte, und der Gewissenspflicht und „Scham", den Freund menschlich und liebevoll zu behandeln, hin und her gerissen. Denn man kann der modernen Medizin nicht trauen. Sie versichere uns, daß „zufällige Körperberührung" niemanden anstecke. Denn sonst wären viele Krankenschwestern und Ärzte krank. Dann stelle sich aber heraus, daß dieses „Sanitätspersonal" sich in mehreren Fällen infiziert hat. Vielleicht wird das Syndrom sogar durch Mücken übertragen, sorgt sich die Autorin.

Trotz dieser Angst oder vielleicht gerade ihretwegen preist sie in einem späteren Artikel „Magic" Johnson, einen berühmten Basketballspieler, der sich durch „ungeschützten Geschlechtsverkehr" infiziert hat, als einen modernen Helden. Diese liebenswerte Sportfigur ist für sie ein Beispiel für all „die guten Menschen, die erkranken" [3]. Sie wendet sich gegen die Unterscheidung zwischen „unschuldigen" und „schuldigen" Opfern. Nicht „wie man sich ansteckt, sondern wie man andere ansteckt" ist ihr ethisches Kriterium. Johnson ist ein Übermensch der Postmoderne, weil er trotz seiner tödlichen Krankheit nicht verzweifelt, sondern mit seinem gewinnenden Lächeln bei jeder Gelegenheit allen Amerikanern die hygienischen Vorzüge von „safe sex", von „sicherem Sex" empfiehlt.

Erschien Homosexualität zunächst als ein bedrückendes und verwirrendes Problem im Familienleben, mit dem die Betroffenen selbst fertig werden mußten, befürwortet Quindlen nun Gesellschaftskunde in den Schulen, die „zur Achtung für alle Familien, einschließlich derer, die von homosexuellen oder lesbischen Eltern betreut werden, ermutigt" (28). In diesem Sinn fordert sie auch gesetzliche Anerkennung der „ehelichen" Verbindung von Paaren gleichen Geschlechts, die bisher in den meisten der Staaten Nordamerikas unmöglich war. Somit scheint sie zu glauben, daß man die Grenzsituationen tödlicher Krankheit und persönlichen Mißgeschicks und Elends durch neue Gesetze und Vorschriften einebnen kann. Aber in „Black and Blue", ihrem bisher letzten Roman [4], schwindet diese Hoffnung wieder.

Frannie ist mit Robert Benedetto (Bobby), einem New Yorker Polizeioffizier,

verheiratet. Von Anfang an hat der Beamte sie rücksichtslos zusammengeschlagen. Jahrelang hat Frannie seinen erneuten Liebeserklärungen und Zusicherungen, sich zu bessern, zu glauben versucht. Wegen ihres Sohnes Robert, der sehr an seinem Vater hängt, will sie ihre Ehe zusammenhalten. Aber die Prügel werden immer brutaler, so daß Frannie ihres Lebens nicht mehr sicher ist. Auch sorgt sie sich um die Entwicklung Roberts, dem sie ihre Verletzungen nicht mehr verheimlichen kann. „Über die Hälfte ihres Lebens ist vorbei, 38 Jahre, damit zugebracht, ihre Wunden zu behandeln, sie zu verbergen, aber nie zu heilen." Sie wollte nur eine „normale Frau, Ehefrau und Mutter" sein. Nun will sie nur noch eine „normale Scheidung" (39). Aber Bobby macht das unmöglich. Alle Polizisten halten zusammen und helfen ihrem „Bruder" in jeder Lage.

So bleibt Frannie nichts anderes übrig, als sich auf die Hilfe Patty Bancrofts zu verlassen, die sich zur „öffentlichen Vertreterin, Stimme und Führerin" mißhandelter Frauen gemacht hat (259). Patty verschafft Frannie und Robert Ausweispapiere mit neuen Namen und hilft ihnen zur Flucht nach Florida. Aber Bobby findet sie bald mit Hilfe seiner Kollegen, schlägt und würgt sie fast zu Tod und verschwindet mit seinem Sohn. Nach ihrer Ausheilung versucht Frannie verzweifelt, Robert wiederzufinden, nur um zu erfahren, daß das Gesetz, das sie nicht schützen konnte, ihr auch nicht helfen kann. Als Krankenschwester hat sie den Tod von drei Frauen erlebt, die von ihren Männern ermordet wurden, obwohl ein gerichtlicher „Einschränkungsbefehl" diesen verboten hatte, in ihre Nähe zu kommen. Dieses Gesetz „ist ein schlechter Witz, nur gemacht, um gebrochen zu werden" (78), so Frannies logischer Schluß.

Obwohl sie nicht mit Sicherheit weiß, ob sie nun geschieden ist, heiratet sie Mike, einen „geduldigen Mann", der ihr hilft, Robert zu suchen. Aber selbst ein Privatdetektiv, den sie um Rat fragen, hält ihre Lage für aussichtslos. Kein Gesetz ist auf ihrer Seite. Es gibt nicht einmal einen offiziellen Namen für ihre gesetzliche Situation (353). Aber Frannie weiß, wie man sie nennen kann: „Es ist wie der Tod, außer daß sie damit weiterleben muß." Schuldgefühle, Zweifel an sich selbst und Verzweiflung überwältigen sie immer wieder. Wird Robert nun auch zu einem gewalttätigen Mann heranwachsen wie sein Vater? Haben ihn die Lügen Bobbys überzeugt, daß die eigene Mutter ihn an den Vater verraten hat?

Sie zerfällt in zwei Personen. Die eine arbeitet im Garten mit Grace Allen, ihrer kleinen Tochter mit Mike, ist freundlich zu ihrem Mann und „liebt ihr schönes kleines Leben". Die andere Frannie dagegen zweifelt an sich selbst. Jeden Tag fragt sie sich, ob es recht war, ihren ersten Mann zu verlassen, und kann sich nur mit dem Gedanken an Grace Allen trösten. Denn „Kinder machen es unmöglich, die Vergangenheit zu bereuen. Sie sind ihre schönste Frucht. Manchmal die einzige."

Töten und Sterben

Während Anna Quindlen Krankheit und persönliches Unglück der Postmoderne meist auf Frauen und Homosexuelle beschränkt, betrifft der Tod alle. Sie setzt sich mit dieser Grenzsituation in drei Stadien auseinander: am Anfang des Lebens, in seiner Fülle und schließlich an seinem Ende.

Im Jahr 1973 legalisierte der Oberste Gerichtshof in den USA die Abtreibung. Ab und zu verkünden die Massenmedien, daß die Zahl der jährlichen Abtreibungen jetzt bei etwa anderthalb Millionen liege und um eine gewisse Prozentzahl gegenüber dem vorigen Jahr abgenommen habe. Politiker für und gegen die Legalität dieses Verfahrens suchen seit langem Kapital daraus zu schlagen, und die ethischen Probleme und sozialen Folgen gehen oft in den Wogen dieses Kampfes unter. Aber Anfang der 70er Jahre gab es noch Autorinnen, die sich nicht mit der Abtreibung abfinden konnten. Joan Didion (geb. 1935) fragt sich in ihrem Roman „Play It as It Lays" (1970, 1972), was mit dem „Gewebe", dem „lebendigen toten Ding, wie man es auch nennt", geschieht. Ihre Protagonistin Maria glaubt, daß das Seelenleben des Menschen auf den Augenblick der Empfängnis zurückgeht, und kann sich darum nach der Abtreibung ihres Kindes nicht mehr von einem tiefen Schuldgefühl befreien.

Anna Quindlen hingegen entschied sich schon als junge Frau für die Abtreibung, als sie in „die in eine kaputte Zukunft starrenden leeren Augen" einer sie um Rat fragenden Studentin blickte, die schwanger war. Aber ihre Stellung bleibt zwiespältig. Als sie selbst ihr erstes Kind erwartet, glaubt sie nicht mehr, daß sie „einen kleinen Klumpen formlosen Protoplasmas in ihrem Inneren trägt". Sondern sie hält ihn für „ein vollendetes winziges Menschenwesen, mit dem sie reden, zu dem sie singen und dem sie Versprechen machen konnte" (210).

Doch ändert sie ihre Meinung wieder, wenn sie die Unreife und Lieblosigkeit der Studenten und Halbwüchsigen beobachtet und an das schlimme Schicksal ihrer ungewollten Kinder denkt. Diese Begründung der Abtreibung ist wohl von John Irving in seinem Roman „The Cider House Rules" (1985) zuerst in die amerikanische Literatur eingeführt worden. Quindlen betont „die ungewöhnliche Qual, ja selbst den Haß, den (diese Kinder) erleiden mögen" (211). Durch einen chirurgischen Eingriff vernichtet zu werden, scheint ihr besser zu sein, als ein unglückliches Leben zu führen.

Ein weiteres Argument der Autorin für die Abtreibung beruht auf ihrer Definition des Fötus als vormenschliche Einheit: „Im Kampf der Lebenden und der fast schon Lebenden müssen diese, wenn nötig, dem Willen jener nachgeben". In einem späteren Artikel befürwortet sie sogar die medizinische „Forschung mit Fötusgewebe" [5]. Obwohl sie eine erschütternde Holocaustepisode in ihren letzten Roman einschließt, entgeht der Dichterin, wie sehr die Herabsetzung des Fötus zu „zweitrangigem Leben" oder gar „Gewebe", mit dem man experimentieren

darf, an die gesetzliche und gesellschaftliche Verfemung der „schwer erziehbaren" Kinder, der Geisteskranken und dann der Juden im Dritten Reich erinnert.

Der 1990 verstorbene Arzt und Romandichter Walker Percy weist in „The Thanatos Syndrome" (1987) auf diese Parallele hin und wiederholt diesen Gedanken in einem Brief vom Januar 1988 an den Redakteur der New York Times. In diesem Schreiben nennt er die Folgen, wenn man dem Vorschlag der Schrift des Juristen Karl Binding und des Professors der Psychiatrie Alfred Hoche entsprechend „die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" (1920) verlangt. „Sobald diese Grenze überschritten ist", betont Percy, „gesetzlich, medizinisch, gesellschaftlich – kann unschuldiges Menschenleben vernichtet werden aus allen möglichen Gründen. Es können die bewunderungswürdigsten sozial-ökonomischen, medizinischen oder gesellschaftlichen Gründe sein. Und man braucht kein Prophet zu sein, um vorauszusagen, was weiter geschehen wird ... früher oder später." Trotz eines weiteren Mahnschreibens im Februar desselben Jahres, das ebenfalls nicht beantwortet wurde, hat die Zeitung den Brief nie veröffentlicht[6].

Es ist vielleicht nur dem nicht nachlassenden Protest der sogenannten „pro-life"-Bewegung zu verdanken, daß die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes noch nicht auf andere Gruppen „fast schon Lebender" ausgedehnt worden ist wie in Hitlers Deutschland. So wären dann die Mitglieder der N.O.W. den von ihnen so sehr bekämpften „pro-lifers" eigentlich zu Dank verpflichtet. Auch Anna Quindlen scheint sich ihrem Einfluß nicht ganz entziehen zu können. Denn in ihrem letzten Roman ist die Beendigung der Schwangerschaft wieder ein Erlebnis, das ihre Protagonistin Frannie, ähnlich wie Maria in Didions Buch, zutiefst betrübt und bedrückt. Frannie beendet ihre zweite Schwangerschaft, weil sie kein weiteres Kind von Bobby haben will, der sie grausam mißhandelt. Es wäre ein weiteres Hindernis auf der Flucht vor ihm. Zunächst rechtfertigt sie ihren Entschluß. Wäre das Kind ein Junge gewesen, hätte er sich doch nur wieder zu einem brutalen Mann entwickelt. Ein kleines Mädchen wäre nur wieder zu einer Frau herangewachsen, die unter der männlichen Grausamkeit leiden müßte.

Aber ein halbes Jahr später hat sie diese Gründe vergessen und denkt nur noch an das kleine Mädchen, das nie auf die Welt kam: „Es wäre nun sechs Monate alt. Es würde schon aufrecht sitzen (und) plappern. ... Es ist das schlimmste, was Bobby mir angetan hat, was ich mir selbst angetan habe wegen ihm." Selbst als sie wieder verheiratet ist, schmerzen die Erinnerungen an die beiden Kinder Bobbys, „eins, das er mir abgenommen hat und eins, das ich mir selbst abgenommen habe"[7].

Trotz dieser Gefühle besteht Quindlen auf der „freien Wahl" der Abtreibung. In einer anderen kritischen Frage jedoch entscheidet sie sich nach viel geringerem inneren Zwiespalt ein für allemal für das Leben. Es handelt sich um das immer häufiger diskutierte Problem der Todesstrafe: „Ich halte das Töten eines Menschen als Strafe für das Töten eines anderen Menschen für sinnlos und grundsätz-

lich unmoralisch." Aber wenn sie an einen berüchtigten Massenmörder denkt, der „Dutzende von jungen Frauen" grausam ermordet hat, kommen ihr doch Zweifel. Ihr Gefühl verlangt den Tod des jungen Mannes. Ihr Verstand spricht dagegen. Denn sie fragt sich immer noch, welchen Sinn die Todesstrafe hat. Hält sie andere von dem Verbrechen ab? Ist sie ein Racheakt, der die Angehörigen der Opfer befriedigt? Ist der Tod auf dem elektrischen Stuhl oder durch Injektion mit der Qual der Eltern zu vergleichen, deren Kind ermordet wurde? Wir können die Untat des Verbrechers nie rächen oder ausmerzen, ohne selbst auf seine Stufe herabzusinken. Darum besteht Anna Quindlen auf ihrer Ablehnung:

„Die Todesstrafe ist ungerecht, nicht nur, weil sie uns auf die Stufe der Mörder herunterzieht, sondern weil sie nicht das ist als was sie erscheint", nämlich eine Linderung des Traumas der Angehörigen, Vergeltung oder eben eine gerechte Strafe. Diese ist uns einfach „nicht möglich".[8]

Eine weniger eindeutige Stellung nimmt sie zunächst gegenüber der Frage des Militärs ein. Sie scheint zu vergessen, daß diese Einrichtung im Anfang der Frauenbewegung als ein typisch männliches Übel galt, das zu Krieg und Massenmord führt, unser Überleben und Fortleben fraglich macht und darum in der besseren Welt der Frau keine Daseinsberechtigung haben durfte. Quindlen sieht das Militär zunächst als eine soziale Institution und verlangt, daß Frauen und Homosexuelle als amerikanische Bürger voll berechtigt sind, aus ihren Vorteilen Nutzen zu ziehen. Da Beförderung weitgehend auf Kampferfahrung beruht, muß auch Frauen diese Gelegenheit geboten werden. Eine offizielle Benachteiligung von Frauen und Homosexuellen führe nur dazu, daß die anderen Soldaten sie für zweitrangige Bürger hielten und dementsprechend behandelten[9]. Quindlen hält sich hier ganz an das Programm der N.O.W., das die Schwierigkeiten des täglichen Lebens beim Militär, ganz abgesehen von den Situationen des Einsatzes, kaum in Betracht zieht[10].

Erst als der Krieg im Persischen Golf Quindlen daran erinnert, daß die eigentliche Bestimmung des Militärs das Töten und das Sterben ist, besinnt sie sich auf den Pazifismus der Frauenbewegung. Der Tod der gefallenen Frauen und Mütter bedrückt sie und sie greift auf das alte aristotelische „Denkschema" des ausgeschlossenen Dritten zurück, das sie bisher für „nutzlos" und längst überwunden hielt: „Entweder bist du Soldat oder Mutter." Man kann nicht zur gleichen Zeit beides sein. Sie muß zugeben, daß der Grundsatz des Feminismus, daß Frauen zu jedem Beruf berechtigt sind, nun als ein „dünnes Argument" erscheint. Wie können Feministinnen, die „zugleich Pazifisten" sind, dafür „kämpfen, daß Frauen das Recht haben, frei zu wählen, was wir verabscheuten?"

Fast beschämt, so scheint es, kehrt sie zu dem Anliegen der ursprünglichen Frauenbewegung zurück. Das weibliche Gefühl, das „brutale Aggression als die einfachste Lösungsmöglichkeit" ablehnt, soll uns wieder leiten. „Miteinander zu reden" würde dann nicht mehr als „schwach und feige gelten. Und die Weltpoli-

tik wäre weniger ein Beweis männlicher Überlegenheit als eine Sache der Koexistenz“ [11].

Aber selbst in einer Welt, in der wir nach diesen Grundsätzen leben, gibt es immer noch das Problem des Sterbens. Die moderne Medizin kann das Leben vieler Individuen verlängern und ihr Sterben erleichtern, steht aber oft dem Elend des langsamen Dahinsiechens machtlos gegenüber. Sie mag sogar durch ihre komplizierten Behandlungen diese Situation verschlimmern. In ihrem zweiten Roman, „The One True Thing“ [12], behandelt Quindlen diese Frage.

Professor Georg Gulden lehrt englische Literatur an einer kleinen Universität im Nordosten der Vereinigten Staaten. Er hat zwei Söhne und eine Tochter Ellen, die ihm besonders nahesteht, da sie ähnliche literarische Interessen zu haben scheint wie er selbst. Seine Frau Kate, „eine vom Glauben abgefallene Katholikin – oder vielleicht doch nicht so abgefallen in ihrem Herzen“ (27), erfüllt mit innerer Zufriedenheit die traditionellen Aufgaben einer idealen Frau und Mutter („Kinder, Küche, Kirche“). Sie versorgt ihre Kinder und kocht gute Mahlzeiten, aber sie ersetzt die dritte Pflicht, den Kirchgang, durch geschickte kunstgewerbliche Bastelei, die im Schmücken von Haus und Garten in der Weihnachtszeit ihren Höhepunkt findet.

Diese Idylle wird jäh unterbrochen, als Kate an Krebs erkrankt. Ihr Zustand verschlimmert sich so sehr, daß Ellen auf Bitten des Vaters ihre gute Stelle an einer Zeitschrift in New York verlassen muß, um die Mutter zu pflegen. Es fällt ihr zunächst sehr schwer, den Haushalt zu führen und bei der Mutter zu wachen. Erst allmählich erkennt sie, daß Kate in keiner Weise weniger geistig interessiert und rege ist als der Professor, und nur aus Liebe zu ihm und ihren Kindern eine dienende Marta geworden ist. Ellen erfährt von ihr: „Es ist so viel leichter, lieben zu lernen was du hast, statt dich immer danach zu sehnen was dir fehlt, oder was du glaubst, das dir fehlt. Es gibt dir einen tieferen Frieden“ (227).

Nach wenigen Monaten hat sich Kates Zustand so sehr verschlechtert, daß ihre Schmerzen nur noch durch große Dosen von Morphium gelindert werden können. Abgemagert und hilflos liegt sie auf ihrem Krankenbett und bittet Ellen und bei anderer Gelegenheit ihren Mann Georg, ihr zu „helfen“. Beide wissen, was sie meint. Die Tochter scheint sich aber weiter auf die visitierende Krankenschwester zu verlassen, das Leiden der Mutter erträglich zu machen und kann den Wunsch der Mutter nicht erfüllen.

Einige Tage später stirbt Kate. Die Autopsie entdeckt eine tödliche Dosis von Morphium. Der Verdacht fällt auf Ellen, die verhaftet wird. Sie selbst hält ihren Vater für schuldig, der bei einer Gelegenheit die Mutter mit Pudding fütterte, dem das Gift beigemengt sein konnte. Die Geschworenen sprechen Ellen frei, offenbar nicht, weil sie sie für unschuldig halten, sondern, weil sie sich in ihre Lage einfühlen können und die Euthanasie schweigend gutheißen.

Viele Jahre später stellt sich heraus, daß weder die Tochter noch der Mann den

Tod verursachte, sondern Kate selbst. Aber das Problem der Euthanasie ist damit nicht gelöst. Quindlen nimmt es nicht auf die leichte Schulter. Ihre Heldin Ellen, die nach dem Tod der Mutter Medizin studiert und dann Psychiatrie praktiziert, lehnt entschieden jede von Laien oder Ärzten organisierte Euthanasiebewegung ab (368). Obwohl sie anfangs zugibt, daß sie „wünschte", sie hätte ihre Mutter in ihrer unmenschlichen Lage getötet (13), konnte sie es nicht über sich bringen und will offenbar nichts mit einer politischen „Ermächtigung" auf diesem Gebiet zu tun haben. Vielleicht darf man ihren preisgekrönten Jugendaufsatz über Euthanasie ernster nehmen, als sie selbst es tut. Er enthält das Wort der Kirche über „außerordentliche Mittel".

„Es ist empörend", schreibt sie, daß todkranke, fürchterlich leidende Menschen gegen ihren Willen mit „außerordentlichen Mitteln am Leben erhalten werden. Was sind die Fütterschläuche und Atemapparate anders als eine Übernahme der Rolle Gottes durch Menschen?" Sie hält die „künstliche Erhaltung des Lebens von Menschen, für die es besser wäre, zu sterben als weiterzuleben, (für) äußerste Grausamkeit" (300f.).

Schlußbetrachtung

Wenn wir in diesem Rahmen das Werk und Wirken Anna Quindlens abwägen, kommen wir zu folgendem Ergebnis: Die Autorin kann ihre Lebensphilosophie, so scheint es, trotz ihrer „Ermächtigung" im Sinn der extremen amerikanischen Frauenbewegung nicht von den religiösen Prinzipien ihrer Jugend befreien. In den Fragen der Todesstrafe, des Krieges und mit gewissen Einschränkungen selbst in der Frage der Euthanasie denkt und „fühlt" sie wie die Kirche. Aber sie unterstützt ohne Vorbehalte die Stellung der N.O.W. zur Homosexualität und zum Problem der Abtreibung, deren Unmenschlichkeit sie gleichwohl trotz aller Rechtfertigungsversuche immer wieder beunruhigt und verunsichert.

Nur zwei Grundzüge scheinen ihr Denken zu bestimmen. Einmal sind es die Jugendeindrücke katholischer Frömmigkeit, zum anderen ist es der Pragmatismus der heutigen amerikanischen Frauenbewegung. Es fällt auf, daß die Gedanken des religiös ausgerichteten Existentialismus ihr völlig fremd sind. Nicht einmal das Werk von Simone Weil scheint ihr bekannt zu sein, das Mary Gordon, die jetzt ebenfalls den Feminismus unterstützt, noch sehr schätzte. Anna Quindlen erwähnt die jüdische Philosophin in keinem ihrer Aufsätze und Romane. Auch fehlen in „How Reading Changed my Life" (1998), einer kleinen Schrift, in der sie die Bücher aufführt, die für sie wichtig sind, die Werke von Kierkegaard, Camus, Bernanos, Kafka, Buber und Musil, die alle schon lange auf Englisch erschienen sind.

So ist sie allein mit ihren Zweifeln und ihrer Unruhe. Ihr „Verstand stellt die

Lehren der Kirche in Frage, und doch liest (sie) das Weihnachtsevangelium in der Kirche und fühlt die Macht der Botschaft in (ihrem) Herzen". Trotz ihrer Emanzipation sagt sie am Ende eines ihrer Bücher: „Tradition ist die Hauptstütze meines Lebens. ... Ich brauche ewige Wahrheiten – denn sonst, so fürchte ich, gibt es überhaupt keine Wahrheiten." [13]

ANMERKUNGEN

[1] (New York 1991) Seitenzahlen im Text; dt.: Lebenslinien (München 1996).

[2] Living out Loud (New York 1988) 178 (1. Sammlung von Artikeln in The New York Times); weitere Seitenzahlen im Text.

[3] Thinking out Loud (New York 1993) 61 (2. Sammlung von Artikeln in The New York Times); weitere Seitenzahlen im Text.

[4] (New York 1998) Seitenzahlen im Text; dt.: Kein Blick zurück (München 1998).

[5] Thinking out Loud (A. 3) 253.

[6] Walker Percy: Signposts in a Strange Land, hg. v. P. H. Samway (New York, 1991) 350 f.; vgl. auch R. Stelzmann, Das Jahrhundert des Todes u. der Lebensangst. Walker Percys „The Thanatos Syndrome" u. Mary Gordons „Temporary Shelter", in dieser Zs. 205 (1987) 817–828.

[7] Black and Blue (A. 4) 326 f., 355.

[8] Ebd.

[9] Thinking out Loud (A. 3) 30–32.

[10] So entgeht den Vertretern des Feminismus auch die eigenartige Komik eines jüngst in den Medien berichteten Vorfalls: Eine „Generälin" wird wegen der hohen Auszeichnungen, die ihr verliehen worden sind, gepriesen. Im nächsten Abschnitt aber erfährt man, daß sie sich gerichtlich darüber beklagt hat, daß ein General sie „sexuell belästigt" habe. Man muß an ein kleines Mädchen denken, das der Lehrerin „meldet", daß ein böser Junge ihr eine obszöne Bemerkung ins Ohr geflüstert hat.

[11] Thinking out Loud (A. 3) 283 f.

[12] (New York 1994) Seitenzahlen im Text; dt.: Die Seele des Ganzen (München 1995).

[13] Living out Loud (A. 2) 271, 273 f.

Hermann Weber

„In der Schwebe"

Spuren der Transzendenz in Enzensbergers später Lyrik

Was läßt sich in einer durchrationalisierten Gesellschaft über „religiöse Erfahrung" noch sagen? Wie käme sie zum Ausdruck? In welche Angebotsecke oder Nachfragenische gehört sie? Zumal in einem Land, das nach der Wiedervereinigung zu den areligiösesten der Welt zählt, wo bei etwa 70 Prozent Konfessionslosen in Ostdeutschland ein elementares religiöses „Alphabet" in Sprache und Erfahrung nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Führen uns die Dichter weiter? Sind für sie religiöses Sprechen und religiöse Sprache mehr als nostalgisches Erinnern an ein „Material", das gerade eben im Verschwinden noch festgehalten wird?

Bei Hans Magnus Enzensberger nachzulesen, scheint auf den ersten Blick nicht besonders erfolgversprechend. Sicher: Er ist im katholischen Milieu des Allgäu geboren; er kennt die christlichen Sprachformen und Inhalte und webt sie seinen Texten souverän ein, bis hin zum Kirchenlatein (das etwa im Gedicht „Aschermittwoch" von 1954/55 in vollem Ornat erscheint; Hermann Kurzke hat es für die Frankfurter Anthologie der Frankfurter Allgemeinen Zeitung wiedergelesen).

Die Erwartungshaltung der Leserschaft dürfte indes weithin noch auf gesellschaftlich-politisch orientierte Rede auch in seiner Lyrik gerichtet sein, geleitet von den vielen engagierten – und durchaus auch widersprüchlichen – Einsprüchen, mit denen er die Geschichte der Bundesrepublik begleitet und mitgeprägt hat. Die leiseren, kontemplativeren Töne seiner Gedichte von Anfang an warten noch auf eine gründliche Analyse.

Seit dem Gedichtband „Kiosk" (1995) hat die Kritik jedoch „das religiöse Thema" für manifest befunden (vgl. Lau, 362; 113 f.). In „Leichter als Luft" (1999) setzt sich dieser „Themenbezug" fort, wenn auch verhaltener, vielleicht sogar ein wenig selbstverständlicher. Die Kritik vermutet hier – etwas vorschnell – schon die „Summa", die „Lebensabrechnung", da „fast jedes Gedicht auf den Tod hinausläuft" (Michaelis, 41); ist das so sicher?

Die folgende Untersuchung zu diesen beiden Gedichtbänden geht der Frage nach, ob und wie die Transzendenz des Menschen – seine „Seele" – hier wieder Terrain gewinnt, wie sie im Zweifel am „Positiven" als Spuren-Rest festgehalten und als Störung zugelassen wird. Einstiegspunkt sind die „Fremdkörper" (traditioneller) religiöser Sprache, die der Lyriker Enzensberger als eines der Materialien seiner Arbeit gerade noch vorfindet.

„Wie war doch der Name gleich?" – Spuren religiöser Sprache

> Grundsätzlich haben wir nicht viel einzuwenden
> gegen Fegfeuer, Reinkarnation, Paradies.
> Wenn es sein muß, bitte! (Luft, 116)

Zum zweiten Mal werden hier in „Leichter als Luft" „Letzte Dinge" von einem lyrischen „wir" hereinzitiert (vgl. auch „Reinkarnation" in Kiosk, 84), um dann aber leichthin von „anderen Prioritäten" wie lästige Fliegen wieder verscheucht zu werden. In einer durch funktionale „Arbeitsteilung" strukturierten Gesellschaft tauchen solche „Letzten Dinge ... zu allem Überfluß" (Luft, 22) zwar auch noch auf, lassen sich aber scheinbar mühelos wegdelegieren. Es gilt die Devise: „*First* things first" (Enzensberger hat sie vorher schon in seine politische Essayistik zum Bürgerkriegsthema eingeführt: vgl. Lau, 359). Doch diese Neutralisierung „eschatologischer Tatbestände" in einer alltäglichen Prioritätenskala von „Katzenklo" bis „Wasserstandsmeldungen", die die traditionellen Worte zwar noch zu kennen scheint, aber von ihrem Stellenwert nichts mehr zu wissen vorgibt, wird von Enzensberger in der für seine Spätlyrik charakteristischen feinen Ironie unterlaufen:

> Da kommt man gar nicht richtig dazu,
> sich Gedanken zu machen
> über die eigne Unsterblichkeit.
> Erst mal ein rascher Blick
> in den Terminkalender,
> dann sehen wir weiter. (Luft, 116 f.)

Ehrlicher scheint da schon die naive Frage nach historischen und dogmatischen Inhalten, auf die der lyrische Beobachter „stößt": Inmitten der „Geschichtsklitterung", des ersten, (zeit)geschichtliche Themen evozierenden Teils von „Kiosk", wird so auch sprachlich ein „Altes Europa" gerade noch sichtbar, wenn hier jemand fragt: „(Wer waren die Grauen Brüder?) ... (Wer war der Heilige Geist?)". Immerhin ist das „Haus zum Elefanten" (eine Goetheanspielung auf den Weimarer Gasthof?) noch datierbar (Kiosk, 17).

Worte religiöser Tradition(en) werden zwar noch vorgefunden, aber gehören in einer ersten Schicht der lyrischen Notierung offenbar unabhängig von ihrer sprachlichen Herkunft zu den Fremdwörtern, bei denen man einhaken kann, wenn es denn noch sein muß, oder die man – mit einem Vorhalt, nach und nach – einführen kann.

„Auch so ein Fremdwort" ist „Gnade" (Kiosk, 117), eines der gewichtigsten und von unendlichen dogmatischen Streitigkeiten beladenen Worte der christlichen Tradition; es verführt den Autor zum Nachschlagen in „fachkundigen" Lexika. Der Ballast einer langen Begriffsgeschichte hilft ihm indes nicht zu dem, was er zu sagen sucht: Das sprachliche Abarbeiten an diesem Fremdkörper führt

ihn zu einem anderen „Fremdwort", mit dem er noch etwas von „Gnade" sprachlich retten kann, vielleicht mehr, als er bescheiden zugibt:

> Andererseits wäre ein wenig Grazie
> immerhin etwas. Das höchste der Gefühle.
> Ein wenig Grazie wäre besser als nichts.
> Ein wenig Grazie wäre mir schon genug.

„Auch eines von diesen Worten, die sich davongemacht haben", auf die das lyrische Ich aber offenbar nicht ganz verzichten will, ist „Nimbus" (Kiosk, 125). Auch hier kommt der Lexikoneintrag ins Gedicht, nicht nur der religionsgeschichtliche, sondern auch der meteorologische – beide dem Alltagsbewußtsein wohl gleich fremd –; das Wort ist wie der gemalte Heiligenschein: etwas, was noch „ungläubig" betrachtet werden kann, etwas, was es gerade noch gibt, wohl eher „Nebelhülle" als „Strahlenglanz", aber von einer merkwürdigen Attraktivität.

Ein anderer Schlüsselbegriff der religiösen Tradition begegnet in den zwei Gedichtbänden insgesamt siebenmal – „wie war doch der Name gleich?": „Seele". Das somit relativ häufige Erscheinen eines eher verdrängten, inhaltlich scheinbar nicht mehr faßbaren Begriffs, seine Positionierung an zentralen, spannungsvoll vorbereiteten Stellen der Gedichte und auch des Bandes „Kiosk" (Schlußgedicht) überhaupt lassen vermuten, daß er für die Interpretation dieser späten Lyrik Enzensbergers eine Schlüsselfunktion hat.

„Seelchen, leichter als Luft" beginnt das Gedicht „Krankenkassenbescheid" (Luft, 73) und greift damit den Titel der ganzen Sammlung auf. „Weniger als etwas", weniger als das, „was der Fall ist", scheint hier zur Sprache zu kommen, ein „glimmendes Nichts" (Kiosk, 126), „unsichtbar / und zu nichts zu gebrauchen" (Luft, 71). Gerade im letzten Zitat, das das „Curriculum vitae" eines Schuhs abschließt (oder das Curriculum vitae aus der Perspektive eines Schuhs?), mag sich der Eindruck eines belanglosen Spiels mit dem alten, „großen" Begriff der Tradition aufdrängen. Aber diese „Unbrauchbarkeit" läßt den Lyriker nicht los; sie entwickelt eine Schwere und Insistenz ganz eigener Art.

Nachdem „Die Grablegung", das Schlußgedicht von „Kiosk", die „Seele" in eine Reihe von scheinbaren Synonymen gestellt hat, evoziert es am Ende eine ihrer klassischen Metaphern und entzieht sie damit dem Zugriff der Teilrationalitäten der Wissenschaft und des gesellschaftlichen Lebens:

> Der Schmetterling,
> der sich aus diesem Gedrängel
> erheben soll,
> gehört einer Art an,
> von der wir nichts wissen. (Kiosk, 129)

Die Frage „Was war drin?" (in der „sterblichen Hülle") darf gestellt werden, auch wenn sie nicht beantwortet werden kann. Und so bleibt dieses „glimmende

Nichts" auch „bis auf weiteres" unsterblich, wie „Gedankenflucht (IV)" dekretiert (Kiosk, 126f.), ein Gedicht, das eine ganze Reihe christlicher bzw. gnostisch-platonischer Vorstellungen anklingen läßt, um dieses „winzige", nicht fixierbare Etwas-Nichts zu sondieren, das bewegte und bewegende Überschreiten dessen, „was der Fall ist".

Sie kann nicht stillhalten,
will es nicht einsehen,
kann es einfach nicht fassen,
die winzige Wallfahrerin. (Kiosk, 126)

„Seele" wird damit bei Enzensberger wieder Chiffre für Transzendenz, durch keine andere Sprachform ersetzbar, neben der die vielbeschworene „Identität" nur „eine tönerne Schelle / und ein Klappern im Wind" ist (Kiosk, 64). Der Bibelleser wird sich bei diesem hier evozierten nichtigen Lärm der „Identität" und dem Wort „Schelle" kaum die Assoziation der ersten Verse des paulinischen Hymnus auf die Liebe (1 Kor 13) versagen können, ohne die eben alles farb- und sinnlos bleibt. Auch Enzensbergers Ich-Identität behält den Drang „aus ihrer Haut heraus":

Du könntest auch anders.
Es käme, denk es, o Seele,
auf den Versuch an. (Kiosk, 64)

Von der ironisch referierten Neutralisierung der „Letzten Dinge" im Terminkalender bis zum Festhalten der Transzendenz-Worte im Verschwinden, dann, wenn sie schon fast nichts mehr zu bedeuten vorgeben, zieht sich durch diese Lyrik die Entschiedenheit, die religiöse Dimension offenzuhalten, ja gerade in ihrer scheinbaren Nichtigkeit und Nutzlosigkeit wiederzugewinnen. Als ließe den Lyriker jener „hundsgewöhnliche Stein" in Jerusalem nicht zur Ruhe kommen, der in seiner prätendierten Heiligkeit die Ruhe unserer säkularen, die Funktionalitäten unseres Lebens abbildenden Sprache stört:

In Jerusalem

Mitten auf dem Weg
dieser hundsgewöhnliche Stein,
den jeder haben will,
Gott weiß warum.

Alt sieht er aus,
und mit jedem Pilger,
der auf ihn tritt,
ihn betastet, küßt,
sich den Kopf daran blutig schlägt,
wird er speckiger.

Er stört den Verkehr,
Karren, Koffer und Polizisten,

aber aus dem Weg schaffen
kann ihn niemand.
Er ist schon zu lange da,
seit ewigen Zeiten.

Er ist heilig. Niemand weiß,
wozu er gut ist. Schön
kann man ihn nicht nennen.
Auch einer wie ich,
der ihn nicht brauchen kann,
ist darüber gestolpert. (Luft, 124 f.)

„daß ich nicht ... unentbehrlich bin": Das Subjekt wird fromm

In dieser späten Lyrik Enzensbergers will das Ich sich nicht mehr festhalten. Die Seele, „leichter als Luft", ist schon über die „Identität" hinaus. Das gilt individuell und existentiell für das lyrische Ich, das sich – besonders in der Sammlung von 1999 – dem Abschied hingibt, in vielen subtilen Gesten des Adieu. Es gilt auch für „das" menschliche Subjekt, ja die Menschheit, deren erkenntnistheoretische Grenzen genauso wie ihre naturgeschichtlich-kosmologisch betrachtete Endlichkeit und Winzigkeit offenbar werden. Nirgends aber ein verzweifeltes Aufbegehren dagegen; der Ton der Dankbarkeit, der Gelassenheit zieht sich durch.

„Die Frage wo Ich geblieben ist" (Kiosk, 53) stellt sich aus dem „Überblick" über den Raum genauso wie über die (Lebens-)Zeit unabweisbar. Die großen, nachhaltigen Augenblicke des Lebens entgleiten, sind in ihrer Bedeutung nicht mehr zitierbar, nicht mehr verfügbar: „Aber ich weiß nicht mehr, / warum." („Et ego" in Kiosk, 60) Leichter noch singt es ein „Schlager": „Kann ein ganzes Leben – ... wie leichter Dunst verschweben?" (Luft, 84).

Aber das Verschweben des eigenen Lebens, die Auflösung der scheinbar so klar konturierten „Haut" der Identität ist nur eine Seite, von der aus das Ich dieser Lyrik seiner selbst überhoben wird. Von einer anderen, gleichsam erkenntnistheoretischen, (natur-)wissenschaftliche Fakten und Einsichten durchbuchstabierenden Seite wird es als Subjekt relativiert, immer wieder in einen Kosmos gestellt, der über ihm ist, der ohne es sein kann und dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – „gut" ist; dies erkennende Subjekt sieht sich radikal als Geschöpf, ohne einen Schöpfer zu kennen oder zu nennen.

Am weitesten durchgeführt begegnet diese Sichtweise in den „Belustigungen unter der Hirnschale", dem dritten Teil von „Kiosk", der dem vierten Teil „In der Schwebe" den Boden bereitet. Die unendliche Komplexität, die hier „hinter dem Rücken dessen, / der Ich ist" (Kiosk, 89) zum Vorschein kommt, löst ein gleichermaßen erschrockenes wie amüsiertes Staunen aus. Die Kapitulation vor diesem überlegenen Spott der Verschwender-Natur wird lyrisch immer wieder ohne Bit-

terkeit erklärt, so als werde das beschreibend das Beschreiben aufgebende Subjekt erst dadurch geadelt: „Du ahnst nicht einmal, / wie vollkommen du bist –" (Kiosk, 90). Wenn auch in diesem Gedicht „A" (Alpha, arché) ein „Omega" nicht in Sicht ist, so läßt sich das Ich doch vorbehaltlos und unbeeindruckt von all seinem technologischen Eigen-Glanz in eine „Andacht des Anfangs" zurückbinden.

Das, was dem Subjekt voraus ist, ist unendlich differenziert; das „schwache Gehirn" (Kiosk, 81) kann diese „finesse" nie einholen. Der Erkennende wird selbst in diesen „Strudel" hineingezogen, verändert sich und entspricht so dem „Objekt". Aber auch als „Täter" sieht er sich einem schon Geschehenen, einem ihm Zukommenden und Vorausliegenden gegenüber, das unendlich mehr und vollkommener ist, als er selbst wahrnehmen und vollbringen kann. Enzensbergers Beispiele kommen zumeist aus der Natur, ihrer Mikro- und Makrostruktur:

> Doch soviel siehst du mit bloßem Auge,
> daß sie vollkommener ist,
> die verlorene Feder,
> als der hinter dem Isolierglas
> auf Position 36 lautlos dröhnende
> Jumbojet, den du versäumt hast. (Luft, 45)

Der Kosmos ist nicht nur „über" dem Menschen; er kann offenbar auch ganz gut ohne uns leben und vollkommen sein. Das Motiv des Kosmos nach oder jenseits des Menschen – des einzelnen Subjekts in seiner Sterblichkeit wie der Menschheit insgesamt – ist auch in der früheren Lyrik bei Enzensberger präsent. Doch in den 60er Jahren – geprägt noch durch das politische Engagement, etwa gegen die Atombewaffnung und die Stationierung von Atomraketen in Deutschland – ist es ein post-apokalyptisches Motiv, das den Menschen als „planer der spurlosen tat" („das ende der eulen" in „Landessprache", 1960) oder als „alten selbstmörder" („bibliographie" in „Blindenschrift", 1964) voraussetzt.

Von einer solchen selbstzerstörerischen Tat ist in den späten Gedichten nun nicht mehr (direkt) die Rede. Angesichts der „Reinkarnation" einer Fliege über „aberhundert Millionen / Geschlechterfolgen" hinweg wird gelassen festgehalten:

> Es stört mich nicht,
> daß kein Mensch dasein wird,
> um sie zu verscheuchen. (Kiosk, 85)

Am lyrischen Gedankenexperiment eines experimentierenden „Gottes" („Wahrscheinlich ist er nur einer von vielen.") wird „unser Universum" in seiner räumlich-zeitlichen Marginalität angeschaut. „Wissenschaftliche Theologie" ist dabei – in der Inversion – nicht die wissenschaftliche Beschäftigung des Menschen mit Gott, sondern die Wissenschaftlichkeit eines göttlichen Naturforschers, der die „Probe" Mensch einmal aus den Augen läßt. „Aber dann sind wir schon vorbei."

Es ist indes nicht der Ton der Angst, der angeschlagen wird, die Beschwörung der Katastrophe, weder angesichts des einzelnen, der „nicht ... unentbehrlich" ist (Luft, 102), noch angesichts eines Kosmos, der ohne uns, ohne unseren technologischen Zauber vorgestellt wird. Das „Leben nach dem Tode" erscheint eher als Zurücknahme, als gleichsam verdiente Ruhe.

„Retour à l'expéditeur": Gratuité

Ein Subjekt, das so seine Konturen auflöst, an Leichtigkeit gewinnt, das weiß, daß es das meiste nicht machen kann, wieviel ihm zukommt und schon voraus ist, woher und warum auch immer – eine solche „Seele" kann dankbar sein. Es erfährt sich als fromm, ohne zu wissen, an wen diese Frömmigkeit zu adressieren wäre, ohne sie in eine „Beziehung" (etwa zu Gott) einordnen zu können („weltfromm, schöpfungsfromm" nennt es Lau, 364).

So transzendiert sich das lyrische Ich immer wieder in Fragen, die offenbar nicht beantwortbar sind, gleichwohl aber gestellt werden müssen. In „Höhenrausch" ist von „schon fast / überirdischen Gaben" die Rede, deren „woher" nicht zu klären ist (Luft, 43); ob in dieser Höhen-Erkundung „Selbstbetrug" oder ein „Schimmer des Absoluten" sich zeigt, bleibt in einer Schwebe, die in beide Richtungen offen ist. Mit der für diese Lyrik typischen „Überraschungstaktik", die Sublimes und scheinbar Banales (Körperliches) plötzlich ineinandertreffen läßt, endet der Höhenflug mit „Nasenbluten".

Die Störung von einem „Jenseits" des Positiven bleibt, so schwach auch dieser „Schimmer" ausfallen mag. Das Gedicht „Albedo" (das Wort bedeutet „Rückstrahlungsvermögen") versetzt in eine der platonischen Höhle analoge Situation, in der die „Quelle" des Lichts dem Subjekt „im Rücken" liegt, es selbst (zwar nicht Schatten, aber) abkünftige Lichtreflexe wahrnimmt – in sich, als „diffuse Erleuchtungen", und am „Objekt", vor allem an menschlichen Gesichtern (Luft, 50). Es herrscht ein „Mondlicht" – die „Sonne" bleibt unsichtbar und muß doch vorausgesetzt werden. Was hier zurückgeblieben ist, sind auch die letzten Reflexe des Lebens, es ist aber mehr noch das „Restlicht" einer Transzendenz, die nicht einmal mehr als klare Spur, sondern – im Verschwimmen – nur noch als Spuren-Rest wahrgenommen wird:

> Albedo
>
> Beim Nachtflug über das Grönlandeis
> diffuse Erleuchtungen.
> Aschgraues Mondlicht von einer Idee,
> die im Widerschein einer andern
> aufglimmt und verblaßt.

Oder das helle Gesicht einer Frau
in der Dunkelheit,
das du nicht wiedererkennst.
Auch die Wolken, der Haß,
der Wüstensand, die Begierde –
sie werfen ein Restlicht zurück
aus einer Quelle, die du nicht siehst.

Wie der Unbekannte, der dir nachts
im Hotel entgegentritt, am Fenster,
bläulich, kreidebleich, undeutlich,
ein zerstreuter Reflex, trüb
wie das Weiße im Aug eines Toten. (Luft, 50)

Enzensbergers lyrische „Seele" fragt aber nicht nur nach dem, was ihr hier – jenseits der Erklärbarkeit und Analysierbarkeit – gleichwohl zukommt; sie dankt auch. Dem, was unkonditioniert – gratuit – zukommt, wird auch unkonditioniert Dank zurückerstattet: „Empfänger unbekannt – / Retour à l'expéditeur" (Kiosk, 124). Wofür hier gedankt wird, das ist für den Leser eine Kette von Überraschungen, eine Mischung der Ebenen und reicht von den „Wolken" zu den „Wühlmäusen"; entscheidend ist, daß der Gegenstand des Dankes nicht einfach das Nützliche, Angenehme, Zuträgliche ist, sondern daß er „für den Anfang und das Ende" ausgesprochen wird, also in der Hoffnung, daß auch der „Bruder Tod", Inbegriff aller Abschiede, die diese späte Lyrik beschwört, noch „gut" sein möge.

Bei dem, was der Fall ist,
bleibt es nicht. Ja,
sagt sie, ich will zurück,
ich will weiter, unabsehbar
bewege ich mich, bin bewegt,
bis auf weiteres bleibe ich
in der Schwebe. (Kiosk, 127)

Die hier spricht, die „Seele", beläßt es beim „Positiven" der Welt nicht. Sie fühlt sich in der Leichtigkeit der Schwebe zu Hause und läßt – in ihrer Rolle als „abgefallener Theologe" (Kiosk, 87), der aber eben noch nicht ganz in die Tatsachen gefallen ist – die Störung durch ein „Restlicht" des Absoluten zu. Was in einer solchen verschwommenen Mondlandschaft religiöser Resterfahrung noch sagbar ist, wird ehrlicherweise gesagt, durchaus bis zu Ende gesagt. Das Prinzip der Transzendenz, die Seele, bleibt in überschreitender Bewegung:

Auf Weiterungen
heißt es gefaßt sein.
Bei uns bleibt es nicht. (Kiosk, 88)

Literatur: H. M. Enzensberger, Gedichte 1950–1995 (Frankfurt 1996); ders., Kiosk. Neue Gedichte (Frankfurt 1995); ders., Leichter als Luft. Moralische Gedichte (Frankfurt 1999); J. Lau, Hans Magnus Enzensberger. Ein öffentliches Leben (Berlin 1999); R. Michaelis, Den Wolken zusehen, in: Die Zeit, 5. 8. 1999, 41.

UMSCHAU

Religionsphilosophie

In die religionsphilosophische Diskussion in Deutschland ist Bewegung gekommen, und wie so oft kommen wesentliche Anstöße dazu aus den angelsächsischen Ländern, vor allem aus den Vereinigten Staaten. 1978 wurde dort die Gründung einer Gesellschaft für Christliche Philosophen „Society for Christian Philosophers" (SCP) initiiert, die zur mittlerweile größten Untergruppe der „American Philosophical Association" herangewachsen ist. Die Philosophen bezeichnen sich selbst überwiegend als Vertreter einer „reformed epistemology", d.h. einer reformierten Erkenntnistheorie. Der Terminus „reformed" bedeutet hier nicht, daß die Erkenntnistheorie selbst reformiert werden soll, sondern steht für Vertreter der reformierten christlichen Kirche. Viele der prominentesten Vertreter der neuen religionsphilosophischen Bemühungen wie beispielsweise Alvin Plantinga sind selbst überzeugte Calvinisten.

Mittlerweile haben deren philosophische Überlegungen die gesamten USA erfaßt und werden allerorts diskutiert und weiterentwickelt. Das Ziel der in der SCP vereinigten Philosophen und Philosophinnen ist es, für die Wahrheit und Rationalität des christlichen Bekenntnisses zu argumentieren. Dabei wenden sich die Vertreter nun aber dezidiert gegen den Versuch, die Wahrheit und Rationalität des christlichen Glaubens in der Tradition der eher im katholischen Raum beheimateten natürlichen Theologie zu suchen. Es ist geradezu charakteristisch für die Vertreter der reformierten Erkenntnistheorie, daß sie den Versuch ablehnen, den christlichen Glauben von Voraussetzungen oder Axiomen, die jenseits des christlichen Glaubens liegen und damit eigentlich noch fundamentaler als der christliche Glaube selbst sind, zu begründen. Theologen wie Karl Barth haben versucht, die natürliche Theologie aus theologischen Gründen abzulehnen; die reformierten Epistemologen versuchen, durch die analytische Philosophie geschult, nun mit philosophischen Gründen zu zeigen, daß es keine natürliche Theologie geben kann.

Es ist das Verdienst von Christoph Jäger, in einem Sammelband zentrale Aufsätze von Vertretern dieser neuen religionsphilosophischen Richtung ins Deutsche übersetzt und mit einer hilfreichen Einleitung versehen zu haben[1]. Das Buch bietet einen hervorragenden Überblick über Thesen, Methoden und Argumente der analytischen Religionsphilosophie in der Tradition der „reformed epistemology". Schon dann, wenn man sich lediglich das Inhaltsverzeichnis des Bandes anschaut, wird einem auffallen, daß sich die Autoren überwiegend mit Problemen der von manchen Philosophen und Theologen sicherlich schon tot gewähnten klassischen scholastischen Gotteslehre auseinandersetzen. Dabei geht es ihnen freilich nicht um eine historische Rekonstruktion des Thomas von Aquin (obwohl er derjenige Philosoph ist, der am meisten zitiert wird), sondern darum, mit Hilfe eines durch die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts geschärften Instrumentariums überzeugende Argumente für den christlichen Glauben zu finden – wobei allerdings die scholastischen Argumente für eine natürliche Theologie ausgespart werden.

Die Autoren wollen dabei nicht Argumente für eine eher allgemein gehaltene religiöse Lebenshaltung etablieren, sondern für die Wahrheit des spezifisch christlichen Glaubens (teilweise in reformatorischem Verständnis) argumentieren. Die von allen geteilte Auffassung ist dabei, daß der christliche Glaube im Kern auf bestimmten Sätzen beruht, die wahr oder falsch sind und deren Wahrheit unabhängig vom Glaubensakt erkannt werden kann. Ihr Ziel ist es, für die Wahrheit zu argumentieren oder doch zumindest zu zeigen, daß es keine überzeugenden Argumente gegen ihre Wahrheit gibt oder geben kann.

Zu den klassischen Problemen der scholastischen Gotteslehre gehören die Gottesbeweise, und dementsprechend wird der Sammelband von

drei Aufsätzen eröffnet, in denen die jeweiligen Autoren versuchen, ganz im Sinn der klassischen Gottesbeweise ein kosmologisches, ein teleologisches und ein ontologisches Argument für die Existenz Gottes auszuarbeiten. Daß sie dabei mit Methoden und Begriffen der modernen Philosophie arbeiten, wird beispielsweise daran deutlich, daß Richard Swinburne in seinem Versuch eines teleologischen Gottesbeweises mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung zeigen möchte, daß die Wahrscheinlichkeit dafür, daß Gott existiert, größer ist als die Wahrscheinlichkeit, daß er nicht existiert, und es deswegen rational ist, an Gott zu glauben.

In dem Versuch eines ontologischen Arguments bedient sich der Hauptvertreter der „reformed epistemology", Alvin Plantinga, differenzierter modallogischer Argumente, um zu zeigen, daß daraus, daß Gott möglich ist, folgt, daß er notwendigerweise existiert. Andere Autoren im Band von Jäger beschäftigen sich mit klassischen Fragen der Eigenschaften Gottes wie Allwissenheit, Ewigkeit und Allmacht. Die Allwissenheit Gottes wirft die Frage nach der menschlichen Freiheit auf: Wie kann der Mensch frei sein, wenn es einen Gott gibt, der sowieso immer schon weiß, wie der Mensch handeln wird? Was bedeutet es für Gott, ewig zu sein? Wenn die Ewigkeit Gottes nicht einfach nur bedeutet, daß er immer existiert, d.h. daß seine Existenz kein Anfang und kein Ende hat, sondern vielmehr bedeutet, daß er jenseits der Zeit ist, wie ist dann die Beziehung zwischen einem zeitlich jenseitigen Gott zu zeitlichen Gegenständen zu verstehen? Und was bedeutet die Allmächtigkeit Gottes? Kann Gott beispielsweise alle Arten von Handlungen ausführen, auch diejenigen, die nur Wesen mit einem Körper ausführen können? Wenn nicht, ist er dann überhaupt noch allmächtig? An die Aufsätze zu den Eigenschaften Gottes schließen sich Themen wie das Theodizeeproblem (wie läßt sich die Tatsache, daß es Übel in der Welt gibt, mit der Überzeugung, daß Gott gut ist, vereinbaren?) und Fragen nach dem erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen an.

Während der Sammelband von Jäger einen guten Einblick in die angelsächsische Diskussion gewährt (wobei auch kritischere Stimmen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie zu Wort kommen), dokumentiert ein von Godehard Brüntrup und Ronald K. Tacelli herausgegebenes Sammelwerk[2] vor allem eine Kontroverse zwischen kontinentalen und angelsächsischen religionsphilosophischen Entwürfen. Der Band ist aus einer Tagung hervorgegangen, die von Godehard Brüntrup konzipiert worden ist und im Mai 1998 durch das Institut für Religionsphilosophie der Hochschule für Philosophie in München durchgeführt wurde. Die Tagung selbst war insofern ein wirkliches Ereignis, als es zum ersten Mal überhaupt gelungen war, Vertreter der beiden ganz unterschiedlichen Traditionen von Glaubensbegründung ins Gespräch kommen zu lassen. Die wichtigsten Vertreter der „reformed epistemology" diskutierten – angeregt bis heftig – mit Vertretern einer eher traditionell-kontinentalen Religionsphilosophie.

Dabei beschränkte man sich sinnvollerweise vor allem auf eine Fragestellung, nämlich auf die Frage nach dem Begriff der Vernunft, den man gebraucht, wenn man meint, der religiöse Glaube sei vernünftig (oder auch nicht). Die Frage nach dem Begriff der Vernunft erweist sich als besonders fruchtbar, wenn es darum geht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten der kontinentalen und der angelsächsischen Religionsphilosophie herauszuarbeiten. Die Vertreter der amerikanisch-angelsächsischen Tradition der Philosophie verstehen in der Folge von Descartes die Vernunft im wesentlichen als die Vernunft, die den Naturwissenschaften zugrunde liegt; ihre allgemeine Überzeugung ist, daß die Vernunft des Glaubens dieselbe Vernunft wie die Vernunft der Wissenschaften ist, und daß Glaubenserfahrungen sich nicht grundsätzlich von Erfahrungen, die wir im Alltag sonst auch machen, unterscheiden. Metaphysisch vertreten viele einen Realismus, d.h. die Auffassung, daß die wahren Sätze der Naturwissenschaft (und des Glaubens) die Welt wirklich so beschreiben, wie sie ist.

Auf der anderen Seite stehen die Vertreter der deutschen, oder allgemeiner: kontinentalen Tradition, die einen teilweise bis auf Platon zurückgehenden Vernunftbegriff vertreten, wenn es um das Verständnis dessen geht, was religiöser Glaube ist. Die Vertreter einer eher hermeneutischen Tradition neigen zu der Auffassung, daß

der Begriff der Vernunft, wie er in den Naturwissenschaften vertreten wird, kein adäquater Begriff ist, um zu verstehen, was den religiösen Glauben vernünftig macht, und daß Glaubenserfahrung eine Art von Erfahrung ist, die sich wesentlich von anderen Erfahrungen unterscheidet. Manche Vertreter sind dezidiert keine Realisten, wenn sie etwa der Auffassung sind, daß die mögliche Wahrheit religiöser Aussagen eigentlich nur dann vollständig verstanden werden kann, wenn man selbst in einer religiösen Lebensform lebt.

Die Angloamerikaner machen den kontinentalen Philosophen den Vorwurf, daß die Rechtfertigung von religiösem Glauben nicht darin bestehen kann, einfach einen anderen Vernunftbegriff und einen anderen Begriff der Rechtfertigung zu wählen, denn das könne keinen, der nach der Rechtfertigung von religiösem Glauben fragt, überzeugen. Der Vorwurf der europäischen Philosophen an die Angloamerikaner läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß diese ganz unkritisch den Naturwissenschaften gegenüber einen bestimmten Begriff von Vernunft voraussetzen, der ungeeignet sei, das, worum es im Glauben geht, wirklich in den Blick zu bekommen. So vertritt Franz von Kutschera beispielsweise, daß wir die auf Platon zurückgehende Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand brauchen, um die Rationalität des Glaubens aufzuweisen, denn die Rationalität des Glaubens könne nicht identisch mit dem Vernunftbegriff der Naturwissenschaften sein.

Die kontrovers bis hitzig geführten Diskussionen der Tagung sind in dem Band leider nicht abgedruckt. Auf manche Vertreter der kontinentalen Tradition wirkten die Angloamerikaner religiös eher fundamentalistisch. In dem Bemühen der Vertreter der kontinentalen Tradition, eher eine Haltung des Glaubens Gott gegenüber zu begründen, sahen Vertreter der Angloamerikaner wiederum die Gefahr, daß das spezifisch Christliche vollkommen verloren ginge. Ein gutes Beispiel ist die Debatte, die sich nach dem Beitrag von Reiner Wimmer entspann. Wimmer vertrat im Anschluß an Ludwig Wittgenstein die These, daß religiöser Glaube nichts mit Ethik zu tun habe, weil religiöser Glaube darin bestehe, etwas über das Lebensgefühl des Menschen in bezug auf die Welt als ganze zu sagen und nicht darin, unseren Alltag zu regeln. Prompt reagierte ein Angloamerikaner mit dem Vorwurf, das Problem für uns bestünde doch wohl nicht darin, daß der Glaube uns keine moralischen Vorschriften gäbe, sondern eher darin, daß wir im Neuen Testament sehr viele moralische Vorschriften hätten und lediglich unklar sei, wie sie jeweils angewendet werden müßten.

Beide Bände zeigen vor allem eines: Die Diskussion um die neuen Ansätze der Religionsphilosophie ist noch lange nicht abgeschlossen und dürfte hochinteressant bleiben. Sie zeigen aber auch kritisch gegenüber der kontinentalen Philosophie, daß überall dort, wo die Fragestellungen und Methoden der analytischen Philosophie nicht rezipiert werden, die Gefahr besteht, substantielle philosophische Diskussionen nicht in den Blick zu bekommen. *Michael Bordt SJ*

[1] Analytische Religionsphilosophie. Probleme der Philosophie. Texte aus der neueren Diskussion. Hg. v. Christoph Jäger. Paderborn 1998. 375 S. Kart. 39,80.

[2] The Rationality of Theism. Hg. v. Godehard Brüntrup u. Ronald K. Tacelli. Dordrecht 1999. 280 S. (Studies in Philosophy and Religion. 19.) Kart.

Der Wahrnehmung Sprache suchen

Die neuen Erzähltexte von Botho Strauß

Mit der Abbildfunktion der Literatur hat sich Botho Strauß nie zufriedengegeben. Poesie ist für ihn mehr als Beschreibung, etwas anderes als die Herstellung einer plausiblen Geschichte. Seine Aufmerksamkeit richtet sich mehr auf Wahrnehmungen des Menschseins als auf die Erfindung einer Erzählfabel. Er schreibt nicht auf der Ebene gängiger Einverständnisse, politischer Meinungen oder journalistischer Kommentare. Er arbeitet nicht mit ihrer Benutzersprache. Wenn Strauß immer wieder Paarbeziehungen erzählt, folgen sie nicht einfach dem Wechselspiel

von Krise und Trennung. Konflikte des Zusammenlebens entspringen nicht zuerst dem Mangel an Treue, sondern der Fähigkeit des Erkennens. Sie decken die kreatürliche Erfahrung des Alleinseins auf.

Der Essayist Strauß kritisiert den kollektiven Materialismus, konfliktscheue Einverständnisse, die Einlagerungen des Bewußtseins in einen diffusen Glauben an Machbarkeit. Als Kritiker spricht er unversöhnlich, auch hochfahrend. Er geißelt die Diskurse einer „sekundären Welt", die medial die Öffentlichkeit vereinnahmen. Sie verdecken Primärfragen, relativieren Grundbeziehungen, blenden Sinnsuche aus. Gefällig stellen sie Informationswissen, Machbarkeit, postmodernes Ausweichen zur Schau, um Grundfragen zu verschleiern. Der Kritiker Strauß analysiert Lebensformen. Der Erzähler beobachtet Bürger in einer Gesellschaft, die ihre sozialen Muster verloren, religiöse Bindungen aufgegeben, kommunikative Werte verflacht hat.

Sein autobiographischer Bericht „Die Fehler des Kopisten" (1997) teilte mit dem Vaterglück den Hauserwerb des Städters auf dem Land nahe der Oder mit. Der neue Band „Das Partikular"[1] öffnet keine Wege zu ländlichen Bildern. Meist bezeichnen Berliner Wohnungen die Örtlichkeit. Gesprächsgeschichten berichten von Lebenskonflikten in den Paarbeziehungen. Sie fragen, wie denn in ihrem Wissens- und Wertbewußtsein unzulängliche Menschen notwendig Wünschenswertes, kreatürlich vergängliche Menschen jemals Vollkommenes anstreben können. Vergleichbar dem aus dem österreichisch Katholischen stammenden Handke, aber unter anderer Perspektive, in einem anderen Sprechton, schreibt der norddeutsch protestantische Strauß nachdrücklich an der Darstellung von Wahrnehmungen, die den eigenen Lebensweg markieren. Während Handke zu märchenlichten Geschichten der Versöhnung tendiert, Heimkehrgeschichten, idealistische Entwürfe des Friedens, Dialoge der Unsterblichkeit erzählt, verhält sich Strauß unversöhnt zu seiner Zeit, ihrer Gesellschaft, dem Kräfteverbrauch für konsumistisches Wohlleben. Im Innern scheint er aber von einem vergleichbaren Lichtfunken entzündet zu sein wie der im Westen der Pariser Metropole lebende Österreicher. Eine religiös geprägte Energie scheint ihn als Erzähler anzutreiben. Handkes Geschichten kommen am Ende immer zur Ruhe, zu einer offenen Ruhe. Die Geschichten von Strauß beruhigen den Leser nicht. Sie enden in Unruhe, im Nicht-befriedigt-Sein. Der Blick des Autors richtet sich auf ein Absolutes. Aber das ist nicht kompatibel mit der Wirklichkeit, das Geschaute ist nicht realisierbar. Jeder Märchenton bleibt ihm versagt.

Was ist das, was ein Mann, eine Frau, zwei in ihrem Mit- und Gegeneinander als Leben erfahren, fragt Strauß unablässig. Wie kommen Menschen, gewöhnliche wie hochbegabte, zueinander? Wie zu sich selbst, wie zu einem Erkennen, das die Bande bloßer Interessen durchtrennt? Was erwartet, wer sich verbindet? Warum enttäuscht Zusammensein? Warum machen diese Beziehungen von Mann und Frau, die einander suchen, die Bewußten am Ende einsam? Strauß verfolgt, variiert und exemplifiziert einen Existenzprozeß. Aus Erlebtem und Beobachtetem, aus Wahrgenommenem und Vorgestellten, entwickelt er seine Geschichten zu hoch artifiziellen Texten. Es geht nicht um Einzelgeschichten, sondern um Formen des Bewußtseins, das Menschen gestisch und durch Sprache zeigt. Gespräche bringen ihre Beziehung an den Tag. Oft greift der Erzähler mit wertenden Kommentaren, auch mit Sinnsprüchen ein. „Das Menschenleben als etwas, das danach strebt, erkannt zu werden, vollzieht sich in der Gewißheit eines anderen Auges ... Das Vertrauen in ein umfassendes Gesehenwerden gründet in der Einheit Gottes." „Anagoge alles, was lebt", schrieb er im Erzählband „Wohnen Dämmern Lügen" (1994). Sinnsucher schätzen die Stellungnahmen, oft aphoristisch markiert. Leser, die Unterhaltung erwarten, mögen sie nicht. Kritiker, die nichts zu tun haben wollen mit einer absoluten Blickrichtung, kritisieren den religiösen Blick.

Bedacht, auch lustvoll setzt Strauß entlegenste (griechische und lateinische) Wortbildungen ein. Wer weiß schon, daß „onirische Vergrößerungen" traumhafte Verschiebungen im Denken sind? Anders als Böll, Grass oder Walser will Strauß kein Volksschriftsteller sein. Das Volk will Geschichten. Das Volk will Unterhaltung. Es will Einverständnisse, Zugeständnisse, Kompromisse. Das Volk weicht dem Absoluten aus. Strauß aber ist ein Kompromißloser, ein Radika-

ler des Wahrnehmens, des Denkens, des Sprechens. Was wäre Literatur, was hülfe Poesie, wenn sie nur bürgerlichen Realismus (à la Reich-Ranicki) produzierte? Strauß schreibt nicht gehobene Unterhaltungsliteratur. Er bringt die „condition humaine" unerbittlich ins Wort. Weil er das zum Absoluten Drängende im Menschen aufzugeben nicht bereit ist, erscheint er manchen als unerwünschter, auch als düsterer Prophet.

Das neue Buch mit dem anspruchsvollen Titel „Das Partikular" enthält Erzählungen, Erzählskizzen, Kurzszenen, Gespräche. Man weiß, daß nicht der große Atem des Romans, sondern eindringliche Kurzszenen die Stärke von Strauß sind. Das erste Kapitel, „Sie wieder", erzählt Frauenbilder. Die Szenen berichten mehr von Befindlichkeiten als von Vorgängen. Zustände prekärer Ruhe werden durch ein Wort, eine Erinnerung, eine Frage gestört, durch ein vorbehaltlich andringendes Beziehungsgefühl aufgebrochen. Die Schwachstelle reißt. Blöße erscheint, die Bruchstelle wird sichtbar. Die Frau/derMann nimmt sich zurück, der Partner/die Partnerin ist enttäuscht. Was zum Vorschein kommt, ist nicht mehr zu verbergen. Nicht böser Wille, sondern Mangel an Selbstsein, Mangel an Beziehungsfähigkeit und Beziehungswille tritt zutage. Ihr Bewußtsein läßt die Strauß'schen Personen erschrecken. Ein geradezu Kleist'sches „Plötzlich" trifft sie, das Versehen kann nicht rückgängig gemacht werden. Keine Handkesche *„Wieder*-holung" als Wiederfindung, keine Rückgewinnung des Verlorenen. Diese Form der „Gnade" bleibt den Personen bei Strauß versagt.

Das dialogische Gedicht „Hüte-die-Fährte" versichert sich des mythischen Grundes. Das Gespräch der beiden Liebenden im hohen Ton wird ein modernes „Hohes Lied". Ihre Namen Geraint und Enid entstammen dem keltischen „Mabinogion"-Epos aus dem Bereich der Artussagen. Durch mythisches Raunen grundiert, modern differenziert fragend, sprechen sich die Liebenden im Bewußtsein ihrer Vergänglichkeit *und* des Auges Gottes ihr Erkennen und Lieben zu. Der archaisch gefühlten Nähe droht Befremdendes. Aus dem Bewußtsein steigt eine andrängende Ferne auf. Der Erzähler kennt „Orpheus" und den „Demeter"-Mythos. Geraint klagt: „Aber du erkennst mich nicht." Enid: „Mein Körper ist mehr du als ich./ Mein Körper ist die ganze Erde." Geraint weiß sich geliebt und empfindet sich doch intellektuell einsam: „Die Kunst der Wüste ist nicht die einer entlehnten Frömmigkeit/ sondern die einer tödlichen Begegnung mit sich selbst." Stärkste Liebe ruft die ungeheuersten Fragen hervor. Enid: „Es wissen müssen. Liebster,/ was nach dem *Hüte-die-Fährte* noch kommt" (43 ff.).

Das dritte Kapitel präsentiert eine Porträtgeschichte. Der Maler kommt mit dem Fertiggesicht des zu Porträtierenden nicht zurecht. Er ist ein Unerbittlicher, „der mit der Sensenspitze malt". Wie soll er „das Unausgeprägte" der Gesichtszüge ins Bild bringen? Der Sitzende meint: „Ich bin der Unfertige erst mit den Jahren geworden." Sein „fertiges Gesicht" war zur Maske geworden. Es hatte „alle Gewißheiten" in sich verschlungen. „Was ist noch *da* auf der Welt, um mich zu formen, mich unersättlich formtilgendes *Antlitz?*", fragt der Mann des früheren Fertigseins aus seiner jetzigen Erwartung (69). Er fühlt sich jetzt angetrieben, Erfahrungen des verunsicherten Lebens preiszugeben. Wer ist der anspruchsvolle Maler, wer der sich zurecht weisende Sitzende, wer das Partikular?

„Beinahe vierzig Jahre, ohne mich zu rühren. Ihnen Porträt gesessen, Meister! Aber was sieht das Auge des Todes von mir? Nur mein mühseliges Entgegenkommen. Nichts als ablaufende Zeit. Gesehen aber, wahrhaft gesehen werde ich nur durch Sein Partikular. Das Partikular, durch das der Ewige uns sucht, erfaßt uns ohne zeitliches Brimborium, ohne geschichtliche Ergänzung und Verfälschung. Erkennt jeden in seiner *göttlichen Vereinzelung ...*" (84). Der Maler ist eine allegorische Gestalt, der zu Porträtierende eine existentielle. Nicht nur hier, auch in den übrigen Erzählungen geht es um Erkennen und Erkanntwerden, um ein Streben gegenüber absolutem Erkanntwerden. Der Ewige muß nicht reden, das Ewige ist da. Der Erzähler weiß es, der Porträtierte begreift es. Das Bewußtsein muß gewaltig geöffnet werden. Die im schläfrigen Konsens bleiben, wissen es nicht. Ist dieser „spirituelle" Anspruch ein „Komplex"?, fragt der Erzähler selbstironisch. Er setzt dem Maler und seinem Modell bedenklich, das heißt beunruhigend zu.

Ein übliches Verhaltensspektrum zwischen

erotischer Lust, gesellschaftlichem Aussteigen und wenig verhohlener Konsumgier spiegelt die Kommune auf „Gut Zehl". Auch aus den zunächst einfach erscheinenden Beziehungen bricht das Bedürfnis nach Balance von Nähe und Abstand, von sinnlichem Begehren und „höherem Verlangen" hervor. Eine mutmaßliche „Ursprungsverletzung" dringt einigen Personen ins Bewußtsein, mit ihr auch Paradiesvorstellungen. Ein Mann meint, daß das erste Paar „nicht nur die Kraft besaß zu sündigen, sondern auch: den Sündenfall gemeinsam zu überstehen" (178). Auf die modernen Paargeschichten fällt ein biblischer Blick. Die vergessene Geschichte, mit ihr der andere Anspruch kommt auf die Heutigen zu.

„Dem Gott der Nichtigkeiten" heißt das letzte Kapitel. Es versammelt eine Reihe kürzerer Szenen und Beobachtungen mit Sinnsprüchen und Kommentaren. „Jedes Wort, das wir sprechen, stört unsre eitle Zufriedenheit, stört das Arrangement, das wir unablässig bereit sind, mit dem schmucken Nichts zu treffen." „Die Unmenge" – an Information, an Wissen, Begehren, an Zerstreutem, Zusammenhanglosem – „ist der einzige Weltinhalt, die der Menschengeist zu fürchten hat." Wenn wir nicht unablässig am „Mutterboden der Kleinigkeiten" schnüffeln, „stehen wir aufgerichtet, zu entfernt vom Zerstreuten, um ihm anzugehören, doch nah genug, um es zu fürchten, das Chaos, den Schlinggrund der Unmenge. Wir hätten ein Gott der Nichtigkeiten sein können, wenn wir jemals unser Maß, wenn wir jemals den richtigen Abstand zu den Dingen gefunden hätten" (112, 117f.). Wären wir „ein Gott der Nichtigkeiten", stünden wir über den mißlichen, zerstreuenden Kleinigkeiten.

Überfließender Konsum kann das Mängelwesen Mensch nicht verschleiern. Zu viele materielle Bedürfnisse und Arrangements blockieren Tieferes auch in den Beziehungen. In die materiellen Besitzerklärungen der Zeitgenossen zieht Strauß einen Gegenstrich. Gegen sexistischen Behaviorismus spricht er Grundstörungen, Grundbedürfnisse, Grundfragen der Paare aus. Im hohen Gedicht spiritualisiert und mythisiert er das erotische Paar. Der Erzähler spricht Zeitkritik unter dem Auge Gottes, Gesellschaftskritik mit absolutem Anspruch aus. Man kann die Rede, die hier zum Vorschein kommt, als prophetisch bezeichnen. Vorläufige Formen des Bewußtseins werden auf den Prüfstand geführt. Strauß kritisiert auch ein intellektuelles Bewußtsein, das höhere Sensibilität beansprucht, aber letzter Aufrichtigkeit ausweicht. Im „Partikular" spricht kein Kumpan des Zeitgeistes, kein Vertreter der „Neuen Mitte". Der Erzähler nimmt geängstigte, verunsicherte Paare teilnahmsvoll wahr. Er brandmarkt die verlotternden Beziehungen, die eine ganze Gesellschaft durchsetzen. Für Strauß gibt es ein erkennbares Grundgesetz des wahrhaftigen Lebens. *Paul Konrad Kurz*

[1] Strauß, Botho: Das Partikular. München: Hanser 2000. 220 S. Geb. 34,–.

BESPRECHUNGEN

Ökumene

Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens". Hg. v. Harald WAGNER. Freiburg: Herder 2000. 139 S. (Quaestiones disputatae. 184.) Kart. 32,–.

Die am 31. Oktober 1999 vom Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche unterzeichnete Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre stellt einen Konsens in den Grundwahrheiten fest, der durch die verbleibenden Divergenzen nicht in Frage gestellt wird. In der ökumenischen Theologie hat sich dafür der Begriff „differenzierter Konsens" herausgebildet. Er bezeichnet, wie Harding Meyer (36–58) näher ausführt, eine Übereinstimmung in dem Wesentlichen der Lehre und gleichzeitig die gemeinsame Aussage, warum die verbleibenden Verschiedenheiten als zulässig und legitim gelten und die Übereinstimmung im Wesentlichen nicht in Frage stellen. Der Herausgeber arbeitet in einem grundlegenden Beitrag heraus (11–35), daß diese Formulierung in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurzelt. Das Konzil, so führt er aus, sieht im reformatorischen Christentum keinen „defizienten Katholizismus", sondern eine „eigene, von der katholischen verschiedene Auffassung von Offenbarungswirklichkeit" (11). Die christlichen Konfessionen sind in dieser Sicht nicht einfach Lehrsysteme, sondern „Grundoptionen christlicher Lebensform" (12), „geschichtlich gewordene Erfahrungsgestalten" (18), „Differenzierungen der einen Grundüberzeugung und Grundwahrheit", über die Konsens besteht (19). Wagner spricht von einer „Grundoption" des Konzils zugunsten einer solchen Pluralität (14), deren „treffendste Umschreibung" die Formel von der „Einheit in Vielfalt" ist (12).

Diese gerade im Blick auf die neuesten Diskussionen über den Status der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften überaus wichtigen Überlegungen werden von den übrigen Autoren (Magnos Striet, Hans-Jörg Urban und Lothar Ulrich) weitergeführt und ergänzt. H.-J. Urban betont, daß Ökumene als „Wachstumsprozeß" zu begreifen ist, als gegenseitige „Bereicherung und Vertiefung im christlichen Glauben" (81). L. Ulrich legt dar, daß Ökumene auch nach katholischem Verständnis keine „Rückkehrökumene" sein kann, sondern eine „wirkliche Gemeinschaft von durchaus verschiedenen Kirchen" (104), und zwar auf der Grundlage eines Konsenses, der auch Unterschiede in der Entfaltung von Lehre, aber nicht im gemeinsamen Glauben zuläßt. Als Mitverfasser der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zeigt er dann im einzelnen, wie hier ein solcher differenzierter Konsens formuliert und hergestellt wurde. Am Beispiel dieser Erklärung wird auch deutlich, daß die Suche nach einem solchen Konsens letztlich der einzige Weg ist, auf dem die Ökumene als „Einheit in Verschiedenheit" erreicht werden kann.

Unter den zahlreichen Veröffentlichungen, die im Zusammenhang mit der Gemeinsamen Erklärung erschienen sind, gehört dieses Buch zur Spitzengruppe. Durch die Konzentration auf Begriff und Sache des „differenzierten Konsenses" führt es die ökumenische Diskussion auf den Kern der Probleme und zeigt, wie sie zu einem Erfolg führen kann. *Wolfgang Seibel SJ*

LÜNING, Peter: *Ökumene an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.* Regensburg: Pustet 2000. 167 S. (Topos plus Taschenbücher. 357.) Kart. 16,80.

Der Autor, Wissenschaftlicher Assistent am Johann-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn, gibt in diesem höchst empfehlenswerten Buch einen mit großer Sachkunde und allgemein verständlich geschriebenen Überblick über das Gesamtgebiet der Bemühungen um die Einheit der Christen. Er erläutert zunächst den Begriff Ökumene, zeigt auf, wie die Bibel die Einheit der Glaubenden versteht, und wirft dann einen

Blick auf die Geschichte sowohl der Trennungen wie auch der ökumenischen Bewegung. Den Hauptteil des Buchs nimmt die Darstellung und Analyse der kontroversen Themen ein (53–128): Verständnis der Einheit, Rechtfertigungsbotschaft, Sakramente, Eucharistie und Abendmahl, die Frage des Amtes, das Kirchenverständnis, Moral und Ethik. Ein sehr instruktives Wörterbuch aller relevanten Begriffe (133–158), ein Verzeichnis weiterführender Werke und der bilateralen deutschsprachigen Dialogdokumente und ein Register schließen das Buch ab.

Der Verfasser ist überzeugt, daß die Trennungen zwischen den christlichen Kirchen überwindbar sind. Er legt aber die Themen und Probleme so sachlich dar, daß die Leser selbst beurteilen können, ob diese Hoffnung berechtigt ist. Kein Zweifel kann aber daran bestehen, daß die Kirchen nur dann „glaubwürdige Zeugen von der Versöhnung Gottes mit der Welt" sein können, wenn sie „geduldig, beharrlich, aber auch entschlußfreudig ihre gottgewollte Einheit anstreben" (135). *Wolfgang Seibel SJ*

Besier, Gerhard – Boyens, Armin – Lindemann, Gerhard: *Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung.* Kirchliches Handeln im Kalten Krieg (1945–1990). Berlin: Duncker & Humblot 1999. 1074 S. (Zeitgeschichtliche Forschungen. 3.) Kart. 86,–.

Die Folgen des Zweiten Weltkrieges waren für den 1948 in Amsterdam gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) Motivation zum Aufbruch, aber auch Ursache der Probleme, die aus der ideologischen Teilung der Welt im Kalten Krieg erwachsen sollten. Eine weltweite ökumenische Gemeinschaft ohne zentralistische Jurisdiktion, der die meisten protestantischen und orthodoxen Kirchen, nicht jedoch der römische Katholizismus, angehörten, mußte in der Periode zwischen 1945 und 1990 zwangsläufig zwischen politische Fronten geraten. Die Autoren dieser quellengesättigten, auf umfangreichen Archivstudien in den USA, Deutschland und der Schweiz beruhenden Publikation wollen aus drei unterschiedlichen institutionellen Blickwinkeln darlegen, daß die evangelisch und orthodox geprägte Ökumene seit den 60er Jahren einseitig die kapitalistischen Staaten kritisierte und Menschenrechtsverletzungen im kommunistischen Machtbereich ignorierte, ja sogar mit dessen politischen Repräsentanten kollaborierte. Eine solche These hat sicher ihre Berechtigung, wenn sie sich auch den Hinweis auf eine gewisse Eurozentrik gefallen lassen muß, die der Perspektive des ÖRK per se nicht immer gerecht werden kann.

Gefördert wurde die Publikation aus Mitteln des damals von Manfred Kanther geführten Bundesministeriums des Innern, das sich Versuchen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und dem ÖRK zur Einstellung der finanziellen Unterstützung konsequent widersetzte. Der Vorwurf der kirchlichen Kritiker an den Heidelberger Kirchenhistoriker Gerhard Besier lautete, er habe schon in seinen Bänden zu den evangelischen Kirchen in der DDR eine einseitige Geschichtsschreibung betrieben. Für den vorliegenden Band gilt jedoch dasselbe wie für Besiers Publikationen zur DDR: Sie mögen nicht unkontrovers sein und abwägende Reflexionen sind nicht ihr primäres Anliegen, aber sie legen Fakten auf den Tisch, die andere gerne unterschlagen und mit denen es sich kritisch auseinanderzusetzen gilt, wenn man zu einer ehrlichen Kirchengeschichtsschreibung kommen möchte. Kritische Fragen über ihre politische Rolle vor 1990 richteten die Mitgliedskirchen des ÖRK nach dem Ende des europäischen Realsozialismus schließlich auch an sich selbst, so daß ihnen das vorliegende Buch eigentlich behilflich sein müßte, auch und gerade wenn sie ihm stellenweise widersprechen möchten.

Der Bonner Diplomtheologe Armin Boyens, lange Jahre Mitarbeiter zunächst beim ÖRK in Genf und anschließend im evangelischen Militärbischofsamt, thematisiert auf 300 Seiten die Beziehungen des ÖRK in Genf zur evangelischen Kirche in den beiden deutschen Staaten von der Nachkriegszeit bis 1990. Die geschilderten Irrwege und falschen Rücksichtnahmen auf kompromittierte mittel- und osteuropäische Ortskirchen sprechen für sich, wobei man sich da und dort einen etwas nüchterneren Ton gewünscht hätte. Gerhard Besiers sehr faktenreiche 330 Seiten zu „Protestantismus, Kommunismus und Ökumene in den Vereinigten Staaten von Amerika" zwischen 1945 und 1989 beruhen auf Quellenstudien in kirchlichen Archiven in Philadel-

phia und Chicago und bieten amerikanische (Kirchen-)Geschichte im Zeitraffer aus ungewohnter Mikroperspektive. Alle englischen Zitate sind im Original belassen worden und durchziehen ansonsten deutsche Textpassagen und Sätze, was manche Leser sicher verwirren dürfte. Besiers Heidelberger Assistent Gerhard Lindemann befaßt sich auf 280 Seiten mit der 1958 gegründeten, in Prag ansässigen Christlichen Friedenskonferenz (CFK) und ihrem Verhältnis zum ÖRK und den staatlichen Organen im sozialistischen Lager. Während die CFK unbestritten als ökumenischer Transmissionsriemen der sozialistischen Staaten agieren sollte und es auch oft genug tat, verwundert die arg harmoniebedürftige Kooperationssehnsucht der Genfer Ökumene mit dieser Organisation. Die Publikation endet schließlich mit einer umfangreichen „Nachschrift" samt Dokumentenanhang zur 8. Vollversammlung des ÖRK vom Dezember 1998 in Zimbabwe, wobei sich der Leser fragt, ob man den Autor dieses Postskriptums, Horst-Klaus Hofmann, kennen muß, da er nicht vorgestellt und offensichtlich als bekannt vorausgesetzt wird. *Bernd Schäfer*

Religionspädagogik

Grom, Bernhard: *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters.* Vollständig überarbeitete, fünfte Auflage. Düsseldorf: Patmos 2000. 310 S. Kart. 49,80.

Die Religionspädagogische Psychologie von Bernhard Grom, seit ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1981 ein Standardwerk der Religionspädagogik, liegt in einer Neufassung vor. Diese Neufassung möchte einmal der veränderten Ausgangslage religionspädagogischer Arbeit gerecht werden, welche durch eine weit fortgeschrittene Entkirchlichung und Individualisierung von Religion und religiöser Erziehung gekennzeichnet ist. Zum andern begegnet man in der Religionspsychologie behavioristischen und tiefenpsychologischen Annahmen inzwischen mit größerer Zurückhaltung und hat in der Begleitung religionspädagogischer Praxis eine Hinwendung zu entwicklungstheoretischen Erklärungsmodellen (Fowler, Oser/Gmünder, Kohlberg) stattgefunden, die Grom allerdings als empirisch wenig überzeugende Erweiterungen der Piagetschen Theorie kognitiver Entwicklung am liebsten wieder verabschiedet sehen möchte (79). So radikal und weitgehend hat das bislang noch kaum jemand gesagt. Und daran wird sich die Diskussion um Groms Buch entzünden. Grom hält am meisten von der sozial-kognitiven Lerntheorie Albert Banduras, mit deren Instrumentarium er Glaubenlernen als „Selbstsozialisation dank Fremdsozialisation" beschreibt, als ein Ineinander von sozialen (Lernen am Modell, Instruktion, Fremdverstärkung) und individuellen Lernprozessen (Einsicht, Selbstverstärkung, Lernen durch Tun). Dabei ist die Familie entscheidend. In ihr haben autoritätsorientierte Erziehungsstile einem partnerschaftlichen Umgang zwischen Eltern und Kindern Platz gemacht, und das ist entscheidend, weil Religiosität nachweislich in einer gefühlsmäßig positiven, von Akzeptanz geprägten Atmosphäre am besten gedeiht.

Ziel religiöser Erziehung ist eine Religiosität, die Denken, Erleben und Handeln der Heranwachsenden umfaßt. Religiöse Erziehung ist deshalb „ganzheitlich". Diese Grundüberzeugung, der man nur zustimmen kann, behält Grom in der vorliegenden Neufassung bei. Er plädiert daher für ein „pluralistisch-integratives Vorgehen" (14), das viele Theorieelemente – mit einem Schwerpunkt auf der Motivationspsychologie – zusammenführt, ohne – dieser Vorwurf liegt natürlich rasch auf der Hand – eklektizistisch zu sein.

Mit diesen Vorgaben entwirft Grom im ersten Kapitel eine kleine Typologie der Motivation zu Religion: Ist sie im Denken, Erleben oder Handeln oder in allem zugleich verwurzelt, gewissensängstlich oder ausgeglichen, prosozial oder nur pflichtmotiviert? Das zweite Kapitel stellt souverän und gut lesbar die schon genannten grundlegenden Erklärungsmodelle religiöser Entwicklung und Erziehung dar, auch dort, wo der Autor ihnen nicht folgt. Die nachfolgenden Kapitel wenden sich Einzelthemen zu: Gottesverständnis, Jesusverständnis, wozu freilich Forschungsergebnisse kaum vorliegen, Bibelverständnis, religiöse Entwicklung und Sozialisation

im Jugendalter, geschlechtsspezifische Religion. Das zentrale Kapitel zum Gottesverständnis leuchtet vor allem auch die motivationspsychologische Seite der Gottesbeziehung aus. Es zeigt, wie diese Beziehung als Bewältigungsstrategie (coping) hilft, Lebensbelastungen zu mindern, und zu prosozialem Handeln und einem verantworteten Leben (Gewissen) motiviert. Das Kapitel zur Geschlechterdifferenz mündet in die religionspädagogische Forderung, die Muttersymbolik in die Gottesrede einzuführen, mit dem Hinweis, daß damit freilich auch nur ein Teil der Wegstrecke religionspädagogischer Arbeit geleistet ist; denn letzten Endes geht es ja darum, Anthropomorphismen auch wieder zu überwinden. Ein detailliertes Sachregister und Literaturverzeichnis sind beigefügt.

Bernhard Grom hat mit diesem materialreichen, kraftvollen Buch im Grund noch viel mehr als ein Lehrbuch geschrieben. Im Kern enthält seine Religionspsychologie eine Lerntheorie des Glaubens, die eine fundamentale Frage der Theologie, nämlich warum und *wie* Menschen glauben, psychologisch wendet und für eine Theorie und Praxis religiöser Lehr-Lernprozesse fruchtbar macht. Dem dienen – das sei eigens vermerkt – die vielen ganz konkreten Hinweise zur religionspädagogischen Praxis, die sagen, was man mit guten Gründen tun kann. Es gibt gegenwärtig wenig Vergleichbares. *Lothar Kuld*

ZU DIESEM HEFT

Die Erklärung „Dominus Iesus" der Glaubenskongregation hat in der gesamten Weltökumene für eine große Irritation gesorgt. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, beschäftigt sich mit dem Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen.

Das Verhältnis von Theologie und Lehramt ist eines der wichtigen Themen im ökumenischen Gespräch. Franz-Josef Niemann, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Universität Kiel, beleuchtet Übereinstimmungen, Unterschiede und Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Auffassung.

Bernhard Grom erörtert die Frage, wie sich Religiosität zur Lebensqualität im Sinn von subjektivem Wohlbefinden verhält. Er plädiert dabei für eine multifaktorielle Sicht, in der die Religiosität eine motivierende Rolle für bereits vorhandene positive Ansätze spielen kann.

Anna Quindlen setzt sich in ihren Romanen besonders mit menschlichen Grenzsituationen wie Unglück, Krankheit und Tod auseinander. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida in Tampa, situiert ihr Werk im Kontext aktueller Diskussionen in den USA.

Hermann Weber, Generalsekretär des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes, sucht nach Spuren der Transzendenz in Hans Magnus Enzensbergers Lyrik. Dabei stößt er auf vielfältige religiöse Metaphern und Anspielungen.

Global Player Kirche

Als „Global Players" werden weltweit operierende Wirschaftsunternehmen bezeichnet, die bestimmenden Einfluß auf die Weltwirtschaft nehmen. Doch Franz-Xaver Kaufmann hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der älteste Global Player die katholische Kirche sei, „welche sich von alters her unabhängig von territorialen Grenzen definiert und mit einem weltweiten Auftrag verstanden hat". Die Kirche war schon ein „weltweites Unternehmen", als es noch gar keine interationalen Konzerne gab.

Auch wenn sich heute in Megafusionen immer mehr Großunternehmen zu immer größeren Konzernen zusammenschließen, so kann es – was die Internationalität betrifft – noch keiner von ihnen mit der römisch-katholischen Kirche aufnehmen. Dazu nur einige Zahlen aus dem Päpstlichen Statistischen Jahrbuch: Seit 1999 rechnet man zum ersten Mal mit mehr als einer Milliarde Katholiken. Das entspricht einem Anteil von etwa 17 Prozent der Weltbevölkerung. Zwei Drittel davon leben in Ländern der sogenannten Dritten Welt. Weitet man den Kreis von der katholischen Kirche auf die christlichen Konfessionen insgesamt, so kommen 367 Millionen Protestanten, 224 Millionen Orthodoxe, 70 Millionen Anglikaner und noch einmal 461 Millionen hinzu, die freikirchlichen Vereinigungen angehören. Insgesamt beläuft sich damit die Zahl derjenigen, die sich zum Glauben an Jesus Christus bekennen, auf über zwei Milliarden.

Eindrucksvoll ist auch das organisationelle Netzwerk, mit dem die katholische Kirche den gesamten Erdball überzieht. Sie ist in 2776 Diözesen oder vergleichbare Seelsorgs- und Verwaltungseinheiten aufgeteilt. Die Zahl der Bischöfe beträgt 4492. Die Diözesen setzen sich aus 220 583 Pfarrgemeinden zusammen, die in der Regel von einem Priester geleitet werden. Derzeit gibt es 262 899 Diözesanpriester, dazu kommen 141 437 Ordengeistliche. Über die Zahl der Ordenfrauen wird gesagt, sie gehöre zu den Dingen, die selbst Gott nicht genau kenne. Das Statistische Jahrbuch nennt die Zahl von 819 287. Dann gibt es auch immer mehr Laien in der Gemeindeleitung. So dürfte die Zahl der hauptamtlich in der Seelsorge und in Leitungsaufgaben Tätigen eine Million leicht übersteigen.

Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die römisch-katholische Kirche über das weltweit größte Netzwerk mit internationalen Verflechtungen bei gleichzeitig national-kulturellen Bindungen verfügt. Mit dem Papst hat sie einen universalen Repräsentanten, der verbindlich im Namen der ganzen Kirche sprechen kann. Ein einzigartiges Instrumentarium zur weltweiten Verständigung und Festlegung von Richtlinien sind die ökumenischen Konzilien und andere synodale Versammlungen.

Damit hat die Kirche auch besondere Möglichkeiten, Einfluß auf eine men-

schengerechte Gestaltung der Globalisierung zu nehmen. So hat bereits Papst Johannes XXIII. mit seinen Enzykliken „Mater et Magistra" (1961) und „Pacem in terris" (1963) das Blickfeld der katholischen Soziallehre auf die weltweite Dimension geöffnet. In dieser Perspektive befaßte sich die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrem fünften Kapitel ausdrücklich mit der Frage einer neuen und gerechteren internationalen Ordnung. Diese Texte machen deutlich, daß die Kirche keine technischen Lösungen für die globalen Herausforderungen parat hat, wohl aber ethische Orientierungs- und Handlungsnormen vorgeben und Lösungen ausschließen kann, die gegen die Würde und die Grundrechte des Menschen verstoßen. So hat der vor zehn Jahren am 5. Februar 1991 verstorbene frühere Generalobere des Jesuitenordens *Pedro Arrupe* schon in den 70er Jahren diagnostiziert: „Die gegenwärtig bedrohliche Situation der Welt ist zum großen Teil auf die Tatsache zurückzuführen, daß in unserer Zeit der technische Fortschritt und die Entwicklung der Zivilisation schneller vor sich gingen als die Entwicklung der moralischen und ethischen Kräfte des Menschen."

Die moralischen und ethischen Kräfte des Menschen zu begründen und zu motivieren ist eine der wichtigen Aufgaben nicht nur der katholischen Kirche, sondern der Religionen insgesamt. Wie Hans Küng mit seinem „Projekt Weltethos" zeigt, liegen in der Suche nach gemeinsamen, die Gesamtmenschheit verbindenden ethischen Normen wichtige Ansatzpunkte für den Dialog und die Zusammenarbeit der Religionen. Dabei können die Prinzipien der katholischen Soziallehre gerade unter den Vorzeichen der Globalisierung eine neue Relevanz gewinnen. Im Sinn des *Personalitätsprinzips* muß die Globalisierung kritisch daran gemessen werden, ob ihr vorrangiges Subjekt der Mensch und seine Entwicklung ist, ob sie zum Nutzen aller Menschen beiträgt und ob sie ihre Vielfalt respektiert. Das *Subsidiaritätsprinzip* kann einem neuen politischen, ökonomischen und kulturellen Imperialismus der Länder der Ersten Welt gegensteuern und auch kollektiven Partikularitäten gerade in den Ländern der sogenannten Dritten Welt zu ihrem Recht verhelfen. Das *Prinzip der Solidarität* ist in enger Verbindung mit der Option für die Armen zu sehen: Eine menschengerechte Globalisierung muß angesichts der immer tiefer werdenden Kluft zwischen armen und reichen Ländern von den Armen ausgehen und mit ihnen gestaltet werden. Schließlich kann das *Gemeinwohl* angesichts der vielfältigen Interdependenzen auf politischer, sozialer, wirtschaftlicher und ökologischer Ebene heute nur noch als Weltgemeinwohl begriffen werden.

Pedro Arrupe vertraute bei der Suche nach einer gerechteren Weltordnung auf die wirklichkeitsverändernde Kraft des Evangeliums: „Die großen Reformen und die weltweiten Bewegungen wurden geboren und verwirklicht von Menschen, welche die Radikalität der Botschaft des Evangeliums begriffen hatten." Arrupe, dessen Bedeutung für die Erneuerung des Ordenslebens mit der Papst Johannes XXIII. für die Erneuerung der Kirche insgesamt verglichen wurde, war einer dieser Menschen. *Martin Maier SJ*

Hans Waldenfels SJ

Religion: Privatsache oder öffentliche Angelegenheit?

Das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils

Auf ihrem Gipfeltreffen in Nizza im Dezember 2000 haben die Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union feierlich die Charta der europäischen Grundrechte verkündet. Im Gegensatz zum deutschen Grundgesetz finden in der Präambel weder Gott noch die Religion Erwähnung. Bei den vorbereitenden Beratungen unter der Leitung des deutschen Altbundespräsidenten Roman Herzog haben sich die laizistischen Kreise Europas durchgesetzt, so daß im Ergebnis nur noch vom „spirituellen Erbe" die Rede ist. In der deutschen Übersetzung wird diese Entscheidung dadurch überspielt, daß das französische „patrimoine spirituel" bzw. das englische „spiritual heritage" mit „geistig-religiöses Erbe" wiedergegeben wird. Der kirchliche Einspruch gegen diese Entscheidung war eher verhalten. Das gilt sowohl für die Deutsche Bischofskonferenz und für die Vertreter der europäischen Bischofskonferenzen als auch für die evangelische Kirche. Lediglich Kardinal Joseph Ratzinger hat – freilich ziemlich spät – in Berlin kritisiert, daß es der Charta an der „Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt, vor Gott" mangele[1]. Auf jeden Fall wird Religion hier am Ende eindeutig zur Privatsache, sie ist offensichtlich keine Angelegenheit des öffentlichen Lebens mehr.

Der Religionsbegriff im heutigen Pluralismus

Gerade wenn wir dem widersprechen, ist zu beachten, daß der Begriff „Religion" heute keineswegs für alle, die ihn gebrauchen, dasselbe meint. So fragt es sich: Ist Religion in einer religiös pluralistischen Gesellschaft nicht wirklich Privatsache, so daß – in der Sprache des Preußenkönigs Friedrichs II. gesagt – jeder nach seiner Fasson selig werden mag, oder ist Religion auch heute noch eine öffentliche, in die Gesellschaft hinein wirksame Sache, so daß es nach wie vor mit den Staatsorganen zu Absprachen über den Einflußbereich kommen muß? Tatsächlich erhebt zumindest die im abendländischen Raum bedeutsamste Religion, das Christentum, trotz aller gesellschaftlichen Veränderungen und Wandlungen einen öffentlichen Anspruch. Dieser wiederum gehört für das Christentum zum Wesen von Religion überhaupt.

Hier schließt sich eine zweite Beobachtung an: Es ist nicht nur wichtig zu wis-

sen, *was* Religion ist, sondern auch, *wer* uns die Antwort auf diese Frage gibt. Über die Religion sprechen einmal die Religions- und Gesellschaftswissenschaftler mit all ihren Zweigwissenschaften, also Wissenschaftler, die nicht aus ihrer persönlichen Bindung an eine Religion heraus über die Religionen sprechen, sondern andere Religionen gleichsam von außen erforschen und sie dann vorstellen und „be-sprechen". Von Religion sprechen Juristen, zumal Staatsrechtler. Von Religion handeln auch Philosophen, die, wenn sie das Thema behandeln, es in der Regel tun, ohne eine bestimmte Religion argumentativ zur Sprache kommen zu lassen. Auch hier gelangt man folglich nicht ohne weiteres zum *Selbst*verständnis von Religion. Das ist erst da der Fall, wo Religion in der Theologie bzw. in analogen Wissenschaften, die im Anschluß an die Grundoption einer bestimmten Religion entstanden sind, thematisiert wird. Bei den Subjekten dieser Wissenschaften wird eine persönliche Bindung an die entsprechende Religion vorausgesetzt. Freilich stellt sich hier inzwischen die Frage, ob und wie weit die verschiedenen Religionen in ihrem Selbstverständnis als Religion übereinkommen. Wer aber entscheidet am Ende über die Gültigkeit der Begriffe und bestimmt, welcher der Begriffe den Anspruch erheben kann, normativ zu sein?

Im folgenden erinnern wir an den Umgang des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Religionsbegriff. Dabei greifen wir auf das Corpus der für die katholische Kirche richtungsweisenden lehramtlichen Texte zurück. In einem ersten Schritt nennen wir die wichtigsten Fundorte, an denen das Konzil die Religion zur Sprache bringt. In einem zweiten Schritt behandeln wir Konsequenzen, die sich aus der Quersumme der Texte ergeben. Dabei wird sich zeigen, daß die Konzilsväter eher mit einem unreflektierten, stellenweise vulgären Religionsverständnis gearbeitet haben. Dennoch kommen da, wo der Begriff „Religion" fällt, wichtige Fragen zur Sprache, die uns heute beschäftigen.

„Religion" im Zweiten Vatikanum

In den Konzilstexten ist von „Religion" in der Kirchenkonstitution, in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, im Missionsdekret, in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und schließlich in der Erklärung über die Religionsfreiheit die Rede. In einem weiteren Dokument, dem Dekret über die Priestererziehung „Optatam totius" Nr. 16, wird – ähnlich wie in „Ad gentes" Nr. 16 – zudem gefordert, daß Priesteramtskandidaten eine hinreichende „Kenntnis der anderen Religionen" zu vermitteln ist. In der Beschreibung der Aussagen folgen wir dem Rang der Konzilsdokumente. Wir beginnen folglich mit den Konstitutionen, den grundlegenden Dokumenten, handeln dann vom Missionsdekret, einem praxisorientierten Entscheidungstext, und enden bei zwei Erklärungen, die zur Zeit des Konzils in ge-

wissem Sinn Absichtserklärungen für die Zukunft darstellten, sich inzwischen aber als äußerst wichtige und zukunftsträchtige Texte erweisen.

1. *Kirchenkonstitution „Lumen gentium"*
Die Kirchenkonstitution spricht von den Religionen in den Nummern 16, 35 und 36. Der wichtigste Abschnitt ist Nr. 16, wo unter anderem das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen angesprochen wird, ohne daß freilich der Begriff „Religion" erscheint. Im Anschluß an die programmatische Enzyklika Pauls VI. „Ecclesiam suam" werden die Religionen und alle anderen Nichtchristen gleichsam in konzentrischen Kreisen um die Mitte des christlichen Glaubens angesiedelt. Es folgen nacheinander die Juden, die Muslime, jene, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen", schließlich alle, die „Gott aufrichtigen Herzens suchen und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versuchen". Im Gesamtzusammenhang geht es wesentlich um die Möglichkeit der Heilserlangung; dazu bemerkt der Text:

„Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegeben geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe."

In Nr. 35 findet sich – wie auch anderswo – die Formel „christliche Religion", in Nr. 36 ein Hinweis auf die Ablehnung der Religionsfreiheit, von der die Erklärung zur Religionsfreiheit ausführlicher handelt. Diese Ablehnung nennt das Konzil „jene unselige Lehre, die eine Gesellschaft ohne Rücksichtnahme auf die Religion zu errichten sucht und die Religionsfreiheit der Bürger bekämpft und austilgt" (vgl. ähnlich GS 26).

2. *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes"*
Die Pastoralkonstitution kommt schon in der Behandlung der heutigen Weltsituation auf die Religion zu sprechen. So wird in Nr. 7 auf folgende Punkte hingewiesen: Die neuen Verhältnisse in der Welt beeinflussen auch das religiöse Leben; sie schärfen den kritischen Sinn gegenüber magischen Praktiken, verbunden mit dem Ruf nach einer persönlichen Glaubensentscheidung; sie führen aber auch zur Aufgabe des religiösen Lebens in breiten Bevölkerungskreisen. Die „Leugnung Gottes oder der Religion oder die Gleichgültigkeit ihnen gegenüber" (vgl. auch AG 20) sind „nichts Ungewöhnliches oder (nur) Individuelles mehr".

Wo in den Nummern 19 und 20 vom Atheismus gesprochen wird, heißt es einmal bemerkenswerterweise: Heute nehmen viele Menschen die Frage nach Gott nicht einmal mehr in Angriff, „da sie keine religiöse Unruhe zu erfahren scheinen und nicht begreifen, warum sie sich um Religion kümmern sollten" (Nr. 19). So-

dann wird festgestellt, daß „die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Gebieten vor allem gegen die christliche Religion", vielfach damit zu tun hat, daß die Gläubigen „das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren". Schließlich wird in manchen atheistischen Richtungen die Religion als Hindernis auf dem Weg der wahren Befreiung des Menschen angesehen (vgl. Nr. 20).

Von Religion ist auch die Rede, wo im Kapitel 3 das menschliche Schaffen in der Welt thematisiert wird (vgl. Nr. 33–36). Das geschieht schon deshalb, weil es christlicherseits kein menschliches Schaffen gibt, das nicht auf den Schöpfer der Welt zurückgeht, und menschliche Autonomie stets eine gebundene Autonomie bleibt:

„Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Im übrigen haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer in der Sprache der Geschöpfe gehört. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes verdunkelt" (Nr. 36).

Wo dann im zweiten Hauptteil, Kapitel 2 vom kulturellen Fortschritt die Rede ist und das Wesen der Kultur besprochen wird, ist die Religion, zusammen mit der Sittlichkeit, einer der Faktoren, die die Kulturen der Menschheit konstituieren und bestimmen (vgl. Nr. 53). Entsprechend haben die christliche Bildung wie auch das religiöse Leben der Christen eine Beziehung zur menschlichen und mitmenschlichen Kultur (vgl. Nr. 62). Zugleich ist das religiöse Leben eng verbunden sowohl mit der Arbeit wie auch mit der Freizeit, zumal den Ruhezeiten und der Muße und somit mit dem kulturellen und gesellschaftlichen Leben (vgl. Nr. 67). Wenngleich auch in diesem Text nirgends der Versuch gemacht wird, Religion zu definieren, so tritt die Konstitution doch mit allem Nachdruck für das Recht der Öffentlichkeit von Religion ein. Menschen haben in der politischen Gemeinschaft „das Recht auf privates und öffentliches Bekenntnis der Religion", zumal „die Achtung vor Menschen anderer Meinung oder Religion" zunimmt (Nr. 73).

Damit wird – wenigstens indirekt – der Rückzug der Religion in den privaten Lebensraum deutlich zurückgewiesen. Religion ist aus der Kultur, aus dem Gegenüber zur Arbeitswelt und dem politischen Leben nicht wegzudenken. Es bleiben die Fragen: Warum? Was eigentlich gibt der Religion ihren Rang? Was besagt hier die Nähe von „Gott *oder* Religion"?

3. *Missionsdekret „Ad gentes"*

Von Religion und Religionen spricht verständlicherweise das Missionsdekret, allerdings gleichfalls oft eher verdeckt. So heißt es in Nr. 3, daß Gottes Heilsplan „nicht allein auf eine gleichsam in der Innerlichkeit des Menschen verborgene Weise verwirklicht" wird, auch „nicht bloß durch Bemühungen, auch religiöser Art, mit denen die Menschen Gott auf vielerlei Weise suchen". Wichtig ist die

Aussage in Nr. 7, daß „Gott Menschen, die das Evangelium nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann" – eine Aussage, die in veränderter Weise in Nr. 29 fortgeführt wird. Dort heißt es in einem Nebensatz: „Wenn der Heilige Geist auch auf vielfältige Weise den Missionsgeist in der Kirche weckt und nicht selten der Tätigkeit derer, die das Leben der Kirche zu leiten haben, vorauseilt ..."

Es fällt auf, daß das Konzil Aussagen dieser Art stets nebenbei macht und darauf verzichtet, das „Außerhalb der Kirche" direkt zu thematisieren. Letzteres geschieht erst in der Folgezeit, etwa in der Heilig-Geist-Enzyklika „Dominum et vivificantem" aus dem Jahr 1986 oder der Missionsenzyklika „Redemptoris missio" aus dem Jahr 1991, sodann in der Erklärung der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen" von 1996. Wie anderswo ist auch im Missionsdekret Nr. 9 zu lesen:

„Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit sie (d. h. die missionarische Tätigkeit der Kirche) von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück. ... Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes ..."

Entsprechend kann Gott „überall" „eine Tür für das Wort auftun, das Geheimnis Christi zu verkündigen" (Nr. 13). Wiederholt wird darauf hingewiesen, daß Priester und Missionare auf den „Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen" vorbereitet werden und entsprechend Missiologie, Ethnologie und Sprachkunde, Religionsgeschichte und -wissenschaft und anderes mehr studieren müssen (Nr. 34; vgl. OT Nr. 16; AG Nr. 16, 41).

4. *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate"*

Die Erklärung „Nostra aetate" spricht von den „nichtchristlichen Religionen". In Nr. 1 heißt es über die Religionen ganz allgemein:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"

Im Anschluß an diese Formulierung kann man die Religionen „versuchte Antworten auf die ungelösten Rätsel der menschlichen Situation" nennen[2]. Zu beachten ist aber dann, daß das Konzil hier offensichtlich nach einer gemeinsamen Grundlage für das sucht, was „Religion" genannt wird. Diese Gemeinsamkeit wird in der allseits verbreiteten Suche der Menschen nach dem Grund

ihres Lebens gesehen. Damit aber geht es hier um eine *philosophische* Annäherung an die Fragen, auf die die verfaßten Religionen der Welt Antwort zu geben suchen.

In Nr. 2 teilt die Erklärung dann zunächst eine geschichtliche Beobachtung mit:

„Schon von alters her bis zur heutigen Zeit findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Kraft, die dem Lauf der Dinge und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, bisweilen sogar die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder auch eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkennung durchdringt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur bemühen sich die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr ausgebildeten Sprache, auf dieselben Fragen zu antworten."

Das wird dann im Blick auf Hinduismus und Buddhismus, Islam und Judentum genauer durchgespielt. Keineswegs selbstverständlich ist dabei die Tatsache, daß das Konzil – anscheinend ohne ausführlichere Diskussion – den Buddhismus zu den Religionen zählt. Daß sich frühere Generationen, für die der Gottesbezug zum zentralen Inhalt von Religion gehörte, hier schwer getan haben, läßt sich leicht durch einen Blick in die neuzeitliche Geschichte der Begegnung von Christentum und Buddhismus zeigen. Die hier selbstverständlich erscheinende Option, den Buddhismus als Religion zu verstehen, hat es eindeutig mit dem sich ändernden Verständnis von Religion zu tun. Denn offensichtlich tritt immer mehr die Heilsfrage an die Stelle der Gottesfrage. Die Heilsfrage darf allerdings, wenn sie religiös verstanden wird, nicht im Sinn von Selbsterlösung und Selbstbefreiung, sondern muß stets im Sinne einer wie immer definierten geschenkten Gestalt von Befreiung gelöst werden.

In derselben Nr. 2 findet sich eine Zwischenbilanz über die Einstellung zu den Religionen in drei Schritten. Erstens antworten Religionen auf die Unruhe des menschlichen Herzens:

„So bemühen sich auch die übrigen Religionen, die man auf der ganzen Welt findet, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weisen zu begegnen, indem sie Wege angeben, nämlich Lehren und Lebensregeln und auch heilige Riten."

Zweitens enthalten Religionen Wahres und Heiliges:

„Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet."

Drittens machen Religionen Gespräch und Kooperation erforderlich; sie rufen nach Anerkennung, Wahrung und Förderung all dessen, was wahr und heilig ist:

„Deshalb fordert sie (die Kirche) ihre Kinder auf, mit Klugheit und Liebe, durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter sowie jene sozio-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern."

Abschließend verurteilt die Erklärung jede Diskriminierung oder Mißhandlung von Menschen „um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen" (Nr. 5).

5. *Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae"*
Diese Erklärung, die vor allem vielen amerikanischen Konzilsteilnehmern ein dringendes Anliegen war, trägt den ausführlicheren Untertitel „Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen". Hier geht es einerseits um die wahre Religion und ihr Recht auf Verbreitung, andererseits um die Freiheitsrechte des Menschen in der Form von Religions- und Gewissensfreiheit und – damit verbunden – um die nach wie vor virulente Frage der Toleranz. Zweierlei rechnet der Text zu den Zeichen der Zeit: zum einen das Verlangen der Menschen, „die Religion privat und öffentlich in Freiheit bekennen zu können" – mit dem Ergebnis, daß die Religionsfreiheit in den meisten Verfassungen zum bürgerlichen Recht erklärt ist, zum anderen die gegenteilige Situation, daß – trotz verbaler Verankerung der Religionsfreiheit in der Verfassung – in bestimmten Staaten versucht wird, „die Bürger vom Bekenntnis der Religion abzubringen und den religiösen Gemeinschaften das Leben aufs äußerste zu erschweren und zu gefährden" (Nr. 15). Angesichts dieser Situation fordert das Konzil, daß die menschliche Gesellschaft die Religionsfreiheit als ein allen Menschen zuzugestehendes Recht respektiert.

Die Erklärung beginnt mit Sätzen, deren Inhalt in der Erklärung „Dominus Iesus" vom 6. August 2000 aufgegriffen wird. Die eigentliche Zielsetzung dieser vatikanischen Erklärung ist in Deutschland über der Diskussion des Kirchenverständnisses fast völlig unbeachtet geblieben. Schon deshalb ist es sinnvoll, an die entscheidenden Eingangssätze aus der Erklärung zur Religionsfreiheit zu erinnern:

„Fürs erste bekennt die Heilige Synode: Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten. ... Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren" (Nr. 1).

Religion ist hier – theologisch – von Gott gestiftete Religion, die dann auffallenderweise mit einer bestimmten Kirchengestalt verbunden wird. Das in der Kirchenkonstitution Nr. 8 und von „Dominus Iesus" in Nr. 17 wiederholte „subsistit in" = „ist verwirklicht" findet sich auch an dieser Stelle. Das dem entsprechende menschliche Antwortverhalten wird dann allerdings nicht mit einem knappen „glauben" umschrieben, sondern umfaßt die ganze Bandbreite von „suchen" bis „aufnehmen und bewahren".

Das eigentliche Interesse der Erklärung aber gilt dem Menschen in jener grund-

sätzlichen moralischen Verpflichtung, die jedes Gewissen bindet, die Wahrheit zu suchen. Wahrheit aber verpflichtet durch nichts anderes als durch die Kraft, die von ihr als Wahrheit ausgeht. Die religiöse Freiheit bezieht sich dann auf die Freiheit vom Zwang in der staatlichen Gesellschaft und fordert von dieser Raum für die freie Erfüllung der „pflichtmäßigen Gottesverehrung". Diese Freiheit wiederum läßt „die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht des Menschen und der Gesellschaft gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet" (DH 1). Nochmals: Bei der Frage der Religionsfreiheit geht es um das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit.

Sie besteht darin, „daß alle Menschen frei sein müssen von Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen und jeglicher menschlichen Macht, und zwar so, daß im religiösen Bereich niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch darin gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln" (Nr. 2).

Begründet wird das Recht auf religiöse Freiheit mit der Würde der menschlichen Person. Gefordert wird, daß diese in der gesellschaftlichen Rechtsordnung so anerkannt wird, daß sie zum bürgerlichen Recht wird. In der Berufung auf die Würde der menschlichen Person aber ist der Mensch gehalten, „die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft". Das Recht auf religiöse Freiheit aber gründet „nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrer Natur selbst". Folglich bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denen erhalten, die es nicht ausüben, die nicht nach der Wahrheit suchen bzw. nicht an ihr festhalten (vgl. ebd.).

Das Argument gilt erst recht, wenn man bedenkt, daß die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz ist. Von hier aus hat „ein jeder die Pflicht und also auch das Recht, die Wahrheit im religiösen Bereich zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden" (Nr. 3).

Der Mensch darf weder gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln, noch darf er gehindert werden, „gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereiche der Religion":

„Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden. Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt" (Nr. 3).

Wo die freie Verwirklichung der Religion in der Gesellschaft verweigert wird, geschieht Unrecht gegen die menschliche Person. Das Freisein vom Zwang in religiösen Dingen gilt sowohl für den einzelnen wie auch in religiösen Gemeinschaften (vgl. Nr. 4). Alles Gesagte aber steht immer unter der Voraussetzung,

daß „die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden".

Was zunächst prinzipiell festgestellt wird, findet seine Konkretisierung in öffentlichen Kulthandlungen, in der Wahl der Amtsträger, der Verbreitung des Glaubens, im religiösen Versammlungsrecht und anderem mehr. Es kommt hinzu, daß Eltern ein Recht auf religiöse Erziehung der Kinder haben (vgl. Nr. 5). Was für die in einem Land vorherrschende Religion in Anspruch genommen wird, ist aber so zu verstehen, „daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird" (Nr. 6). Vor dem Gesetz ist die Gleichheit der Bürger zu gewährleisten, so daß niemand zum Bekenntnis oder zur Ablehnung einer Religion gezwungen werden darf (vgl. auch Nr. 7).

Was im ersten Teil aus den allgemeinen Prinzipien menschlicher Existenz abgeleitet wird, erhält eine zusätzliche Unterstützung, wo die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung gesehen wird. Davon handelt die Erklärung in ihrem zweiten Teil. Insofern jedoch, als die Offenbarung die natürlichen Einsichten weithin nur bestätigt, kann hier auf ein ausführlicheres Referat verzichtet werden.

Ergebnisse

Wir fragen nun in einem zweiten Schritt nach den Konsequenzen, die die Texte des letzten Konzils für unsere Zeit haben. Die Ergebnisse stellen wir thesenhaft vor:

1. *Religion und Religionen.* Von Religion ist im Singular und im Plural die Rede. Religion ist dabei – im Sinn neuzeitlichen Verstehens – weithin eine Kategorie, die gesellschaftliche Organisationen und Systeme beschreibt. Mit einer solchen Feststellung ist zunächst nichts über die Zielgruppen ausgesagt, auch nicht über die gesellschaftliche Bedeutsamkeit und Zielrichtung dieser Organisationen bzw. Systeme.

Fragt man im Blick auf die Konzilsdokumente nach den Zielen der Religionen, so zeigt sich, daß sie es mit den umfassenden Fragen der Menschen, den Fragen nach Leben und Tod, nach Anfang und Ende zu tun haben. Wenn sie aber auf diese Fragen Antwort geben, beziehen sich diese keineswegs nur auf das private Leben der Menschen. Denn umfassende Antworten schließen stets das diesseitige, irdische Leben, die Lebenshaltungen und -einstellungen auf der Erde ein. Die Privatisierung war der – wie wir inzwischen wissen: untaugliche – Versuch, mit der Mehrzahl umfassender Antwortangebote fertig zu werden.

2. *Christentum als Religion.* Historisch ist zu beachten, daß der Begriff „Religion" kein ursprünglich christlicher, ja überhaupt kein ursprünglicher Begriff ist. Vielmehr ist das in seiner Etymologie nicht eindeutige lateinische Wort „religio",

wie die Begriffsgeschichte lehrt, in vielfacher Weise verwendet worden. Christlicherseits war „religio" lange Zeit vorrangig ein Verhaltensbegriff, konkret: Ausdruck für die Gott geschuldete menschliche Einstellung. Im Lauf der Zeit verlagerte sich das Schwergewicht, und aus dem Begriff wurde dann ein Organisations- und Systembegriff, der sich auf zahlreiche analog erscheinende Systeme in den verschiedenen Kulturen und Völkern übertragen ließ. Die in der Neuzeit entstandene vergleichende Religionswissenschaft hat schließlich unter Berücksichtigung der in den verschiedenen Systemen vergleichbaren Momente deskriptive Religionsbegriffe entwickelt.

Allerdings stellt sich dann die Frage: Erkennen sich die konkret angesprochenen Systeme selbst unter dem Begriff „Religion" wieder? Auf den ersten Blick scheint das der Fall zu sein, auf den zweiten Blick aber ergeben sich Schwierigkeiten. Auf das Problem des Buddhismus wurde schon hingewiesen. Die abendländische Sammelbezeichnung „Hinduismus" ist gleichfalls inzwischen wissenschaftlich umstritten und wird nicht selten durch die Bezeichnung „Hindu-Religionen" abgelöst[3]. Die originär chinesischen Religionen bereiten ähnliche Probleme.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß in den Konzilsdokumenten mehrfach von „christlicher Religion" gesprochen und diese dann als „wahre Religion" vorgestellt wird. Wie aber die Privatisierung einen Versuch darstellt, friedvoll mit unterschiedlichen Grundoptionen zu leben, so gab und gibt es hinsichtlich des Christentums den Versuch, ihm den Religionscharakter abzusprechen. Das war bei so bedeutenden evangelischen Theologen wie Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer der Fall. Es geschieht heute von Theologen wie Thomas Ruster, die einer Entflechtung von Christentum und Religion das Wort reden[4]. Grund für diesen Versuch einer Entflechtung ist nicht zuletzt die Erkenntnis, daß der gemeinsame Begriff Religion häufig davon lebt, daß der Gemeinsamkeit das je Eigene der jeweiligen Religion geopfert wird, diese somit ihr je eigenes Profil verliert.

Hier stehen dann mehrere Fragen im Raum: Wie ausdrücklich gehört Gott in den Begriff von Religion? Wenn schon von Religion im Plural gesprochen wird, ist dann das Wort „Gott", wo es gebraucht wird, eindeutig, oder verliert es nicht seinerseits seine Konturen? Sind sich wenigstens die Christen einig, wenn sie von Gott sprechen?

Wenn in einer ökonomisch-marktbestimmten Welt gesellschaftlich auch Religion zur Ware wird, wenn existentiell Geld, Konsum, Genuß, Gesundheit und ähnliches den Thron Gottes besetzen, wird Religion zum Pseudobegriff. Hier sprengt dann in der Tat das christliche Selbstverständnis den Rahmen dessen, was unter „Religion" verstanden wird oder zur Religion wird. Bei allem Verständnis für kritische Überlegungen möchte ich dennoch, ohne es hier ausführlicher zu begründen, die Verwendung des Religionsbegriffs nach wie vor auch für das Christentum für angemessen halten. Allerdings ist auf den Platz Gottes beim Gebrauch des Religionsbegriffs zu achten.

3. *„Gott oder Religion"*. An verschiedenen Stellen der Konzilstexte stießen wir auf die Formel „Gott oder Religion". Wo sie auftritt, erscheint sie eher unbedacht. Was bedeutet hier das „oder"? Sinnvoll ist die Verknüpfung von Religion und Gott durch ein „oder" nur dann, wenn Religion, wie es spätestens seit der Hochscholastik vertreten wurde, für Gottesverehrung und damit für die dem Menschen Gott gegenüber abverlangte Haltung steht, die wiederum in der von Gott geschaffenen Urbindung des Geschöpflichen an den Schöpfer gründet. Damit ist eine eher traditionelle Religionsauffassung in den Konzilstexten vorausgesetzt. Anders als im Fall des Offenbarungsbegriffs, gibt es aber im übrigen im Konzil keine grundsätzliche Bestimmung dessen, was Religion ist.

In der Konsequenz bleibt die Rede von Religion uneinheitlich. Wir finden in der Tat ansatzhaft in verschiedenen Zusammenhängen die verschiedenen in der Gesellschaft anzutreffenden Religionsverständnisse wieder. Im Sinn der komparativen Religionsforschung ist von Religionen im Plural die Rede und werden bestimmte Religionen – Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus – namentlich unter den Oberbegriff Religion subsumiert. Im Anschluß an die Kultur-, Gesellschafts- und Politikwissenschaften sowie das verbreitete Staatsrecht wird von Religion im Sinn von definierbaren gesellschaftlichen Organisationsformen gesprochen. Religion ist zudem ein kulturschaffender Faktor. In der Religionsphilosophie bzw. in der Philosophie überhaupt taucht Religion am Horizont metaphysischen Denkens auf. Religion steht dann für das Unendlichkeitsstreben des Menschen und seine Rückbindung an das Unbedingte im Netz der Bedingungen und Verbindlichkeiten, dem die Begegnung mit den in der Geschichte greifbaren unbedingten Ansprüchen, aber auch die gelebten Formen der Hingabe an das Unbedingte zur Seite treten – das aber ist das, was wir mit vielen anderen Menschen „Gott" nennen. Der Verlust der ursprünglichen Gottbindung in den verschiedenen modernen Religionsverständnissen ist im Konzil noch nicht wahrgenommen worden. Nur so läßt sich der eher beziehungslose Gebrauch verschiedener Religionsbegriffe einigermaßen verständlich machen.

In der Tat stellt sich aber die Frage, ob und warum auch geschichtliche Bewegungen, die nicht von Gott sprechen, Religion genannt werden sollen. Mit dieser Frage haben sich die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht beschäftigt. Sie haben auch kaum wahrgenommen, daß in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft die Religion immer mehr zu einem Gehäuse ohne Inhalt, zu musealen Kirchen, Schreinen und Tempeln ohne Tabernakel und Sanctissimum wird. Vom Umgang mit Gott in der Präambel der europäischen Grundrechtecharta war bereits eingangs die Rede. Schon der Verzicht auf die Berufung auf Gott ist ein deutlicher Rückschritt, doch selbst auf die Erinnerung an das religiöse Erbe wird zugunsten der vagen Formel „spirituelles Erbe" verzichtet. Die Wurzeln Europas werden von einer immer säkularisierteren europäischen Gesell-

schaft verdrängt. Wovon läßt sich Deutschland bzw. Europa noch „leiten", wenn ein Begriff wie das Wort „Leitkultur" so heftige Reaktionen auslöst?

Man mag es bedauern, daß das Konzil das eigentlich christliche Selbstverständnis von Religion *theologisch* nicht im Hinblick auf das verbreitete moderne Religionsverständnis bedacht und herausgestellt hat. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß wir in den letzten Jahren einen Bruch im europäischen Selbstverständnis erleben, der in dieser Tiefe zur Zeit des Konzils noch nicht das Denken der Völker Europas bestimmte. Das Unverständnis, auf das die Erklärung „Dominus Iesus" heute stößt, hat eine ihrer Ursachen in diesem geistigen Bruch, der sich gegenwärtig in Europa durchzusetzen beginnt. Deshalb ist auch an die Einleitung der Erklärung zur Religionsfreiheit mit ihrem Bekenntnis zum grundsätzlichen christlichen Selbstverständnis zu erinnern. Viel zu lange gehört die Formel „die einzig wahre Religion" ebenso wie deren strikte Verbindung mit der katholischen Kirche zu den wie selbstverständlich vorausgesetzten und daher eher verschwiegenen, am Ende aber von der Öffentlichkeit unverstandenen und geleugneten Momenten christlicher Lehre. Der durchschnittliche Christ und Katholik kann bei uns nur noch selten sagen, was die tragenden Säulen des christlichen Selbstverständnisses sind. Es fehlen ihm – ich denke vor allem an die 70 bis 80 Prozent mehr oder weniger nur noch Kirchensteuern zahlender Kirchenmitglieder – die Konzentration auf den dreifaltigen Gott, die Bindung an die Einzigkeit des Heilsmittlers, den Gott-Menschen Jesus Christus, und das Bewußtsein des aktuell in der Kirche und darüber hinaus wirksamen göttlichen Geistes. Das aber sind die zentralen Argumentationspunkte, wenn christlicherseits von der „einzig wahren Religion" gesprochen wird.

Dabei darf die Diskussion in Zukunft nicht bei der Frage nach der „wahren Religion" haltmachen. Vielmehr ist erneut nach dem „wahren Gott" zu fragen, zumal angesichts eines alles auflösenden Pluralismus auch der Monotheismus in neue Formen des Polytheismus zu zerfallen droht und somit die Konkurrenz der Götter wiederkehrt.

4. *Normatives Religionsverständnis.* Wenn man heute außerhalb von Kirche und Theologie einer Mehrzahl von Religionsverständnissen begegnet, fragt man sich in der Tat, welches Verständnis normativ und damit für die menschliche Existenz maßgeblich ist. Mit der Antwort auf diese Frage verbindet sich die Einschätzung der Ansprüche, die die Religionen in der Öffentlichkeit vermitteln. Die Problematik dieser Frage kommt im Konzil ansatzhaft da in den Blick, wo es auf die Forderung der Religionsfreiheit eingeht. Hier wird im Ergebnis mehreres deutlich.

Das Problem ist theologisch wie außertheologisch-gesellschaftlich nicht zu lösen, ohne daß das Selbstverständnis der Religionen Beachtung findet. Zu Recht hat das Konzil daher zu Beginn der Erklärung die eigene Position umrissen. Das aber geschieht bekenntnishaft, nicht argumentativ. Christentum und Theologie

müssen aber in pluralistischer Zeit heute stärker auf einer argumentativen Behandlung der Frage bestehen und sich gegen eine auch in kirchlichen Kreisen latent wirksame Argumentationsfeindlichkeit zur Wehr setzen.

Der Forderung religiöser Freiheit ist wiederholt die Anmerkung beigegeben: „wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt" (vgl. DH 2, 3, 4). Unmißverständlich ist auch die Rede von möglichen „Mißbräuchen" der religiösen Freiheit (vgl. DH 4, 7). Gerade dieser Gesichtspunkt ist heute christlicherseits deutlicher zu formulieren, zumal er im Hinblick auf den Islam vielseitig diskutiert und die Frage von da aus zu den asiatischen Religionen weitergetragen wird. Es gibt dann nicht nur die Frage nach der „wahren Religion", sondern auch die Frage, welche Bewegung bzw. Organisation sich überhaupt das Attribut „religiös" zuschreiben darf. Nicht alles, was sich „Religion" nennt, ist wahrhaft Religion. Das zeigen die vielfältigen Auseinandersetzungen um eine Reihe neureligiöser Gruppierungen wie Scientology und andere.

Da die religiöse Freiheit nicht auf bestimmte Religionen beschränkt ist, ist auf die Begründung dieser Freiheit zu achten. Das Konzil begründet die Religionsfreiheit wesentlich mit der Berufung auf die Würde der menschlichen Person. Mit dieser verbindet es den Respekt vor der Entscheidungs- und der Gewissensfreiheit; diese aber schließt die Anerkennung der Möglichkeit von Irrtum und Verfehlung ein. Daß diesem nicht mehr mit Zwang gegengesteuert werden kann, wird zumal im ersten Teil der Erklärung wiederholt festgestellt.

Eindeutig ist somit der Respekt vor der menschlichen Person nicht auf Christen beschränkt. Dabei kann man einerseits durchaus der – vermutlich richtigen – Ansicht sein, dieses Argument leite sich aus ursprünglich jüdisch-christlichen Einsichten ab, doch andererseits ist zugleich zu vertreten, daß die These selbst sich nicht auf Juden und Christen beschränkt und für alle Menschen gilt. Konsequenterweise erstreckt sich die Forderung nach religiöser Freiheit – wie gesagt – auf alle Menschen, gleich welcher Religion sie angehören, ja selbst wenn sie zu keiner Religion gehören.

Da der Respekt vor der menschlichen Person selbst nach seiner Begründung ruft, kommen Menschen nicht umhin, ihren jeweils eigenen anthropologischen Verstehenshorizont zu beschreiben. Weil aber der Mensch selbst nicht das Maß aller Dinge ist, muß er von seinen Maßstäben reden. Wo diese nicht theologisch bestimmt werden, fällt der Mensch zunächst auf sich selbst zurück. Da er aber sich selbst nicht Maßstab sein kann und auch Gesellschaft und Staat nicht dazu taugen, muß er sich zur Frage äußern. Die Diskussion um die Religionsfreiheit wird damit zugleich zum Ort, an dem die gestellte Frage – Religion als Privatsache oder öffentliche Angelegenheit? – ihre grundsätzliche Beantwortung erfährt. Religion ist, wo sie ausgeübt wird, eine persönliche Angelegenheit, die sich in der Verborgenheit und Einsamkeit genauso artikulieren kann wie in Gemeinschaft und in der Öffentlichkeit der Welt. Sie ist stets eine öffentliche, in der Gesell-

schaft zu respektierende Angelegenheit, weil sie es mit den unverrückbaren Fundamenten der Welt und des gesellschaftlichen Lebens zu tun hat und diese wiederum jene Grundlagen sind, die das konkrete Leben in all seinen Bedingtheiten erst ermöglichen. Darüber müssen alle Menschen – religiöse wie nichtreligiöse – immer wieder miteinander reden.

Abschließend sei gesagt: Die Frage nach der Religion im persönlichen Leben und in der Öffentlichkeit muß heute von Christen schon deshalb aufgenommen werden, weil auch andere Religionen sowie Gruppen, die sich als „Religion" ausgeben, öffentlich auftreten, im gesellschaftlich-staatlichen Bereich miteinander konkurrieren und sich ihren eigenen Platz zu sichern suchen. Deshalb dürfen Christen das Feld heute nicht einfachhin freigeben. Die Privilegien der christlichen Kirchen schmelzen und sind auf Dauer nicht mehr als gesicherte Besitzrechte anzusehen. Gerade deshalb gilt auch für Christen: Es gibt in Zukunft keine Religion mehr ohne Religiosität, kein lebendiges religiöses Erbe ohne im Heute gelebte Religion. Für die dabei entstehende Konkurrenz müssen sich auch Christen wappnen. Nur wo eine Religion gelebt wird, hat sie die Chance, in das normative Ringen um die Bedeutung von Religion ganz allgemein einzutreten und im Wettlauf zu bestehen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. FAZ, 2. 12. 2000, 5.

[2] Vgl. H. Waldenfels, Begegnung der Religionen (Bonn 1990) 46 f.; dort zum Konzil 46–52; zu Nostra aetate 75–91 u. ö.

[3] Vgl. etwa H. von Stietencrons Erläuterung in: Lexikon der Religionen, hg. v. H. Waldenfels (Freiburg ^{4}1999) 288–296.

[4] Vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum u. Religion (Freiburg 2000).

Wolfgang Beinert

„Weltweite Gemeinschaft der Christenheit"

Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen"

Eine problemlose Geburt war es gewiß nicht. Und die ersten Lebenstage mußte man um die Existenz des Neugeborenen ernstlich bangen. Im Jahre 1987 beriefen die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) eine aus je sechs Fachtheologen bestehende Bilaterale Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von Bischof Paul-Werner Scheele (katholisch) und Bischof Ulrich Wilckens (evangelisch-lutherisch)[1], die den Auftrag bekam, sich mit jenen ökumenischen Problemen zu befassen, die sich aus dem 1984 veröffentlichten Dialogpapier „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament"[2] im Rezeptionsprozeß ergeben hatten. Sie betrafen vornehmlich das Wesen von Kirche und Amt (mit Akzent auf dem Petrusamt), das Kirchenrecht sowie die Heiligen- und Marienverehrung – alles Themenbereiche, die in den nationalen wie internationalen Dialogen bisher gewöhnlich als zu schwierig umgangen bzw. ausgeklammert worden waren. „Colligere fragmenta" – die übriggebliebenen Stücklein zusammenzusuchen (vgl. Mt 14, 20), schien die undankbare Aufgabe auf den ersten Blick zu lauten. Aber wie im Evangelium ergab sich bald, daß sie mehr Körbe füllten, als vorhanden waren: Die kanonistische Thematik etwa paßte nicht mehr hinein.

Nach zehn Jahren intensiver Konsultationen und ungezählter „Hausarbeiten" der Kommissionsmitglieder konnte die Gruppe ein Dokument vorlegen, dem sie den Titel „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" (CS) gegeben hatte. Während der katholische Auftraggeber bald und vorbehaltlos den Text zur Publikation freigab, erweckte dieser auf evangelisch-lutherischer Seite erhebliche Irritationen, die nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Aktionen standen, die von interessierter Seite gegen die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" gerichtet wurden. Sie waren bekanntlich vergebens: Am 31. Oktober 1999 wurde eine „Gemeinsame offizielle Feststellung" von den Repräsentanten des Vatikans und des Lutherischen Weltbundes signiert, durch die die Gemeinsame Erklärung in Geltung gesetzt wurde. Als sich der Staub um dieses Großereignis gelegt zu haben schien, gab die VELKD Anfang 2000 endlich auch die Publikation des Papiers von 1997 frei. Am

4. September 2000 stellte es Bischof Scheele im Lutherischen Kirchenamt in Hannover der Presse vor. In der vorletzten Nummer nennt die Arbeitsgruppe als ein essentielles Resultat ihrer Tätigkeit:

„Zu den weiterführenden Ergebnissen zählt der Konsens in der Beschreibung des gemeinsamen Zieles als einer strukturierten Form der Einheit, in der die Kirchen im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, uneingeschränkte Gemeinschaft in den Sakramenten haben und wechselseitig die Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakrament anvertraut sind, praktizieren. Diesem Ziel, das auf die Gemeinschaft der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist, wissen sich unsere Kirchen verpflichtet" (273).

Genau 24 Stunden später präsentierte Kardinal Joseph Ratzinger, der Präfekt der Glaubenskongregation, im Vatikan ebenfalls ein Dokument. Es hat das Initium „Dominus Iesus" und spricht „über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche"[3]. Hinsichtlich der reformatorischen „kirchlichen Gemeinschaften" dekretiert es: Weil sie „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind (sie) nicht Kirchen im eigentlichen Sinn"; lediglich die da Getauften seien in einer unvollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche, die faktisch mit der römischen identisch gesetzt ist[4]. Widriger hätte der Existenzbeginn von „Communio Sanctorum" kaum gedacht werden können.

Die Struktur des Dokuments

Sorgenkinder können tüchtige Menschen werden. Das Papier der Bilateralen Kommission bringt in seinen Ausführungen bislang nie gekannte Impulse für die ökumenische Verständigung in den katholisch-lutherischen Dialog ein, daß man eigentlich keine Sorge zu haben braucht, vorausgesetzt man ist nicht der Ansicht, mit „Dominus Iesus" sei jener ohnehin zum Erliegen gekommen. Aber nur selten ist sie geäußert worden[5].

„Communio Sanctorum" besteht aus acht Kapiteln, die in insgesamt 274 Marginalnummern unterteilt sind und unter dem Leitwort aus dem Glaubensbekenntnis das Wesen der Kirche als „Communio", als Gemeinschaft gemäß der Schrift behandeln, dann Wort und Sakramente als deren tragende Momente erörtern. Unter dem Titel „Gemeinschaft der aus Gnade Geheiligten" wird die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft herausgestellt. Die Ämterfrage thematisiert Kapitel VI; überaus breiten Raum nimmt „der Petrusdienst" ein, dem fast 50 Nummern gewidmet werden (153–200). Die Gemeinschaft der Heiligen reicht „über den Tod hinaus": Das vorletzte Kapitel enthält überaus gehaltvolle, von tiefer Spiritualität getragene Erwägungen zur Eschatologie. Dabei werden Kontroversprobleme wie Gebet für die Toten, Purgatorium, Heiligenverehrung, Marienkult besprochen. Mit knapp gefaßten Perspektiven einer möglichen Weiterarbeit

auf der Basis von „Communio Sanctorum" („Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft") endet der Text, dem ein instruktives Vorwort der beiden Kommissionsvorsitzenden vorgeschaltet ist.

Das Papier ist in einer sachlichen, um große Klarheit bemühten Diktion abgefaßt. Gleichwohl wird man es kaum ohne gewisse theologische Vorkenntnisse richtig würdigen können. Wo immer möglich, bedienen sich die Autoren der Sprache und Gedankenwelt der Heiligen Schrift – das ist theologisch wohltuend, erleichtert aber gewiß die Rezeption beim heutigen Publikum nicht unbedingt. Theologisch lobenswert ist ferner das Bemühen um die Einbeziehung der gesamtkirchlichen Tradition sowohl in diachroner (Verweis auf die Kirchenväter) wie synchroner (Blick vor allem auf die ostkirchliche Gedankenwelt, etwa in den Nummern 24, 109, 191) Hinsicht. Schließlich ist in diesem Zusammenhang zu würdigen, daß „Communio Sanctorum" bewußt einen wesentlichen Beitrag zur Verarbeitung der bereits vorliegenden Dialogdokumente leistet. Nicht weniger als sieben werden schon im Abkürzungsverzeichnis aufgelistet: Der Text beruft sich laufend auf sie. Natürlich werden auch die konfessionellen Basiserklärungen ständig herangezogen: auf katholischer Seite vornehmlich die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf der evangelisch-lutherischen die Bekenntnisschriften und Luthers Werke. Bemerkenswert ist der Umstand, daß sie nicht nur die je eigene Position untermauern wollen, sondern an vielen Stellen als Beleg für gemeinsame Aussagen dienen. Mehrfach wird auch auf die Parallelität der Texte verwiesen (z. B. in den Nummern 24, 26, 36).

Wie sich bei der inhaltlichen Vorstellung noch deutlicher zeigen wird, sind die Erörterungen in entscheidenden Passagen von einem großen innovativen Mut beseelt, wie er sich in Konsensdokumenten neuerer Zeit nicht immer offenbart. Woher gewinnen die Verfasser ihn, da sie ja in keinem Augenblick vergessen durften, daß sie nicht als private Theologen, sondern im Auftrag der Berufungsinstanzen, der Kirchenleitungen also, agieren mußten? Die Antwort ist der hermeneutische Schlüssel, den sie in akribischer Treue zur ursprünglichen Tradition gefunden und angewendet haben. Die biblische Grundausrichtung führte von selber zu einer theologischen Perspektive, die neben der christologischen ebenso auch die pneumatologische Dimension zur Geltung hat kommen lassen. Von vornherein ist der christomonistischen Versuchung widerstanden – und das hat unmittelbar Auswirkungen auf die ekklesiologische Konzeption des Dokuments. Die Kirche erscheint durchgehend und wesentlich als „Communio", deren letzter Ort die trinitarische Lebens- und Liebesgemeinschaft Gottes selber ist. Von höchster ökumenischer Relevanz ist dabei die Feststellung:

„Solche Vorstellungen einer ‚Communio-Ekklesiologie', wie sie in der frühen Kirche ausgebildet worden sind, kennzeichnen heute die Lehre der orthodoxen wie der römisch-katholischen, der anglikanischen wie der lutherischen Kirchen. Sie bestimmen zusehends die Dialoge zwischen ihnen" (24 mit den zugehörigen Anm. 12–14).

Das Leitwort „Communio Sanctorum" bekommt damit seine eminente Fruchtbarkeit nicht nur material für die einzelnen im Dokument behandelten Themenbereiche, sondern schon formal als erkenntnistheoretisches Prinzip. In den Ausführungen über die „Bezeugungsinstanzen" der Offenbarung in der Kirche (42–73), auf die wir gleich einzugehen haben, wird detailliert erklärt, was das bedeutet. Jetzt schon darf bemerkt werden: Während die „Elemententheologie", wie sie „Dominus Iesus" anwendet, indem erkenntnistheoretisches Leitprinzip die mit dem Katholizismus identische „katholische Fülle" wird, eine ganzheitliche Sicht auf die Gestalt der christlichen Gemeinschaften ausschließt, vermag die kommunionale Hermeneutik eben sie in den Blick zu bekommen und damit Wege einer tragfähigen Verständigung zu erschließen und gangbar vom je eigenen konfessionellen Startpunkt aus zu machen. Sie erweist sich damit als essentiell „katholisch", verstanden im genuinen Sinn des Begriffs. Die konfessionellen Theologien erschließen sich in zunehmendem Maß als „Gestalten des Christlichen", die *christlich* gerade sind durch die Übereinstimmung in der Basis des Evangeliums, *gestaltdifferent* aber aufgrund der dort bereits angelegten historischen wie sachlichen Perspektivität der Wahrheit. Die beiden Elemente zusammen ermöglichen Verständigung und nachhaltige, auch sicher institutionelle Gemeinschaft in unvorgedachtem Maß – mit dem modernen Terminus: einen differenzierten, aber nicht mehr kirchentrennenden Konsens (Vorwort)[6].

Die inhaltlichen Themen und Thesen

Die Arbeitsgruppe war, wie schon bemerkt, an das Mandat der Auftraggeber gebunden, die in „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" unerledigten oder in der dadurch angestoßenen Diskussion als brennend erkannten Fragen weiter zu verfolgen. Sie ist dem im Rahmen der Möglichkeiten gerecht geworden. Einige Themen erschienen den Theologen als außerhalb dieses Rahmens liegend: Das Kirchenrecht wurde erwähnt, ergänzend kann man nennen die Themen Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit der Kirche oder deren Heiligkeit und Sündhaftigkeit. Letztere wurden im übrigen in anderen Dialogen bereits analysiert. Andere wurden in Aufnahme und Weiterführung der vorliegenden Dialogergebnisse behandelt, zum Beispiel die Rechtfertigungslehre, die Frage des Verhältnisses von gemeinsamem und besonderem Priestertum oder die schier unerschöpfliche Diskussion um Begriff und Zahl der Sakramente. Im Hintergrund stehen immer die Konzeptionen von Kirche, die aber auch immer wieder zum Gegenstand der ausdrücklichen Beschäftigung werden. Das ist nicht verwunderlich, beziehen sich doch, bei Licht besehen, die katholisch-lutherischen Dissense allesamt auf das Verständnis des Wesens von Kirche, näherhin ihrer Rolle im Heilsgeschehen. In Weiterführung des Dokuments „Kirche und Rechtfertigung" (1994) bekennt sich „Communio

Sanctorum“ nachdrücklich und klar zur Aufgabe der Kirche Christi „als Zeichen und Werkzeug des Heils“, also zu deren mittlerischer Funktion (86–89), mit Spitzenaussagen wie: „Die Kirche ist als Vermittlerin von Wort und Sakrament Werkzeug der Gnade“ oder „Die Kirche ist durch den Empfang und die Vermittlung von Wort und Sakrament auch selbst in ihrem Wesen geprägt“ (89).

Es ist unmöglich, in den Grenzen dieses Beitrags auch nur summarisch die vielen erhellenden und zukunftsweisenden Aspekte des Dokuments zu behandeln. Vor allem aber verdienen unbedingt Beachtung jene Ausführungen, die ökumenisches Neuland entweder erstmals wirklich betreten oder ernstlich beackern. Es handelt sich, wie die Vorsitzenden im Vorwort selber herausstellen, um das Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen der göttlichen Offenbarung, um die Reflexionen auf eine ökumenische Gestalt des Petrusamtes, endlich um die eschatologischen Erwägungen mit der speziellen Thematisierung von Heiligenkult im allgemeinen und der Marienverehrung im besonderen. Diesen Gravitationszentren des Dokuments soll im weiteren die Aufmerksamkeit gelten.

Vom Finden und Verkünden der Wahrheit des Evangeliums: Die Bezeugungsinstanzen des Glaubens

Ein wichtiges Ergebnis des neueren ökumenischen Diskurses ist die Erkenntnis, daß die traditionelle Komparationsmethode an ihre Grenzen gekommen ist: Es reicht nicht hin und aus, daß schlicht die konfessionellen Lehraussagen und thematischen Komplexe nebeneinander gestellt und auf Konsensfähigkeit überprüft werden. Die „Confessio“ als solche und ganze ist vielmehr zu sehen und zu befragen, ob und wieweit sie christentumsverträglich und damit auch mit anderen Gestalten des Christlichen konvergent ist. Dazu bedarf es eines ausgearbeiteten erkenntnistheoretischen Instrumentariums. Wir brauchen es heute nicht völlig neu zu konstruieren, sondern dürfen auf die seit Melanchthon im lutherischen, seit Melchior Cano auch im katholischen Raum geläufige „Loci-Lehre“, der Lehre von den „theologischen Orten“, zurückgreifen. Das macht mit modernen Modifizierungen auch „Communio Sanctorum“, wenn es sich unter dem thematischen Oberbegriff „Wort Gottes“ eingehend mit den Bezeugungsinstanzen des Glaubens befaßt (42–73). Gemäß der geläufigen theologischen Erkenntnistheorie werden als solche thematisiert die Heilige Schrift, die Tradition, „das Zeugnis des ganzen Volkes Gottes“ (sensus fidelium, universalis consensus), das kirchliche Lehramt sowie die Theologie. Bekanntlich spielen diese recht unterschiedliche Rollen in den Konfessionen. Genau und unverblümt gesagt: Einzelnen von ihnen ist da schiere Exklusivität eingeräumt – der Schrift im reformatorischen Raum, der Tradition (der Alten Kirche) im christlichen Osten, in der römischen Form des Christentums dem Lehramt (vor allem in seiner päpstlichen Aufgipfelung).

Den noch verbleibenden beiden ist, wenn man es etwas verkürzt sagt, zwar stets ehrende Erwähnung gesichert worden, aber kaum theologischer Einfluß zugekommen.

Es ist ein nicht genug zu rühmendes Verdienst von „Communio Sanctorum", daß zumindest für den katholischen und den lutherischen Bereich mit solchen Restriktionen nachdrücklich und theologisch verantwortet aufgeräumt wird. Das geschieht im ersten Anlauf schon dadurch, daß die Existenzberechtigung aller fünf Loci für die Glaubenserkenntnis nachgewiesen wird – und zwar als differenziert in sich (Vorrang der Bibel) wie auch als differenzierte Gemeinsamkeit beider Konfessionen. Vor allem aber muß sich die Aufmerksamkeit auf den abschließenden Paragraphen 1.8 mit der Überschrift „Interaktion der Bezeugungsinstanzen" richten. Lapidar hebt er an:

„Jede der genannten fünf Bezeugungsinstanzen hat eine eigenständige und insofern nicht übertragbare und ersetzbare Aufgabe. In der Glaubensgemeinschaft der Kirche sind sie einander zugeordnet und aufeinander angewiesen, sie bedingen sich gegenseitig und wirken ineinander, allerdings jede in der nur ihr gegebenen Eigentümlichkeit" (72).

Nicht zu den geringsten Resultaten des nunmehr hundertjährigen ökumenischen Dialogs gehört die Einsicht, daß entscheidende Differenzen nur deshalb in der Christentumsgeschichte zwischen den Kirchengliedern aufgebrochen sind, weil aus der *Eigentümlichkeit* der einzelnen Glaubensbezeugungsinstanzen jene gerade apostrophierte *Einziggeltung* einzelner geworden ist, aufgrund derer man dann blind für die aus den jeweils anderen sich darstellenden Werte der Offenbarung wurde. Das klassische Beispiel ist die Kontroverse um die Geltung von Schrift und Tradition für den Westen, das „Filioque" für die Ost-West-Auseinandersetzung. Aus dem neuen Blickwinkel gewinnt man ferner eine deutlichere Sicht auf die Tatsache, daß, wie das Zweite Vatikanische Konzil bemerkte und „Dominus Iesus" rezipiert, „viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können"[7]. Sie müssen nicht unbedingt verstanden werden als „spolia Aegptorum", also als eine Art Raubgut aus den katholischen Arsenalen, sondern wohl sachgerechter gesehen werden als Schätze, die mit den unbenutzten Werkzeugen des gemeinsamen christlichen Erkenntnisinstrumentariums gehoben worden sind. Solches war wenigstens die Intention der reformerischen Kräfte in der Kirchengeschichte, die sich zunächst immer gegen Vereinseitigungen und Verkürzungen des Glaubensgutes seitens der Großgemeinschaft gewendet hatten. Auf einem anderen Blatt steht, daß sie das meistens durch Verengungen in eine andere Richtung hin taten. Vom Interaktionsprinzip der Loci aus jedenfalls bietet sich dem Streben nach der Wahrheit in echter Einheit ein fruchtbarer heuristischer Ansatz zur Behebung der Streitfragen.

Petrus in der Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen: Das Papsttum

Das Dokument selber bietet die Probe aufs Exempel im delikatesten und kompliziertesten ökumenischen Problem überhaupt an: in der Diskussion um das Amt des römischen Papstes. Weder braucht man sich darüber zu wundern, daß sie quantitativ den breitesten Raum beansprucht, noch darüber, daß sich die Medien unmittelbar nach Präsentation von „Communio Sanctorum" auf die entsprechenden Texte in Kapitel VI, Abschnitt 4 gestürzt haben, noch über den Umstand, daß an dieser Stelle die meisten Emotionen freigesetzt worden sind. Tatsächlich haben die Autoren einen wesentlichen Durchbruch erzielt, der selbstredend natürlich erst einmal den Konsens innerhalb der Kommission betrifft. Es darf aber wohl erwartet werden, daß die Auftraggeber und ihre Gemeinschaften mit ernsthaftem Bemühen dessen Gründe und Hintergründe bedenken, prüfen und endlich Konsequenzen ziehen, die daraus ableitbar sind. Dabei sollte auch bedacht sein, daß das Dokument nach eigenem Bekunden keinen Lösungsvorschlag vorlegt, sondern eher den Boden abklopfen möchte auf Tragfähigkeit und Belastbarkeit des gegenwärtigen Diskussionsstandes (157). Der Text kommt zu einem Ergebnis, das große Überraschung hervorgerufen hat:

> „Gemeinsam können Katholiken und Lutheraner sagen: Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht. Er ist daher grundsätzlich als sachentsprechend anzusehen. Dieser Dienst repräsentiert die gesamte Christenheit und hat eine pastorale Aufgabe an allen Teilkirchen" (195).

Man muß den Ort dieses Dienstes nicht suchen: „Die Bindung eines solchen universalen Petrusdienstes an den Bischof von Rom legt sich für die abendländische Christenheit trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe", expliziert der lutherische Teil der Kommission (191); und die Katholiken haben dem nicht widersprochen.

Das ist noch nicht die Proklamation des Friedens in der Frage. In luzider Klarheit formulieren die Partner Mindestbedingungen für eine tatsächliche Übereinstimmung. Für die römisch-katholische Seite ist unerläßlich die Anerkennung eines der Kirche bleibend eingestifteten universalkirchlichen Einheitsamtes, das im römischen Papsttum gegeben ist und konkrete Strukturen „letztverbindlicher Leitungs- und Lehrkompetenz" besitzt (193). Die Evangelischen ihrerseits sind nur zur Anerkennung eines universalen Pastoraldienstes bereit, wenn er „in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden" ist und „die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen – einschließlich ihrer konfessionellen Prägung" achtet sowie den Schriftprimat anerkennt (194). Es bedarf keiner langen Darlegung, daß die hier errichtete Plattform von keiner Seite schon erreicht ist. Die gleichwohl sehr bemerkenswerte Konvergenz in der Papstfrage ist nicht das Ergebnis, wie vermutet wurde, einer erfolgreichen katho-

lischen Aktion, den reformatorischen Kontrahenten über den Tisch zu ziehen, sondern die sachlogische Folge aus den angewandten erkenntnistheoretischen Prinzipien. Das grundlegende Modell der Kirche als Communio gestattet es zunächst, diese als differenzierte Einheit zu betrachten, die sich je eigentümlich auf der Ebene der Einzelgemeinde (Zuordnung und Unterscheidung von gemeinsamem und besonderem oder amtlichem Priestertum: 123–142) wie auch der Ortsgemeinden innerhalb der Gesamtkirche (143–152) ausgestaltet. Damit stellt sich sofort die Frage nach Möglichkeit, Notwendigkeit und Existenz eines amtlichen „Dienstes an der universalen Einheit" (153), der als faktisch bestehend in Funktion und Aufgabe des Apostels Petrus im Neuen Testament geortet wird.

Von diesem Ausgangspunkt aus wird der Weg in mehreren Schritten gegangen. Der erste ist eine Vergewisserung der ökumenischen Situation (155–157). Bedeutsamer ist der zweite. In einer sorgsamen und dichten Exegese der einschlägigen Texte kommt das Dokument zur Aussage:

„Die frühe Kirche hat mit der Gestalt des Petrus Funktionen eines Lehr- und Hirtendienstes verbunden, die sich auf die Gesamtheit der Gemeinden beziehen und in besonderem Maße ihrer Einheit dienen" (163).

Was ist daraus in der Geschichte geworden, ist die leitende Frage des dritten Schrittes, der neun der 13 Druckseiten des Abschnitts füllt (164–180). Die Antwort gibt er durch ein gedrängtes, im gegebenen Kontext gleichwohl sehr ausführliches Exposé der Papstgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der reformatorischen Kritik im 16. Jahrhundert. Das ist zwar kein anregender, doch abschweifender Exkurs, sondern die genaue Anwendung des Prinzips der Interaktion der Bezeugungsinstanzen. Nur so gelingt es nachzuweisen, daß die faktische Ausprägung des Petrusdienstes keine eindimensional-lineare Fortschreibung des Ist-Bestandes im Neuen Testament darstellt, sondern ein vielschichtiges Agglomerat von theologisch-normativen, pastoral-gebotenen und politisch-kontingenten Momenten ist, die in jeder Zeit neu einander zugeordnet, von einander her kritisch befragt und regulativ im Blick auf die fundamentale Amtsaufgabe, den universalkirchlichen Einheitsdienst, umgesetzt werden müssen. Wie das Resultat deutlich macht, kann man auf dieser Straße (und wohl allein auf dieser Straße) den vom derzeitigen Amtsinhaber mit dem Blick auf die Ökumene erhobenen Vorgaben gerecht werden, das Wesen des Amtes ebenso zu wahren, wie plausible und zeitgerechte Formen der Ausübung zu finden[8]. Besonders eine Vertiefung der Communio-Ekklesiologie wie vor allem eine klarere Umsetzung der hier zu erhebenden Grundsätze in die kirchlichen Lebensvollzüge böten die theoretischen wie praktischen Handhaben für einen ökumenisch glaubwürdigen und akzeptablen Petrusdienst. In den gemeinsamen Aussagen nennen die Autoren als solche kommunionale Strukturen Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität (196).

„Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus"

Besteht der innovatorische Anstoß von „Communio Sanctorum" in der erkenntnistheoretischen und ekklesiologischen interkonfessionellen Diskussion in der mutig-entschiedenen Fortführung zu bis dato ungeschauten Ausblicken, so liegt er im eschatologischen Kapitel VII schon darin, daß es überhaupt geschrieben worden ist. Ein Blick in die Anmerkungen zeigt: In den Nummern 201 bis 268 können die Verfasser sich gewiß auf mehrere, den Konfessionen je eigene Dokumente stützen, aber auf keinen einzigen ökumenischen Dialogtext. Das mag daran liegen, daß immer noch inner- wie interkonfessionell der Schlußtraktat der Dogmatik der letzte in der Fachaufmerksamkeit ist. Überdies gilt er gewöhnlich nicht als sonderlich kontrovers zwischen den Kirchen.

Die Lektüre des Papiers belehrt eines Besseren. Nicht nur, daß ein für den Glauben grundlegendes Territorium betreten wird, wie die Glaubensbekenntnisse allein bereits zeigen: Es hat vor allem einen überaus bedeutenden Stellenwert für die Kirchenglieder; und es besitzt ihn besonders in der aktuellen historischen Stunde, da der Tod unter mancherlei Rücksicht als unaufgearbeitetes Faktum auch in der Christenheit erscheint. Diese ist sich endlich gar nicht sehr einig über die Implikationen, welche die eschatologischen und mit der absoluten Zukunft von Welt und Mensch verbundenen Probleme bergen. Sie betreffen gewiß nicht vorrangig die Dogmatik als vielmehr (darin dann aber sehr wohl mit dogmatischer Relevanz) die christliche Spiritualität.

Mit nüchterner Unbefangenheit wendet sich „Communio Sanctorum" dem endlosen Ende des Menschen zu. Nach einem trinitarisch begründeten Bekenntnis zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen untereinander und mit Gott (201–222) bespricht das Dokument die Sinnhaftigkeit eines Gebetes für die Verstorbenen (223–228), um sich danach den zwischen den Konfessionen umstrittenen Themen des Heiligenkultes in seinen vielen Facetten (229–252) und der heute auch im Katholizismus diskutierten „Verehrung Marias, der Mutter des Herrn" (253–268) zu widmen. Wieder führt der Schlüssel der Interaktion der Bezeugungsinstanzen zu einem differenzierten Konsens in den Problemzonen der Eschatologie, der hier nicht mehr entfaltet werden kann. Die Darlegung weckt auf jeder Seite Verständnis für die historischen Formen der Frömmigkeit, indem sie deren Kern freizulegen sich vornimmt, gleichzeitig aber auch gegebenenfalls zu deren Re-Formation auf genau diese Mitte hin mahnt. So wird beispielsweise der Reliquienkult als Bekenntnis zur Einbergung der Geschichte des Menschen in Gottes Ewigkeit plausibilisiert (250). Das Marienkapitel zeigt die Herrenmutter als Exempel und personale Gestalt des Glaubens an Jesus Christus und nimmt damit einen Aspekt auf, den Luther schon eingeschärft hatte (253, 268).

Bewährung und Rezeption

„Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben", klagte bekanntlich bereits Kohelet. Dabei kannte der Glückliche noch nicht die Fülle der ökumenischen Papiere. Zwingend ist seine Logik: „Fürchte Gott, und achte auf seine Gebote! Das allein hat jeder Mensch nötig" (Koh 12, 12f.). Gehört „Communio Sanctorum" möglicherweise doch nur zu den Dialog-Entia, die ohne Not nicht zu multiplizieren sind? Man darf beherzt und begründet *Nein* antworten. Wie in wenigen einschlägigen Texten der jüngsten Zeit werden hier auf dem Boden der bisherigen Konsense entschiedene Schritte auf dem Weg zur Verständigung gemacht – mit Ergebnissen, die zum Bedenken höchsten Anlaß geben.

Ob dieses jetzt unternommen wird, ob die Resultate kritisch geprüft und im positiven Fall übernommen, im negativen auf besserer Basis überholt werden, ob genügend Christinnen und Christen in allen Rängen, auf allen Ebenen sich auf die Erörterungen und Horizonte einlassen, die vorgelegt werden – das alles übersteigt die Möglichkeiten des Dokuments und erst recht seiner Autoren. Sie dürfen aber einfordern und erwarten, daß Rezeptionsbereitschaft und Bewährungsmut auch dann entgegengebracht werden, wenn die Aussichten für die Ökumene recht schwierig erscheinen. Wann wirklich ein Kairos im Fortgang der Heilsgeschichte gegeben und darum zu ergreifen ist, bestimmen die externen Daten immer nur sehr und allenfalls am Rande.

ANMERKUNGEN

[1] Bilaterale Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD, Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Paderborn 2000). Zitate werden im laufenden Text durch Angabe der Marginalnummer belegt. Auf der Seite der katholischen Kommissionsmitglieder fand nur ein einziger Wechsel statt; die Fluktuation der evangelisch-lutherischen Teilnehmer war dagegen ungewöhnlich hoch: vgl. die Namen 130.

[2] Paderborn 1984.

[3] Kongregation f. d. Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit u. die Heilsuniversalität Jesu Christi u. der Kirche, 6.8.2000 (= Verl. d. Ap. Stuhls 48, Bonn 2000). Vgl. P. Neuner, Eine Belastungsprobe für die Ökumene, in dieser Zs. 218 (2000) 723–737; M. Kehl, Die eine Kirche u. die vielen Kirchen, in dieser Zs. 219 (2001) 3–16.

[4] Dominus Iesus, 17.

[5] Die bisher aggressivste Ablehnung des Textes brachte die Frankfurter Allgemeine Zeitung aus der Feder von H. Schmoll bereits am 5.9.2000. Wesentlich reflexiver und moderater war die Stellungnahme von G. Wenz in: nachrichten 10/2000, 297–302. Als hoffnungsvolles Zeichen für die Ökumene wertete M. Plate das Dokument in: Christ in der Gegenwart 52 (2000) 315f. Bezeichnenderweise steht in allen drei Rezensionen der Komplex „Papsttum" im Mittelpunkt der Beurteilung.

[6] Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens", hg. v. H. Wagner (Freiburg 2000); vgl. auch W. Beinert, Christentum ist ökumenisch. Kirchliche Einheit u. konfessionelle Vielfalt als Kriterien des Christlichen, in: Cath (M) 54 (2000) 115–135.

[7] UR 3; vgl. auch UR 4; Dominus Iesus, 16.

[8] Ut unum sint, 88f.

Thomas Hausmanninger

Aufbruch in die Neue Bürgergesellschaft?

Sozialethische Anmerkungen

In den freiheitlichen modernen Gesellschaften scheint eine neue „Sehnsucht nach Gemeinschaft" (Alois Baumgartner) zu entstehen. Etwa bereits seit den 1980er Jahren entwickelt sich in den USA die Diskussion um den Kommunitarismus, der die moderne „Zivilgesellschaft" durch Gemeinschaftselemente menschlicher machen möchte. Zunächst als eher politikwissenschaftliche und ethische Debatte geführt, hat sich diese Diskussion inzwischen in eine „Bewegung" verwandelt, die gesellschaftspolitische Wirkung zu gewinnen versucht[1]. Seit kurzem werden diese Versuche zudem in Deutschland parallelisiert: Ein „Deutsches Kommunitariernetz" beabsichtigt nicht weniger als eine Umorientierung der Gesellschaft zu einer „Gemeinschaft aus Gemeinschaften"[2]. Es veranstaltet hierzu Kongresse, einen Internet-Auftritt und Newsletters, die per E-Mail unbestellt an allerlei wissenschaftliche und politische Einrichtungen versandt werden.

Seit einiger Zeit wird in Bayern von Alois Glück eine Diskussion mit ähnlicher Ausrichtung vorangetrieben. Unter dem Titel der „Neuen Aktiven Bürgergesellschaft" bündeln sich politische Bestrebungen, die eine Umorientierung der Gesellschaft zu einer stärker gemeinschaftlichen Ausrichtung bewirken wollen[3]. In einem „Diskussionsleitfaden" mit der programmatischen Überschrift „Damit wird Deutschland leistungsfähiger und menschlicher" liegt das Konzept nun gebündelt vor[4]. Flankiert wird diese Vorlage von einigen Modellprojekten, die bereits Umsetzungsmöglichkeiten erproben sollen. Gleichzeitig aber wollen die Verantwortlichen mit dem Leitfaden eine öffentliche Diskussion anstoßen, in die nicht zuletzt auch die Kirchen einbezogen werden sollen.

Im folgenden will ich mich daher mit einigen zentralen Elementen des genannten Diskussionsleitfadens aus einer sozialethischen Perspektive beschäftigen. Dazu soll die zu führende Diskussion jedoch zunächst in den Rahmen gestellt werden, in dem sie geführt werden muß, nämlich in den ideellen, normativen Kontext der demokratischen Gesellschaft, die zu einer Neuen Bürgergesellschaft vordringen soll.

Die Neue Bürgergesellschaft entsteht nicht in einem Vakuum. Ihr geht die historische Entwicklung der modernen demokratischen Gesellschaft voraus. Diese ist auf das Fundament von drei Rechtsbereichen gestellt:

1. Durch die bürgerliche Freiheitsbewegung im 18. und 19. Jahrhundert entstehen geschichtlich die *personalen Freiheitsrechte*. Ihr Kern besteht im Recht auf

freie persönliche Entfaltung, ohne vom Staat dabei beeinträchtigt zu werden. Staat und Gesellschaft werden voneinander unterschieden: Während Gesellschaft den Raum der freien Entfaltung der Privatleute (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) bezeichnet, bildet der Staat die politische Dachorganisation dieser Gesellschaft mit der Aufgabe, diese freie Entfaltung zu sichern. Grenze der Freiheit bildet in diesem Konzept stets die Freiheit der anderen.

2. Die demokratische Bewegung (englische, amerikanische und französische Revolution) führt allmählich *demokratische Mitwirkungsrechte* herauf. Diese Mitwirkung soll allen erwachsenen Gesellschaftsmitgliedern offen stehen und bezieht sich auf öffentliche Angelegenheiten, d. h. auf all jene Fragen und Probleme, deren Lösung alle betrifft. Gesellschaft erscheint dabei als Ort der politischen Willensbildung der Bürgerinnen und Bürger. Aufgabe des Staates ist die Gewährleistung dieser Mitwirkungsrechte und die repräsentative Berücksichtigung der politischen Willensbildung in der Gesellschaft bei der politischen Entscheidungsfindung und im politischen Handeln.

3. Die soziale Bewegung, angestoßen von der „Sozialen Frage" im 19. Jahrhundert, macht bewußt, daß die Gesetze des Marktes nicht automatisch zum allgemeinen Wohl führen. Aus dieser Erfahrung heraus entwickeln sich *soziale Anspruchsrechte*. Aufgabe des Staates wird es daher auch, zumindest jene grundsätzlichen Bedingungen bereitzustellen, ohne die Menschen nicht mehr überlebens- und entfaltungsfähig sind. Gesellschaft ist der Ort, an dem einerseits der Diskurs über soziale Anspruchsrechte geführt werden muß. Andererseits können einige dieser Rechte auch unabhängig vom staatlichen Handeln gesellschaftlich eingelöst werden.

Chancen und Grenzen der Neuen Bürgergesellschaft

Der Neuen Bürgergesellschaft erwachsen aus den genannten Vorgaben Verpflichtungen, Chancen und Grenzen:

Die Neue Bürgergesellschaft darf die personalen Freiheitsrechte nicht aufheben oder beeinträchtigen. Ihr Ziel muß es sein und bleiben, freie persönliche Entfaltung zu ermöglichen, zu wahren und zu fördern. Hierzu zählt nicht zuletzt die Freiheit, persönliche Wertvorstellungen und Lebenspräferenzen zu entwickeln. Da dies unvermeidbar Pluralität hervorbringt, muß die Neue Bürgergesellschaft auch diese Pluralität mindestens respektieren. Sie kann diese Pluralität jedoch als Chance aufnehmen: In ihr liegt ebenso ein kreativer Reichtum, der das gesellschaftliche Leben fördert und voranbringt. Gerade als Bürgergesellschaft, die individuelles Engagement stimulieren möchte, ist sie auf die Kreativität und den Einfallsreichtum der einzelnen Gesellschaftsmitglieder angewiesen. Vielfalt ist hierfür allemal geeigneter als Einfalt.

Daher bedarf die Neue Bürgergesellschaft nicht eines monolithischen Ethos, das allen dieselbe Moral vorschreibt. Erforderlich ist vielmehr ein Grundkonsens, der menschenrechtlich orientiert ist. Diese menschenrechtliche Orientierung ist als Rahmenethos von allen Gesellschaftsmitgliedern zum Fundament ihrer Moralvorstellungen zu machen. In diesem Rahmen und auf diesem Fundament aber müssen die einzelnen Individuen und Gruppen frei sein, ihre je persönlichen, identitätsstiftenden Moralvorstellungen zu entwickeln.

Dies gilt mehr noch auch für die Geschmackspräferenzen und lebensästhetische Selbstinszenierung von Personen. Die Rede von der „Leitkultur" erscheint daher äußerst unglücklich: Sie erweckt die Assoziation, sich gerade nicht auf ein Rahmenethos und damit einen notwendigen moralischen Grundkonsens zu beziehen, sondern vielmehr detaillierte moralische, ästhetische und stilistische Vorgaben für den Lebensvollzug und Selbstentwurf der Personen machen zu wollen. Ein solches Korsett wäre jedoch nicht hilfreich, auch nicht für die Ziele, die mit dem Bürgergesellschaftskonzept verfolgt werden und die keineswegs einer derart ausgreifenden Leitkulturvorstellung bedürfen. Fragen der Integration ausländischer Mitbürgerinnen und Mitbürger wiederum lassen sich gleichfalls besser verhandeln, wenn nicht durch einen derart hegemonial anmutenden Begriff die Sicht auf die Legitimität kultureller Pluralität verdeckt wird und dann die eher funktionalen Fragen nach nötigen Bedingungen für eine pluralitätsfreundliche Integration – wie etwa Sprachkompetenz – nicht mehr mit der gebotenen Sachlichkeit gestellt werden können.

Gewahrt werden aber muß auch die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. Das Engagement von Bürgerinnen und Bürgern ist zuerst einmal ein gesellschaftliches Phänomen. Entsprechend muß auch die Organisation und Ordnung dieses Engagements in der Gesellschaft verbleiben, d. h. den Bürgerinnen und Bürgern überlassen werden. Staatliche Einflußnahme hingegen muß sich auf die Ermöglichung und Förderung solchen Engagements beschränken. Weder kann bürgergesellschaftliches Engagement den Staat ersetzen, noch darf dieser die Bürgergesellschaft in sich aufsaugen.

Des weiteren deutet die immer wieder beklagte Politikmüdigkeit vieler Bürgerinnen und Bürger darauf hin, daß die Menschen heute eine Verselbständigung des Systems der Politik zu Lasten ihrer Mitwirkungsrechte wahrnehmen. Nicht einfach in der Respektierung, sondern in der Förderung der demokratischen Partizipation „von unten" liegen daher die größten Chancen der Neuen Bürgergesellschaft. Wo das Engagement für öffentliche Belange sich wieder lohnt, gewinnt die Gesellschaft an Lebendigkeit und Zusammenhalt. Die mit mehr demokratischer Partizipation verbundene Minderung der Macht gewählter Entscheidungsträger und -trägerinnen wird zudem durch erhöhte Sicherung von Akzeptanz getroffener Entscheidungen und politische Stabilität ausgeglichen.

Mit Blick auf die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft bedeutet dies, daß

politische Willensbildung, die Aufgabe der Gesellschaftsmitglieder ist, damit wieder mehr in die politische Entscheidungsfindung und das politische Handeln auf staatlicher Ebene integriert wird. Staat kann damit wieder stärker werden, was er sein soll: repräsentative politische Dachorganisation der Gesellschaft statt einer Handlungssphäre, die der gesellschaftlichen Willensbildung geradezu fremd gegenübersteht.

Schließlich aber ist seit der Wende von den 70er zu den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts international mehr und mehr ein neoliberales Wirtschaftskonzept durchgesetzt worden. Obwohl das System der reinen Marktwirtschaft bereits im 19. Jahrhundert durchgetestet worden ist, erwarten sich viele heute wieder allein von Markt und Wettbewerb öffentliches Wohl. Daß Markt und Wettbewerb im 19. Jahrhundert die „Soziale Frage" gerade *nicht* lösen konnten, scheint dabei ebenso in Vergessenheit geraten zu sein wie die Tatsache, daß noch immer die Lehrbücher der Betriebs- und Volkswirtschaftslehre umfangreiche Kapitel über „Marktversagen" enthalten.

Die Neue Bürgergesellschaft würde daher gefährliche Wege beschreiten, wenn sie die sozialstaatliche Indienstnahme der Wirtschaft zugunsten des neoliberalen Konzepts aufkündigt und die Erfüllung der sozialen Anspruchsrechte auf die Schultern der Individuen abzuwälzen sucht. Wo immer aus historischem Lernen gewachsene sozialstaatliche Strukturen abgebaut werden, muß daher eine entsprechende komplementäre strukturelle Einforderung der Sozialpflichtigkeit ökonomischer Erfolge treten.

Keine Lösung hingegen kann es sein, in ökonomischer Hinsicht blanke Orientierung am eigenen Vorteil zu predigen und dann über die mangelnde Bereitschaft der Individuen zum sozialen Handeln zu klagen. Auch ist den Verlierern in einer Situation zunehmender ökonomischer Vogelfreiheit nicht geholfen, wenn man von ihnen lediglich mehr Moral fordert, anstatt ihre Situation zu verbessern. Diese Verbesserung aber kann nicht nur von den Individuen und ihrem persönlichen Engagement in „Netzwerken" für andere geleistet werden, sondern muß auch strukturell erfolgen. Sie bedarf der gesellschaftlichen und staatlichen Indienstnahme der Ökonomie.

Das Konzept der Neuen Bürgergesellschaft enthält viele Elemente, die diesen Vorgaben entsprechen. Es enthält jedoch auch Passagen und Formulierungen, die ihnen entgegenstehen oder zu problematischen Folgen führen können.

Stärkung politischer Partizipation als Chance im Diskussionsleitfaden

Zu den außerordentlich begrüßenswerten Elementen im Diskussionsleitfaden zur Neuen Bürgergesellschaft zählt die durchgängig spürbare Absicht, demokratische Partizipation der Bürgerinnen und Bürger zu stärken.

Aufgenommen wird beispielsweise das Konzept der „Planungszellen", das Peter Dienel bereits 1978 als Alternative zur „Establishment-Demokratie" vorgeschlagen hat[5]: Auf der Ebene der Kommunalpolitik sollen solche Planungszellen zum Beispiel in Form eines Bürgergutachtens die spezifischen Kompetenzen der Bürgerinnen und Bürger in den politischen Entscheidungsprozeß einbringen können (6). Gestärkt werden sollen zudem Bürgerversammlungen, die nicht einfach nur der „Selbstdarstellung von Kommunalpolitikern" dienen, sondern „Ort der Kommunikation" sein sollen (6). Generell wird so nach Wegen gesucht, wie engagierte Bürgerinnen und Bürger „mit ihrem Know-how" in politische Prozesse eingebunden werden können (24). Darüber hinaus fordert das Konzept eine erhöhte Transparenz der politischen Entscheidungsfindung (6).

Allerdings beschränken sich diese Partizipationselemente auf die Kommunalpolitik. Auch wenn die „Graswurzeldemokratie" (Benjamin Barber u. a.) unzweifelhaft hier ihren speziellen Ort hat, so sollte das Konzept doch über diese hinaus erweitert werden: Neue Bürgerpartizipation muß sich auch auf Bundespolitik erstrecken können. Der Diskussionsleitfaden enthält dafür ungenutztes Potential, an das sich jedoch anknüpfen läßt.

Die neuen Formen bürgergesellschaftlicher demokratischer Partizipation werden zudem dem gesellschaftlichen Wandel besser gerecht: Die überkommene Partizipationsvorstellung orientiert sich noch mehr am Modell einer korporatistischen Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaftsform, die sich in körperschaftsähnlichen Formen wie Verbänden und Vereinen organisiert. Demokratische Repräsentanz und Partizipation wird in diesem Modell dann auch über die Beteiligung und die Einbeziehung eben von Verbänden usw. bei politischen Entscheidungsprozessen hergestellt. Daher werden beispielsweise Vertreter großer Interessenverbände in der Regel von Parlamentsausschüssen gehört, wenn Gesetzgebungsverfahren zu diese betreffenden Sachverhalten anstehen.

Heute jedoch organisieren sich Menschen nicht mehr in erster Linie auf diese Weise. Sie bilden vielmehr kurzfristigere, jedoch nicht weniger verbindliche Sozialverbände, die sich mehr an von den Individuen aus unterschiedlichen Gründen gewählten Themen orientieren. Die Soziologie spricht hier von „issue-Gemeinschaften". Dritte-Welt-Initiativen, Mutter-Kind-Gruppen oder der Aktions-Treff im Frauenbuchladen sind solche „issue-Gemeinschaften". Ihre Partizipation läßt sich daher besser durch neue Formen bürgergesellschaftlicher Mitsprache organisieren, da diese den Prozessen individueller Verbindlichkeitswahl und Themenzentrierung mehr entsprechen.

Erfreulich ist weiter, daß der Diskussionsleitfaden auch strukturelle Verantwortung einfordert. Er sucht so nicht einfach – oder zumindest nicht durchgängig – strukturelle Entsicherung der Bürgerinnen und Bürger mit Appellen an individuelles soziales Engagement zu kompensieren.

So nennt er etwa im Bereich der familienpolitischen Überlegungen die Flexibilitätserfordernisse der Arbeitsgesellschaft und sieht die Gefahr einer „strukturellen Rücksichtslosigkeit" (7). Ebenso regt er eine „Kooperation zwischen Kommune, Wirtschaft und Freien Trägern" (8) bei Fragen der Familienpolitik an. Zumindest auf Unternehmensebene soll zudem auf eine „Vereinbarkeit von Familie und Beruf" (8) hingearbeitet werden.

Allerdings wären diese Elemente struktureller Verantwortung stärker herauszustreichen. Es entspricht einer anderen, gegenläufigen Linie im Diskussionsleitfaden, daß beispielsweise die Vereinbarkeit von Familie und Beruf lediglich durch den guten Willen von einzelnen Unternehmen geleistet werden soll. Statt dieser punktuellen Regelung wäre hier eher eine generelle Regelung angebracht, die dann einen für alle Unternehmen identischen Wettbewerbsrahmen setzt. Ein solcher Rahmen erlaubt es den einzelnen Unternehmen dann auch leichter, entsprechenden guten Willen auszubilden – die Gefahr, dadurch zum Verlierer im Wettbewerb zu werden, wird durch den für alle geltenden Rahmen geringer.

Schließlich setzen eine sich von unten her aufbauende Partizipation und bürgergesellschaftliches Engagement die Kompetenz voraus, sich miteinander auch über divergente Lebensentwürfe und Moralvorstellungen hinweg verständigen zu können. Gefördert werden muß daher kommunikative Kompetenz. Zu dieser gehört es, den eigenen Standpunkt nicht zu verbergen, sondern in den Diskurs einzubringen und nötigenfalls für ihn zu streiten. Gleichwohl muß dieser Streit stets vom Bewußtsein getragen sein, daß andere denselben Anspruch auf ihre Lebensart haben, wie das jeweilige Ich, sowie daß Fremdheit nicht gleichbedeutend ist mit Minderwertigkeit.

Auch diesem Bewußtsein arbeitet der Terminus der „Leitkultur" nicht gerade zu. Daher gehört zur kommunikativen Kompetenz auch eine Toleranz, die das Fremde gelten läßt, ohne das Eigene zu verstecken. Toleranz bedeutet nicht, sich zu andersartigen Lebensvorstellungen beziehungslos gleichgültig zu verhalten. Sie bedeutet jedoch auch nicht, anderen mit dem arroganten Überlegenheitsgefühl eines Kolonialherrn oder Angehörigen einer „höherwertigen Kultur" zu begegnen. Jedes Insistieren auf dem Eigenen muß sich daher zugleich bereit finden, sich für das Recht anderer auf ihre Eigenart zu engagieren.

Der Diskussionsleitfaden kommt diesen Erfordernissen entgegen, wenn darin eine Förderung von „Grundkompetenzen des Zusammenlebens" durch die Jugendarbeit (10) und die Förderung „sozialer Kompetenzen" durch die Schule (13) gefordert werden. Diese Kompetenzen schließen kommunikative Kompetenz ein. Jedoch täte der Leitfaden gut daran, kommunikative Kompetenz eigens zu nennen und zu umreißen. Hierdurch würde auch deutlicher, wie die soziale Integration Fremder (10, 13) – deren Nennung gleichfalls begrüßenswert ist – gelingen könnte.

Ausgleich von Strukturschäden durch personale Solidarität als problematische Tendenz

Prekär im Diskussionsleitfaden erscheint vor allem eine wiederholt auftretende Tendenz, strukturelle Solidarität durch individuell zu leistende Solidarität zu ersetzen. Dabei werden zugleich Entsicherungsprozesse der Gegenwart entweder einfach als unvermeidbar hingenommen oder noch vorangetrieben. Scheinbar schlüssig gemacht wird diese Tendenz zudem durch eine einseitige Auslegung des Subsidiaritätsprinzips, die zu dessen ursprünglichem Gehalt im Widerspruch steht.

So wird Subsidiarität als „staatsrechtliches Pendant zur dezentralen ökonomischen Marktsteuerung" (19) betrachtet. Dabei wird betont, daß sich eben diese Marktsteuerung nicht vertrage mit der Übernahme von „immer mehr Verantwortung durch den Staat" (19). Entsprechend achtet der Leitfaden an vielen Stellen in erster Linie darauf, wie und wo strukturelle Solidarität aufgegeben werden kann zugunsten einer von den Individuen selbst mit eigenen Kräften herzustellenden Solidarität. So soll beispielsweise geprüft werden, wo Tätigkeiten statt von hauptamtlichen durch ehrenamtliche Kräfte übernommen werden können (18), wo sich statt staatlicher oder kommunaler Dienste auf die „Selbsthilfe der Bürger" vertrauen ließe (18), ob das Arbeits- und Tarifrecht nicht „zeitgemäßer" – d. h. wohl: regional unterschiedlich – gestaltet werden könne (18) usw. Die Überlegungen gipfeln darin, schließlich sogar Solidarität selbst durch Wettbewerb herstellen zu wollen: „Wettbewerb ist solidarischer als Teilen" (19).

Demgegenüber ist darauf zu bestehen, daß historisch und systematisch der Subsidiarität die Solidarität vorausgeht: Lange vor dem Subsidiaritätsprinzip wird im Sozialkatholizismus der „Solidarismus" (Heinrich Pesch) entwickelt. Bei der expliziten Formulierung des Subsidiaritätsprinzips ist daher Solidarität bereits mitgedacht. Wenn es in der Enzyklika „Quadragesimo Anno" Nr. 79 heißt, das, was der Einzelmensch leisten könne, dürfe ihm nicht durch die Gesellschaftstätigkeit entzogen werden, so ist damit eine *Untergliederung* der Solidarität angezielt – nicht aber, die Menschen mit ihren Notlagen möglichst weitgehend allein zu lassen. Eben deshalb ist an dieser Stelle auch davon die Rede, daß die Gesellschaftstätigkeit „die Glieder des Sozialkörpers unterstützen" solle. Gerade diese Nennung der Unterstützung verweist darauf, daß es letztlich um die Organisation einer solidarischen Bereitstellung von Bedingungen geht, die den Individuen ihre Selbstentfaltung ermöglichen sollen.

Diese Selbstentfaltung aber kann nicht mehr vollzogen werden, wenn den Individuen Kraft und Mittel fehlen. Hier ist solidarische Hilfeleistung gefordert, nicht der Rat, sich selbst zu helfen, oder der Appell an „Eigenverantwortung". Soll das Subsidiaritätsprinzip also zutreffend angewendet werden, so muß äußerst sensibel auf die Grenze der Leistungsfähigkeit der Individuen und Gruppen geachtet wer-

den. Dies gilt zudem auch für jene, die nach der Tendenz des Diskussionsleitfadens an die Stelle struktureller Solidarität treten sollen; angesichts der gleichzeitig geforderten Verstärkung von Markt und Wettbewerb in allen gesellschaftlichen Bereichen (19) fragt sich, wann und wie die darin eingespannten Individuen noch Energie und Zeit für ihr solidarisches Engagement finden sollen.

Allerdings ordnet sich dem Letztgenannten ein weiteres prekär erscheinendes Element bruchlos zu: Die wiederholte Betonung der Wichtigkeit von Tradition und einer auf das Überkommene abhebenden Wertorientierung. Hier wird gegen die positiv vermerkten Elemente des Konzepts die Denkfigur einer bestimmten Kulturkritik spürbar. In dieser werden Markt und Wettbewerb zusammen mit allen strategischen Kompetenzen, die von den Individuen hierfür entwickelt werden müssen, schrankenlos bejaht. Weder die Entsicherung, die aus Marktprozessen für die Individuen hervorgehen kann, noch die Erosion der sozialen Bindungen durch die Erfordernisse hohen Arbeitseinsatzes und größter Flexibilität, noch auch die Aushöhlung des Ethos, die der Vorrang strategischer Orientierungen bewirken kann, werden wahrgenommen. Statt dessen wird in dieser Kulturkritik die Selbstverwirklichungs- und Selbstentfaltungsorientierung der Individuen für den Zerfall der sozialen Bindungen und des Ethos verantwortlich gemacht – diesmal, ohne die hohen Bindungskräfte freiwilliger Verpflichtungen und selbstgewählten sozialen Engagements wahrzunehmen, die aus eben dieser Orientierung erwachsen. Als Lösung empfiehlt diese Kulturkritik daher die gesellschaftliche Durchsetzung eines monolithischen Ethos, das an die Stelle der „Selbstverwirklichungswerte" treten soll. Diese Lösung aber ist prekär nicht nur, weil sie im Widerspruch zur freiheitlichen Grundorientierung moderner Gesellschaften steht und Pluralität aufheben will. Sie ist es auch gerade deshalb, weil sie auf einer fehlgehenden Diagnose basiert.

Der Diskussionsleitfaden rückt dieser Kulturkritik und ihrer Lösungsempfehlung immer dort nahe, wo er Tradition, „Brauchtum" (13), Heimatgefühl (14) und „Werte" (13) oder auch „traditionelle Werte" (11) als Heilmittel für jene Probleme empfiehlt, die durch „Globalisierung, Internationalisierung, Mobilität und Flexibilität" (13) hervorgerufen werden. Er reproduziert zudem die bruchlose Bejahung und kritiklose Förderung eines neoliberalen Wirtschaftskonzepts, wenn er nur die Frage zulassen will, „welche Maßnahmen ... ergriffen werden müssen, damit die Bürger ja sagen können zu mehr Wettbewerb" (19). Verschärft wird dies – durchaus im Muster der genannten Kulturkritik – durch die Übertragung von Markt und Wettbewerb als Organisationsprinzipien auf nichtökonomische Bereiche. Wo beispielsweise Schulen „Profil" bilden sollen (15), wird zugleich unter der Hand strategisches Denken zum Maßstab auch für das Handeln jenseits der Ökonomie.

Hier wäre daher die unreflektiert wirkende „konservative" Rhetorik der Werte und traditionellen Orientierungsformen zu korrigieren. Nötig erscheint eine rea-

listische Wahrnehmung aller aus eben der Selbstentfaltungs- und Selbstbestimmungsorientierung erwachsenden neuen Sozialität und ihrer Verbindlichkeitsbereitschaft. Diese muß konstruktiv aufgenommen, nicht aber abqualifiziert und bekämpft werden. Der Diskussionsleitfaden bietet hierfür durchaus Anknüpfungspunkte – so etwa, wenn er bei der Gliederung des bürgerschaftlichen Engagements mit der Nennung von amtslosem Engagement, kurzzeitigem ungebundenem Engagement und Selbsthilfegruppen (22, 23) eben die neuen Sozialformen der „issue-Gemeinschaften" in den Blick nimmt. Anstatt regressiven Sehnsüchten nach vormodernen Gemeinschaftsgesellschaften nachzuhängen, könnte sich das Konzept so zeitgemäß an einer pluralen, aus vielfältigen, selbstgewählten Partialgemeinschaften bestehenden Gesellschaft und damit nach vorne orientieren.

Weiterentwicklung statt Verabschiedung

Das vorgelegte Konzept versteht sich als Diskussionsleitfaden. Es will mithin einen Dialogprozeß initiieren und in diesen auch – wie dem Vorwort zu entnehmen ist – Interessierte aller Bereiche einbeziehen. Die skizzierten Kritikpunkte sollten daher keinen Anlaß geben, das Konzept rundweg zurückzuweisen. Es muß vielmehr um eine Weiterentwicklung all jener konstruktiven Momente gehen, von denen letztlich die Überzeugungskraft des Konzepts für viele getragen wird.

Allerdings erscheint eine gründliche Revision der genannten prekären Elemente dringlich geboten, wenn die Neue Bürgergesellschaft nicht letztlich doch nur als „Reaktion auf leere Kassen" (22) erscheinen soll. Für diese Revision könnte zudem auch eine Umstellung im Titel programmatisch sein: Soll die Neue Bürgergesellschaft sozialethisch tragfähig sein, so muß sie zuallererst darauf abstellen, daß Deutschland menschlicher wird. Dies wäre unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die gemehrte Leistungsfähigkeit wirklich etwas wert ist.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. z. B. Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. A. Honneth (Frankfurt 1993); http://www.gwu.edu/~ccps/

[2] Vgl. http://www.dekomnetz.de

[3] Konzepte zur Bürgergesellschaft finden sich auch andernorts: http://www.buerger.aktiv.de; http://www.efh-freiburg.de/be;, http://www.buergergesellschaft.net. Aus Umfangsgründen beschränke ich mich im folgenden jedoch auf den Diskussionsleitfaden von A. Glück.

[4] Vgl. „Damit wird Deutschland leistungsfähiger und menschlicher". Ein Diskussionsleitfaden, o. J. Seitenzahlen in Klammern im Text. Der Diskussionsleitfaden ist erhältlich bei: CSU-Landesleitung, Grundsatzkommission, Nymphenburger Str. 64, 80335 München; vgl. auch A. Glück, Verantwortung übernehmen. Mit der Aktiven Bürgergesellschaft wird Deutschland leistungsfähiger *und* menschlicher (Stuttgart 2000).

[5] Vgl. P. Dienel, Die Planungszelle. Eine Alternative zur Establishment-Gesellschaft (Opladen 1978).

Hermann Hepp

Wissenschaft und Gewissen

Überlegungen aus der Sicht eines Frauenarztes

Gynäkologie und Geburtshilfe als „Heil"-Kunde der Frau, eingebunden in die epochalen Umwälzungen unserer Nachkriegsgesellschaft, bewirkten und erfuhren im Sog und als Teil des medizinischen Fortschritts einen tiefen Strukturwandel. Wir sind in der Wechselwirkung von Anspruch und Forschung „konfrontiert mit Erwartungen und Hoffnungen einer Gesellschaft, die von der Medizin eine neue Heilkultur erhofft und mit ihr schließlich das Modell einer Weltbewältigung erwartet" [1], so der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges. Die demographische Entwicklung, die besonders in der Geburtsmedizin ausgeprägte Verrechtlichung der Medizin und die durch den medizinischen Fortschritt stimulierten Ansprüche treiben in immer engerer Zeitspanne die Fortschritts-Ausgaben-Spirale in die Höhe und bewirken eine immer größere Spannung zwischen der Position des Frauenarztes und der Wirklichkeit der Finanzierbarkeit.

Ärztliches Handeln zwischen Heilungsauftrag und Dienstleistung

Die traditionelle Standesethik reicht nicht mehr aus. Sie war noch an der dialogischen Arzt-Patienten-Beziehung ausgerichtet und mußte die ökonomischen Rahmenbedingungen ärztlichen Handelns nur am Rande berücksichtigen. Unterwerfen wir uns dem Erwartungsdruck, dem Anspruch der Patientin, indem in überzogener Weise die Patientenautonomie, die „voluntas aegroti", zum *alleinigen* Handlungsprinzip erhoben wird und indem wir eine Hierarchie der Gefälligkeit setzen anstelle von Kompetenz bzw. Qualität ärztlichen Handelns, dann sind wir mitverantwortlich für die sich verschärfende Krise in unserem Gesundheitswesen. „Voluntas aegroti": ja, solange und soweit dieser Wille dem Heil der Patientin dient – ein Postulat, das mit der rasanten Entwickung der prädiktiven Medizin überragende Bedeutung erhalten wird. Das Heil der Kranken, die „salus aegroti", in der die Autonomie der Patientenpersönlichkeit, die „voluntas" teilhat – informed consent –, muß für den Frauenarzt Priorität behalten. „Voluntas" und „salus" stehen so nicht in Konkurrenz.

Daraus wird deutlich, daß unser Handeln einer Basis des Vertrauens bedarf. An ihr haben wir täglich zu arbeiten: „Es ist (also) weniger das Vorhandensein von

Codices als das Umfeld und die Integrität des Arztes oder der Ärzteschaft in moralisch-ethischer Hinsicht, die korrektes Handeln vor allem garantiert bzw. in Gefahr bringt."[2]

Die hohe Arztdichte – die wir Ärzte nicht zu verantworten haben – kann über den Anbieterdruck der Industrie zum Amortisationsdruck im ärztlichen Alltag und schließlich über den Anspruch (Erwartungsdruck) der Patientin für den einzelnen zur Versuchung der Korrumpierung führen. Wir sind aufgerufen – das ist eine Frage des Gewissens –, Denken und Handeln am Heil der Patientin zu orientieren, was eine klare medizinische Indikationsstellung begründet. Das heißt: keine ökonomisch beeinflußte Indikationsausweitung, keine unnötige und teure Apparatemedizin zur Finanzierung der zeitintensiven – jedoch nicht entsprechend honorierten – sprechenden Medizin, keine Gefälligkeitsatteste, keine unberechtigte Krankschreibung und Rezeptierung usw.

Es geht letztlich um die Eingrenzung der schleichend sich entwickelnden Rationierung im Gesundheitswesen. Sie ist täglich erlebte Wirklichkeit und nur über eine geistige Gesundheitsreform in offener gesellschaftlicher Debatte aufzuhalten. Wie human sie gestaltbar ist, hängt zunächst vom Bewußtseinswandel der Gesellschaft hin zur Eigenverantwortung und Selbstbeteiligung ab. Wahre Zivilisation besteht nach Mahatma Gandhi nicht in der Vervielfältigung der Bedürfnisse, sondern in der überlegten Reduzierung der Wünsche. Nicht alles medizinisch Machbare und Wünschenswerte ist bezahlbar und über Sozialversicherungssysteme abwickelbar. Das unabdingbar Notwendige der medizinischen Versorgung muß vom lediglich Wünschenswerten oder gar Überflüssigen abgegrenzt werden.

Hinzutreten muß selbstverständlich das in persönlicher Gewissensentscheidung verantwortete Handeln des Arztes in Diagnose und Therapie. Die Rede ist von der Qualität ärztlichen Handelns als ethischer Imperativ, die kontinuierliche Fortbildung zur Voraussetzung hat. Hierin sind wir nie am Ziel, nie im Besitz der ganzen Wahrheit. „Der Preis der Freiheit ist die Verantwortung": Diese Mahnung Thomas Jeffersons war Leitmotiv des von Dieter Krebs präsidierten 49. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe in Berlin 1992. Noch obliegt uns in gewährter Freiheit die Steuerungsfunktion im Gesundheitswesen. Seien wir uns jedoch bewußt, daß das Alternativmodell zum offenen Wettbewerb in Selbstverantwortung der Dirigismus des Staates bzw. der Krankenkassen mit Zwangssteuerung ist – gerichtet gegen Selbstbedienungsmentalitäten. An die Stelle der Freiberuflichkeit tritt dann die Fremdbestimmung, die zum Teil schon vollzogen ist. Worte stehen für Inhalte: Arzt – nicht Leistungserbringer bzw. „care provider", Krankenhaus – nicht Profitcenter, Patientin – nicht Kundin. Sieht man in einer Patientin lediglich eine Kundin, ist es konsequent, das Prinzip des Erfolgshonorars einzuführen.

„Späte Entschuldigung" für NS-Vergangenheit

An der humanitären Katastrophe im zurückliegenden Jahrhundert war auch die Frauenheilkunde beteiligt. Wir, jeder einzelne von uns, ob noch aktiv eingebunden oder in der Gnade der späten Geburt, und die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe sind traumatisiert durch diese Schuld. Wenn auch spät, so haben wir uns 1994 doch zu dieser Schuld bekannt[3]: Anläßlich des damals 50. Kongresses unserer Gesellschaft habe ich das Schuldbekenntnis in das Zentrum dieses Jubiläumskongresses gestellt. Die wissenschaftliche Gesellschaft sprach eine „späte" Entschuldigung dafür aus, daß wir im Prozeß des Verdrängens über fünf Jahrzehnte das von uns bewirkte körperliche und seelische Leid nicht thematisiert haben und nicht auf die leidenden Frauen zugegangen sind. Dieses Bekenntnis ist von hohem Wert. Aber es ist nicht ausreichend.

„Man muß seine Vergangenheit verstehen, um die Zukunft zu bestehen."[4] Diesem Verstehen dient die sehr sorgfältige Analyse der Präsidentenreden jener Jahre[5] durch H.-J. Hilfrich[6] für jeden von uns und die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe. Einen gewissen Schutz bietet nur die demütige und kritische Reflexion der Vergangenheit und die stete Intensivierung der moralischen und kulturellen Diskussion um Ziele, Aufgaben und Grenzen der Frauenheilkunde. Nur so ist eine Zukunft des Gewesenen zu denken.

Bioethische Konfliktfelder

Keine Arztgruppe ist so stark wie die Gynäkologen konfrontiert mit bioethischen Konfliktfeldern am Anfang und Ende des Lebens: Geburtenregelung, assistierte Reproduktion, heterologe Insemination, In-vitro-Fertilisation als Einstiegstechnik in Gentechnologie, höhergradige Mehrlinge als Folge hormonaler und moderner reproduktionsmedizinischer Therapieverfahren mit Tötung des am besten zugänglichen Embryos (Embryozid) zur „Reduktion" von einer Drillings- zu einer Zwillings- oder gar Einlingsschwangerschaft[7], Schwangerschaftsabbruch, Pränatalmedizin, Frühgeburtsmedizin, Studien der Krebstherapie, Euthanasie usw. Wir sind daher auch besonders gefährdet, durch gesellschaftliche, d.h. staatliche Interessen fremdbestimmt und zu Dienstleistenden degradiert zu werden. Diesem Zugriff können wir nur entgehen, wenn wir aus der Vergangenheit gelernt haben, daß Gesetze, Verordnungen und Richtlinien gegebenenfalls Entscheidungshilfen anbieten, niemals aber die Bürde konkreter ethischer Entscheidungen – oft auch im Sinn von Güterabwägungen – abzunehmen und von der persönlichen und sittlichen Verantwortung zu entlasten vermögen.

Die scheinbare Sicherheit des Rechts versagt in Grenzfragen. Es läßt den Arzt im Stich. Positiv ausgedrückt: Ein freiheitlicher Rechtsstaat räumt das Weige-

rungsrecht ein. Dieses eröffnet dem Arzt die Möglichkeit des Rückgriffs auf sein Gewissen, die letzte Instanz sittlicher Entscheidung – wobei Gewissen kein abstrakter Begriff ist. Es will gebildet und entwickelt sein zu einem je persönlichen Berufsethos. Der Frauenarzt ist wie jeder Bürger niemals nur Ausführer und Vollstrecker des Gesetzes – zum Beispiel beim Schwangerschaftsabbruch gleichsam nach der Formel: Das Gesetz bzw. der Staat tötet. Zu diesem so konfliktreichen Bereich habe ich vielfach Position bezogen, unter anderem anläßlich der Eröffnung des 50. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe 1994. Nur so viel noch einmal mit Bezug auf eine aktuelle Diskussion um den medikamentösen Schwangerschaftsabbruch: Jede Indikation zu einem operativen oder medikamentösen Eingriff, und erst recht eine Indikation zu einem tötenden Eingriff, muß für jeden Arzt – und auch für die in einem schweren psychosozialen Konflikt befindliche Frau – nicht zuletzt auch aus forensischen Gründen nachvollziehbar und verantwortbar sein (kein Abbruch ohne qualifizierte Diagnose!), will er nicht unter Ausschaltung seines Gewissens bloßer Erfüllungsgehilfe einer immer heftiger proklamierten Entscheidungsfreiheit (Selbstbestimmungsrecht) der Frau bzw. des Elternpaars werden. Indikationsstellung und Gewissensentscheidung implizieren sich gegenseitig.

Es ist eine uns stets belastende Wirklichkeit, daß wir durch staatliche Interessen fremdbestimmt sind, indem man uns im Sinn einer Dienstleistung die Exekutive aufdrängt. Wir sind eingebunden in ein gesetzliches Tötungssystem[8] und müssen (leider) konstatieren, daß sich in der zur Fristenregelung mit Beratungspflicht mutierten ehemaligen Notlagenindikation ein weiterer Bewußtseinswandel hinsichtlich der Rollenverteilung (Arzt–Patientin) vollzogen hat, der für die Medizin ganz allgemein, für das Berufsbild des Arztes und die Gesellschaft unabsehbare Folgen hat. Daher müssen wir uns auch fragen, inwieweit wir unsere eigene Menschenwürde durch bestimmte Handlungen verletzen, wenn nicht sogar aufgeben. Diese Position schließt nicht aus, daß im Verwobensein, im Sicheinlassen im tiefsten emotionalen Sinn, das Gegenteil des bloßen medizinischen Handelns, es in ausweglos erscheinender Situation im Individualfall zur Schuldaufnahme durch Töten kommt[9].

So verstanden kann auch die Verweigerung eines Abbruchs einmal nicht frei von Schuld sein. „Nicht Schuldlosigkeit, sondern die Bereitschaft, Befähigung zur Schuldübernahme (ist) die Bedingung dafür, daß ein Mensch diesen Beruf annehmen darf." [10] Wir Frauenärzte sind eingebunden in das Rechtsbewußtsein einer Gesellschaft, am Beginn des Lebens nicht nur Helfer zum Leben, sondern auch Helfer zum Tod[11] zu sein. Es ist nicht abwegig, daß eines nicht so fernen Tages die Fremdbestimmung der Ärzte durch die Politik zur rechtswidrigen, aber straffreien Tötung Ungeborener hineinwirkt in eine wegen ökonomischer Unzumutbarkeit und begleitender Mitleidsethik[12] erfolgende aktive Tötung siechender Greise, Behinderter und Moribunder. Die Euthanasiedebatte wird unter anderem

vor allem von der Tötung der intrauterin als krank diagnostizierten Kinder weitere geistige Impulse erhalten.

Es ist und bleibt ein sehr schwer nachvollziehbarer moralischer Spagat, daß ethisch und „ärztlich" vertretbar sein soll, etwas Rechtswidriges – eine Straftat – zu begehen. Das Bundesverfassungsgericht setzt in seinem Spagat auf eine Frauenärzteschaft, die in Anerkennung einer hohen Norm – das Lebensrecht des Ungeborenen – und der von ihr abgeleiteten Rechtswidrigkeit dennoch, weil straflos, tötet. Es gibt keinen Berufsstand, dem dies von seiten des Staates zugemutet wird.

Pervertierungen ethischer Grundwerte drohen allerorten und zu allen Zeiten. Der Zeitgeist, dessen Mitgestalter und Opfer wir gleichermaßen sind, darf niemals das Maß unseres Handelns sein: „Nur wer in gewissem Maße seiner Zeit entgegenwirkt, kann mit sich selbst zufrieden sein. Denn im anderen Fall treibt er wie eine losgerissene Boje in den Strömen der Zeit" (Ortega y Gasset).

Medizin mit Gewissen ist Medizin mit Menschlichkeit

Die Medizin der Gegenwart und die Frauenheilkunde als Teil des Ganzen ist primär Wissenschaft. Frauenheilkunde als Wissenschaft bedingt Forschung: neben der Grundlagenforschung auch das Experiment am Menschen, nicht mit dem Menschen. Hiermit ist bereits ausgesprochen, daß Wissenschaft niemals abstrakt, sondern auch und vor allem „gewissen"-haft zu denken ist. Medizin ohne Gewissen ist Medizin ohne Menschlichkeit – ein von Alexander Mitscherlich und Fred Mielke [13] geprägtes Begriffspaar.

Wissenschaft in der Medizin induziert Fortschritt, der seinerseits interdependente Ursache und Folge des sozioökonomischen Fortschritts ist. Die Wünsche der Gesellschaft stehen in steter Wechselwirkung zum wissenschaftlichen Fortschritt. Es ist müßig zu fragen, ob es neue Bedürfnisse sind, welche den Fortschritt induzieren, oder ob es der medizinische Fortschritt ist, der den Anspruch weckt. Es gibt nicht nur eine Verantwortung für die Forschung, sondern auch zur Forschung. Nichtforschen wird zur verweigerten Hilfeleistung [14].

Hiermit rede ich keiner unkontrollierten und unbegrenzten Wissenschaftsgläubigkeit das Wort. Die Problematik der Forschung liegt heute unter anderem auch in ihrer zeitlichen Dynamik. Die Wissenschaft muß sich an Entwicklungen anpassen, die anderen Gesetzmäßigkeiten als denen der Ethik folgen [15]. Das von Hans Jonas [16] aufgestellte Postulat einer Zukunftsethik, welche alle Forschung unter das Prinzip der Verantwortung stellt, ist ein Aufruf zu einer präventiven Begründungsethik anstelle einer nachträglichen Bedürfnis- oder Anpassungsethik [17]. Hierbei ist von dem allseits erkannten und anerkannten Problem der Technik-Folgenabschätzung die Rede.

Präventiv-ethisches Denken und Handeln ist jedoch nicht bei jedem Forschungsansatz möglich. Ethische Fragen entwickeln sich nicht selten erst im Verlauf der Forschung und bedürfen dann eines Moratoriums. Das individuelle und kollektive Risiko ist Gefahr und Chance zugleich. Null-Risiko bedeutet auch Null-Chance. Auf dem Hintergrund dieser Prämisse stehen die folgenden Gedanken. Ethos in der Wissenschaft fragt nach dem Gewissen in der Wissenschaft. Auf zwei Ebenen sind wir gefordert, „gewissen"-haft Wissenschaft zu gestalten und zu verkünden: Auf der einen Ebene planen, organisieren, gestalten und publizieren wir Wissenschaft, auf der anderen, der letztlich entscheidenden, stehen nicht nur die Idee, die Planung und das Objekt der Forschung, sondern auch deren Folgenabschätzung – soweit wie möglich – in der persönlichen Verantwortung des Forschers.

Auf der ersten Ebene sind wir immer wieder mit Verfehlungen konfrontiert, die im Kampf um knapper werdende Forschungsmittel und Planstellen und dem damit verbundenen persönlichen Karriere-Ranking wie auch dem der Institution Fairneß und Anstand berühren. Als Beispiele sind zu nennen: bewußtes Zurückhalten eines wissenschaftlichen Gutachtens und somit zeitliche Verzögerung eines Forschungsprojekts, schlimmer noch ablehnende Begutachtung verbunden mit Ideendiebstahl, bewußte Fälschung, falsche Reihung der Autoren, Plagiat von Gedanken und Formulierungen, zum Beispiel versteckt in einer vermeintlich weniger zugänglichen Zweitpublikation, bewußtes Verschweigen eines Mitautors. Schließlich gibt es auch die Vernachlässigung der Aufsichtspflicht durch die Verantwortungsträger.

Auf die bei Verdacht auf wissenschaftliches Fehlverhalten vom Senat der Max-Planck-Gesellschaft 1997 entwickelte Verfahrensordnung[18] sei verwiesen. Auch die Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Selbstkontrolle der Wissenschaft" sah sich aufgrund eines in der Öffentlichkeit im In- und Ausland breit diskutierten Falles wissenschaftlichen Fehlverhaltens veranlaßt, Ursachen von Unredlichkeit im Wissenschaftssystem nachzugehen, präventive Gegenmaßnahmen zu diskutieren, die existierenden Mechanismen wissenschaftlicher Selbstkontrolle zu überprüfen und 16 Empfehlungen zu ihrer Sicherung zu geben[19]. Derartige Codices sind wichtig, aber beginnen muß die Selbstkontrolle in uns, in einer Gewissensbildung für Wissenschaft.

Auf der zweiten Ebene, auf der die Mittel und vor allem die Ziele der Forschung jeweils auf den Prüfstand zu stellen sind, ereignet sich die eigentliche ethische Herausforderung. In der Grundlagen-, aber auch in der klinischen Forschung können sich nicht nur die Mittel, sondern auch die Ziele als unethisch erweisen. Es existiert, so Schmid-Matthiesen[20], neben wirklich Großem auch Unechtes im medizin-akademischen Leistungsbetrieb, das mehr der persönlichen bzw. kollektiven Werbung als dem Nutzen für den Kranken verpflichtet ist.

Die durch Art. 5 Abs. 3 des Grundgesetzes gewährleistete Forschungsfreiheit

hat ihre Geltung nur innerhalb der Menschenwürde, die durch Art. 1 Abs. 1 GG garantiert ist. Die in immer engerer Zeitfolge sich vollziehende Erweiterung der ärztlichen Handlungsmöglichkeiten durch die modernen biomedizinischen Wissenschaften – künstliche Befruchtung, Samen-/Eispende und Leihmutterschaft, Gendiagnose und Gentherapie, Organtransplantation, intensivmedizinische Lebensverlängerung, Pränatalmedizin, Präimplantationsdiagnostik usw. – macht eine Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik außerordentlich schwierig. Dies zeigt etwa die Diskussion um die Europäische Bioethikkonvention. Auf dem Podium „Ethik und Medizin nach dem Nürnberger Ärzteprozeß“[21] beim Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe 1998 hat der Philosoph Ludwig Honnefelder[22] in seinem Referat „Bioethik im Streit“ betont, daß nur eine Verantwortungsethik, die den unabdingbaren ethischen Anspruch auf die Bedingtheit der menschlichen Handlungssituation zu beziehen vermag, den Problemen gewachsen ist. Anthropozentrisch müsse diese Verantwortungsethik sein, und zwar in dem Sinn, daß jeder sittliche Anspruch sich über Einsicht und Vernunft an die Verantwortung des Menschen wendet.

Präimplantationsdiagnostik

In der Konsequenz dieses Gedankens sei beispielhaft für das Thema Wissenschaft und Gewissen – und da gerade aktuell – auf den durch einen „Diskussionsentwurf über Richtlinien zur Präimplantationsdiagnostik“ der Bundesärztekammer ausgelösten Streit in unserer Gesellschaft verwiesen[23]. Wie bereits beim Aufbruch in die Welt der assistierten Reproduktion sind wir auch auf diesem Feld der ethischen Verpflichtung nachgekommen, *initiativ* Richtlinien zu erarbeiten und früh, d. h. vor Anwendung am Menschen, diese öffentlich zur Diskussion zu stellen, um Grenzen der Akzeptanz durch die Öffentlichkeit wahrzunehmen. Als Federführender der Kommission der Bundesärztekammer habe ich die Gedankenlinien im Deutschen Ärzteblatt nachgezeichnet[24].

Unter Präimplantationsdiagnostik versteht man die Diagnostik an einem Embryo nach In-vitro-Fertilisation vor dem intrauterinen Embryotransfer. Sie ist im Gegensatz zur invasiven und noninvasiven Pränataldiagnostik nur im weiteren Sinn ein pränatalmedizinisches Verfahren, da die Diagnostik vor der Implantation des Embryos, d. h. *vor* Beginn der Schwangerschaft, angesetzt ist.

Anstelle der für den deutschen Sprachraum sich anbietenden Abkürzung PID wird das englische Kürzel PGD (engl. Preimplantation Genetic Diagnosis) bevorzugt. Der Hinweis auf „genetic“ signalisiert bereits in der Definition eine Eingrenzung des diagnostischen Verfahrens.

Eine *Indikation* zur Preimplantation Genetic Diagnosis wird derzeit bei anamnetisch stark belasteten Paaren gesehen, bei deren Nachkommen ein hohes Risiko

für eine bekannte und schwerwiegende genetisch bedingte Erkrankung besteht, zum Beispiel Muskeldystrophie Duchenne, Fragiles-X-Syndrom usw.

Allen an der intensiven Beratung teilnehmenden Wissenschaftlern war im Verlauf der 14monatigen, zum Teil kontroversen Debatte bewußt geworden, daß über eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dieser das Menschenbild und die Menschenwürde berührenden Thematik auch eine jeweils persönliche Gewissensentscheidung gefordert ist. Die ethische Diskussion kreist unabhängig von der rechtlichen Entscheidung um den Konflikt, daß mittels In-vitro-Fertilisation die Entwicklung menschlichen Lebens mit dem Ziel einer Schwangerschaft eingeleitet, der so gezeugte Embryo unter Umständen jedoch nicht in die Gebärmutter transferiert wird und so – nach einer Zeugung unter Vorbehalt – im Fall einer schweren genetischen Erkrankung eine gezielte Selektion des Embryos erfolgt. Mit diesem ethischen Problemkreis in unmittelbarem Zusammenhang steht schließlich die Frage, ob die Preimplantation Genetic Diagnosis lediglich eine zeitlich vorgezogene, noninvasive Pränataldiagnostik sei?

Im Zentrum der ethischen Diskussion steht die Frage nach dem moralischen Status des Embryos, d.h. nach dem Beginn personalen Lebens, woraus sich wiederum die Schutzwürdigkeit und die Bemessung deren Umfanges ableitet. Die Rechtsordnung geht im Deutschen Embryonenschutzgesetz davon aus, daß die Schutzwürdigkeit des Embryos vom Zeitpunkt der Kernverschmelzung an besteht, und begründet diese mit den Wertentscheidungen des Grundgesetzes für Menschenwürde und Lebensschutz.

Die Menschenwürde von Embryonen und ihre Schutzwürdigkeit

Die Frage ist, ob die Preimplantation Genetic Diagnosis die Menschenwürde berührt, nachdem nach unserer Rechtsordnung menschliches Leben bereits mit der Befruchtung unter das Gebot der Achtung der Menschenwürde fällt und daher zu schützen ist. Jede medizinische Diagnostik und Forschung an und mit Embryonen, die – im Sinn einer Einstiegstechnik – durch In-vitro-Fertilisation erst möglich wurden, werfen die Frage nach dem Menschen und dem Menschenbild des Forschers auf. Es geht um den Status dessen, an dem wir handeln. Das Problem liegt also nicht in der Forschung selbst, sondern im „Objekt" der Forschung.

Es stellen sich zwei zentrale Fragen. Erstens: Ab wann ist dem neuen menschlichen Leben „Würde und damit Lebensrecht und Schutz zuzubilligen"? Zweitens: Worin liegt die Begründung, und wie ist der Umfang der zu gewährenden Grundrechte bemessen? Über die Frage des Beginns menschlichen Lebens aus naturwissenschaftlicher Sicht besteht Konsens. Nach naturwissenschaftlicher Erkenntnis beginnt neues menschliches Leben mit Abschluß der Befruchtungskaskade[25],

d. h. mit der abgeschlossenen Fusion der Zellkerne. Die Frage nach dem Beginn *personalen* Lebens ist mit den Denkkategorien der Naturwissenschaft nicht zu beantworten. Es geht hierbei nach meiner Überzeugung um die Einführung eines Wertaxioms: ob und inwieweit wir neuem artspezifischen und in seiner Potentialität auf personales Leben hin angelegtem Leben Wertschätzung und damit Schutzwürdigkeit zuerkennen und vor allem, wie absolut wir diese setzen.

So besteht auch ein weitgehender Konsens darüber, daß sich die Schutzwürdigkeit des Embryos auf seine Natur als früheste Form einer individuellen menschlichen Existenz gründet. Ebenso besteht weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die Schutzwürdigkeit des Embryos mit der Bildung des Genoms beginnt, wenngleich einzelne für den Umfang der Schutzwürdigkeit und damit des Rechtsschutzes terminologische Abstufungen – Zygote, Konseptus oder Präembryo – einführen, um hiermit im Fall einer gebotenen ethischen Güterabwägung auch Abstufungen des Rechtsschutzes einzufordern. In Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG ist verankert: „Das Leben des Menschen ist *von Anfang an* in seinen Schutz genommen."

In der Diskussion um den *Beginn der Schutzwürdigkeit* beziehen sich einzelne auf die Möglichkeit der Zwillingsbildung und meinen, daß der Terminus a quo *personaler* menschlicher Existenz frühestens mit dem Ende der orthischen Teilbarkeit gegeben sein kann. So stellt auch Josef Fuchs fest: „Solange Zellen noch teilbar sind, können sie nicht schon menschliches Individuum und Person sein, diese Möglichkeit besteht aber gemäß der Biologie im allgemeinen bis zum 14. Tag." [26] Für Fuchs wäre die Eliminierung des Embryos in diesem frühen Stadium oder die Verhinderung der Implantation nicht tötender Abortus, könnte jedoch nur aus wichtigen Gründen gestattet sein; sie stünde zwischen Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch. Die „Individuation" nach der ersten Zellteilung wäre danach potentielles, aber nicht zwangsläufig in jedem Fall individuelles menschliches Leben, wenngleich auch im Regelfall die damit ausgelöste Dynamik für die individuelle Menschwerdung bestimmend ist.

Bei der Bemessung des *Umfangs der Schutzwürdigkeit* menschlicher Embryonen sind wir heute im nationalen und vor allem im internationalen Dialog mit zwei Positionen konfrontiert: Die einen erkennen das Lebensrecht und den Schutz im umfassenden Sinn kategorisch an, was jede Güterabwägung hinsichtlich eines Ziels – auch von hohem medizinischen Rang – ausschließt. Die anderen relativieren in grundsätzlicher Anerkennung des Lebensschutzes dieses Prinzip im Sinn einer Güterabwägung auf Zwecke hin, was nach sorgfältiger Prüfung eines nachgewiesenen hochrangigen Ziels eine Forschung an und mit Embryonen zuläßt. Diese Position beruft sich auf die prozeßhafte Verwirklichung individuellen personalen Seins in Realisierungsstufen und plädiert daher für einen diesen Stufen entsprechenden abgestuften Rechtsschutz.

Die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin des Europarates von 1997 (Bioethik-Konvention) verbietet in Art. 18, 2 die Herstellung von Embryonen zu

Forschungszwecken. Art. 18, 2 fordert von den Mitgliedsstaaten, in denen Embryonenforschung zugelassen ist, die Gewährleistung eines „angemessenen Schutzes" des Embryos. Ein explizites Verbot zur verbrauchenden Forschung an Embryonen, das im deutschen Embryonenschutzgesetz ausgesprochen ist, enthält die Regelung in Art. 18, 1 nicht, doch betrachtet sie den Embryo als schützenswertes Rechtsgut und schiebt die Beweislast für den Nachweis angemessenen Schutzes dem nationalen Gesetzgeber zu[27].

„Schwangerschaft auf Probe"?

Im Zentrum der ethischen Diskussion über die Preimplantation Genetic Diagnosis steht die Tatsache, daß der während der Diagnostik in Warteposition befindliche Embryo im Fall seines Geschädigtseins selektiv „stehen gelassen" und so dem Untergang preisgegeben wird.

Konkret auf die Präimplantationsdiagnostik abgestellt resultiert die Frage – in der Präambel des Diskussionsentwurfs zum Ausdruck gebracht –, ob mit Rücksicht auf die gesundheitlichen und/oder sozialen Lebensinteressen der Mutter die Schutzwürdigkeit eines Embryos im Achtzellstadium „in vitro" einer positiven Güterabwägung unterworfen werden darf und daraus ein abgestufter Rechtsschutz resultiert – ähnlich der Situation „in vivo", wo der Gesetzgeber in Abwägung der Interessenkollision Rechtsschutz des Embryos versus Ermöglichung der Nidationshemmung als kleineres Übel gegenüber einem Schwangerschaftsabbruch aufgrund fehlender Antikonzeption auf den Strafrechtsschutz verzichtet.

Der Interessenkonflikt wird bestimmt durch die Interessen der betroffenen Paare, den Therapieauftrag der behandelnden Ärzte, den in Art. 2 Abs. 2 S. 1 GG verankerten anerkannten Status des Embryos und den daraus abgeleiteten Lebensschutz „von Anfang an". Eine klare ethische Lösung des Konflikts ist nur über den Verzicht auf eine oder eine weitere Schwangerschaft und/oder Adoption möglich. Ob der Gesetzgeber mit Rücksicht auf die Interessenkollision eine derartige persönliche Entscheidung verlangen kann, ist zumindest fraglich. Im Zentrum der ethischen Abwägung steht die Frage, ob das für ein friedliches Zusammenleben einer Gesellschaft höchste Gut, nämlich die Achtung des Lebensrechts von Anfang an, in Anerkennung der Antizipation des etwaigen Konfliktes relativiert und eine Preimplantation Genetic Diagnosis zugelassen werden darf. Das Lebensrecht würde nicht absolut in Frage und menschliches Leben nicht generell wegen einer genetischen Schädigung als lebensunwertes Leben zur Disposition gestellt. Dies setzt voraus, daß die Preimplantation Genetic Diagnosis nur für Paare zugelassen wird, die um ihr Risiko der Weitergabe einer unheilbaren genetischen Krankheit wissen und mit Hilfe der Präimplantationsdiagnostik eine „Schwangerschaft auf Probe" mit Spätabbruch vermeiden wollen.

Es gibt nicht nur die unter Vorbehalt stehende (bedingte) Zeugung, sondern im Hinblick auf die Möglichkeiten der Pränataldiagnostik auch die unter Vorbehalt stehende Schwangerschaft. Die klinische Wirklichkeit läßt uns immer wieder erleben, daß Paare im Wissen um die medizinischen Möglichkeiten der Pränataldiagnostik, zum Beispiel bei Bestehen eines deutlich erhöhten Altersrisikos für die Empfängnis eines Kindes mit Down-Syndrom, eine „Schwangerschaft auf Probe" anstreben, erleben und nach „positiver" Pränataldiagnostik den Schwangerschaftsabbruch durchführen lassen. Die sogenannte „Altersindikation" zur Pränataldiagnostik ist nicht mehr und nicht weniger als die Antizipation dieses Konfliktes. Die im Bereich der Pränataldiagnostik Handelnden stehen zudem unter dem Druck des Haftungsrechts. Man kann mit Hilfe der Pränataldiagnostik die Geburt eines gesunden Kindes gleichsam erzwingen, indem man aufeinander folgende Schwangerschaften so oft abbricht, bis ein nachweislich gesundes Kind empfangen wird. Bei diesem Ansatz ist die Preimplantation Genetic Diagnosis eine zeitlich vorverlegte Pränataldiagnostik – mit anders gearteten und derzeit höheren medizinischen Risiken.

Für ein Hochrisikopaar ist der Konflikt auch ohne Schwangerschaft antizipierbar, vergleichbar jenem Paar, das erst durch die Pränataldiagnostik in einen Konflikt gestürzt wird. In der geistigen Vorwegnahme des zu erwartenden schweren Konflikts nimmt das Hochrisikopaar beim Wunsch nach einer Preimplantation Genetic Diagnosis das auch nicht vollkommen risikofreie Verfahren der In-vitro-Fertilisation auf sich. Unstrittig ist, daß ein später Schwangerschaftsabbruch für die Betroffenen wie auch für den tötenden Arzt psychisch und körperlich eine außerordentliche Belastung darstellt.

Die Anerkennung und Zulassung der Preimplantation Genetic Diagnosis in streng definierten Indikationsbereichen ist mit Blick auf die Handhabung der Pränataldiagnostik nur über eine Güterabwägung bzw. über das kleinere anstelle des größeren Übels möglich. Dem schwerwiegenden Argument gegen eine Zulassung der Preimplantation Genetic Diagnosis, nämlich die Öffnung einer weiteren Tür zur Selektion und zu einem Dammbruch hin zur Eugenik im Sinn „Kind nach Maß" und zur verbrauchenden Embryonenforschung, ist durch die gesetzgeberische Festlegung auf eng umschriebene Sonderfälle entgegenzuwirken. Der mögliche Mißbrauch verbietet nicht den rechten Gebrauch. Diesem Ziel dienen unter anderem die von der Arbeitsgruppe des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesärztekammer vorgelegten Vorschläge von Richtlinien für die Anwendung der Preimplantation Genetic Diagnosis.

Nimmt man diese medizinische Wirklichkeit zur Kenntnis und bejaht für bestimmte Fallkonstellationen die aufgezeigte Analogie von Pränataldiagnostik zu Preimplantation Genetic Diagnosis, dann ist in einem zu erwartenden Fortpflanzungsmedizingesetz die Preimplantation Genetic Diagnos nur dann strafrechtlich zu verbieten, wenn auch eine „Schwangerschaft auf Probe" ausdrücklich als ein

Verstoß gegen § 218 a, Abs. 2 geahndet wird. Anderenfalls bestünde ein Wertungswiderspruch zwischen § 218 a, Abs. 2 und dem Embroyonenschutzgesetz.

Der Mensch als „Rohstoff" und die menschliche Würde

Der Bedarf und die klinische Notwendigkeit einer Preimplantation Genetic Diagnosis für sich allein genommen ist ebensowenig ein ethisches Argument wie der Hinweis auf die Praxis in benachbarten Ländern. Der Zweck bzw. das Ziel heiligt nicht das Mittel. Dennoch sind wir durch das neue Machbare herausgefordert, uns mit den medizinischen, ethischen und rechtlichen Aspekten ernsthaft, d. h. ergebnisoffen, jedoch ausgerichtet auf die Not der Patientin „gewissen"-haft auseinanderzusetzen.

Unabhängig davon, ob die Gesellschaft sich in einem zu erwartenden Fortpflanzungsmedizingesetz pro oder contra Zulassung der Preimplantation Genetic Diagnosis ausspricht, wird die Debatte über den vorliegenden Diskussionsentwurf eine erneute und, wie ich hoffe, ehrlichere Diskussion über die tatsächlichen Inhalte der Pränataldiagnostik und ihre Folgen bewirken und so das Problembewußtsein für die medizinische und gesellschaftliche Wirklichkeit der Pränatalmedizin fördern.

Ohne das Thema Preimplantation Genetic Diagnosis geistig bewältigt zu haben, sind wir bereits eingebunden in die wissenschaftliche und öffentliche Debatte über verbrauchende Embryonenforschung zur Gewinnung embryonaler Stammzellen. Auf das Moratorium der Deutschen Forschungsgemeinschaft als ein Beispiel für Sorgfalt und Besonnenheit im Umgang mit neuer Biotechnologie sei verwiesen. Der „Mensch als Rohstoff" für Organbanken führt wieder zur Kernfrage des moralischen Status des Embryos und des Umfangs dessen Schutzwürdigkeit.

Die Verantwortung des Arztes und Forschers ist niemals von der Verantwortung jedes einzelnen und der Gesellschaft zu trennen. Das Machbare reicht oft über das berufsethische und rechtliche Dürfen und Sollen hinaus. Nicht Regression in eine zaudernde Defensivmedizin und Repression der Forschung, sondern die traditionelle und jeweils neu herausfordernde Ethik der ärztlichen Verantwortung ist gefordert. Ethik fragt letztlich nach dem Menschen- und Weltbild, die unser Handeln und Verhalten bestimmen. „Ohne Anerkennung der Menschenwürde gibt es keine rationale Ethik, ohne rationale Ethik kein sittliches Verhältnis zwischen den Menschen."[28] Diese Erkenntnis des Moraltheologen Alfons Auer führt zum Arztbild des Arztes und Philosophen Karl Jaspers: „Das Tun des Arztes und Forschers ist stets konkrete Philosophie."[29]

ANMERKUNGEN

[1] H. Schipperges, Möglichkeiten, Grenzen u. Rechtfertigung ärztlichen Handelns, in: Archives Gynec. and Obstet 228 (1978) 949.
[2] R. Pichlmeier, Haltung u. Verantwortungsbewußtsein der deutschen Ärzte in den letzten 50 Jahren, in: Deutsche Gesellschaft für Chirurgie, Mitteilungen 2 (1998) 99.
[3] Vgl. M. Stauber, Gynäkologie im Nationalsozialismus – Oder: „Die späte Entschuldigung", in: Archives Gynec. and Obstet 257 (1995) 753.
[4] W. Gerok, Fortschritt als Orientierungsproblem, in: Therapiewoche 39 (1989) 3249.
[5] Vgl. H. Ludwig, Die Reden (Berlin 1999).
[6] Vgl. H.-J. Hilfrich, Die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie u. Geburtshilfe im gesellschaftlichen u. politischen Umfeld der Zeit. Teil I., in: Frauenarzt 40 (1996) 752.
[7] Vgl. H. Hepp, Höhergradige Mehrlinge. Ein klinisches u. ethisches Problem der Reproduktionsmedizin, in: GebFra 49 (1989) 225.
[8] Vgl. R. Esser, Der Arzt im Abtreibungsrecht, in: Schriften zum öffentl. Recht 24 (Berlin 1992).
[9] Vgl. H. Hepp, Zwei Leben. Anspruch u. Wirklichkeit, in: Archives Gynec. and Obstet 257 (1995) XVII.
[10] Vgl. H. Grewel, Medizin am Scheideweg. Kritische Anfragen an eine technologisch orientierte Medizin, in: Ethik Med. 5 (1993) 170.
[11] Vgl. P. Stoll, Arzt u. Schwangerschaftsabbruch. Überlegungen zur ärztl. Ethik, in: Dt. Ärzteblatt 77 (1980) 607.
[12] Vgl. Th. Noetzel, Der perfekte Körper. Krankheit u. Tod in dynamischen Zeiten, in: Die neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte (1990) 792.
[13] Vgl. A. Mitscherlich u. F. Mielke, Medizin ohne Menschlichkeit (Stuttgart 1985).
[14] Vgl. K. Pinkau, Vorbehalte gegenüber der Technik?, in: Zur Debatte 14 (Nov./Dez. 1993).
[15] Vgl. S. Wehowski, Die Ethik kommt immer zu spät, in: SZ, 28./29 3. 1991.
[16] Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation (Frankfurt 1984).
[17] Vgl. J. Fuchs, Seele u. Beseelung im individuellen Werden des Menschen, in dieser. Zs. 207 (1989) 522.
[18] Verfahren bei Verdacht auf wissenschaftl. Fehlverhalten: Verfahrensordnung. Senat der Max-Planck-Gesellschaft, in: Jahrbuch für Wissenschaft u. Ethik, hg. v. L. Honnefelder u. C. Streffer, Bd. 3 (Berlin 1998) 323.
[19] Vorschläge zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis: Empfehlungen der Kommission „Selbstkontrolle in der Wissenschaft". Deutsche Forschungsgemeinschaft, in: Jahrbuch für Wissenschaft u. Ethik (A. 18) 289.
[20] Persönliche Mitteilung an den Verf. (1997).
[21] Vgl. H. Hepp, „Nürnberger Kodex". Ethik u. Medizin nach dem Nürnberger Ärzteprozeß, in: Archives Gynec. and Obstet 263, Suppl. 2 (1999) 527.
[22] Vgl. L. Honnefelder, Bioethik in Europa. Orientierungslinien u. Desiderate, Thesen-Tagung der Kath. Akademie in Bayern, 27. 11. 1998.
[23] Vgl. Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik, in: Dt. Ärzteblatt 97 (2000) A 525; vgl. auch J. Römelt, Präimplantationsdiagnostik. Anmerkungen zu einem Diskussionsentwurf der Deutschen Ärztekammer, in dieser Zs. 218 (2000) 827 ff.
[24] Vgl. H. Hepp, Präimplantationsdiagnostik. Medizinische, ethische u. rechtliche Aspekte, in: Dt. Ärzteblatt 97 (2000) H. 18a, 1213.
[25] Vgl. H. M. Beier, Die molekulare Biologie der Befruchtungskaskade u. der beginnenden Embryonalentwicklung, in: Ann. Anatomy 174 (1992) 491.
[26] Vgl. Fuchs (A. 17).
[27] Vgl. Honnefelder (A. 22).
[28] Vgl. A. Auer, Gentechnologie. Autonomie u. Grenze der wissenschaftlichen Forschung, in: Arbeitsgruppe „Gentechnologie" der Dt. Bischofskonferenz 1985.
[29] K. Jaspers, Die Idee des Arztes, in: ders., Philosophie u. Welt: Reden u. Aufsätze (München 1958) 169.

Georg Langenhorst

Theologie und Literatur 2001 – eine Standortbestimmung

Theologie und Literatur sind zwei Größen, die in ihrem Ursprung gar nicht zu trennen, vielmehr doppelt miteinander verzahnt sind. Einerseits berufen sich die großen religiösen Traditionen auf heilige Schriften, die selbst einen hohen weltliterarischen Rang einnehmen: Ob hebräische und christliche Bibel, ob antike römisch-griechische Kultschriften, ob Koran, Bhagavadgita oder die Veda – in ihrem Kern berufen sich die Hochreligionen auf schriftliche Zeugnisse. Andererseits wachsen die neuzeitlichen Nationalliteraturen zunächst ganz im Binnenbereich von Religion heran. Das wird vor allem im Blick auf die abendländische Literatur im Kontext eines geschlossen christlichen Weltbildes deutlich. Am Anfang literarischen Schaffens in den neu entstehenden Nationalsprachen Europas stehen Evangelienharmonien, liturgische oder katechetische Schriften wie Hymnen oder Beichtspiegel, aber auch Segens- oder Zaubersprüche. Mit Recht kann man mit *Karl-Josef Kuschel* von einer „vormodernen Einheit von Christentum und Kultur“ [1], darin eingeschlossen von Theologie und Literatur sprechen.

Der Bruch zwischen Theologie und Literatur, anders gesagt: Die Loslösung und herauswachsende Eigenständigkeit der Kultur aus dem Bereich des Christentums vollzieht sich langsam seit dem 17. Jahrhundert. Mehr und mehr kommt es zu einem „autonomen“ Kunst- und Literaturverständnis, das sich mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts endgültig durchsetzt. Autonomie bedeutet freilich keineswegs Beziehungslosigkeit. Im Gegenteil, erst nachdem die Einheit von religiösem Binnenraum und literarischem Schaffen zerbrochen ist, werden eigenständige, produktive und herausfordernde Auseinandersetzungen mit der christlichen Tradition im Bereich von Literatur möglich. Ging es zuvor vor allem um Ausmalung, Bebilderung und Bestätigung der religiösen Tradition, so wuchs ein Spannungsverhältnis heran, das für beide Seiten fruchtbar ist: für die christliche Theologie, weil sie sich selbst immer wieder überprüfen und weiterentwickeln kann durch die Spiegelungen und Provokationen der Literatur; für die Literatur, weil sie ihre Verwurzelungen im Christentum immer wieder künstlerisch fruchtbar machen kann.

Dieser Befund gilt bis in das dritte christliche Jahrtausend hinein und zieht die entscheidende Konsequenz nach sich: Ohne eine fundierte Kenntnis der christlichen Kultur, ohne ein Wissen um zentrale Schriften der Bibel und traditionelle Entfaltungen der Kirchen in Kult, Brauchtum, Theologie und Lehre ist und bleibt ein angemessenes Verständnis der Literatur nicht möglich. Doch auch der Um-

kehrschluß stimmt: Ohne ein systematisches Bedenken der Zeugnisse zeitgenössischer Kultur verkommen die Kirchen zur bloßen Selbstbespiegelungsinstitution ohne die Möglichkeiten zu Selbstkontrolle, Weiterentwicklung und Außenwirkung in die Gesamtgesellschaft hinein. Der Dialog von Theologie und Literatur, der sich seit etwa 20 Jahren im deutschen Sprachraum fest etabliert hat, versucht diese wechselseitige Spannung immer wieder neu auszuloten und als gegenseitige Herausforderung zu bestimmen. Von diesem wechselseitigen Spannungsverhältnis soll im folgenden die Rede sein.

Dialog von Theologie und Literatur: wer und warum?

Überblickt man das literaturtheologische Spektrum im deutschen Sprachraum der letzten Jahre, so fallen mindestens neun verschiedene, hier idealtypisch gezeichnete Teilnehmer an diesem Dialog auf. Ich schließe dabei die Schriftstellerinnen und Schriftsteller selbst aus, die als autonome Künstler eher das „Material" liefern, als sich an dem zumeist akademisch geführten Dialog zu beteiligen. Dialog ist ja nie das Primäre und Eigentliche – das ist die Kunst selbst auf der einen, die Religion auf der anderen Seite –, sondern ist Reflexion, Metaebene, akademisches Nach-Denken über Vorgegebenes. Die folgenden Gruppierungen verstehen sich dabei als verständniserleichternde Abstraktionen, tatsächlich fallen im konkreten Einzelfall stets mehrere Aspekte zusammen, mischen sich oder werden durch andere Elemente ergänzt. Ich könnte dabei jeweils zahllose Beispiele aus der Fachliteratur der letzten 20 Jahre nennen, beschränke mich aber auf wenige zentrale Hinweise.

1. Zunächst beteiligen sich an dem Dialog *Literaturwissenschaftler*, die sich dem Phänomen Religion aus unterschiedlichen Gründen annähern. Unter ihnen sind als erstes die Motivforscher zu nennen, die sich biblische oder andere religiöse Figuren[2], Motive, Stoffe oder Themen[3] herausgreifen und ihre Gestaltungen und Wandlungen in der Literaturgeschichte nachzeichnen.

2. Ein zweiter Bereich des spezifisch literaturwissenschaftlichen Beitrags zum literarisch-theologischen Dialog konzentriert sich auf einzelne Schriftstellerinnen oder Schriftsteller[4] und untersucht deren religiöse Prägungen sowie die Spuren des Religiösen in ihrem dichterischen Werk. Die Entscheidung für einen bestimmten Autor verrät dabei bereits viel über das ideengeschichtliche Interesse: Wer *Heinrich Böll* wählt, wird eher progressiv kirchenkritisch ausgerichtet sein[5], wer sich *Gertrud von Le Fort* widmet, kann leicht der Versuchung erliegen, eine vorkonziliare, scheinbar noch intakte katholische Welt idealisierend zu beschwören[6].

3. Eine dritte Interessenschneise widmet sich dem Bereich des Religiösen mehr unter der Maßgabe, daß vor allem die Bibel – aber auch der Gesamtbereich der

jüdisch-christlichen Religion – ganz entscheidend Erbgut und Grundlage der westlichen Kultur ist. Dieses Interesse richtet sich vor allem darauf, den kulturellen Wert des Religiösen nicht dem Vergessen anheim fallen zu lassen, ihn vielmehr dadurch zu bewahren, daß man seine fruchtbare Bedeutung bis in die Gegenwart hinein aufzeigt[7].

4. Eine letzte literaturwissenschaftliche Richtung nimmt den Bereich des Religiösen schließlich deshalb in den Blick, weil sie grundlegend das Feld des Ästhetischen untersucht[8]. Im Zeitalter der sogenannten „Postmoderne" werden gerade auch religiöse Sprachmuster und Gedankensplitter zum beliebig einsetzbaren spielerischen Material für – keiner Botschaft mehr verpflichteten – Schriftsteller. Vor allem *Umberto Ecos* „Der Name der Rose" von 1980 gilt als Prototyp der postmodernen Ästhetik. Welche Rolle Religion in dieser postmodernen Ästhetik spielt, das ist vor allem Hauptaugenmerk des angelsächsischen Dialogs zwischen Theologie und Literatur, dokumentiert in der 1986 gegründeten Zeitschrift „Literature and Theology"[9].

5. Auch von *theologischer Seite* aus finden sich mehrere Zugänge zum theologisch-literarischen Dialog. Zunächst sind hier jene Bibelwissenschaftler zu nennen, die nicht allein historisch-kritisch arbeiten, sondern die Bedeutungsgeschichte der Bibel von der Textentstehung bis in unsere Zeit hinein aufarbeiten[10]. Häufig nähert sich ihre Arbeit der motivgeschichtlichen Arbeit der Literaturwissenschaft an, erweitert sie jedoch um die theologische Ausdeutung des Befundes[11].

6. Daneben treten vor allem Religionspädagogen, die in der konkreten Glaubensvermittlung literarische Texte als Verfremdungen, Bereicherungen und Rückspiegelungen entdecken[12]. Hier wird Dialog konkret zunächst im hermeneutischen, dann im didaktischen Modell der „Korrelation" verwirklicht. Ansätze dieser Tradition zielen entweder auf eine theoretische Reflexion[13] oder unmittelbar auf einen didaktisch reflektierten Einsatz literarischer Texte in Religionsunterricht und kirchlicher Erwachsenenbildung[14].

7. Davon abgehoben sind noch einmal die Pastoraltheologen im engeren Sinn, vor allem die Homiletiker im Gefolge *Erich Garhammers*, die der Frage nachspüren, welche Bezüge zwischen Literatur und Verkündigung bestehen[15]. Auch hier kann es dabei ganz konkret darum gehen, die Literatur für die christliche Glaubensverbreitung fruchtbar zu machen.

8. Ein weiterer theologischer Ansatz betrachtet Literatur vor allem aus dem Blickwinkel der Ethik. Ethische Themen wie Lebenskunst[16] oder die gegenwärtige Welterfahrung[17], aber auch der Umgang mit Schuld[18], Angst, der angemessene Umgang mit der Kirchengeschichte[19] oder ein Leben im Bewußtsein von Auschwitz[20] werden aus ethisch-theologischer wie literarischer Perspektive untersucht. Dies geschieht durchaus im Sinn der „Verschiedenheit des ästhetischen Zugangs vom theologischen", so der Hauptvertreter dieser Richtung, *Dietmar*

Mieth, für den gerade die Moral „Bindeglied zwischen autonomer Literatur und Theologie“ [21] ist.

9. Die in dieser Systematik letzte theologische Gruppierung, die sich im theologisch-literarischen Gespräch engagiert, entstammt der systematischen Theologie, also der Fundamentaltheologie [22] oder Dogmatik. Hier wird etwa der Frage nachgegangen, welche Rolle Literatur bislang im hermeneutischen Prozeß des Theologietreibens gespielt hat [23]. Häufiger werden literarische Texte freilich daraufhin untersucht, welchen Erkenntnisgewinn sie in das theolgische Denken und Sprechen einbringen können. Für den katholischen Theologen *Karl-Josef Kuschel* [24] – wohl den wichtigsten deutschsprachigen Vertreter im Feld von Literatur und Theologie überhaupt – werden literarische Texte für christologische Fragen, Gotteslehre oder Pneumatologie konstitutive Erkenntnisquellen. *Dorothee Sölle* – wichtigste Vertreterin von Theologie und Literatur auf evangelischer Seite – sieht Theologie und Literatur als autonome Partner in der Suche nach einer Sprache für die letzte Wirklichkeit des Seins. Literatur realisiert – so heißt es bei ihr – weltlich das, „was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach“. Deshalb ihr Zentralbegriff „Realisation“ – dies „ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ‚gegeben‘ oder versprochen ist“ [25].

Neun Typen von Wissenschaftlern, die am Dialog von Theologie und Literatur teilnehmen, Unterschiedliches davon erwarten und einbringen. Im Blick auf diese Protagonisten des theologisch-literarischen Dialogs fällt nun aber zusätzlich auf, daß sehr viele selbst bereits beides sind: Theologen und Literaturwissenschaftler, in beiden Bereichen daheim, wenn auch mit unterschiedlichem Schwerpunkt. Ob bei Sölle, Mieth oder Kuschel – der scheinbare Dialog zwischen Vertretern beider Disziplinen entpuppt sich in den meisten Fällen als zweipolig angelegter innerer Dialog in den Teilnehmern selbst. Hier liegt also ein völlig anderes „Dialogmodell“ vor als zum Beispiel im Dialog von Judentum und Christentum, bei dem die Teilnehmer von ihrer festen Warte aus auf eine grundsätzlich andere – möglicherweise in Teilen übereinstimmende – Perspektive zugehen. Im Gegensatz dazu ist der Dialog zwischen „Theologie und Literatur“ ein Dialog zwischen Menschen, die in sich selbst längst diese doppelpolige Prägung aufgenommen haben, die gleichermaßen von religiöser wie literarischer Tradition bestimmt sind und diese zwei Bereiche zusammenbringen. Über die Konsequenzen aus diesem ganz eigenen Dialogmodell ist strukturell noch kaum nachgedacht worden.

Warum dieser – sicherlich unvollständige, eben nur idealtypische – Überblick und die Folgeüberlegungen? Um mein eigenes erkenntnisleitendes Interesse offenzulegen, wenn ich im folgenden der Frage nachgehe, warum Theologen und Religionspädagogen sich mit literarischen Werken – vor allem aus der Gegenwartskultur – auseinandersetzen sollten, welche Chancen und Gewinndimensionen diese Blickausweitung bietet. Dabei gehe ich von den folgenden Prämissen aus:

Erstens: Es geht dabei um eine Fragestellung, die *ich* an die Texte herantrage. Sicherlich wäre es den Schriftstellerinnen und Schriftstellern fern, sich selbst etwa als „theologische Sprachlehrer" zu betrachten. Ohne vorschnelle Fremdnutzung, Funktionalisierung oder Verzweckung versuche ich als Leser nicht nur den Texten in sich gerecht zu werden, sie vielmehr auch in meine Lebenswelt – und das heißt hier: meine theologische und religionspädagogische Fragestellung – hineinzunehmen.

Und zweitens: Ich stelle mich dieser Frage aus jener oben benannten doppelten Perspektive heraus, ebenfalls als Theologe *und* Literaturwissenschaftler, der sich freilich vor allem als Theologe sieht. Konkreter: als Theologe, der mit der Sprache der üblichen systematischen Theologie massiv unzufrieden ist. Diese Sprache ist schon für die Mehrzahl der heutigen Theologiestudierenden gerade in ihren zentralen Aussagen rätselhaft abstrakt, für Schüler oder „normale Gemeindemitglieder" gar weitgehend unverständlich. Alle Religionsdidaktiker kennen das Problem und die Notwendigkeit der „Übersetzung" dieser Sprache in die Vorstellungswelt der Menschen unserer Zeit.

Dritter Punkt deshalb: Gerade wenn man die religionspädagogische Umsetzungsmöglichkeit vor Augen hat, also einer sprachlich wie gedanklich überzeugenden Glaubensvermittlung auf der Spur ist, wird man nach „Sprachlehrern" suchen. Damit ist die intendierte Richtung der folgenden Ausführungen skizziert: Gibt es Aspekte, welche die akademische Theologie als wissenschaftlich verantwortbare Rede von Gott tatsächlich lernen könnte von den Schriftstellern? Und wie beeinflußt dieser Denkprozeß mein religionspädagogisches Reden von Gott?

Chancen und mögliche Gewinndimensionen

Fünf – erneut idealtypisch formulierte – theologische und religionsdidaktische Gewinndimensionen[26] lassen sich benennen: Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung. Auch diese Begriffe lassen sich nicht scharf voneinander abgrenzen, sind vielmehr Orientierungsversuche, deren Sinn sich in der praktischen Anwendung erweisen muss.

1. *Textspiegelung.* Diesem Aspekt kommt gerade bei der Rezeption biblischer Texte besonderes Gewicht zu. Literarische Verarbeitungen biblischer Stoffe, Motive, Figuren oder Themen verweisen stets auf die Bibel selbst zurück. Verfremdung richtet die Aufmerksamkeit zugleich auf den jeweiligen literarischen Text selbst wie auf das nun mit verschärftem Blick betrachtete Original. Nicht selten blättert man nach der Beschäftigung mit literarischen Werken in der Bibel nach, um dort die „Vorlage" noch einmal ganz neu zu lesen. Keineswegs ist dabei die genaue Kenntnis des biblischen Originals in jedem Fall schon Voraussetzung. Der Leseweg kann verschieden verlaufen: Im Sinn der Chronologie und Entste-

hungslogik von der Bibel hin zur literarischen Bearbeitung; oder von dem in sich reizvollen literarischen Text zurück zur Bibel als Vertiefung und Erarbeitung des Hintergrundes; aber auch in kreisförmigen Bewegungen. So gewinnt man neben dem literarischen Text einen veränderten, geschärften Blick auf den ursprünglichen Text der Bibel oder der christlichen Tradition.

2. *Sprachsensibilisierung.* Die zweite, spezifisch durch die Literatur gegebene Chance liegt in der Sprachsensibilisierung. Literaten reflektieren intensiv über die zeitgemäßen Potentiale und Grenzen von Sprache. „Niemand aber ist eine feinere Waage für die Worte als der Lyriker“ [27] (Hilde Domin). Wenn man im Blick auf die theologische Literatur der letzten Jahre ganz allgemein von einer „Hinwendung zur poetisch-imaginativen Symbolsprache“ sprechen kann, so spricht daraus das „Verlangen, dichter zu denken, als es in der monologen, einsilbig reinen Worttheologie“ [28] möglich ist.

Literarische Werke sind Produkte dieser feinfühligen Gegenwartserspürung, die sich kaum festlegen läßt, eher in Fragerichtungen formuliert werden kann: Wo sagt die verstummende Pause in Gedichten mehr als der ausführliche Bericht; wann bedarf es der symbolisch verschlüsselten Andeutung mehr als der einlinigen Definition; wie öffnen sich Tiefendimensionen, die sich den Lesenden erschließen? Wo deuten literarische Texte mit ihrem nie einholbaren metaphorischen Sinnüberschuß bereits selbst über sich hinaus?

In all den benannten Fragen – fast nie grundsätzlich und allgemeingültig zu beantworten, vielmehr als gemeinsame Richtungsweiser zu verstehen – spüren Schriftstellerinnen und Schriftsteller wie Seismographen oft sehr genau, was Sprache kann und darf. Und genau in diesem Zusammenhang ist an ein berühmtes Diktum *Karl Rahners* zu erinnern:

> Die „Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören. ... Der Umgang mit der Dichtung ist auf jeden Fall ein Stück Einübung in das Hörenkönnen des Wortes des Lebens.“ [29]

Sicherlich sind literarischer Stil und Ausdruck – manchmal hermetisch, elitär, nur Spezialisten zugänglich – von Theologen und Katecheten nicht einfach zu übernehmen. Das Nachspüren der sprachlichen Besonderheiten zeitgenössischer Literatur als „Arbeit an der Erneuerung der Sprache“ [30] (*Alex Stock*) kann jedoch zur unverzichtbaren Reflexion über den eigenen sorgsamen Sprachgebrauch in der Theologie und Religionspädagogik anregen.

3. *Erfahrungserweiterung.* Hinter diesem Stichwort verbirgt sich ein doppelter Betrachtungszugang: Einerseits erfahren Schriftstellerinnen und Schriftsteller sich selbst, ihre Zeit und ihre Gesellschaft und lassen diese Erfahrungen in ihren Sprachwerken gerinnen. Andererseits ist dabei zu beachten: Lesende haben sicherlich niemals einen direkten Zugriff auf Erfahrungen, Erlebnisse und Gedanken anderer, handelt es sich doch stets um gestaltete, „gefilterte“ [31], gedeutete, ge-

formte Erfahrung. Über den doppelten Filter der schriftstellerischen Gestaltung einerseits und meiner stets individuellen Deutung andererseits ist hier aber zumindest ein indirekter Zugang zu Erfahrungen anderer möglich.

Literarische Texte spiegeln aber nicht nur die Erfahrung der Autoren, sie ermöglichen darüber hinaus für die Lesenden selbst neue Erfahrungen im Umgang mit diesen Texten. Gerade biblische Figuren und Erzählungen – oft genug zum Archetypus geronnen und im Menschheitswissen festgesetzt – dienen häufig der Selbst- und Zeitdeutung. Sie übernehmen die symbolische Verdichtung von Erlebnissen oder Einsichten und deren Deutungen in die Gegenwart hinein. Gegen jeglichen Versuch der wissenschaftlichen Objektivität fungieren literarische Texte geradezu als „Anwalt der Subjektivität", leuchten sie doch vor allem die „‚Innenseite' von Problemfeldern" [32] aus. Gerade diese bewußte Subjektivität bündelt menschliche Erfahrungen und bietet so die Möglichkeit des Anknüpfens und der Identifikation. Auseinandersetzung mit dieser Erfahrungsdimension von Literatur ermöglicht eigenes Identitätswachstum.

4. *Wirklichkeitserschließung.* Als weitere Chance in der Begegnung mit Literatur ist die Wirklichkeitserschließung zu nennen. Während die Erfahrungserweiterung eher „zurück" schaut auf die hinter den Texten liegende Erfahrung der Schriftstellerinnen und Schriftsteller, blickt diese Perspektive eher nach „vorn", auf die mit dem Text für die Leserinnen und Leser möglichen Erfahrungen und Auseinandersetzungen. *Hilde Domin* formuliert hier erneut treffend: Jedes Gedicht „hilft, die Wirklichkeit, die sich unablässig entziehende, benennbar und gestaltbar zu machen" [33]. Literarische Texte können die Fähigkeit fördern, die Mehrdimensionalität von Wirklichkeit wahrzunehmen. Sie setzen in den Lesenden Gedanken und Gefühle frei, die im theologischen Diskurs und in das religionspädagogischen Gespräch aufgenommen werden können. Für die Theologie können literarische Texte so folglich „ein Mittel gegen den drohenden Wirklichkeitsverlust" [34] werden.

Theologie wie Literatur bemühen sich darum, in Sprache und mit Sprache Wirklichkeit zu beschreiben und herzustellen. Literarische Texte erschließen als konkurrierende Wirklichkeitsdeutungen eigene Realitätsebenen. Hier werden oft genug Bereiche menschlichen Daseins angesprochen, die innerkirchlich kaum Gehör finden. Hier kommen andere Stimmen zu Wort, deren Klang für Gemeindemitglieder oder Schüler ungewohnt, provokativ, im positiven Sinn herausfordernd sein kann, ja: in denen sich möglicherweise gerade Heranwachsende eher wiederfinden können als in den traditionellen Sprachspielen von Theologie, Katechese und Liturgie. So vermutet auch *Sigrid Mühlberger*, daß gerade die „zeitnahe Sprache, zeitnahe Fragestellungen" der zeitgenössischen Literatur Jugendliche „viel unmittelbarer ansprechen als die gewohnte Form der Verkündigung und Katechese" [35].

5. *Möglichkeitsandeutung.* Literatur lebt schließlich nicht nur von erfahrener,

erschriebener und erschlossener Wirklichkeit, sondern vor allem vom „Möglichkeitssinn", von der „Sehnsucht nach dem Unendlichen"[36], von der Vision dessen, was sein *könnte*. Die grundsätzliche Polyvalenz poetischer Sprache, aber auch die „Reserve des Ungesagten"[37] (*Hilde Domin*) erzeugen die dadurch fiktional entworfene Sehnsucht nach anderen Möglichkeiten. Gerade diese Sehnsucht zeichnet die besondere Faszination literarischer Texte aus.

Wichtig ist, daß es dabei nicht zu einer Verwischung der Sprachebenen kommen darf. Sicherlich weisen die religiöse und die literarische Sprache große Gemeinsamkeiten auf: Beide verdichten Wirklichkeit und weisen über sich selbst hinaus, „transzendieren" also Wirklichkeit durch ihre polyvalente Metaphorik. Dennoch gibt es vom Selbstanspruch her einen zentralen Unterschied, den der evangelische Religionspädagoge *Peter Biehl* in Bezugnahme auf *Paul Ricœur* deutlich benennt:

„Dichterische wie religiöse Sprache haben *offenbarenden Charakter*, sie eröffnen nämlich von sich her das Angebot einer Welt, in die hinein ich meine eigensten Möglichkeiten entwerfen kann." Sein Offenbarungsbegriff entspricht hier also nicht dem gängigen theologischen Sprachgebrauch. Entscheidend dann jedoch die Differenzierung: „Religiöse Sprache *modifiziert* diesen offenbarenden Charakter dichterischer Sprache dadurch, daß sie den allgemeinen Charakteristika der Dichtung die Verbindung eines Ur-Bezugspunktes – ‚Gott' – hinzufügt und damit zu einer Sinnverwandlung dichterischer Sprache führt."[38]

Zunächst teilen literarische und religiöse Texte allgemein also den Transzendenzanspruch im Sinn von *Ernst Blochs* „Transzendieren ohne Transzendenz"[39], eines Sich-Selbst-Überschreitens, ohne daß es eine jenseitige Macht geben müsse, welche diesen Prozeß ermöglichen würde. Doch entscheidend bleibt: Im Selbstanspruch ist der Transzendenzbezug religiöser Sprache keineswegs ausschließlich ein menschliches Sich-Selbst-Überschreiten, sondern ein von Gott gewährter Prozeß des Sich-Öffnens auf ihn hin. Unter diesem Selbstanspruch steht religiöse und theologische Sprache, unter diesem Anspruch schreiben jedoch auch solche Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die sich explizit als religiöse Autoren verstehen und sich unter den Anspruch eines „poetischen Apostolates" gestellt sehen. Für die allermeisten Schriftstellerinnen und Schriftsteller der Gegenwart gilt dieser religiöse Anspruch aber nicht mehr.

Fünf Chancen für Theologen und Religionspädagogen in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Literatur habe ich genannt: Textspiegelung, Sprachsensibilisierung, Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung. An einem Textbeispiel aus den 90er Jahren möchte ich diese theoretischen und zur Kenntlichmachung (vielleicht zu?) stark systematisierten Überlegungen konkretisieren und verdeutlichen. Ich wähle dazu ein Gedicht, weil dies die Vorzüge der Kürze, Kompaktheit und größtmöglichen sprachlichen Verdichtung miteinander verbindet. In meine Textdeutung werde ich durch Einfügung der fünf benannten Stichwörter andeuten, wo und wie diese Gewinndimensionen konkret verankert werden können.

Exemplarische Konkretion: Michael Krüger

Michael Krüger (geb. 1943) gehört nicht zu jenen Autoren, die in ihren Werken christliche Tradition bestätigend illustrieren würden. Als literarischer Leiter des einflußreichen Hanser-Verlages zählt er zu den führenden Köpfen des deutschen Literaturbetriebs „hinter den Kulissen", daneben ist er aber auch selbst mit einigen Bänden als Lyriker, Essayist und Erzähler hervorgetreten. Sein neuester Gedichtband erschien 1998 unter dem Titel „Wettervorhersage". Überraschend finden sich hier zahlreiche Bezüge auf religiöse Traditionen, auf die direkt benannte – lange Zeit literarisch so verpönte – Dimension „Gott". Der folgende Text entstammt einer Reihe von imaginären Reden, in denen Zeitgenossen ihren subjektperspektivischen Blick auf die Gegenwart entfalten. So also äußert sich dort der „evangelische Pfarrer" [40]:

Rede des ev. Pfarrers

(lacht:)
Ach, wissen Sie,
auch ohne ihn
haben wir viel zu tun.
Manche in der Gemeinde
haben ihn schon vergessen.
Anderen fehlt er. Sehr.
War es besser mit ihm?
Der Trost drang tiefer,
und die Scham darüber,
geboren zu sein,
ließ sich leichter
verbergen.

Das in wenigen Worten knapp gesetzte Gedicht setzt eine scheinbar dialogische Struktur voraus, entwirft so mit geringem Aufwand eine alltägliche Gesprächssituation (*Sprachgewinn*). Die Szenerie des Textes geht von einer zuvor gestellten – von den Lesenden mitzudenkenden – Frage eines Dialogpartners aus, wie etwa „Herr Pfarrer, was machen Sie eigentlich noch in der Kirche? Gott ist doch längst tot! Die Idee Gott überholt!" Das in der zweiten Zeile angedeutete Lachen des Pfarrers entpuppt sich so als Lachen der Verlegenheit angesichts der nur erschließbaren vorausgegangenen Frage. Zunächst scheint er in seiner Entgegnung auch eher in leichtem Ton auszuweichen: Der Gemeindebetrieb läuft halt weiter, auch ohne Gott – so scheint er überraschenderweise zuzugeben. Es gibt viel zu tun: die liturgische Routine, die sozialen Verpflichtungen, die Aktivitäten unterschiedlichster Gruppierungen. Tatsächlich ist Gott so für viele nicht einmal mehr Erinnerung (*Erfahrungsgewinn*).

Die zentrale Zeile des Textes findet sich in der Mitte: Manchen fehlt „er" – wie

stets in dem kleinen Text bleibt Gott ungenannt –, das „er" kann sich so auch stets auf Christus beziehen. Dann, durch die Setzung zwischen zwei Punkte als Zentralaussage herausgehoben: „Sehr". Jetzt ändert sich der Ton, wird immer ernster, eingeleitet durch die wohl monologisch an sich selbst gerichtete Rückfrage: „War es besser mit ihm?" Zwei Aussagen markieren den Unterschied zwischen einem „Leben mit Gott" und einem „Leben ohne ihn". Interessant, welche gewählt sind (indirekte *Textspiegelung*). Zunächst: „Der Trost drang tiefer" – ohne Gott ist die Welt trostlos[41]. Dann schwerer verständlich: Die „Scham darüber, geboren zu sein, ließ sich leichter verbergen". Das Schlußwort „verbergen" liest sich leicht wie „ertragen", ist aber so noch abgründiger, diese tiefe Scham muß offensichtlich verborgen werden – vor anderen, vor sich selbst, vor Gott? Was könnte damit gemeint sein? Liegt hier ein Reflex der lutherischen Rechtfertigungslehre vor, nach der jeder Mensch vor Gott durch seine Geburt als Sünder dasteht, ganz und gar angewiesen auf Gottes gnädiges Erbarmen? Das würde erklären, warum der Sprecher des Textes ein *evangelischer* Pfarrer ist, und warum diese Textpassage manchen Katholiken eher unverständlich bleibt. Oder liegt in dieser Geburtsscham ein Bewußtsein für strukturelle Sünde vor, nach der wir Westeuropäer – nolens volens – tief eingebunden sind in Schuldverstrickungen unserer Gesellschaft?

In jedem Fall wird deutlich, daß nach Meinung des Pfarrers ein Leben mit Gott in diesen beiden für ihn zentralen Aspekten leichter und besser war (*Wirklichkeitserschließung*). So wird – zwischen den Zeilen – am Ende die Sehnsucht erspürbar, der nur noch als abwesend erfahrbare Gott möge doch existieren (*Möglichkeitsandeutung*). „Ohne ihn" zu sein wäre dann mehr eine Frage der menschlichen Wahrnehmung als eine ontologische Aussage. Und wenn er einigen fehlt – sehr –, dann besteht Hoffnung darauf, daß sie ihn doch wiederfinden können. Aber diese Schlußfolgerungen benennt der Text bewußt nicht direkt, sondern überläßt sie den Lesenden.

Zur Einschätzung dieses Beispieltextes ist zu beachten, daß er einen Sonderfall im Bereich von Theologie und Literatur spiegelt, insofern er einen explizit thematischen Bezug zur religiösen Tradition aufweist. Auch indirekte Bezüge sind freilich für dieses Verhältnis relevant und müßten an anderen Beispielen durchbuchstabiert werden. Wichtig ist er mir, um anzudeuten, daß die Literatur der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts wieder in ganz neuer Unbefangenheit mit religiösen Gedanken und Sprachformen arbeiten kann. Nicht um kirchliche Bestätigung geht es hier, aber auch nicht mehr um provokative Lächerlichmachung der Tradition. Da die Kirchen ihren kulturellen Einfluß offenbar weitgehend verloren haben, müssen Autoren wie Krüger heute eine kirchliche Vereinnahmung gar nicht mehr fürchten. Das aber heißt, wie an zahllosen weiteren Beispielen aufzuzeigen wäre: Das Religiöse ist im Bereich der Kultur als Denkmuster und Sprachform – frei und unverbindlich – neu beheimatet.

Gerade deshalb sollten Theologen und Religionspädagogen literarisch sensibel

bleiben. Im Blick auf die Wahrnehmung ihrer Zeit und Gesellschaft, im Blick auf einen angemessenen Gebrauch von Sprache, im Blick auf die Auslotung von letzter Hoffnung und Sehnsucht sind Schriftstellerinnen und Schriftsteller gute und unverzichtbare Lehrmeister.

ANMERKUNGEN

[1] K.-J. Kuschel, Art. Literatur u. Religion, in: Wörterbuch des Christentums, hg. v. V. Drehsen u. a. (Düsseldorf 1988) 733.

[2] Vgl. etwa B. Hartberger, Das biblische Ruth-Motiv in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Altenberge 1992); J. Hörisch, Brot u. Wein. Die Poesie des Abendmahls (Frankfurt 1992); G. Kaiser, Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart (Freiburg 1997).

[3] Vgl. J. Osinski, Katholizismus u. deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Paderborn 1993); J. K. Bleicher, Literatur u. Religiosität. Untersuchungen zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Frankfurt 1993); S. Schmidt, „Handlanger der Vergänglichkeit". Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950 (Paderborn 1994); M. Motté, Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart (Mainz 1997).

[4] Vgl. U. Baltz-Otto, Poesie wie Brot. Religion u. Literatur: Gegenseitige Herausforderung (München 1989); M.-L. Habbel, „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten". Biblisch-christliche Motive, Figuren u. Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns (Altenberge 1992); U. Suhr, Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Stuttgart 1992); B. Wirth-Ortmann, Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses (Paderborn 1994).

[5] H. Jürgenbehring, Liebe, Religion u. Institution. Ethische u. religiöse Themen bei Heinrich Böll (Mainz 1994); V. Garske, Christus als Ärgernis. Jesus von Nazareth in den Romanen Heinrich Bölls (Mainz 1998).

[6] So deutlich in: Christliche Literatur im Aufbruch. Im Zeichen Gertrud von le Forts, hg. v. L. Bossle u. J. Pottier (Würzburg 1988).

[7] Dieses Interesse scheint mir vorzuherrschen etwa in: Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments, 2 Bde., hg. v. F. Link (Berlin 1989); F. Kienecker, Dialog vor offenem Horizont. Beiträge zum Gespräch zwischen Religion u. Literatur (Paderborn 1991); H. Bänziger, Kirchen ohne Dichter? Zum Verhältnis von Literatur u. institutionalisierter Religion, 2 Bde. (Bern 1992/Tübingen 1993); Bibel u. Literatur, hg. v. J. Ebach u. R. Faber (München 1995).

[8] Etwa: Ästhetische u. religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende. III. um 2000, hg. v. W. Baumgart u. M. Koch (Paderborn 2000).

[9] D. Jasper, The Study of Literature and Religion. An Introduction (Minneapolis 1989); T. R. Wright, Theology and Literature (Oxford 1988).

[10] Vor allem: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts 2 Bde., hg. v. H. Schmidinger (Mainz 1999).

[11] G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Mainz [2] 1995); Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, hg. v. dems. (Mainz 1995); ders., Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur u. Film der Gegenwart (Düsseldorf 1998).

[12] Biblische Texte verfremdet, 12 Bde., hg. v. S. u. H. K. Berg (München 1986–1990); Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur, hg. v. S. Mühlberger u. M. Schmidt (Innsbruck 1994).

[13] Theopoesie. Theologie u. Poesie in hermeneutischer Sicht, hg. v. H. Schröer u. a. (Rheinbach 1998).

[14] G. Langenhorst, Bibel u. moderne Literatur: Perspektiven für Religionsunterricht und Religionspädagogik, in: rhs 39 (1996) 288–300.; ders., Gedichte zur Bibel. Texte – Deutungen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule u. Gemeinde (München 2001); C. P. Sajak, Exil als Krisis. Selbstkundgabe, Erinnerung u. Realisation als Beitrag deutschsprachiger Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik (Ostfildern 1998); St. Heil, Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische u. pragmatische Autobiographie- u. Literaturinterpretation – mit einer didaktischen Reflexion (Ostfildern 1999).

[15] E. Garhammer, Verkündigung als Last u. Lust. Eine praktische Homiletik (Regensburg 1997); ders., Am Tropf der Worte – literarisch predigen (Paderborn 2000).

[16] Ch. Gellner, Weisheit, Kunst u. Lebenskunst. Fernöstliche Religion u. Philosophie bei Hermann Hesse u. Bertolt Brecht (Mainz 1997).

[17] B. Schwens-Harrant, Erlebte Welt – Erschriebene Welten. Theologie im Gespräch mit österreichischer erzählender Literatur der Gegenwart (Innsbruck 1997); Spuren zum Geheimnis. Theologie u. moderne Literatur im Gespräch, hg. v. Th. Schreijäck (Ostfildern 2000).

[18] Vgl. I. Kann, Schuld u. Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht. Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke (Paderborn 1992); A. Walser, Schuld u. Schuldbewältigung in der Wendeliteratur. Ein Dialogversuch zwischen Theologie u. Literatur (Mainz 2000); Ch. Schenk, Muß Literatur moralisch sein? Friedrich Schiller u. der Streit um Ethik u. Ästhetik heute (Mainz 2000).

[19] A. Langenhorst, Der Gott der Europäer u. die Geschichte(n) der Anderen – Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart (Mainz 1998).

[20] Vgl. R. Boschki, Der Schrei. Gott u. Mensch im Werk Elie Wiesels (Mainz 1994); L. Koelle, Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede u. menschliche Existenz nach der Shoa (Mainz 1997); Th. Dienberg, Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie u. Literatur (Würzburg 1997); J.-H. Tück, Gelobt seist du, Niemand. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation (Frankfurt 2000).

[21] D. Mieth, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz „literaturtheologischer" Methoden, in: Theologie u. Literatur. Zum Stand des Dialogs, hg. v. W. Jens u. a. (München 1986) 169 f.

[22] Vgl. U. Engel, Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands" (Münster 1998).

[23] Th. Kucharz, Theologen u. ihre Dichter. Literatur, Kultur u. Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann u. Paul Tillich (Mainz 1995).

[24] Etwa: K.-J. Kuschel, „Auf dem Weg zu einer Theopoetik", in: ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter ...". Literarisch-theologische Porträts (Mainz ^{2}1996); ders., Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott u. Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Düsseldorf 1997); ders., Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten u. Einführungen (Düsseldorf 1999).

[25] D. Sölle, Das Eis der Seele spalten. Theologie u. Literatur in sprachloser Zeit (Mainz 1996) 20.

[26] K.-J. Kuschel bestimmt drei derartige Dimensionen und nennt sie „Wirklichkeits-, Sprach- und Erfahrungsgewinn", in: Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, hg. v. dems. (München 1987).

[27] H. Domin, Wozu Lyrik heute. Dichtung u. Leser in der gesteuerten Gesellschaft (München 1981) 29.

[28] H. Timm, Die Poesie der Theologie – Kreuz des Anfangs. Die Urpoesie in der dichter-theologischen Moderne, in: Theopoesie (A. 13) 51.

[29] K. Rahner, Das Wort der Dichtung u. der Christ, in: ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 4 (Einsiedeln 1960) 448 f.

[30] A. Stock, Drei poetische Lektionen zur Bibeldidaktik, in: Katechetische Blätter 105 (1980) 607.

[31] M. Motté, Religiöse Erfahrung in modernen Gedichten. Texte, Interpretationen, Unterrichtsskizzen (Freiburg 1972) 36.

[32] U. Baltz u. H. Luther, Von der Angewiesenheit des Theologen auf literarische Kultur, in: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983) 50.

[33] Domin (A. 27) 29.

[34] P. Cornehl, Zur Bedeutung von Literatur für Theologie u. Ausbildung. Ein Statement, in: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983) 57.

[35] S. Mühlberger, Literatur im Religionsunterricht, in: Christlich-Pädagogische Blätter (1980) 254.

[36] B. Schwens-Harrant, Trittbrett für die Verkündigung? Literatur im Religionsunterricht, in: Christlich-Pädagogische Blätter (1998) 4.

[37] Domin (A. 27) 135.

[38] P. Biehl, Religiöse Sprache und Alltagserfahrung. Zur Aufgabe einer poetischen Didaktik, in: Themen der praktischen Theologie – Theologia Practica 18 (1983) 104 f.

[39] E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus u. des Reichs (Frankfurt 1985) 23.

[40] M. Krüger, Wettervorhersage. Gedichte (Salzburg 1998) 58.

[41] Vgl. G. Langenhorst, Trösten lernen? Profil, Geschichte u. Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess (Ostfildern 2000).

UMSCHAU

Entwicklung als Freiheit

Zum Entwicklungsverständnis von Amartya Sen

Ein zentraler Aspekt in der gegenwärtigen ökonomischen Diskussion in Forschung und Praxis ist das Verständnis von Entwicklung. Während die vorherrschende neoklassische Theorie Entwicklung als Erhöhung der Wohlfahrt durch steigende Einkommen definiert, halten alternative Konzeptionen wirtschaftliches Wachstum allein für umfassende Entwicklungsprozesse für nicht ausreichend. Ein führender Vertreter dieser von der gängigen „Mainstream-Ökonomie" abweichenden Sichtweise ist der Inder *Amartya Sen*, der 1998 mit dem Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften ausgezeichnet wurde. Sein umfangreiches Werk ist durch das Bestreben gekennzeichnet, Alternativen zu einer Ökonomie aufzuzeigen, die Wohlfahrt und Wachstum zum alleinigen Maßstab macht. Dies wird unter anderem daran deutlich, daß die Analyse von Hunger und Armut sowohl in seinen theoretischen Arbeiten als auch in seinen empirischen Untersuchungen eine zentrale Stellung einnimmt. In seinem Bemühen, Verbindungen zwischen Ökonomie und Ethik (wieder) aufzuzeigen, steht er in der Tradition des Ökonomen und Moralphilosophen Adam Smith, dessen Freiheitsverständnis am Prinzip der sozialen Gerechtigkeit orientiert war.

Das im Herbst 1999 erschienene, inzwischen auf deutsch übersetzte Buch von Sen mit dem Titel „Development as Freedom"[1] (Entwicklung als Freiheit) faßt seine entwicklungstheoretischen Überlegungen und sein Verständnis von Entwicklung geradezu programmatisch zusammen. Menschliche Entwicklung im Sinn Sens meint den Abbau von Unfreiheiten, welche die individuellen Wahl- und Handlungsmöglichkeiten einschränken. Dies läßt sich nicht allein durch Einkommenssteigerungen erreichen, sondern erfordert den Zugang zu sozialen Grunddiensten wie Schulen und Gesundheitseinrichtungen sowie bürgerliche und politische Rechte als Voraussetzung für die Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen. Die Ausweitung menschlicher Freiheit in ihren wechselseitig verknüpften ökonomischen, sozialen und politischen Dimensionen ist sowohl primäres Ziel von als auch grundlegendes Instrument für Entwicklung.

Freiheit spielt damit im Prozeß der Entwicklung eine konstitutive wie eine instrumentelle Rolle. So erweitern etwa Märkte einerseits die Möglichkeit, Güter und Dienstleistungen mit anderen auszutauschen und an der gesellschaftlichen Arbeitsteilung mitzuwirken, andererseits stellen sie ein wirksames Mittel zur Steigerung der Produktion und zur Erhöhung von Einkommen dar. Damit wird die wichtige Bedeutung von Marktmechanismen ausdrücklich hervorgehoben, gleichzeitig aber auch eine „Verabsolutierung" von wirtschaftlichem Wettbewerb abgelehnt, die auf Kosten der sozialen oder politischen Entwicklung geht.

Sen entfaltet seinen Ansatz in Abgrenzung zum Utilitarismus, radikal-liberalen Ansätzen und der Gerechtigkeitskonzeption von John Rawls. Seiner Ansicht nach beziehen diese Positionen bei der Bewertung von Entwicklungsfortschritten zu wenig Informationen ein. Weder persönliche Nutzen- oder Einkommensvergleiche noch die Ausstattung mit Primärgütern sind allein aussagekräftige Entwicklungsindikatoren, weil die Möglichkeit, ein bestimmtes Güterbündel bzw. Einkommensniveau für vorgegebene Ziele zu nutzen, von einer Reihe von vorgegebenen Faktoren bestimmt wird. In Abhängigkeit von Alter, Geschlecht oder Gesundheit benötigt ein Individuum nämlich unterschiedliche Güter, um einen bestimmten Lebensstandard erreichen zu können. Außerdem spielen Umweltbedingungen (Klima, epidemiologische Faktoren), die politische und soziale Umgebung wie etwa die Ge-

währleistung von Bürgerrechten, die Gewaltbereitschaft in einer Gesellschaft oder das Angebot von Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen eine wichtige Rolle. Je nach individuellen und sozialen Voraussetzungen kann eine Person die ihr zur Verfügung stehenden Güter bzw. Einkommen für ihre vorgegebenen Ziele einsetzen und nutzen, was Sen als Funktionsweisen („functionings") bezeichnet. Die Fähigkeiten („capabilities") einer Person bestehen dann darin, zwischen verschiedenen Funktionsweisen wählen zu können. Dementsprechend ist Entwicklung als ein Prozeß zu verstehen, der es den Menschen erlaubt, ihre Fähigkeiten zu entfalten bzw. zu vergrößern.

Die Befähigung einer Person, bestimmte Ziele erreichen zu können, als Entwicklungsindikator zugrunde zu legen, bereichert das Verständnis von Armut in vielfältiger Weise. Armut läßt sich nämlich nicht allein mit ungleichen Einkommensverteilungen erklären, sondern wird von einer Reihe von anderen Faktoren mitverursacht. Dazu gehören mangelnde Gesundheit und Gesundheitsversorgung, schlechte Bildung und unzureichende berufliche Qualifikation, fehlende Grundrechte, Arbeitslosigkeit und sozialer Ausschluß. Unterschiede in solchen grundlegenden Fähigkeiten sind wesentliche Indikatoren für die Ungleichheiten zwischen sozialen Klassen, Geschlechtern oder ethnischen Gruppen, die in der Armutsforschung durch eine einseitige Konzentration auf Einkommen bisher häufig vernachlässigt wurden.

Mit Hilfe empirischer Untersuchungen belegt Sen beispielsweise, daß die absolute Armut in Sub-Sahara-Afrika und Südasien trotz vergleichbarer Pro-Kopf-Einkommen – beide Regionen weisen im weltweiten Vergleich die niedrigsten Pro-Kopf-Einkommen auf – unterschiedliche Ursachen und Auswirkungen hat. Während die Alphabetisierungsrate und Kindersterblichkeit in Sub-Sahara-Afrika und Indien in etwa übereinstimmen, ergeben sich bei anderen Armutsindikatoren erhebliche Unterschiede. In Indien ist die Lebenserwartung signifikant höher als in Sub-Sahara-Afrika, dafür ist umgekehrt der Anteil Unterernährter und die geschlechtsspezifische Ungleichheit in Sub-Sahara-Afrika geringer. Letztere schlägt sich in einigen Regionen sogar in dem erschreckenden Phänomen der „fehlenden Frauen" nieder. Unter normalen Umständen gibt es in der Bevölkerungszusammensetzung aufgrund natürlicher Gegebenheiten ein leichtes Übergewicht des weiblichen Geschlechts. In einigen Regionen der Welt wie Nordafrika, Westasien, China und vor allem Südasien übersteigt die Zahl der Männer jedoch deutlich die der Frauen, was ein Hinweis auf eine systematische Benachteiligung von Frauen ist. Mädchen und Frauen sind in diesen Regionen vielfach fehlernährt, verfügen über eine schlechtere Bildung und eine mangelnde Gesundheitsversorgung. In nicht wenigen Fällen kommt es sogar zu geschlechtsspezifischen Abtreibungen.

Eine zentrale Voraussetzung für dauerhafte Entwicklung ist der Schutz vor Hungersnöten, die nach Einschätzung von Sen weniger durch ein unzureichendes Nahrungsmittelangebot als vielmehr durch einen mangelnden Zugang („entitlement") der Armen zur vorhandenen Nahrung verursacht wird. Empirisch belegt er diese These durch zahlreiche Untersuchungen über Ursachen und Verläufe von Hungersnöten, die bereits auf sein 1981 erschienenes Werk „Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation" zurückgehen. So waren beispielsweise bei der Hungersnot in Bangladesch 1974 pro Kopf der Bevölkerung mehr Nahrungsmittel vorhanden als in allen anderen Jahren zwischen 1971 und 1976. Eine Flutkatastrophe, die sich erst später auf das Nahrungsmittelangebot ausgewirkt hatte, führte jedoch zu Arbeitslosigkeit und einem verbreiteten Rückgang der Kaufkraft, so daß die Menschen nicht mehr in der Lage waren, die benötigte Nahrung zu erwerben. Ein wesentlicher Ansatz zur Vermeidung von Hungersnöten besteht daher darin, den Zugang zu den vorhandenen Nahrungsmitteln durch Stärkung der individuellen Kaufkraft zu sichern.

Eine wichtige Bedeutung für die Prävention von Hungersnöten kommt dem politischen System zu, da es den Untersuchungen von Sen zufolge bisher in keiner Demokratie mit einem funktionierenden Parteiensystem zu einer Hungerkatastrophe gekommen ist. Die Erklärung dafür sieht Sen im politischen Wettbewerb zwischen den Parteien, der für die Regierung ausreichend Anreize schafft, eine Hungersnot durch

geeignete Maßnahmen zu verhindern. Darüber hinaus stellt Informationsfreiheit eine wichtige Hilfe dar, weil eine freie Presse der breiten Öffentlichkeit wichtige Informationen liefert und dadurch ihrerseits den Wettbewerb zwischen Regierung und Opposition um die besten Strategien zur Vermeidung von Hungersnöten fördert.

Sen stellt seine Überlegungen zur Überwindung von Armut und Förderung menschlicher Entwicklung damit in einen Kontext, der die wechselseitige Verflechtung zwischen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Teilsystemen der Gesellschaft berücksichtigt. Demokratie spielt dabei nicht nur eine instrumentelle Rolle, wenn sie etwa einen wirksamen Schutz vor Hungersnöten ermöglicht, sondern besitzt im Hinblick auf die Erweiterung von Freiheit einen Wert in sich. Da Individuen in gesellschaftlichen Institutionen leben und handeln, hängt ihre Freiheit wesentlich davon ab, wie solche Institutionen verfaßt sind. Ein freiheitsorientiertes Entwicklungsverständnis beinhaltet damit implizit die Forderung nach Beteiligung an Entscheidungen auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und nach zivilen und politischen Rechten, die Grundlage dafür sind.

In diesem Zusammenhang betont Sen vor allem die Notwendigkeit, die Rolle der Frauen durch Bildung, Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten und die Gewährleistung von Eigentumsrechten zu stärken („empowerment"). Dies ist einerseits geboten, um deren „Fähigkeiten" zu vergrößern, andererseits aber auch, weil ihnen eine Schlüsselrolle bei der Bewältigung zentraler Entwicklungsprobleme wie der Reduzierung der Kindersterblichkeit oder des Bevölkerungswachstums zukommt. Daher ist beispielsweise eine Bevölkerungspolitik zu bevorzugen, die auf „empowerment" und soziale Entwicklung von Frauen setzt. Maßnahmen, die wie etwa die Ein-Kind-Politik in China auf Zwang beruhen, stellen in der Logik des freiheitsorientierten Ansatzes dagegen einen Widerspruch in sich dar, weil sie reproduktive Rechte einschränken. Zudem kann bisher nicht empirisch nachgewiesen werden, daß solche Strategien nachhaltig wirksam sind.

Ein Entwicklungsverständnis, das „westliche" Werte wie Demokratie und Menschenrechte besonders betont, wird sich der Frage nach einer kulturübergreifenden Anerkennung stellen müssen, weil deren universelle Geltung etwa mit dem Hinweis auf die „asiatischen Werte" häufig bestritten wird. Sen begegnet diesem Einwand, indem er an ausgewählten östlichen Kulturen und Ethiken aufweist, daß diese trotz ihrer Verschiedenheit keineswegs unvereinbar mit dem Konzept von Menschenrechten sind. Werte und Ideen wie Toleranz, Gleichheit und individuelle Freiheit, die für Demokratie und Menschenrechte konstitutiv sind, finden sich auch in vielen asiatischen Traditionen. Somit bekommt die Frage der interkulturellen Kommunikation angesichts der fortschreitenden Globalisierung eine zunehmende Bedeutung, fühlen sich doch viele traditionelle Kulturen durch die Dominanz westlicher Werte und Leitbilder nicht ganz zu Unrecht bedroht.

Sen reflektiert die Herausforderungen, die sich für die betroffenen Menschen dadurch ergeben, durchaus nüchtern. Kulturelle Veränderungen hält er in einem gewissen Ausmaß für unausweichlich, fordert aber gleichzeitig zu Bemühungen auf, den Übergang so zu gestalten, daß er traditionelle Arbeits- und Lebensformen nicht rücksichtslos auslöscht. Voraussetzung ist allerdings auch in dieser Hinsicht, daß die betroffenen Menschen die Möglichkeit haben, sich an der Entscheidung darüber zu beteiligen, welche kulturellen Traditionen aufgegeben und welche bewahrt werden sollen, auch wenn dies unter Umständen ökonomische Kosten verursacht.

Die Idee kollektiver Entscheidungen auf der Basis rationaler Überlegungen findet sich nicht nur in Sens politisch relevanten Überlegungen, sondern liegt auch seinen Ausführungen zur ökonomischen Theorie („Social-Choice-Theory") zugrunde. Er wendet sich damit sowohl gegen das Menschenbild des „homo oeconomicus", dessen Motivationsstruktur ausschließlich vom Selbstinteresse bestimmt ist, als auch gegen ein Rationalitätsverständnis, das mit Nutzenmaximierung gleichzusetzen ist. So hängt etwa der Erfolg von marktwirtschaftlichem Wettbewerb von einer Wertordnung ab, die neben der Profitmaximierung auch Normen wie Vertrauen und Zuverlässigkeit kennt. In der Annahme über die Verhaltensstruktur des Menschen favorisiert Sen

eine ausgewogene Balance zwischen bloßem Egoismus („low-minded-sentimentality") und ausschließlichem Altruismus („high-minded-sentimentality") und knüpft damit an das wechselseitige Verwiesensein der Individual- und Sozialnatur des Menschen an. Individuelle Freiheit ist daher niemals absolut, sondern immer auch als soziale Verpflichtung anzusehen. Freiheit und die damit verbundenen Werte wie Eigeninteresse, Initiative und Selbstverwirklichung besitzen einen konstitutiven und einen instrumentellen Wert. Andererseits ist individuelle Freiheit aber auch in hohem Maß angewiesen auf soziale Voraussetzungen, so daß jeder einzelne auch eine soziale Verantwortung besitzt für den Wandel und die Entwicklung seiner Umwelt.

Das umfassende Entwicklungsverständnis und der Fähigkeitsansatz von Sen finden nicht nur in der akademischen Welt, sondern auch in der praktischen Entwicklungszusammenarbeit immer stärkere Beachtung. Vor allem das Konzept der menschlichen Armut und der menschlichen Entwicklung des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) und die daraus hervorgegangenen Armuts- und Entwicklungsindikatoren wie der „Human Poverty Index" (HPI) und der „Human Development Index" (HDI) gehen wesentlich auf die Überlegungen von Amartya Sen zurück. Dies wird auch im letzten Bericht des UNDP über die menschliche Entwicklung 2000 deutlich, der den Titel „Globalisierung der Menschenrechte" trägt. Nationale Staaten, Institutionen wie die Welthandelsorganisation (WTO) und transnationale Unternehmen werden darin unter anderem aufgefordert, sich in ihren Entscheidungen vermehrt von Menschenrechtsprinzipien leiten zu lassen und durch ihr Handeln sowohl bürgerliche Grundrechte als auch wirtschaftlichen Fortschritt zu sichern.

Johannes Wallacher

[1] Sen, Amartya: Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. Aus dem Englischen von Christiana Goldmann. München: Hanser 2000. 384 S. Lw. 45,–.

BESPRECHUNGEN

Biographien

ALBERIGO, Giuseppe: *Johannes XXIII.* Leben und Wirken des Konzilspapstes. Mainz: Matthias-Grünewald 2000. 255 S. Lw. 42.-.

Der Historiker Giuseppe Alberigo ist einer der besten Kenner Johannes' XIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nach der von ihm herausgegebenen fünfbändigen Geschichte des Konzils, deren zweiter Band jetzt in deutscher Übersetzung erschienen ist, legt er hier ein Lebensbild des Konzilspapstes vor, das, wie bei einem solchen Autor nicht anders zu erwarten, aus den Quellen gearbeitet ist und daher auf das über Johannes XIII. üppig sprießende Anekdotische verzichtet. Alberigo will in erster Linie die „spirituelle Physiognomie" (235) des Papstes sichtbar werden lassen, nicht zuletzt in langen Zitaten aus seinen geistlichen Texten. Dazu gehören nicht nur viele Briefe, sondern vor allem sein geistliches Tagebuch, das er schon 1895, also mit 14 Jahren, begann und bis in die letzten Tage seines Lebens führte. Die ausführlichen Eintragungen sind zwar auf weite Strecken hin der traditionellen Spiritualität damaliger italienischer Priesterseminare mit ihrer oft sehr klischeehaften Sprache verhaftet. Aber überall dort, wo er diesen Rahmen sprengt und persönlich formuliert, zeigen sich schon von seinen frühen Jahren an die Grundhaltungen, die dann seine große Ansprache zur Konzilseröffnung 1962 prägten: Man solle die Menschen „eher freundlich begleiten, statt sie mit antiquierten Formen der Verurteilung und der demütigenden Schulmeisterei zu reizen" (116); nicht mit dem „Stock" oder der „Peitsche" könne man etwas erreichen, sondern nur mit „Milde und Langmut" (56, 131, 220 u. ö.); der pastorale Dienst habe nicht die Aufgabe, „ein Museum zu bewachen", sondern „einen blühenden Garten voller Leben zu pflegen" – „ein von mir oft wiederholter Satz", wie er beim Tod Pius' XII. formuliert (124). Und schon 1918 schreibt er, er spiele bei seinen Professorenkollegen im Priesterseminar in Bergamo „die Rolle des unverbesserlichen Optimisten"; er habe „noch nie einen Pessimisten gekannt, der irgend etwas Gutes fertiggebracht hätte" (55).

Über den geistlichen Weg Roncallis sind wir weit besser unterrichtet als über manche Phasen und Aspekte seines Wirkens. Auch dieses schildert Alberigo in gewohnter Souveränität, wenn auch verhältnismäßig knapp. Er erliegt nicht wie andere Biographen der Versuchung, die Lücken in den Quellen durch Spekulationen aufzufüllen. Die wichtigsten Quellen sind im päpstlichen Staatssekretariat noch immer unter Verschluß. Selbst für den Seligsprechungsprozeß waren sie nicht zugänglich. Keine Antwort gibt es auch auf die Frage, warum Johannes XXIII. in der Zeit der Konzilsvorbereitung nicht stärker eingriff, obwohl sich schon im Frühjahr 1961 kritische Stimmen über die Mängel der Vorbereitungsarbeiten bei ihm meldeten, und warum er die sich ständig wiederholenden Aktivitäten der Kurie duldete, die in „direktem Widerspruch zu den Hauptlinien seines Pontifikats" standen (210). Es ist auch nicht bekannt, wie intensiv Johannes XXIII. die Vorbereitung verfolgte, ob er überhaupt Einfluß auszuüben versuchte oder ausgeübt hat. Auch die Auszüge aus Stellungnahmen zu den Entwürfen sind „allzu fragmentarisch, als daß sie ein sicheres Urteil über seine Meinungen erlaubten" (183). Belegt ist nur sein Widerwille gegen die vielen Verurteilungen in manchen Entwürfen.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang zwei bisher noch wenig bekannte Vorgänge: einmal der Brief Johannes' XXIII. an den Kardinalstaatssekretär vom 21. Mai 1962, in dem er in aller Schärfe die Maßnahmen der Päpstlichen Bibelkommission gegen Exegeten verurteilt, die eine offene Linie vertraten, und dann die von Roberto Tucci SJ, Chefredakteur der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica", in seinem Konzilstagebuch verzeichnete Aussage des Papstes in einer Audienz vom 9. Februar 1963, warum er nicht in die Kon-

zilsdiskussionen eingriff: Er wolle die Diskussionsfreiheit der Bischöfe nicht gefährden, und zudem verfüge er nicht über die nötige Kompetenz in den einzelnen Fragen, so daß er „mehr Verwirrung stiften als Hilfe leisten" würde (Anm. 388).

In einer zweiten Auflage dieser solide gearbeiteten Biographie sollte eine Tabelle der wichtigsten Daten des Lebenslaufs zugefügt werden – zumal die Darstellung selbst nicht immer streng chronologisch vorangeht – sowie ein Namensregister, in dem dann auch die vollständigen Vornamen verzeichnet werden können. Schließlich müßten Namen und Sachverhalte erklärt werden, deren Kenntnis man bei deutschen Lesern nicht einfach voraussetzen kann, etwa Ernesto Buonaiuti oder „Opera dei congressi".

Wolfgang Seibel SJ

Timms, Edward: *Karl Kraus.* Satiriker der Apokalypse. Leben und Werk 1874 bis 1918. Eine Biographie. Übers. v. Max Looser u. Michael Strand. Frankfurt: Suhrkamp 1999. 559 S. (Suhrkamp Taschenbuch. 2995.) Kart. 24,80.

Der englische Germanist Edward Timms legt mit diesem Buch den ersten Teil einer auf zwei Bände angelegten Biographie des österreichischen Schriftstellers Karl Kraus vor. Die bereits 1986 englisch erschienene Ausgabe trägt den Untertitel: Apocalyptic Satirist, Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna – und verweist damit auf einen wesentlichen Vorzug der Timmsschen Monographie: die Einbettung von Leben und Werk des Österreichers in eine ausführliche Darstellung der Endzeit der Donaumonarchie. Die Apokalypse steht vor der Tür, in Kraus findet sie ihren meisterhaften Satiriker.

Der erste Teil, „Wien um 1900", spielt als Ouvertüre die wichtigsten Themen an, die Timms in den folgenden Kapiteln entfaltet. Die Hauptstadt des Habsburgerreichs gibt den Nährboden ab, auf dem sich das Talent von Kraus entfaltet, sie bildet den lebenslangen Hintergrund seiner literarischen Produktion. 1874 im böhmischen Jicin geboren, übersiedelt Kraus als Dreijähriger mit seiner Familie nach Wien. Hier erlebt er Kindheit und Jugend, hier findet er den unerschöpflichen Stoff und das aufnahmebereite Publikum für die Satiren, die er in seiner Zeitschrift „Die Fackel" ab 1899 an die Leser bringt. In der Donaumetropole kann er an eine lebendige literarische Tradition anknüpfen (Johann Nestroy, Daniel Spitzer). Schließlich gedeiht in den Wiener Kaffeehauszirkeln die Atmosphäre, in der sich die Freundschaften und Feindschaften des Satirikers entfalten können.

Timms beschränkt sich nicht auf die Schilderung der literarisch-künstlerischen, also eher esoterischen Seite dieser modernen großbürgerlichen Stadtkultur. Die unlösbaren Widersprüche der Zeit finden in Kraus gewissermaßen eine Verkörperung – und zugleich einen ihrer gnadenlosesten Kritiker. Der Hauptgegner steht für Kraus von Anfang an fest: der Journalismus. Sein eigenes Handwerk, die schreibende Zunft, produziert und kaschiert in einem die verhängnisvolle Pseudomoral, in deren Sumpf die bürgerliche Kultur steckt. Das ist seine Grundüberzeugung. Vorzüglich gegen die „Journaille" richten sich deshalb seine rabiatesten Polemiken.

Das makabre Operettenspiel der „österreichischen Maskerade" (zweiter Teil) provoziert seine unbändige Lust zu entlarven. Kraus geht es vor allem darum, diejenigen zu demaskieren und als Erzschurken vorzuführen, die dieses Spiel in den Gazetten täglich neu inszenieren und in Gang halten: die Schreiber, die Verleger, die Zeitungsbesitzer. Die Kraussche Polemik erreicht den Gipfel ihrer Gnadenlosigkeit – Timms spricht von Unheimlichkeit –, wenn er hinter all dem, was durch den Wiener Journalismus hofiert und gefeiert wird, das Judentum wittert. In einem von Kraus verfaßten Zusatz zu einem Artikel für die „Fackel" von Houston Stewart Chamberlain, einem antisemitischen Chefideologen des Bayreuther Kreises, benennt er „Jerusalem" als zweiten und gefährlicheren Feind neben „Rom" (325). Im Zug seiner Abwendung vom Judentum, wendet er sich dem Katholizismus zu. 1899 erklärt er den Austritt aus der Israelitischen Kultusgemeinde, 1911 läßt er sich taufen. Dieser Schritt ist für Timms „das vielleicht überraschendste Ereignis seiner gesamten Laufbahn" (327), zumal der publizistische Kampf des Satirikers gegen die christliche Sexualmoral unvermindert anhält und der Ton seiner Satire sich generell eher verschärft. Den Lesern der „Fackel" macht Kraus erst 1922, kurz bevor er seine Mitgliedschaft in der katholischen Kirche wieder aufkündigt, Mitteilung von seiner Taufe.

Timms analysiert, bei allem Interesse, das er als Literaturwissenschaftler für „die Rolle des Satirikers" (dritter Teil) und bei aller Bewunderung, die er für Kraus in dieser Rolle aufbringt, gerade diese heiklen Prozesse mit großer Sorgfalt. Der Blick für die Stärken des sprachbesessenen Polemikers Kraus und dessen Fähigkeit, anhand der satirisch aufgespießten „Typen" verheerende Zustände aufzudecken, verbindet sich bei Timm mit dem Blick für die blinden Flecken, die zeitbedingten Vorurteile, die persönlichen Voreingenommenheiten seines Autors.

Diese differenzierte Sichtweise prägt auch die beiden abschließenden Teile: „Krieg der Illusionen 1914-1918" und „Die letzten Tage der Menschheit". Die detailreiche Untersuchung beleuchtet die Wandlungen der Krausschen Positionen, ihre Kontinuitäten und Brüche, vor allem auch seine zögerliche und schmerzhafte Metamorphose vom reaktionären Monarchisten und Aristokratiebewunderer zum radikalen Republikaner, der allerdings noch im Mai 1918 von sich behauptet, nur ein „politisch uninteressierter Wortfetischist" (488) zu sein. Kenntnisreich stellt Timms die pazifistische Haltung des Satirikers dar, der seinen entschiedenen Pazifismus, trotz aller Schwierigkeiten mit der verschärften Kriegszensur, durchhält – als einer der wenigen Schriftsteller und Intellektuellen, die sich inmitten einer allgemeinen Kriegsbegeisterung von diesem Taumel nicht anstecken lassen.

Für viele Zusammenhänge und zahlreiche Details des Krausschen Werks kann Timms auf englische Parallelen und Vorbilder verweisen, die, bis in die Entstehung der Antikriegssatire „Die letzten Tage der Menschheit" hinein, für Kraus eine Rolle spielen. Die vielfältigen Bezüge, die Timms zum Pressewesen in England, zur englischen Literatur und Politik herstellt, geben seiner Darstellung eine zusätzliche Spannweite und Tiefenschärfe. So gewinnt die vorliegende Interpretation nicht zuletzt auch dadurch ihre große Plastizität, daß in dieser Biographie ein englischer Autor einen kontinentalen Satiriker und seine Zeit unter die Lupe, ja geradezu unters Mikroskop legt. *Johannes Baar SJ*

Schiwy, Günther: *Eichendorff.* Eine Biographie. München: Beck 2000. 736 S. Lw. 68,50.

Hans Brandenburgs umfängliche Eichendorff-Biographie stammt von 1922. Den vergessenen Dichter hat Paul Stöcklein 1963 in Rowohlts Bildmonographien der studentischen Generation zugänglich gemacht. Diesseits seiner unsterblichen Lieder gehört Eichendorffs komplexe Dichtergestalt zu den am wenigsten bekannten der deutschen Literatur. Er war nicht nur der späte Romantiker, sondern auch als bittstellender Katholik preußischer Beamter, nicht nur der Dichter des „Taugenichts", sondern erbloser Freiherr, der seiner Familie Wohnung und Brot verdienen mußte. Viel lieber wäre der aus dem österreichisch geprägten Schlesien stammende Jurist wie sein Bruder Wilhelm in den Wiener Staatsdienst getreten. In der Weite der Landschaft träumte der Dichter eine ewige Heimat. Aber er mußte seine Dienstjahre in preußischen Städten verbringen: im ungeliebten Berlin, im fremden Danzig, im noch ungestalten Königsberg.

Für die Auseinandersetzungen mit der preußisch-deutschen Aufklärung war der Empfindsame wenig geschaffen. Sie blieb ihm zu kalt, zu gottfern. In seinen ministeriellen Gutachten zeigt Eichendorff differenziertes politisches Verwaltungsdenken. Aber in seinen literaturgeschichtlichen Spätwerken über die Romantik und den Roman des 18. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zum Christentum vermag er die angestammte konfessionelle Enge nicht zu überschreiten. Es mangelte dem „Einsiedler" an Gesprächspartnern, und er war nicht bereit, sich aus der inneren katholischen Heimat vertreiben zu lassen. Eichendorffs Gegengestalt wurde der nur neun Jahre jüngere Heinrich Heine, vertrieben aus Deutschland und aus jeder Konfession.

Eine Biographie, die den Schlesier nicht nur als Heimatdichter vorstellt, sondern den historischen und politischen Kontext zeigt, das Widrige, die Konflikte, das Ungelöste in seinem Leben, war seit langem ein Desiderat. Schiwy schildert auf kenntnisreichem geschichtlichem Hintergrund das Leben und Werk Eichendorffs. Er zeigt seine poetische Lebenssuche, die studentischen Einflüsse in Halle, Jena, Heidelberg, Wien, die Bedingungen des Landlebens und die unglückliche Güterverwaltung des Vaters, die Familien- und Berufsgeschichte, schließlich den Frühpensionär, der sich der Würdigung der ka-

tholischen Romantik widmet. Schiwy breitet ein so noch nie versammeltes Material aus dem Werk, den Briefen, aus zeitgenössischen Dokumenten aus. Er blickt nicht nur auf die zeitgenössischen Auseinandersetzungen in Politik, Literatur, Philosophie, Verwaltung, nicht nur auf die Neuordnung Europas unter Metternich, sondern auch auf die Veränderung in den schlesischen Landgütern.

Die Darstellung folgt den biographischen und zeitgeschichtlichen Daten. Zahlreiche Querverweise und Ausblicke erweitern die lineare Darstellung zu einer Art Feldbeschreibung des romantischen Dichters im preußischen Aufklärungszeitalter. Eine Fülle von Details lassen Zeit und Person plastisch erscheinen. Weil der Edelmann ein Pferd nicht kaufen und also Offizier nicht werden konnte, mußte er als elender Lützow'scher Fußsoldat in die Freiheitskämpfe ziehen. Als dem „ministeriellen Hilfsarbeiter" im Januar 1842 in Berlin das Dezernat „Bauen am Dom zu Coeln" übertragen wurde, kam er in engen Kontakt mit dem Kölner Dombauverein. Manche zeitgeschichtlichen Angaben führen weit über die Person hinaus. Mitunter erschwert die Fülle der Zitate eine flüssige Lektüre. Statt ausholender Nacherzählungen der Werke hätte der kritische Leser mehr Analyse gewünscht, anstelle großzügiger Ausbreitung von Zitaten mehr Darstellung, die den (zunächst wenig entschlußfreudigen) Mann charakterisiert, das Werk dialektisch auf den Nenner bringt. Kleinigkeiten wie die, daß der Pentameter im Distichon ein fünfhebiger Vers sei (358), übersehen wir gerne.

Wer sich auf das 700seitige Werk einläßt, wird reich belohnt. Wie Schiwy das überreiche Material aufgefunden, zusammengetragen und strukturiert hat, das ist bewundernswert. Jeder, der sich hinfort mit Eichendorff beschäftigt, sei es literaturgeschichtlich, heimatgeschichtlich, als Liebhaber der Romantik oder als Interessent für die Geschichte des deutschen Katholizismus, ist auf diese Biographie angewiesen.

Paul Konrad Kurz

Vormweg, Heinrich: *Der andere Deutsche.* Heinrich Böll. Eine Biographie. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2000. 410 S. Lw. 45,–.

15 Jahre nach Bölls Tod hat der Literaturkritiker Heinrich Vormweg eine Gesamtdarstellung von Leben und Werk gewagt. Vormweg war mit Böll und seiner Frau Annemarie befreundet. Mehr erzählend als analysierend, mehr freundschaftlich als kritisch zeigt er Bölls Weg als Autor und als Sprecher, ja Streiter für Demokratie und Menschenwürde.

Aus einer nicht bildungsbürgerlichen Familie stammend – der Vater war Tischlermeister –, war Bölls Weg zum Schreiben mühsam. Zu seiner frühen Lektüre gehörte die des Pariser Armendichters Léon Bloy. Bölls eigene erste Thematik (er war sieben Jahre Soldat) wurde Krieg, Heimkehr, Überleben in der Trümmerwelt der Nachkriegsjahre. Im Unterschied zu den Bildungsdichtern schrieb Böll von Anfang an aus der Perspektive der kleinen Leute. Der nicht beschönigende Blick auf die Wirklichkeit und die Erinnerung der nazistischen Nahgeschichte irritierten. Mit dem Preis der „Gruppe 47" (1951) trat Böll aus der lokalen Verborgenheit. Die Erzählungen, Satiren, Romane, die der Kölner seither veröffentlichte, errregten die Aufmerksamkeit der Kritiker. Mit seinen Gestalten aus dem Volk gewann der Autor aus dem Volk eine breite Leserschaft.

Der Roman „Ansichten eines Clowns" (1963) katapultierte Böll literarisch und politisch in die vorderste Reihe deutscher Schriftsteller. Die autonome Bohemehaltung, der Affront gegen die Adenauer-Republik, der Angriff auf die katholische Kirche als Institution lösten den Beifall linksliberaler Leser, die Entrüstung konservativer Katholiken aus. Böll wurde jetzt mit jedem Wort publizistisch beachtet. Im Wintersemester 1963/64 entwickelte er in den „Frankfurter Vorlesungen" (abgebrochen nach der vierten) seine „Ästhetik des Humanen". Sie gipfelte in dem Bekenntnis: „Ohne die Literatur ist ein Staat gar nicht vorhanden und eine Gesellschaft tot."

Die revoltierenden Studenten durften in Böll einen Gesinnungsgenossen sehen. 50jährig erhielt der Kölner den Büchner-Preis (1967). Auf dem Höhepunkt seiner literarischen Wirksamkeit litt er bereits an Hepatitis und Diabetes. Unablässig schrieb Böll jetzt auch Kritiken. Politische Statements und Interviews häuften sich. Aus dem Erzählprinzip der Recherche formte er in „Gruppenbild mit Dame" (1971) sein realistisch

eindringliches, mystisch angehauchtes, emanzipiertes und fremdenfreundliches rheinisches Frauenbild der Leni Pfeiffer. Auf dem Höhepunkt dieser mittleren Autorenjahre wurde ihm der Nobelpreis zugesprochen (1972). In der Stockholmer Rede erweiterte Böll seine Ästhetik des Humanen. Er setzte sich für Minderheiten und die „zu Abfall" erklärten Menschen ein. Gegen die Rede vollmundiger Politiker, Ideologen, Philosophen, Theologen verlangte er vom Schriftsteller, daß er in die „Zwischenräume" eindringe, die von den öffentlichen Rednern unbeachtet blieben.

Mit seiner „Katharina Blum" und dem Roman „Fürsorgliche Belagerung" (1979) begab sich Böll in die deutschen Zustände der Terroristenjahre. Vormweg versucht, Bölls Sympathie *und* Widerstand gerecht zu werden. Dessen dunkles Vermächtnis, das anklagende, fast apokalyptische Gemälde legt der alternde Böll in „Frauen vor Flußlandschaft": hier die guten Frauen – dort die bösen Bonner Männer.

Das alles erzählt Heinrich Vormweg breit, mit vielen Wiederholungen, sprachliche Klischees und Floskeln nicht scheuend. Aus freundschaftlicher Nähe, ohne Distanz, beteuert er seine Sympathie für den Autor. Umsichtige Fragen nach anderen, nicht nur bösen, Sehweisen sucht man vergebens. Die lockere Nacherzählung der Werke enthält sich literarischer Analyse. Stoff, Thematik, Absicht und Gesinnung sind für Vormweg wichtiger als Fragen nach Form, Struktur, Sprache. Bölls Vita bezieht er aus den autobiographischen Aufzeichnungen „Was soll aus dem Jungen bloß werden?", aus den Mitteilungen von Annemarie Böll und den Interviews von Wintzen und Lindner. Auf Sekundärliteratur zum Werk hat er verzichtet. Eine Zeittafel zu Leben und Werken für den weniger kundigen Leser, eine Bibliographie für den kundigen gibt es nicht.

Vormweg stimmt Bölls Widerstand gegen, später seinem Haß auf die Kirche als Institution zu. Über einen verengten Blickwinkel, eine festgezurrte Polemik denkt er nicht nach. Die Jesusgestalt von „Und sagte kein einziges Wort", das christologische Römerbriefmotto vor „Ansichten eines Clowns", das Bekenntnis zu dem armen Papst Johannes (XXIII.) finden in der Darstellung keine Beachtung. Trotz aller Kritik gegen die Kirche als Institution wäre nach Bölls Glauben an das „Mysterium Gott" zu fragen. Die katholische Beerdigung durch den von Bölls Frau herbeigerufenen Freund Herbert Falken sei gegen den Willen der Familie geschehen, berichtet Vormweg. Den unweit von Köln lebenden Priester und Maler Falken hat er dazu nicht gefragt.

Warum er die Biographie „Der andere Deutsche" tituliert, wird nicht wirklich einsichtig. Vormweg lehnt den treffenden Titel „Mehr als ein Dichter" ab, weil der das literarische Werk unterschätze. Aber „Der andere Deutsche" läßt das dichterische Werk bereits im Titel aus. Ein griffiger Titel wäre gewesen „*Nicht versöhnt*" (vgl. diese Zs. 187, 1971, 88 ff.). Vormweg hat eine Menge Material zusammengetragen. Aber die Strukturierung ist unbefriedigend, viele Aussagen bleiben vage. So pittoreske Kapitelüberschriften wie „Die Abenteuer des Schriftstellers", „Annäherung an den Weltruhm", „Glanz und Not der späten Jahre" greifen zu wenig.

Paul Konrad Kurz

Friedman, Maurice: *Begegnung auf dem schmalen Grat.* Martin Buber – ein Leben. Münster: Agenda-Verlag 1999. 586 S. Kart. 49,80.

Maurice Friedmans Buber-Biographie von 1955 durfte sich rühmen, „die erste umfassende Studie über Bubers Denken überhaupt" zu sein. Als einer der wichtigen Übersetzer Bubers ins Amerikanische hat er in den 80er Jahren eine dreibändige Biographie Bubers vorgelegt. 1991 erschien das englische Original des hier zu besprechenden Bandes. Es handelt sich dabei um eine Kurzfassung des dreibändigen Werkes. Anders als H. Kohn (1961) oder G. Schaeder (1966), die eher eine Werk-Biographie geschrieben haben, steht bei Friedman Bubers Leben im Vordergrund. Unveröffentlichte Briefe sind eingearbeitet, Zeugnisse von Verwandten und Freunden ergänzen das Bild.

Als „schmalen Grat zwischen den Abklüften" bezeichnet Buber selber seinen Weg, auf dem es nur „die Gewißheit des Zusammenstoßes mit dem Ungesicherten" gebe, aber kein gesichertes Wissen. Wird der Leser also nicht der gehüteten Ikone des jüdischen Weisen, sondern dem wirklichen Buber zwischen den Lagern begegnen –

zwischen Juden und Deutschen, Christen, Arabern, zwischen Orthodoxen und Religiösen, Wissenden und Glaubenden, zwischen Bibel, Chassidismus und moderner Welt? Friedman bringt eine populäre und anekdotenreiche Darstellung des Lebenslaufs bis zuletzt, mit vielen Texten von Buber selbst dazwischen. Seine Frau Paula, geborene Münchnerin und Schriftstellerin, kommt gebührend zu Wort, ebenfalls die Kinder und Enkelinnen. Dazu die Freunde, vor allem Gustav Landauer, der ihn in die christliche Mystik und ins anarchische Denken einführt; seine Ermordung im München von 1919 war „ein Trauma" für Buber. Mit Franz Rosenzweig, dem Begründer des Freien Jüdischen Lehrhauses Frankfurt, begann und bedachte er die Übersetzung der hebräischen Bibel; sie stand im Buch Jesaja, als Rosenzweig 1929 starb.

Breite Aufmerksamkeit schenkt Friedman dem „jüdischen" Buber, der gern unterschlagen wird: also seiner Lebensarbeit an der chassidischen Überlieferung und seinem Einsatz für den Zionismus, weiter seiner Arbeit an einer neuen Formulierung des Jüdischen, die bekanntlich vom orthodoxen Judentum stark abweicht; dazu kam sein auch politischer Einsatz für einen Ausgleich mit den palästinensischen Arabern, was zwangsläufig zu heftigen Kontroversen führte. Ausführlich dargestellt werden die Bedrängnis Bubers in der NS-Zeit, der „Zeit von Bubers wahrer Größe" (A. J. Heschel), und seine Arbeit in der jüdischen Erwachsenenbildung als seiner Form des Widerstands. Ebenso kommt Bubers Reaktion auf die Shoa zur Sprache: Von 1945 an sei keine Stunde vergangen, in der er nicht daran gedacht habe. Auseinandersetzungen in Israel um deutsche Ehrungen (Goethe-Preis der Stadt Hamburg 1951, Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1953) hat Buber bewußt riskiert. Dazu kam seit seinen frühen Jahren sein Engagement im jüdisch-christlichen Gespräch, das in den „Zwei Glaubensweisen" viel aggressiver vorangetrieben wird, als den meisten Lesern zuerst deutlich wird. Das Bild des „schmalen Grates" ist treffend: ein Leben voll rastloser geistiger und politischer Arbeit, voll genauen Achtens auf die Sprache und voller Kämpfe; auch das ist ja Dialog, und zwar so, wie man ihn selten denkt.

Die Übersetzung zeigt leider erstaunliche Schnitzer („Erleuchtung" statt „Aufklärung", 453; „Mission an die Juden" statt „Judenmission", 248) und ist besonders in den aus dem Englischen rückübersetzten Buchtiteln unzuverlässig. *Lorenz Wachinger*

Prinz, Alois: *Beruf Philosophin oder Die Liebe zur Welt*: Die Lebensgeschichte der Hannah Arendt. Weinheim: Beltz-Verlag 1998. 326 S. Kart. 36,–.

Ein Leben zieht wie eine Revue vorbei: die behütete Kindheit der 1906 in Königsberg in Preußen geborenen Hannah, der frühe Tod des Vaters, das Studium der Philosophie in Marburg und Heidelberg, die Liebesbeziehungen mit Martin Heidegger, schriftstellerische Versuche und philosophisches Tasten, Exilierung, 1929 die Ehe mit Günther Stern alias Günther Anders, dann ab 1940 mit Heinrich Blücher; der Weg in die USA von den bitteren Anfängen über die wachsende Aufmerksamkeit, die Arendt zuteil wird, bis hin zu dem weltweiten Gehör, das sie wiederum zu fast rastloser Arbeit und zu engagiertem Handeln treibt. Der Leser wohnt der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Arendts maßgeblichen Werken bei: „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" (1950), „Vita activa oder vom tätigen Leben" (1958), „Über die Revolution" (1962/63) bis hin zu „Eichmann in Jerusalem" (1963). Im Anschluß an eine Europareise, während der die 69jährige zum letztenmal den 86jährigen Heidegger trifft, stirbt Arendt am 4. Dezember 1975 in New York.

Prinz ist es gelungen, chronologisch und damit übersichtlich die Stationen dieses Lebens, das nach Liebe vibrierte („Ich habe nie ein Volk geliebt ..., ich liebe in der Tat nur meine Freunde", 201), in einen Text einzufangen, der aus klug gewählten Zitaten und zurückhaltend eingebauten überleitenden Worten des Autors gewoben ist. Nur die Hinweise auf die großgeschichtlichen Vorgänge, wie etwa Inflation, Reichskristallnacht usw., wirken gelegentlich etwas allzu besorgt-betulich.

Die Zitate und kleinen Szenarios, von denen Prinz berichtet, sind manchmal genauer und plastischer als lange Ausführungen: So etwa, wenn ein jüdischer Schulkamerad Hannahs sein Beschnittensein im Vergleich mit der nackten Da-

vidstatue Michelangelos entdeckt (25); hier zeigt sich mehr von der Unbeholfenheit bürgerlicher Erziehung, jüdischer Verunsicherung und christlicher Vereinnahmung als in langatmigen Belehrungen. Oder: Wenn im Paris der späten 30er Jahre ein Emigrant auf einen anderen Emigranten deutet und Hannah Arendt zuflüstert, der dort sei einmal in Berlin ein berühmter Frauenarzt gewesen, jetzt aber gezwungen, Wachsblumen in Bars zum Verkauf anzubieten, so entlarven sich darin die rassistische Staatsräson, der rücksichtslose Umgang mit der eigenen Bevölkerung und die oft kaum verkraftbare Schwierigkeit des Emigrantendaseins brutaler, als Erläuterungen solches vermitteln könnten (84).

Innerhalb dieser Zeitläufe tritt Arendt für den Leser hervor: Getriebene und Treibende, eine Aufklärerin sokratischen Zuschnitts und zugleich mit leidenschaftlicher Achtung vor Karl Jaspers, mit ihrer nie abnehmenden Dynamik und gelegentlichen Selbstherrlichkeit (204), einer erfrischenden Unbekümmertheit, die von zartem Taktgefühl begleitet sein konnte, aber auch mit ihrer gerade nicht entwaffnenden, sondern geradezu zum Griff nach der (rhetorischen) Waffe zwingenden Ehrlichkeit. Arendts Stellungnahmen in den 40er Jahren zur Frage der Staatsgründung Israels (115), ihre Bewertung der Rassenintegration („Little Rock") innerhalb der USA (200 f.) oder ihr Urteil über die Judenräte und deren (nur?) erzwungene Zusammenarbeit mit den Nazis (246) während des Weltkrieges spalteten ihre zahlreichen Leser, wirkten nicht immer reinigend, enthalten jedoch meist prophetischen Mut und bis heute aktuelle Argumente.

Prinz hat es in diesem Buch, das Arendt weder zur Ikone entwirklicht noch reißerisch ausschlachtet, vermocht, neben der biographischen Darstellung zugleich in das philosophische Denken Arendts behutsam und verständlich einzuführen (vgl. etwa 217 ff.). Zugleich kann der Leser eine Fülle an Anregungen zur eigenen Lebensüberprüfung entgegennehmen, nicht zuletzt die Frage nach der – wie Arendt zu schreiben pflegte – Substanz menschlichen Lebens oder seiner Substanzlosigkeit. *Norbert Brieskorn SJ*

Hamant, Ives: *Alexander Men.* Ein Zeuge für Christus in unserer Zeit. Dokumente des Glaubens. Geleitwort von Kardinal Jean-Marie Lustiger. München: Saur 2000. 210 S.

Am 9. September 1990 wurde Alexander Men ermordet. Der Mörder hatte ihm aufgelauert, als er frühmorgens von dem Dorf, in dem er mit seiner Frau lebte, zum Bahnhof ging, um mit dem Vorortzug zu seiner kleinen Kirche zu gelangen und dort Eucharistie zu feiern. Alexander Men war Priester der russischen orthodoxen Kirche jüdischer Herkunft. Immer wieder ist die Vermutung geäußert worden, hinter der Tat stünden ultranationalistische und antisemitische Kreise; auch der KGB wird als Urheber genannt. Bis heute ist die Mordtat nicht aufgeklärt. Boris Jelzin, damals Präsident des Obersten Sowjet, forderte auf die Todesnachricht hin die Abgeordneten zu einer Schweigeminute auf.

Geboren wurde Alexander Men 1935, auf dem Höhepunkt des stalinistischen Terrors. An ein offenes religiöses Leben, sei es jüdisch oder christlich, war nicht zu denken. Im verborgenen aber bestanden Kontakte zwischen Priestern und Gläubigen. Kurz nach der Geburt des ersten Sohnes wurde die Mutter Christin; auch der kleine Alexander wurde getauft. Es waren diese Gläubigen, insbesondere die Priester, die den Heranwachsenden in jenen bedrückenden Jahren geistig formten. Die materielle Not war groß. Sich unter diesen Bedingungen konsequent eine gründliche Bildung anzueignen, erforderte ungewöhnliche Willensstärke. Schon als Schüler hatte Men im geheimen ein umfassendes theologisches Wissen erworben. Der Zugang zur Universität war dem jungen Christen infolge des Antisemitismus versperrt. Schließlich erfolgt die Aufnahme ins Seminar, bald darauf die Priesterweihe und das ärmliche Leben als Vikar in kleinen Dorfkirchen.

Die Möglichkeit, religiöse Bücher zu publizieren, war bis 1987 faktisch nicht vorhanden. Doch Men schreibt neben seiner pastoralen Tätigkeit eine sechsbändige Religionsgeschichte, deren letzter Band 1983 in Brüssel gedruckt wird, einen Kommentar zur Bibel, zahlreiche Schriften zum geistlichen Leben. Auf Umwegen gelangen sie in die Sowjetunion. Alexander Men ist ein Mann der Kirche und ihrer geistlichen Tradition, ein Mann der Ökumene und der Offenheit gegenüber der Welt und den konkreten Nöten der

Menschen. Gebet, Beichte und Eucharistie sind die Mitte seines Lebens und die Säulen seiner Pastoral.

Schon in den 70er, dann weiter in den 80er Jahren erscheinen anonyme Pamphlete, die ihn wegen seiner jüdischen Herkunft, seiner Freundschaft mit Juden, seiner Sympathie zur katholischen Kirche schmähen. Angehörige des Klerus warnen öffentlich vor seinem Einfluß. 1983 wird er immer wieder durch den KGB verhört. Einige Mitglieder seiner Gemeinde, selber verhaftet, hatten ihn beschuldigt, gegen die Staatsgesetze zu verstoßen, katechetische Gruppen zu bilden und technische Hilfsmittel bei der Katechese zu verwenden.

Nachdem 1988 in der Sowjetunion die Wende in der Religions- und Kulturpolitik eingetreten war, wird Men in Schulen eingeladen, über den christlichen Glauben zu sprechen. Ostern 1990 spricht er im Moskauer Olympiastadion. Das russische Fernsehen überträgt Ansprachen von ihm. War damit für die Kräfte, die bisher das Land beherrscht hatten, das Maß erreicht?

Peter Ehlen SJ

ZU DIESEM HEFT

Die im Dezember 2000 verkündete Charta der europäischen Grundrechte vermeidet den Begriff Religion. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Universität Bonn, nimmt dies zum Anlaß, an das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erinnern.

Das gemeinsame Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" bringt wichtige Fortschritte im Dialog zwischen römisch-katholischer und evangelischer Kirche in Deutschland. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, stellt Struktur und zentrale Themen des Dokuments vor.

Unter dem Begriff Neue Bürgergesellschaft werden Bestrebungen diskutiert, die auf eine stärker gemeinschaftsorientierte Gesellschaft zielen. Thomas Hausmanninger, Professor für Sozialethik an der Universität Augsburg, setzt sich mit einem Diskussionsleitfaden auseinander, der von Alois Glück vorgelegt wurde.

Hermann Hepp, Direktor der Frauenklinik der Universität München, beschäftigt sich aus der Sicht eines Frauenarztes mit medizinethischen Fragen. Er nimmt besonders Stellung zur Präimplantationsdiagnostik und warnt davor, den Menschen als Rohstofflager zu mißbrauchen.

Georg Langenhorst, Akademischer Rat an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, nimmt eine Standortbestimmung im Verhältnis von Theologie und Literatur vor. Dabei fragt er nach Chancen und Gewinndimensionen dieses Dialogs.

Lateinamerikanische Schuldbekenntnisse

Das Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls II. und seine Vergebungsbitte für im Namen der Kirche begangene Sünden dürften zu den Ereignissen aus dem vergangenen Jubiläumsjahr zählen, die in die Kirchengeschichte eingehen werden. So erinnert der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „Novo millennio ineunte" zum Abschluß des Großen Jubiläums ausdrücklich „an den ergreifenden Gottesdienst vom 12. März 2000", in dem er als „Stimme der Kirche" die Vergebungsbitte geleistet habe. Diese „Reinigung des Gedächtnisses" habe die Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft zugleich demütiger und wachsamer gemacht im Festhalten am Evangelium. Johannes Paul II. schlug damit eine Brücke von den Verfehlungen der Vergangenheit in die Gegenwart und in die Zukunft.

Das päpstliche Schuldbekenntnis hat einige Bischofskonferenzen in Lateinamerika angestoßen, sich selbstkritisch auch mit ihrer jüngeren Vergangenheit unter den Militärdiktaturen der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts auseinanderzusetzen. So hat nach langem Schweigen am 7. September 2000 die Kirche Argentiniens ein Schuldbekenntnis abgelegt. In den Jahren der Militärdiktatur von 1976 bis 1983 sind in Argentinien 30 000 Menschen getötet worden oder spurlos verschwunden. Dabei war im Zusammenhang mit gravierenden Menschenrechtsverletzungen immer wieder von einer zumindest stillschweigenden Duldung seitens Militärgeistlicher und sogar von Bischöfen die Rede. In Form eines Gebetes, nicht in einer bischöflichen Erklärung, bekannte die Kirche Argentiniens während des Eröffnungsgottesdienstes zu einem nationalen Eucharistischen Kongreß Unterlassungen und Verfehlungen.

Ausdrücklich wurde das schuldhafte Schweigen der Kirche während der Militärdiktatur bedauert und um Vergebung gebeten „für die effektive Beteiligung vieler deiner Kinder an so vielem politischen Betrug, an Verletzung der Freiheiten, an Folter und Denunziation, an politischer Verfolgung und ideologischer Unversöhnlichkeit, an Kämpfen und Kriegen und an sinnlosem Sterben, was alles unser Vaterland mit Blut besudelte". Die Bischöfe bekannten weiter, daß sie „zu verschiedenen Zeitpunkten unserer Geschichte nachsichtig waren mit totalitären Haltungen, welche die demokratischen Freiheiten verletzen, die aus der Menschenwürde erwachsen".

Im Bekenntnis der „Sünden gegen die Menschenwürde" gingen die Bischöfe auf die immer weiter wachsende Kluft zwischen Armen und Reichen ein. Auch hier sprechen sie von einer Mitverantwortung der Christen „an schweren Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Benachteiligung" mit der Folge, daß immer mehr Menschen von einem menschenwürdigen Leben in Argentinien ausge-

schlossen werden. Dieses Bekenntnis eines mangelnden Eintretens der Kirche für die Armen und die soziale Gerechtigkeit hat eine bemerkenswerte Fortsetzung gefunden. Miguel Hesayne, der frühere Bischof der Diözese Viedma, richtete am 21. Dezember 2000 einen Brief an den Präsidenten Fernando de la Rúa, in dem er von der Möglichkeit sprach, ihn vom Empfang der Kommunion auszuschließen. Als Grund dafür nannte er kein Vergehen gegen die Kirche, sondern die neoliberale Wirtschaftspolitik der Regierung, die viele Menschen in Argentinien mit dem Tod bedroht. Ebenso wichtig wie das Eintreten der Kirche für das ungeborene Leben sei die Verteidigung des schon geborenen Lebens. Aus der Kirchengeschichte erwähnt er das Beispiel des heiligen Ambrosius, der Kaiser Theodosius das Betreten in die Kathedrale von Mailand verwehrte, nachdem dieser einen Aufstand blutig niedergeschlagen hatte. Bischof Hesayne zieht damit eine mutige und konkrete Konsequenz aus dem Schuldbekenntnis der Kirche Argentiniens.

Auch die chilenischen Bischöfe sind dem Beispiel des Papstes gefolgt und haben am 24. November 2000 in einer Bußliturgie ebenfalls um Vergebung gebeten für ihr Schweigen zu den zahlreichen Menschenrechtsverletzungen während der Militärdiktatur. Auch „Söhne unserer Kirche" hätten „Gewalt und Tod gerechtfertigt". In Erinnerung an die mehr als 3000 Opfer der Gewaltherrschaft heißt es weiter: „Wir bitten um Vergebung, weil einige Söhne der Kirche in spannungsvollen und schwierigen Umständen häufig willkürlich Gewalt ausgeübt haben; sie verletzten das Recht auf Leben, auf physische Integrität, auf Freiheit, auf das Zusammenleben in den Familien, auf ein würdiges Begräbnis, und sie verurteilten andere unrechtmäßig zur Entwurzelung im Exil."

Es war eine üble Karikatur, als Ex-Diktator Augusto Pinochet sich „als apostolischer und römischer Katholik" an die Vergebungsbitte der chilenischen Bischöfe anzuhängen versuchte. Pinochet formulierte überdies noch äußerst schillernd: „Als früherer Präsident der Republik übernehme ich die Schuld für die Vergehen, von denen man sagt, sie seien von der Armee begangen worden."

Diese Beispiele zeigen, daß die Frage von Schuld und Vergebung eine wichtige Schnittstelle zwischen dem persönlichen, dem religiösen und dem politischen Bereich ist. Mit ihren Schuldbekenntnissen haben die argentinischen und die chilenischen Bischöfe ihren Ländern den Weg zu einer wirklichen Versöhnung gewiesen. Denn mit überstürzt verabschiedeten Amnestiegesetzen wurde die Vergangenheit mit ihren Greueltaten einfach unter den Teppich gekehrt. Doch nicht nur auf der individuellen, sondern auch auf der kollektiven Ebene eines Volkes gilt, daß nicht eingestandene Schuld den Weg in die Zukunft blockiert. Deshalb muß zuerst die Wahrheit über die Vergangenheit ans Licht kommen. Im zweiten Schritt sollten die Schuldigen vor Gericht gestellt werden, und – soweit es noch geht – sollte Wiedergutmachung für die Opfer geleistet werden. Erst dann ist in einem dritten Schritt Vergebung und Versöhnung möglich. *Martin Maier SJ*

Hans Maier

Braucht Rom eine Regierung?

Die katholische Kirche wird oft als der älteste und erfolgreichste „Global Player" der Welt bezeichnet. Nicht zu Unrecht; denn schon früh verfügte sie über moderne Regierungsstrukturen – man denke nur an die in weite Teile der Welt ausgreifende Rekrutierung ihres Personals (bei freilich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts vorherrschender italienischer Majorität!), an das päpstliche Gesandtschaftswesen, eines der ältesten der Welt[1], an die Organisation der Papstfinanz seit dem hohen Mittelalter[2] und vor allem an die auf Sixtus V. (1585–1590) zurückgehende Ressortgliederung der Kurie, die zu ihrer Zeit in Europa vorbildlich, ja einzigartig war[3]. Die universelle Aktivität der Kurie im Rahmen weltkirchlicher Strukturen, die wachsende Verflechtung des Heiligen Stuhls mit dem sich entwickelnden Staatensystem – das alles war immer wieder Anlaß zur Schaffung neuer und feinerer Instrumente des Regierens, zur Überprüfung des Vorhandenen unter Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit und Effizienz. Daher gehören zur Geschichte der Kurie immer wieder auch eingreifende Umbildungen und Veränderungen. Schwerpunkte bilden das 16. und das 20. Jahrhundert. Das Ziel war stets dasselbe: Es galt ein Regierungssystem zu schaffen, das modern und anpassungsfähig war und sich den „globalen" Anforderungen der Kirche gewachsen zeigte.

Instrumente regelmäßiger und systematischer Koordinierung fehlen

Heute freilich begegnet die alterprobte römische Regierkunst vielerorts Fragen und Zweifeln – und das keineswegs nur in „schwierigen" Ländern wie Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz oder Indien und den USA[4]. Gewiß, die Internationalisierung der Kurie hat im 20. Jahrhundert weitere Fortschritte gemacht, vor allem in den Pontifikaten Pius' XII., Pauls VI. und Johannes Pauls II.; moderne Kommunikationsmittel haben seit langem Einzug gehalten in die Vatikanbehörden, und was die mediale Präsenz Roms und des Papsttums in aller Welt angeht, so hat sie unter dem gegenwärtigen Papst zweifellos einen Höhepunkt erreicht. Dennoch ist es in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer wieder zu Reibungen und Schwierigkeiten im Verhältnis der Römischen Kurie zu den Ortskirchen der Welt gekommen. Und auch aus dem Inneren des römischen Behördenspektrums kamen manchmal widersprüchliche, jedenfalls nicht immer eindeutige Signale.

So machte beispielsweise weder die Bereinigung der niederländischen Krise noch der Umgang mit der Lefebvre-Bewegung noch die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie – von außen gesehen – den Eindruck einer planvollen, abgestimmten, von allen Verantwortlichen gemeinsam getragenen „Politik"; das Bild war eher das eines Auf und Ab, eines Vor und Zurück – manchmal sogar eines Schlingerkurses. Ähnliches gilt – bei durchaus vorhandener Klarheit im Prinzipiellen – für die praktische Haltung, den moralisch-politischen Umgang Roms mit der Abtreibungsgesetzgebung zahlreicher Länder, bei dem entscheidende Unterschiede nicht zur Kenntnis genommen werden, ja kaum in den Blick kommen: etwa ob Abtreibung bis zum Ende des dritten Monats als Recht gilt oder prinzipiell Unrecht bleibt; ob das Selbstbestimmungsrecht der Frau – wie in den meisten Ländern – einschränkungslos gilt oder ob im Konfliktfall das Lebensrecht des Ungeborenen Vorrang hat; ob Abtreibung generell, oder nur nach vorgeschalteter Pflichtberatung straflos bleibt usw. Endlich darf an die Politik des Vatikans in Sachen Ökumene erinnert werden: Hier trat der Mangel an Koordination, an Schlüssigkeit und Stimmigkeit in jüngster Zeit besonders deutlich in Erscheinung und löste nicht selten Kopfschütteln und Verwirrung aus.

Man kann dies alles auf die persönliche Eigenart des regierenden Papstes zurückführen, der zweifellos mehr ein charismatischer Verkünder als ein beharrlicher Aktenleser und Verwalter ist[5]. Doch eine solche Erklärung griffe zu kurz. Bedenklicher erscheint mir der Umstand, daß im kirchlichen zentralen Institutionengefüge die Instrumente regelmäßiger und systematischer Koordinierung fast gänzlich fehlen. Die oberste Leitung der katholischen Kirche (und das gilt schon für das 19. und das 20. Jahrhundert) kennt zwei wesentliche Elemente modernen Regierens nicht oder kaum: ein regelmäßig (im Zweifel wöchentlich) tagendes Kabinett und eine von allen „Ministern" (in diesem Fall: Präfekten und Präsidenten) getragene kollegiale Gesamtverantwortung. So bleibt nur das konsequent ausgeformte Ressortprinzip auf der einen, die umfassende „Richtlinienkompetenz" des Papstes auf der anderen Seite. Es fehlt aber dazwischen ein Instrumentarium für die pragmatische Anwendung und Durchsetzung der von oben deklarierten Prinzipien, für das abgestimmte Vorgehen der verschiedenen Ressorts, für das geschmeidige, die Umstände berücksichtigende Reagieren auf neue Lagen und unerwartete Entwicklungen – eben für das, was man gemeinhin „Regieren" nennt.

Kardinäle: Von Papstberatern zu Ressortchefs

Um diese These zu begründen, will ich kurz an die frühneuzeitliche Entwicklung der „Curia", der römischen Zentralverwaltung, erinnern. Eben das, was im 16. Jahrhundert als großer Fortschritt erschien, die systematische Gliederung der Kurie in Fachressorts mit Kardinälen an der Spitze, eigenen Geschäftsbereichen

und Verfahrensregeln und selbständigem Bewegungsspielraum, das war zugleich – indem es ältere Strukturen gemeinsamer Beratung zurückdrängte und allmählich in Vergessenheit geraten ließ – der Keim für spätere Defizite und Schwierigkeiten.

Vom 12. bis zum 16. Jahrhundert hatte sich die zentrale Beratung und Willensbildung der Kurie im wesentlichen im Rahmen der Konsistorien vollzogen. Konsistorien, das waren die Vollversammlungen der in Rom oder anderen Aufenthaltsorten der Päpste anwesenden Kardinäle mit dem Papst:

„Sie fanden sehr oft (wöchentlich dreimal oder zweimal) statt; und normalerweise wurden in ihnen alle wichtigen kirchlichen Angelegenheiten besprochen, auch z. B. Bischofsernennungen oder gerichtliche Verfahren. Sie verloren ihre Funktion, als unter Sixtus V. die ‚Kongregationen' eingerichtet wurden und die Hauptaufgabe der Kurienkardinäle in diese Kongregationen (gleichsam in die ‚Ministerien') verlagert wurde; von da an hatten sie praktisch nur noch zeremonielle Bedeutung." [6]

Hat man diesen Verlust im Lauf der folgenden Zeit bemerkt? Wohl kaum. Wie üblich heben die Quellen das Neue hervor und kümmern sich wenig um das Alte, Überwundene. Das neu erstarkte Papsttum war vor allem an einer durchgreifenden Reform und Reorganisation der Kirche interessiert – und dazu schienen die alten kollegialen Strukturen nicht mehr zu genügen. Man steuerte neue zentrale Behörden an: sechs Kongregationen für die Verwaltung des Kirchenstaates, die übrigen für die Gesamtkirche: Inquisition, Index, Konzil, Bischöfe, Orden, Konsistorium, Signatura gratiae, Riten und Vatikanische Druckerei [7]. Hier sollten die Kurienkardinäle künftig ihre Aktivitäten entfalten. Sie sollten vor allem Ressortchefs sein – nicht so sehr Papstberater. In der Tat war in älteren Zeiten Mitwirkung oft zur Mitregierung geworden, Oligarchien von Kardinälen hatten sich gebildet, die manchmal den Päpsten das Heft aus der Hand zu nehmen drohten (falls diese es ihnen nicht sogar willig überließen!). Nun vertraute man auf das neue Prinzip der Fachbehörden mit hochrangigen Chefs an der Spitze – im damaligen Europa eine beispielhafte Innovation. Die Kehrseite war freilich, daß die Kardinäle von da an nur noch über die Kongregationen an der Kirchenregierung mitwirkten, daß sie ganz in ihren Verwaltungsaufgaben aufgingen, während der Papst in Zentralfragen als alleiniges Oberhaupt zu entscheiden hatte – freilich in kritischen Situationen dann auch meist ganz allein dastand.

Die Kurienreformen des 20. Jahrhunderts

Ein stärkeres Bedürfnis nach Kollegialität und Koordinierung machte sich erst wieder im Zeitalter der Demokratie bemerkbar. Die Kurienreformen des 20. Jahrhunderts suchten ihm zu entsprechen, indem sie unübersichtlich gewordene Strukturen bereinigten, die Bereiche der Administration und der Gerichte schärfer trennten und – wenn auch sehr vorsichtig – kollegiale Elemente einführten.

Ließ Pius X. trotz einer Reihe konstruktiver Veränderungen nach dem Urteil von P. Genocchi im ganzen doch den Geist der „alten Maschine" bestehen[8], so brachte die Kurienreform Pauls VI. (1967) tiefer eingreifende Änderungen: alte Behörden wurden aufgehoben und neue geschaffen; in die Gesamtorganisation und die Verteilung der Einzelkompetenzen kam mehr Transparenz; die Amtszeit der Mitglieder und Sekretäre der Kongregationen wurde auf fünf Jahre begrenzt, um eine Verjüngung zu erreichen; eine intensivere Zusammenarbeit mit den residierenden Bischöfen und den Bischofskonferenzen der Weltkirche wurde ins Auge gefaßt[9].

Schon in dem vorausgehenden Motuproprio „Pro comperto" vom 6. August 1967 wurde bestimmt, daß künftig je sieben residierende Bischöfe zu Mitgliedern einer jeden Kongregation berufen werden sollten; hierdurch sollten dem Papst die Sorgen und Wünsche aller Kirchen besser bekannt werden. Gemeinsame Beratung bei mehrseitig interessierenden Materien wurde empfohlen – die Konstitution zur Kurienreform spricht von gemeinsamen Sitzungen der Kongregationspräsidenten unter dem Vorsitz des Kardinalstaatssekretärs: ein Vorgehen, das von offizieller römischer Seite mit dem Beispiel des Ministerrates in weltlichen Regierungen verglichen wurde[10]. Damit war ein Anstoß für die Zukunft gegeben, wenn auch in der Folgezeit noch viele Fragen offen blieben – so vor allem stringentere Kompetenzabgrenzungen innerhalb der Kurie, das Verhältnis des römischen Zentrums zu den Ortskirchen im Rahmen eines umfassenden Kirchenverständnisses und das damit eng verbundene Problem der Subsidiarität[11].

Die neuerliche Reform der Kurie durch Johannes Paul II. (1988)[12] bestätigte die Koordinierungsfunktion des Staatssekretariats, gliederte die Kurie in neun Kongregationen, fünf Tribunale und elf Räte und zog damit einen vorläufigen Schlußstrich unter die kuriale Behördenorganisation. Während die Kongregationen Regierungsorgane sind, die Tribunale Gerichtsorgane, sind die Räte im wesentlichen Förderungsorgane (prevalentemente promozionali) ohne wirkliche Entscheidungskompetenz. Die Stellung der Glaubenskongregation wurde gestärkt; sie hat nicht nur umfassende Zuständigkeiten, sondern eine Art von ressortübergreifender Kompetenz. Was die Zusammenarbeit der Dikasterien anging, so blieb man bei der von Paul VI. initiierten Übung: Gemeinsame Sitzungen der Dikasteriumsleiter mehrere Male im Jahr wurden vorgesehen. Freilich, ein kurialer „Ministerrat" ist aus diesen Sitzungen bisher nicht hervorgegangen. Schon 1988 vermerkte ein Beobachter: „Über Mangel an Koordination wird innerkurial wieder mehr geklagt als zur Zeit Pauls VI. und seines Substituten Benelli."[13]

Es ist schwer abzuschätzen, wieweit die zentrale Abstimmung zwischen den Dikasterien unter dem gegenwärtigen Papst an Boden gewonnen hat. Auf der einen Seite sind die periodischen Zusammenkünfte der Dikasteriumsleiter etwa fünfmal jährlich zu einer festen Einrichtung geworden – insofern sind die Kardinäle durchaus an der „Regierungsarbeit" beteiligt[14]. Auf der anderen Seite gibt es

bei diesen Versammlungen – die unter dem Vorsitz des Papstes vom Kardinalstaatssekretär geleitet werden – wohl Information und Beratung, jedoch keine eigentlichen Debatten, und es werden auch keine gemeinsamen Beschlüsse gefaßt. Auch das seit 1999 vorliegende „Regolamento Generale della Curia Romana“ [15] ist nicht ohne weiteres mit der Geschäftsordnung eines Kabinetts zu vergleichen, obwohl es in Art. 98–111 Normen über Kardinalskonsistorien und interdikasterielle Sitzungen aufweist. Es enthält vor allem Regelungen über Personal und Struktur der vatikanischen Behörden einschließlich des Dienst- und Arbeitsrechts. Nach wie vor liegt der Schwerpunkt römischen Regierens auf den Fachressorts, nicht auf dem „Kabinett“ – und zusammengehalten wird das Ganze durch die an Regeln nicht gebundene Entscheidungskompetenz des Papstes. „Was das Regieren betrifft“, sagt ein Kenner wie Luigi Accattoli, „ist der Vatikan noch immer eine absolute Monarchie.“ [16]

Zu einer Wiederherstellung des alten Konsistoriums unter neuen Bedingungen ist es also auch in den jüngsten Reformen nicht gekommen. „Die unersetzliche Rolle des Konsistoriums als Ort kontroverser Beratung ist verlorengegangen.“ [17] Zwar wäre es denkbar, daß die Versammlung der Dikasteriumsleiter mit der Zeit über die defensive Attitüde bloßen Informierens, Ratschlagens und Koordinierens hinauswüchse, daß sie wirklich „Regierung“ würde. Das würde jedoch, wie die Dinge liegen, eine Initiative des Papstes voraussetzen. Außerdem müßten zuvor elementare Grundfragen geklärt sein, einmal der Gewaltenteilung (Gerichtspräsidenten können nicht gut Mitglieder eines Kabinetts sein!), sodann der Gleichstellung: Ein Ministerrat kann sich nicht aus Ungleichen (Entscheidungsbefugten und nur zur „Promotion“ Befähigten) zusammensetzen.

Aber verfügt nicht die katholische Kirche seit 1967 über das Institut der Bischofssynode, die sich aus gewählten Delegierten der einzelnen Bischofskonferenzen zusammensetzt [18]? Braucht man ein „Kurienkabinett“ im Vatikan, wenn man bereits über ein „Weltkirchen-Kabinett“ verfügt? Nun, der Vergleich ist nicht schlüssig: Die Bischofssynode ist weder ein „kleines Konzil“ und damit ein Regulativ der Kurie, noch kann sie – für begrenzte Zeit berufen und unter eine spezifische Thematik gestellt – mit den umfassenden Zuständigkeiten und der Kontinuität der Kurienbehörden wetteifern, die längst zu einem umfassenden „pastoralen Zentralismus“ ausgebaut worden sind. „Fast keine seelsorgliche Frage von einigem Gewicht wird in der kurialen Aktivität noch übersehen.“ [19] Allenfalls kann man sie als ein temporäres kollegiales Beratungsorgan des Papstes verstehen – kollegial im Unterschied zu den Ressorts der Kurie, wo sich Papstberatung vorwiegend in bilateralen und multilateralen Formen, aus der Sicht der einzelnen Ressortleiter, vollzieht. Diese Formen überwiegen schon deshalb, weil sie gegenüber dem Ausnahmefall der Versammlungen der Dikasteriumsleiter die alltägliche Regel bilden [20]. „Regierung“ im eigentlichen Sinn ist weder das eine noch das andere.

Vatikan und USA: „Wir arbeiten für den Papst" bzw. „den Präsidenten"

Aber braucht man im Vatikan denn überhaupt eine „Regierung" nach dem Muster weltlicher Regierungen? Ist die päpstliche „gubernatio" nicht eine Regierungsform besonderer Art jenseits aller Vergleiche – Ausübung von Herrschaft in der alten umfassenden Bedeutung des Wortes, „government" im altenglischen Sinn, vor aller modernen Gewaltenteilung, vor aller Begrenzung der Macht durch rechtsstaatliche und parlamentarische Prozeduren?

Gewiß, geistliche Herrschaftsgebilde folgen anderen Gesetzen als weltliche. Es geht nicht darum, ihnen profane Deutungsmodelle überzustülpen[21]. Sucht man aber zu klären, „wie die Kirche regiert wird"[22] und worin die Probleme kirchlichen Regierens heute liegen, so kann ein Blick auf die Entwicklung des modernen Staates und seiner Organe nur nützlich sein. Staatliche und kirchliche Regierungsformen haben sich ja in der Neuzeit vielfach parallel entwickelt – oft übrigens in Konkurrenz, Nachahmung, Widerspruch. Oft gingen wichtige Initiativen von der Kirche aus[23]. Und wie fast jedes historisch geprägte „government" weist auch das päpstliche alte und neue, traditionelle und moderne Züge auf – „dignified parts" und „efficient parts" in der Sprache Bagehots.

Zieht man Analogien der Verfassungsgeschichte heran – alle Vergleiche sind natürlich cum grano salis zu nehmen –, so kann man die bis heute bestehende päpstliche Herrschaftsausübung mit der „Regierung aus dem Kabinett" der späten europäischen Könige des 18. Jahrhunderts vergleichen. Das war ein nicht mehr (gänzlich) absolutistisches, ein in Maßen „aufgeklärtes", jedoch noch nicht konstitutionell gebundenes Königtum[24]. Das „Kabinett" ist hier noch das fürstliche Arbeitszimmer; „aus dem Kabinett regieren" heißt: sich durch Fachleute beraten lassen, um die nötigen Sachinformationen für die Entscheidung zu gewinnen. Bekanntlich wies die Beratung der Könige eine dualistische Struktur auf: Sie konnten sowohl die Ressortinhaber als auch eigens bestellte Räte heranziehen – was freilich oft zu Kompetenzüberschneidungen und Unklarheiten im Geschäftsgang führte. Diese Schwierigkeiten wurden erst überwunden, als die Ressortminister zu einer „Kabinettsregierung" zusammengefügt wurden, die dem König (später dem Parlament) in ihrer Gesamtheit verantwortlich war. Das Kabinett war nun – im heute noch gültigen Sinn – ein Kollegium öffentlich sichtbarer Personen (und nicht mehr ein „Geheimkabinett"). Die persönlichen Berater ohne Ressortverantwortung verloren an Bedeutung oder verschwanden gänzlich. Es bildete sich das heraus, was wir Regierung im modernen Sinn nennen: periodisches Beraten und Entscheiden in regelmäßigen kurzen Abständen in einem Gremium von Ressortchefs, deren Bereiche die gesamte Politik abdecken, unter der Richtlinienkompetenz des Premiers, in gemeinsamer Verantwortung aller für die getroffenen Beschlüsse.

Von diesem Idealtypus moderner Kabinettsregierung weichen zwei Staaten bis

heute charakteristisch ab: die USA und der Vatikan. Die Regierung der Vereinigten Staaten ist bis heute eine Regierung „aus dem Kabinett" geblieben: mit einem übermächtigen Präsidenten, der sich sowohl von Räten (Advisers) als auch von Ressortchefs beraten lassen kann. Es gibt keine Minister, sondern nur Staatssekretäre, es gibt kein regelmäßig tagendes Kabinett, sondern im wesentlichen Einzelberatung seitens der gerade ins Tagesgeschehen involvierten Politikressorts. Und natürlich liegt die letzte Entscheidung auch nicht bei dem „unauffindbaren" Kabinett, sondern beim Präsidenten. Eine berühmte Anekdote aus der Zeit Abraham Lincolns illustriert das drastisch. „Als seine Minister sich geschlossen gegen ihn stellten, erklärte Lincoln: ‚Seven nays and one aye – the ayes have it'." [25] Die endgültige Entscheidung fällt also im Exekutivbereich des Präsidenten, und dementsprechend ist das „Executive Office" sein wichtigstes Arbeitsorgan[26]. Im Unterschied zu den Vollmachten des Papstes ist die Entscheidungsfreiheit des Präsidenten freilich durch den Kongreß, den Supreme Court und die Gesetze begrenzt.

Im Vatikan – wir sahen es – hat sich früh eine feingegliederte Ressortstruktur entwickelt. Sie arbeitet nach den Richtlinien des obersten Chefs, ohne daß sie als Kollegialorgan selbständig in Erscheinung tritt.

„Der Dienst der Römischen Kurie", schreibt Georg May, „ist Teilnahme an der Sendung des Papstes; sie ist das Werkzeug, das der Papst benötigt und dessen er sich bedient zur Ausübung der Aufgaben des Hirten der Gesamtkirche. Römische Kurie und Papst stehen zueinander im Verhältnis der Repräsentation; ihre Behörden handeln im Rahmen ihrer Zuständigkeit im Namen und in der Autorität des Papstes. Die ordentliche Gewalt der Behörden der Römischen Kurie ist eine stellvertretende. Die Römische Kurie hat nur die Gewalt, die ihr der Papst überträgt. Einen selbständigen Willen neben dem Papst oder gegen ihn darf sie nicht entwickeln." [27]

Rom hat zwar den in den USA bis heute bestehenden Dualismus von Advisers und Ressortleitern (Staatssekretären) in der Beratung des obersten Chefs frühzeitig überwunden – darauf beruhte seine Fortschrittlichkeit gegenüber den meisten europäischen Staaten seit dem 16. Jahrhundert. Was freilich bis heute nicht gelang (und wohl auch nie konsequent angestrebt wurde), war die Entwicklung kollegialer Strukturen nach innen und außen. Nach innen hätte das eine gemeinsame Beratung des Papstes durch ein Kollegialorgan (anknüpfend an das frühere Konsistorium der Kardinäle) bedeutet, nach außen eine Gesamtverantwortlichkeit aller Ressorts für die gemeinsam gefällten Entscheidungen. Es blieb aber im wesentlichen bei der Beratung des obersten Chefs durch einzelne Dikasteriumsleiter – und es blieb ebenso bei der (oft unkoordinierten) Abfolge von Einzelentscheidungen der verschiedenen Dikasterien, aus denen man eine einheitliche „vatikanische Politik" oft nur in Splittern und Fragmenten ablesen kann.

So nehmen die Betroffenen in beiden Fällen zwei Dinge wahr: einen übermächtigen Präsidenten bzw. Papst – und eine nach Sach- und Fachgesichtspunkten arbeitende Administration. Die vermittelnden kollegialen Regierungsstrukturen

fehlen dagegen sowohl in den USA wie in Rom fast gänzlich. Das wird in beiden Fällen kompensiert durch eine ausgeprägte Homogenität des Staats- bzw. Kirchenbewußtseins und eine entsprechende Dienstmentalität. „Wir arbeiten für den Papst" – das ist die Devise der römischen Administration[28]; und „Wir arbeiten für den Präsidenten, für Amerika" – das dürfte in den USA für die „administration" gelten.

Freilich können solche Homogenitäten und Kontinuitäten sich in Krisenzeiten plötzlich abschwächen. Dann kommt es – wie in den letzten Jahren der Regierung Clinton – zu Vertrauensverlusten, Parlamentsopposition, Haushaltsblockaden – zu Rückschlägen, die nur in mühsamen Verhandlungen unter Inkaufnahme von Demütigungen und Gesichtsverlusten überwunden werden konnten. Im Bereich der Römischen Kirche ist das nicht so offenkundig, da es an institutionalisierten Indikatoren fehlt, die Veränderungen frühzeitig anzeigen. Daß es aber gegen Ende des Pontifikats Johannes Pauls II. in vielen Ländern stille Opposition, Mißtrauen, Resignation und Gehorsamsverweigerung gibt, ist nicht zu übersehen. Ein besonders beunruhigendes Kapitel ist das Verhältnis zwischen Theologen und Papsttum:

Es ist heute „schlechter als zu irgendeiner Zeit seit der Reformation. Die Zahl von Theologen, die unter Investigation stehen, zum Schweigen verdammt oder aus ihren Ämtern entfernt wurden, hat einen absoluten Höhepunkt erreicht – sie übersteigt sogar die Zahl während der Modernismuskrise zu Beginn dieses Jahrhunderts. Die Rhetorik, mit der Theologen auf Aktionen des Vatikan reagieren, ist bitter und ätzend. Und diese Kluft scheint sich immer weiter aufzutun." [29]

Ein wesentlicher Grund liegt in einem wachsenden kirchlichen Zentralismus. In den bald 40 Jahren seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist der Bogen römischer Führung oft überspannt worden. Viel zu wenig hat man mit dem konziliaren Pfund der Subsidiarität gewuchert. Eine gründliche Analyse findet sich bei Walter Kasper; sein Fazit lautet:

„Ist in der konkreten Anwendung der universalen Ordnung nicht eine gewisse Flexibilität gegeben, dann kümmern sich viele Seelsorger vor Ort nicht mehr um die nach ihrer Ansicht nicht praktikablen Normen, dann kommt es erst recht zu einem pastoralen Wildwuchs. Der Zentralismus schlägt dann in sein genaues Gegenteil um. Beschädigt wird dabei sowohl die Autorität des Papstes wie die der Bischöfe. Denn sie müssen mehr oder weniger ohnmächtig der Entstehung einer problematischen ‚Pastoral von unten' zusehen, sind aber durch ihre Loyalität gegenüber Rom daran gehindert, eigenverantwortlich sach- und situationsgerechte Lösungen herbeizuführen, so wie es ihre Hirtenverantwortung ist. Ein Weniger an Dokumenten und an Einzelvorschriften Roms wäre in dieser Hinsicht ein Mehr an Autorität des Petrusamtes in den wirklich grundlegenden Fragen, welche die Einheit der Kirche berühren." [30]

So finden sich nicht wenige Gläubige in einer Lage, in der sich Bewunderung für die Persönlichkeit und Leistung des Papstes mit Kritik an seiner Amtsführung und am Verhalten der Römischen Kurie mischen.

Von der „Regierung aus dem Kabinett" zur „Kabinettsregierung"

Weshalb wäre die Entwicklung kollegialer Regierungsstrukturen eine wichtige Aufgabe bei künftigen Reformen der Kurie? Aus den gleichen Gründen, aus denen im weltlichen Bereich die „Regierung aus dem Kabinett" zu einer effektiven „Kabinettsregierung" weitergebildet wurde. Erstens: Ressortmacht muß eingebunden werden; sie darf sich nicht verselbständigen, sie muß als Teil dem Ganzen dienen – sonst mündet sie in unkontrollierte Alleingänge. Zweitens: Gesamtpolitik verlangt nicht nur die Abstimmung zwischen den Ressorts, sondern auch das gemeinsame Mittragen und Vertreten der getroffenen Entscheidungen durch alle Beteiligten nach dem Prinzip der Kollegialität. Drittens: Die Spitze kann nie allein regieren, sie bedarf vieler Hände und Helfer; sie bedarf einer effektiven und loyalen Verwaltung, die ihre Politik „umsetzt". Was ihr freilich niemand abnehmen kann, das ist die Pflicht, Richtlinien vorzugeben – und zwar für alle Handlungsbereiche vatikanischer Politik, nicht nur für besonders interessierende und im Augenblick gerade aktuelle Politikfelder. Zu Recht konstatiert Jan Roß ein selektives Interesse Johannes Pauls II. an institutionellen Fragen der Kirchenregierung:

„Die Chefs von Vatikanbehörden, für deren Arbeit er sich erwärmen kann, die mit Weltpolitik, Glaubensessentials oder Bischofsernennungen zu tun haben, gehen beim Papst aus und ein. Die anderen überläßt er weitgehend sich selbst." [31]

Aber ein Einwand: Wäre eine solchermaßen gestraffte, eine kooperativ und abgestimmt agierende Römische Kurie nicht den Versuchungen zentralistischer Herrschaft in noch höherem Maße ausgesetzt als das jetzige Nebeneinander „starker" und „schwacher" Ressorts? Dazu ist zweierlei zu sagen: Einmal ergeben sich aus dem Vorgang kollegialer Abstimmung auch wohltätige Hemmungen und Schranken für einen ungezügelten Aktionismus; sodann müßte bei künftigen Reformen der Kurie die Balance von Ortskirche und Weltkirche in den Mittelpunkt gerückt und institutionell gesichert werden.

Bezüglich des ersten Punktes bieten sich Beispiele aus jüngster Zeit an. Hätte man wohl nach vorheriger eingehender Beratung unter allen Betroffenen die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" in der vorliegenden Form veröffentlicht? Ich meine nein. Schon die Verbindung zweier unterschiedlicher Themen – der Heilsuniversalität Christi im Verhältnis zu den Weltreligionen einerseits, des Verhältnisses der christlichen Kirchen zueinander anderseits – war ein Fehler; was im ersten Fall begreiflich und berechtigt war, die Abwehr einer pluralistischen Religionstheorie und die Betonung der Grenzen des Dialogs, war auf den zweiten Fall – die Ökumene – nicht übertragbar. Bezüglich der Ökumene geraten die Formulierungen von „Dominus Iesus" außerdem in eine Spannung zur Enzyklika Johannes Pauls II. „Ut unum sint" (1995). Dort heißt es in Nr. 13:

„Die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die in den anderen christlichen Kirchen in je unterschiedlichem Grad vorhanden sind, bilden in der Tat die objektive Grundlage der, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft, die zwischen ihnen und der katholischen Kirche besteht."

Auf diesem Hintergrund folgt nun die entscheidende Aussage: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig." – In „Dominus Iesus" scheint es dagegen so zu sein, als ob Gegenwärtigkeit und Wirksamkeit der Kirche Christi auf die Kirchen mit historischem Episkopat eingeschränkt wird. Dem entspricht es, daß im folgenden Text keinerlei positive Würdigung der Kirchlichkeit der anderen Gemeinschaft stattfindet und nur noch der christliche Einzelne (als Getaufter) in den Blick kommt. In „Dominus Iesus" wird außerdem ein Zitat aus „Ut unum sint" verkürzt. Es heißt in „Ut unum sint" Nr. 14: „Die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften, wo gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten." Diese wichtige hermeneutische Anweisung nach dem Komma ist in „Dominus Iesus" schlicht weggelassen[32].

Beide Themen in einem Text abzuhandeln, mag der Logik eines Ressorts – der Glaubenskongregation – entsprechen; eine Debatte unter kollegialen, unter „Regierungs"gesichtspunkten hätte zumindest die Unterschiedlichkeit der Adressaten, das Wann und Wie sowie die Wirkungen bedenken müssen. Kein Wunder, daß nun aus dem Dokument in der öffentlichen Wahrnehmung nur die Vorbehalte gegenüber den evangelischen „Schwesterkirchen" ins Auge fielen und immer wieder zitiert wurden – mit höchst schädlichen Folgen für die ökumenische Zusammenarbeit in vielen mehrkonfessionellen Ländern der Welt. Ein Grundproblem scheint hier, wie auch bei früheren Kontroversen, darin zu liegen, daß „bei den lutherischen oder anglikanischen Kirchen geregelte Zuständigkeiten und Verfahrenswege zur Behandlung ökumenischer Gesprächsergebnisse bestehen, während Rom bisher offensichtlich von Fall zu Fall entscheidet, welche Strategie es bei einem solchen Vorgang jeweils verfolgt und welchen Zeitrahmen es dafür beansprucht. Hier liegt eine entscheidende Quelle für ökumenische Irritationen."[33]

Ein anderes Beispiel ist die Auseinandersetzung zwischen Rom und den deutschen Katholiken über Möglichkeiten und Grenzen, pastorale Chancen und Mißdeutungsgefahren bei der Schwangerschaftskonfliktberatung. Was viele Gläubige in Deutschland von Anfang an verwundete und verstörte, war nicht der päpstliche Einspruch als solcher, sondern die Tatsache, daß er sich einseitig, ja ausschließlich gegen ein Land richtete, das die Abtreibung – im Unterschied zu den meisten Ländern der Welt – nicht einfach freigegeben oder gar als „Recht der Frau" anerkannt hatte. Vor allem die Hürde der verpflichtend vorgeschriebenen Beratung gibt es nur in Deutschland; sie soll der Erhaltung des Lebens eine

Chance geben, keineswegs der Tötung ungeborener Kinder vorarbeiten. Auch hier hätte eine kollegiale Beratung (nicht zuletzt mit einem als Partner ernstgenommenen deutschen Episkopat) die Unterschiedlichkeit nationaler Gegebenheiten deutlicher in den Blick rücken können. Päpstliche Weisungen gewinnen ja gerade dadurch an Verbindlichkeit, daß zuvor das Gelände erforscht, die Rechtstatsachen zur Kenntnis genommen und die Wirkungen bedacht werden. Nun bleibt – nachdem der Diskussionsprozeß durch eine Weisung beendet wurde – der fatale Eindruck zurück, daß in kritischen Situationen die Nichtbeteiligung der Gläubigen, das Sich-Heraushalten aus Konflikten der sicherste Weg sei, jedenfalls am zuverlässigsten vor römischen Zensuren schütze. Die immer wieder vorgebrachte römische Begründung für den wesentlich leiseren Ton gegenüber der Abtreibungsgesetzgebung anderer Länder („Da sind wir nicht involviert") ist doch wohl ein Pilatus-Argument, das sich selbst richtet.

Eine neue Balance von Orts- und Weltkirche

Schwieriger ist die Frage zu beurteilen, wie die Balance von Orts- und Weltkirche, von Primat und Episkopat im Rahmen einer Eigenständigkeit und Gemeinschaftlichkeit verbindenden Lehre von der Kirche zu meistern ist. Selbst Paul VI. rechnete dies zu den ungelöst gebliebenen Fragen seines Pontifikats[34]. Manche Beobachter haben in jüngster Zeit Zweifel geäußert, ob eine grundlegende Änderung ohne die Schubwirkung eines neuen Konzils überhaupt zu erreichen sei[35]. Man könnte meiner Meinung nach jedoch zumindest einen Anfang machen und – im Rahmen schon vorhandener Einrichtungen[36] – den Aufbau und die Arbeit kollegialer Regierungsstrukturen vorbereiten. So könnten einem künftigen „Kabinett des Papstes" nicht nur Kurienkardinäle und -bischöfe als Behördenleiter angehören, sondern – zur Hälfte – auch regierende Bischöfe aus der Weltkirche. Damit könnten die Gesichtspunkte der Ortskirchen besser zur Geltung gebracht werden.

Eine solche Reform hätte freilich mehrere Voraussetzungen. Erstens müßte eine einheitliche Struktur aller Dikasterien unter weitgehender Gleichstellung der Dikasteriumsleiter[37] erreicht werden. Denn die unterschiedliche Rechtsstellung und Funktion von Kongregationen und Räten ist ein wesentliches Hindernis auf dem Weg zu einem wirklichen Konsistorium; außerdem führt sie ständig zu Fehlleistungen und Frustrationen. Zweitens reicht die jetzige Tagungsweise der Versammlungen – etwa fünfmal im Jahr – für eine Einrichtung in Permanenz nicht aus. Nötig wären regelmäßige (im Zweifel wöchentliche) Sitzungen, nötig wäre zugleich die gründliche aktenmäßige Vorbereitung mit schriftlichen Vorlagen und formeller Beschlußfassung. Offensichtlich gibt es über die bisherigen Versammlungen nur Pressemitteilungen, aber keine nachlesbaren Beschlüsse (oder werden

sie nur nicht veröffentlicht?). Vor- und Nachbereitung solcher Sitzungen müßten also erheblich über das im Vatikan noch immer übliche „Regiment der Tischvorlagen" hinauswachsen, es müßte im voraus für einen gleichmäßigen Informationsstand aller Beteiligten gesorgt werden. Drittens müßten die Kurien-Minister durch Bischöfe der Ortskirchen ergänzt werden, die den jeweiligen Ressorts zuzuordnen wären – ein weites Feld und eine Aufgabe auf lange Sicht. Und viertens wäre für eine angemessene Rotation, nach Möglichkeit im fünfjährigen Abstand, Sorge zu tragen, damit sich nicht Verhärtung und Verteidigungsdenken und der Geist der Besitzstandswahrung ausbreiten – abgesehen davon, daß „Kabinette" generell ihre Zeit haben und dem Wechsel unterworfen sind.

Die nicht einfachen quantitativen und formalen Probleme einer solchen „Regierungsbildung" sind lösbar, wenn der Wille zur Reform vorhanden ist. Nach Accattoli[38] nehmen an den Versammlungen der Dikasteriumsleiter ungefähr 30 Personen teil. Reduziert man das Ganze auf den „harten Kern" (Staatssekretariat, Kongregationen, Räte), müßte eine Zahl von 22 „Kabinettsmitgliedern" erreichbar sein, was im unteren Durchschnitt heutiger weltlicher Ministerräte läge. Mit der Hinzunahme regierender Bischöfe der Weltkirche würde sich diese Zahl auf 44 verdoppeln. Das läge an der oberen Grenze, bliebe aber noch im Rahmen des international Üblichen. Auch Übergangs- und Zwischenformen wären denkbar.

Kollegiale Gesamtverantwortung: Transparenz und professionelles Krisenmanagement

Man sage nicht, solche Strukturänderungen seien einem Regierungssystem besonderer Art, wie es der Vatikan darstellt, nicht angemessen. Gerade die älteste Regierung Europas (im Sinn einer zentralen Behördenorganisation) sollte hinter modernen Fortentwicklungen des Regierens (im Sinn der ständigen, auch kontroversen, Beratung und der einheitlich-kollegialen Vertretung nach drinnen und draußen) nicht zurückbleiben. Das braucht Zeit und muß erprobt werden. Aber wäre es nicht ein Gewinn für alle, wenn in der Kirche wieder mehr Vertrauen wüchse? Man könnte dann auf manchen Aktionismus und auf die unentwegte Produktion von Erklärungen und Papieren verzichten, die längst das zuträgliche Maß und die Aufnahmefähigkeit vieler Gläubigen übersteigen.

Die heutigen Probleme kirchlichen Regierens liegen nach meiner Meinung nicht darin, daß sich dieses Regieren in weltweiten Dimensionen bewegt. Die katholische Kirche war – wie dargetan – immer ein „Global Player". Nicht Internationalität ist es, was sie lernen muß, sondern Transparenz, abgestimmtes Handeln, örtlich und zeitlich differenziertes Krisenmanagement. Zwischen den Blöcken des Prinzipiellen einerseits und der kurialen Fachverwaltung anderseits müßte etwas aufgebaut werden, was – natürlich mit den entsprechenden Modifikationen –

einer Regierung, einem Kabinett, einer kollegialen Gesamtverantwortung ähnlich sähe. Ich bin sicher, die Lage in der Kirche würde sich entspannen, wenn es eine solche beweglich reagierende Arbeits- und Vermittlungsinstanz gäbe. Im übrigen: Nicht jeden Übelstand in der Kirche kann und soll man auf eine umfassende „Gotteskrise" (Johann Baptist Metz) zurückführen. Manches ist auch Menschenwerk – Krise kirchlichen Regierens in bestimmten, nicht mehr angemessenen Formen. Dagegen kann man etwas tun: mit Hilfe der Regierenden selbst und ihrer Einsicht, mit Unterstützung aller „Christifideles", mit Hilfe einer breiten öffentlichen Meinungsbildung in der Kirche.

Nachtrag: Nach Abschluß des Manuskripts erschien in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 15. Januar 2001 Winfried Aymans' Artikel „Noch nie in Rom gewesen? Hans Maiers Kurienreform ist keine". Der Autor polemisiert gegen Leitsätze einer Kurienreform, die ich in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 21. Dezember 2000 vorgetragen habe; er vertritt die Ansicht, daß die wissenschaftlichen Voraussetzungen für eine institutionelle Reform der Kurie noch nicht gegeben seien. Selbst der „große deutsche Kanonist" Klaus Mörsdorf habe sich der Bitte Erzbischof Benellis um Erstellung eines entsprechenden Gutachtens verweigert, da es dazu einer „umfassenden Binnenkenntnis der Abläufe in einer in Jahrhunderten gewachsenen Behörde bedürfe".

Mörsdorfs (von Aymans geteilte) Meinung ist für mich nichts anderes als eine Kapitulation vor einem offensichtlichen Behördenwildwuchs, der sich nur noch in jahrelangen Recherchen und Erkundungen vor Ort einigermaßen „transparent" machen läßt. Daß Kurienreform nach dem Urteil so bedeutender Fachleute derart schwierig (ja fast unmöglich) sein soll, zeigt nach meiner Meinung gerade, wie dringlich und unaufschiebbar sie ist.

In übrigen bestätigt Aymans meine Thesen: Erstens hat Papst Johannes Paul II. auch nach seiner Ansicht an der vom Vorgänger Papst Paul VI. angestrebten zentralen Kabinettsstruktur der Kurie „nicht festgehalten"; zweitens beschränkt sich Kollegialität innerhalb der kurialen Abläufe nach gegenwärtigem Stand auf die einzelnen Dikasterien (die in der Tat kollegial verfaßte Behörden sind); drittens erfolgen wechselseitige Abstimmung und Koordination im wesentlichen nur zwischen den Dikasterien („Ministerien") der Kurie, auf Initiative des jeweils federführenden Ressorts. Das alles kann aber nach meiner Meinung die zentrale Koordination durch eine „Regierung", ein regelmäßig tagendes „Kabinett" nicht ersetzen. Man stelle sich ein profanes Kabinett vor, in der Abstimmung und Koordination der freien Initiative der einzelnen Ressorts unterliegen – es würde rasch in völligem Chaos enden!

ANMERKUNGEN

[1] J. Imbart de La Tour, La Papauté en droit international (Paris 1893); L. Karttunen, Les Nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800 (Genf 1912); R. A. Graham, Vatican Diplomacy (Princeton 1959); K. Walf, Die Entwicklung des päpstl. Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zw. Dekretalenrecht u. Wiener Kongreß (1159–1815) (München 1966); P. Blet, Histoire de la Représentation diplomatique du Saint-Siège (Vatikanstadt 1982).

[2] C. Bauer, Die Epochen der Papstfinanz, in: Hist. Zs. 138 (1928) 457–503.

[3] H. Jedin in: HKG 4 (^{3}1985) 528f.; B. Schwarz, E. Gatz in: TRE 20, 343–352.

[4] Guter Überblick über die aktuellen Probleme: Th. J. Reese, Inside the Vatican. The Politics and Organization of the Catholic Church (Cambridge/Mass. 1996); dt.: Im Innern des Vatikan (Frankfurt 1998); s. die Bespr. in dieser Zs. 217 (1999) 67f.

[5] J. Roß, Der Papst. Johannes Paul II. Drama u. Geheimnis (Berlin 2000) 118f.

[6] Freundlicher Hinweis von Prof. Klaus Schatz SJ in einem Brief vom 2.8.2000; vgl. auch W. Maleczek, Papst u. Kardinalskolleg von 1191 bis 1216 (Wien 1984).

[7] Jedin (A. 3) 528f.; H. Schmitz, in: HdbKathKR (^{2}1999) 365. [8] R. Aubert, in: HKG 6,2 (^{2}1985) 411.

[9] Paul VI., Ap. Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" v. 15. 8. 1967, in: AAS 59 (1967) 885–928.

[10] So Msgr. Pinna in einer Pressekonferenz zur Kurienreform am 18. 8. 1967: HerKorr 21 (1967) 460–463.

[11] So die selbstkritische Bilanz Pauls VI. bei einer gemeinsamen Sitzung („Ministerrat") der Vorsitzenden der römischen Dikasterien nach annähernd fünf Jahren Kurienreform (OR 15. 6. 1972). Die vom Papst genannten offenen Fragen sind auch heute noch nicht zufriedenstellend gelöst: vgl. Schmitz (A. 7) 366. Zum Grundsätzlichen: Y. Congar, Ministères et communion ecclésiale (Paris 1971); A. Dulles, Models of the Church (Dublin 1974, ^{2}1978); G. Greshake, Die Stellung des Protos in der Sicht der röm.-kath. dogmatischen Theologie, in: Kanon 9 (1989) 17–50; W. Kasper, Zur Theologie u. Praxis des bischöfl. Amtes, in: Auf neue Art Kirche sein, hg. v. W. Schreer u. G. Sterns (FS J. Homeyer, München 1999) 32–48.

[12] Ap. Konstitution „Pastor bonus" vom 28. 6. 1988, in: AAS 80 (1988) 841–934; dazu Schmitz (A. 7) 366f.; D. Seeber, Retuschen u. Gewichtsverschiebungen. Die Kurienreform Johannes Pauls II., in: HerKorr 42 (1988) 360–363.

[13] Seeber, ebd. 363. [14] L. Accattoli, Alltag im Vatikan (Leipzig 1998) 175; Reese (A. 4) 276.

[15] AAS 91 (1999) 630–699. [16] Accattoli (A. 14) 176. [17] So G. May, in: LThK^3, Bd. 8, 1289.

[18] Reese (A. 4) 65–91. [19] Seeber (A. 12) 363. [20] Einzelheiten bei Reese (A. 4) 242–278.

[21] Hierzu J. Ratzinger, H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten u. Grenzen (Limburg 1970, Neuausgabe 2000).

[22] H. Scharp, Wie die Kirche regiert wird (Frankfurt ^{3}1950).

[23] Vgl. S. Mochi Onory, Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato (Mailand 1951).

[24] U. Scheuner, Der Bereich der Regierung, in: Rechtsprobleme in Staat u. Kirche (FS R. Smend, Göttingen 1952) 253–301 (dort weitere Literatur); E.-W. Böckenförde, Die Organisationsgewalt im Bereich der Regierung (Berlin 1964); Strukturwandel der modernen Regierung, hg. v. Th. Stammen (Darmstadt 1967); E. Schmidt-Jortzig, Die Pflicht zur Geschlossenheit der kollegialen Regierung (Stuttgart 1973).

[25] E. Hübner, Das politische System der USA (München ^{3}1993) 127.

[26] Einzelheiten ebd. 128f. [27] May (A. 17) 1289. [28] Ebd. passim; Reese (A. 4) 196ff., 222ff.

[29] Reese (A. 4) 559f. [30] Kasper (A. 11) 47f. [31] Roß (A. 5) 118.

[32] Zur Exegese der Konzilstexte – in denen die nähere Bestimmung des Begriffspaars „Kirchen – kirchliche Gemeinschaften" bewußt offenblieb – vgl. P. Neuner, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in dieser Zs. 218 (2000) 723–737.

[33] So U. Ruh in: HerKorr 52 (1998) 388.

[34] Vgl. A. 11.

[35] So z. B., wenn auch indirekt, der Mailänder Erzbischof, Kardinal C. M. Martini, auf der Europa-Synode der Europäischen Bischöfe am 7. 10. 1999: Mis tres sueños, in: RF 240 (1999) 356–358.

[36] Zahlreiche Anregungen enthält „Pastor bonus". Reese meint sogar, Johannes Paul II. habe „das konsistoriale System ... wiederbelebt" (A. 4, 103). Freilich ist das Verhältnis von Bischofssynoden und Konsistorien bis heute ungeklärt geblieben. „Welches Gremium ist wichtiger? Welches sollte bei welchen Fragen konsultiert werden? Repräsentieren beide das Bischofskollegium? Ist dies der Beginn eines kirchlichen Zweikammersystems?" (ebd. 97).

[37] Entscheidend ist die *rechtliche* Gleichstellung; Unterschiede des Gewichts gibt es auch in weltlichen Regierungen!

[38] Vgl. A. 14, 176f.

Bernhard Sutor

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche

Die Redeweise vom Öffentlichkeitsauftrag der Kirche stammt aus dem evangelischen Bereich. Die damit gemeinte Sache ist freilich auch katholisches Gedankengut, wurde hier traditionell nur anders ausgedrückt. Der evangelische Ursprung des Begriffs wird von vielen Autoren auf den Kirchenkampf zur Zeit des Nationalsozialismus zurückgeführt, als die Kirche sich gezwungen sah, gegenüber einem totalitären System ihre Unabhängigkeit aus eigenem Selbstverständnis zu begründen. Das bekannteste Dokument dazu ist die Barmer Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von 1934. Darin beansprucht die Kirche das Recht, das Evangelium öffentlich zu verkünden, unabhängig vom Staat. Öffentlichkeit und Unabhängigkeit gehören zusammen und bedingen einander. Im Loccumer Vertrag der Evangelischen Kirche mit dem Land Niedersachsen von 1955 stellen die Vertragspartner „Übereinstimmung fest über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit". Die Formel ist in eine ganze Reihe weiterer Kirchenverträge eingegangen.

Der Staat übernimmt damit eine Formel, die kirchliches Selbstverständnis ausdrückt. Das ist neu und weist auf ein neues Verhältnis von Staat und Kirche hin, obwohl die verfassungsrechtlichen Grundlagen dieses Verhältnisses die gleichen geblieben sind wie zur Weimarer Zeit, nämlich Religionsfreiheit, grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat, öffentlich-rechtlicher Körperschaftsstatus der Kirchen. Das neue Verhältnis nach 1945 hatte auch schon Ausdruck in einigen südwestdeutschen Landesverfassungen gefunden, die von der Bedeutung der Kirchen als Einrichtungen zur Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens sprachen.

Bekanntlich hat das Grundgesetz die Weimarer Kirchenartikel einfach inkorporiert. Aber „wenn zwei Grundgesetze dasselbe sagen, so ist es nicht dasselbe", formulierte Rudolf Smend in seinem Aufsatz über Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz 1951. Smend sprach dort vom „Auswechseln des verfassungsrechtlichen Hintergrunds", und er war es auch, der den Begriff Öffentlichkeitsauftrag in die staatskirchenrechtliche Sprache einführte, als Ausdruck für die Unabdingbarkeit des Anspruchs der Kirche, ihre wesensgemäße Aufgabe frei zu erfüllen[1]. Die Kirchenverträge selbst sind der deutlichste Beleg für den Wandel des verfassungsrechtlichen Hintergrunds. Der Staat Preußen hatte noch 1924 sein Verhältnis zur Evangelischen Kirche durch Gesetz geregelt. Das wäre nach 1945 kaum mehr vorstellbar gewesen. Jetzt stehen Staat und Kirche als gleichberechtigte Vertragspartner einander gegenüber.

Das katholische Verständnis vom Öffentlichkeitsauftrag

In offiziellen katholischen Texten taucht der Begriff relativ spät auf; wo zuerst, konnte ich bislang nicht feststellen. Auf beide Kirchen bezogen und damit auch von der katholischen Kirche in Anspruch genommen wurde der Begriff in Briefen des Regierenden Bürgermeisters von Berlin am 2. Juli 1970, die mit den Kirchen abgesprochen waren und die Vereinbarungen der Kirchen mit dem Berliner Senat begleiteten. Die Würzburger Synode benutzte ihn 1973, wenn sie sagte, die Rechtsgrundlagen für das Verhältnis von Kirche und Staat enthielten die Anerkennung eines „Öffentlichkeitsauftrages" und eines „Hüter- und Wächteramtes" der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft[2]. Beide Begriffe stehen dort allerdings in Anführungszeichen. Alexander Hollerbach sieht im evangelischen Sprachgebrauch „eine nahe strukturelle Verwandtschaft mit der katholischen Konzeption" und eine „Analogie zur potestas directiva der katholischen Lehre"[3]. Das bedarf der Erläuterung.

Bekanntlich beanspruchte die Kirche in der alteuropäischen Ordnung eine „potestas indirecta in temporalibus", eine indirekte Gewalt im Weltlichen, die je nach Situation auch zu einer „potestas directa" gesteigert werden konnte. In nachreformatorischer Zeit hat Kardinal Robert Bellarmin diese „potestas indirecta" stringent begründet als eine Befugnis, die unmittelbar nur auf das Geistliche gerichtet sei, mit indirekter Auswirkung auf das Weltliche, wenn es im Konfliktfall um die „salus animarum", das Heil der Seelen gehe. Vorausgesetzt war damit immer noch eine christliche Obrigkeit, die im Überschneidungsbereich von Weltlichem und Geistlichem einer Weisungsbefugnis der Kirche unterstand.

Der Wandel von der christlichen Obrigkeit zum säkularen, weltlichen Staat, der religiös gleichsam blind ist, vollzog sich trotz revolutionärer Umbrüche nicht abrupt, sondern prozeßhaft. So verstanden sich die deutschen Fürsten noch das ganze 19. Jahrhundert hindurch als christliche Obrigkeit mit der Befugnis, das äußere Kirchenregiment auszuüben. Entsprechend hielt die katholische Kirche an einer „potestas directiva in temporalibus" fest, obgleich sie als Weisungsgewalt ihre Wirkung längst weitgehend verloren hatte. Noch Leos XIII. bedeutende Enzykliken über Staat und Gesellschaft setzen eine „potestas indirecta" gegenüber den Staaten des christlich gedachten Europa voraus. Spätere Interpreten in der Weimarer Zeit deuteten sie allerdings um in eine „potestas directiva", das heißt in eine Lehrgewalt oder Lehrbefugnis, die nur noch über die Gläubigen auf die inzwischen pluralisierte und demokratisch verfaßte Gesellschaft einwirken kann.

Diese Lehrbefugnis nimmt die Kirche auch gegenüber dem säkularen Staat der pluralistischen Gesellschaft öffentlich wahr. Wenn man auf die Fülle und Vielfalt kirchlicher Äußerungen im Lauf des 20. Jahrhunderts zu sozialen Fragen, zu Staat, Politik und Menschenrechten, zu Krieg und Frieden, zu Entwicklung und Gerechtigkeit in der Welt blickt, muß man sogar von einer ganz erheblichen Aus-

weitung und Intensivierung sprechen. Zugleich aber faßt die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanum diese Sozialverkündigung nicht mehr in die Kategorie der „potestas", obwohl der Begriff theologisch als Ausdruck der auf Christus gegründeten Vollmacht zur Verkündigung, also als „potestas spiritualis", nicht falsch ist. Offensichtlich soll das Mißverständnis vermieden werden, die Kirche beharre weiterhin auf einer rechtlich zu verstehenden Weisungsbefugnis gegenüber profanen Instanzen. Das heutige Selbstverständnis kirchlicher Sozialverkündigung wird vom Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" folgendermaßen umschrieben:

„Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf die politische, wirtschaftliche oder soziale Ordnung: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört nämlich der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz zu verhelfen. ... Die Kraft nämlich, welche die Kirche der menschlichen Gesellschaft von heute einzugeben vermag, besteht in der lebendigen Verwirklichung dieses Glaubens und dieser Liebe, nicht aber in irgendeiner äußeren, mit rein menschlichen Mitteln ausgeübten Herrschaft" (GS 42).

An anderer Stelle im gleichen Text heißt es, die Kirche setze ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden; sie werde sogar auf solche erworbenen Rechte verzichten, wenn es die Lauterkeit des Zeugnisses oder veränderte Verhältnisse fordern. Wörtlich heißt es dann:

„Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, mit wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und sittliche Urteile auch über politische Angelegenheiten zu fällen, wenn die persönlichen Grundrechte oder das Heil der Seelen es verlangen" (GS 76).

Von der Soziallehre der Kirche sagt Johannes Paul II. mehrfach mit Nachdruck, sie sei integraler Bestandteil kirchlicher Theologie und Verkündigung, also nicht irgendein Annex, der auch fehlen könnte oder gar dürfte[4]. Die deutschen Bischöfe bezeichnen sie in einem Lehrschreiben von 1969 in Anwendung der Konzilstexte als Dienst an der Gesellschaft, nicht als Herrschaftsanspruch[5]. Ihr Adressat ist nicht mehr ein christlicher, sondern der säkulare Staat; nicht mehr eine als christlich vorausgesetzte Gesellschaft, sondern die moderne Gesellschaft in ihrem Pluralismus; in dieser Gesellschaft zuerst selbstverständlich die gläubigen Katholiken, die im Sinn dieser Sozialverkündigung öffentlich wirken sollen. Darüber hinaus aber sind Adressaten ausdrücklich „alle Menschen guten Willens", wie es öfter heißt, und damit alle, die bereit sind, sich auf die Argumente der Kirche einzulassen und sie in ihre Urteils- und Willensbildung einzubeziehen.

Daraus folgen charakteristische Veränderungen dieser Sozialverkündigung, die sich in den letzten Jahrzehnten notwendigerweise vollzogen. Sie legt mehr und mehr den Charakter der bloßen Doktrin, der auf das Grundsätzliche zielenden Lehre ab, obgleich selbstverständlich eine Reihe von unabdingbaren Prinzipien

ihren Kern bilden. Die Soziallehre muß sich vielmehr zu einer Sozialethik ausweiten; das heißt zur argumentativen Auseinandersetzung mit unterschiedlichen, geschichtlich-politisch bedingten Kontexten, mit spezifischen Situationen und mit den „relativen Eigengesetzlichkeiten" (GS 36) der profanen Sachbereiche des Wirtschaftlichen, Sozialen, Politischen. Sie wird so zu einem dialogisch gefaßten Beitrag einer christlich formierten, aber zugleich sachlich und situativ informierten Vernunft.

Zu diesem dialogischen Charakter gehört dann aber ebenso zwingend die Konsequenz, daß solche ins Profane und ins Ethisch-Politische verflochtene Sozialverkündigung nicht mehr nur Sache der kirchlichen Amtsinhaber sein kann, sondern auch innerkirchlich dialogisch werden muß durch Beteiligung der Laien als der „christlichen Weltpersonen" mit ihrem Sachverstand und ihrer Welterfahrung. Deshalb fordert die Kirchenkonstitution des Konzils einen „vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten"; denn die Hirten könnten „mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen" (LG 37).

Damit stellt sich die Frage nach Trägern, nach Wegen und Formen der Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche. Denn dieser bezeichnet ja nicht ein Privileg kirchlicher Amtsträger, sondern ein Freiheitsrecht der Kirche insgesamt.

Träger und Formen des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche

Es ist hier nicht der Ort, auf die vielen Wege und Instrumente einzugehen, die alle in ihrer Weise der Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche dienen können: vom öffentlich zugänglichen Gottesdienst und der Predigt über Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, kirchliche Erwachsenenbildung und Akademietätigkeit, kirchliche Presse, Hirtenworte, Verlautbarungen, Denkschriften bis hin zur Tätigkeit der zahlreichen kirchlichen Verbände und Gremien, nicht zu vergessen die sozial-karitativen Dienste, die neben Verkündigung und Liturgie als Diakonie zum Wesensvollzug der Kirche gehören. Auf allen diesen Wegen wird Kirche öffentlich tätig und wirksam.

Unter den Aspekten Zuständigkeit und Verbindlichkeit kirchlichen Redens ist es aber wichtig zu beachten, daß die Kirche in zwei prinzipiell unterschiedlichen Formen öffentlich auftritt: einerseits als rechtlich verfaßte Institution, repräsentiert von ihren Amtsträgern (Papst und Bischöfen); andererseits als Gemeinschaft von Gläubigen, die in Wahrnehmung ihres kirchlichen wie bürgerlichen Koalitionsrechts vielfältige und unterschiedliche Wege sozialen und politischen Engagements gehen. Öffentlich und zumal von den Medien wird das gern vereinfachend alles unter Kirche subsumiert. Das ist nicht geradezu falsch, aber doch mißverständlich.

Für den Außenstehenden ist die kirchliche „Arbeitsteilung" nicht leicht verstehbar. Man kann sie auch nicht dahingehend vereinfachen, daß man sie nach Adressaten unterscheidet, so also, als spräche das kirchliche Amt zu den offiziellen staatlichen Repräsentanten und Organen, die kirchlichen Vereinigungen zu den pluralen Kräften der Gesellschaft. Kirchliche Amtsträger sprechen und verhandeln zwar häufig mit staatlichen Stellen, zumal wenn es um die Wahrnehmung von Interessen der Institution Kirche gegenüber dem Staat geht. Aber sie sprechen auch in die Gesellschaft, vor allem mit dem, was wir zuvor als Sozialverkündigung beschrieben haben. Andererseits haben christliche Vereinigungen wie die katholischen Sozialverbände, das Zentralkomitee der Katholiken und die Diözesanräte als Adressaten ihrer Verlautbarungen und Forderungen keineswegs nur gesellschaftliche Gesprächspartner, sondern ausdrücklich auch staatliche Organe.

Theologisch, vom Selbstverständnis der Kirche her gesehen, sind beide Formen öffentlichen Wirkens der Kirche, das der Amtsträger und das der Laien, Wesensvollzug der Kirche und Vollzug ihres Öffentlichkeitsauftrags. In beiden Formen wird Kirche in der Öffentlichkeit präsent; aber nur durch ihre Amtsträger oder in ihrem Namen und Auftrag wird sie verbindlich repräsentiert. Präsenz und offizielle Repräsentanz sind also zu unterscheiden. Laienvereinigungen handeln auch als Kirche, aber nicht im Namen und Auftrag der Kirche, sondern in eigener Verantwortung und allenfalls mit kirchenamtlicher Anerkennung. Das Zweite Vatikanum hat die Unterscheidung so formuliert:

„Sehr wichtig ist es, daß besonders innerhalb der pluralistischen Gesellschaft ein rechtes Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche gewahrt werde, so daß zwischen dem, was die Christen als Einzelne oder in Verbänden in eigenem Namen als Bürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun, klar unterschieden wird" (GS 76).

Das gleiche Dokument weist an anderer Stelle darauf hin, daß es dabei auch, bei gleicher Grundüberzeugung, zu unterschiedlichen Positionen unter Gläubigen kommen könne und daß dann niemand das Recht habe, „die kirchliche Autorität ausschließlich für sich und seine Meinung zu beanspruchen" (GS 43).

Das führt zu zwei wichtigen Konsequenzen für die Praxis dieser kirchlichen „Arbeitsteilung". Einerseits können und müssen die katholischen Laienorgane konkreter werden als die Amtsträger, und je konkreter sie sich auf Sachfragen sowie auf interessebedingte politische Konflikte einlassen, umso größer wird der Raum des eigenverantwortlichen politischen Ermessensurteils und umso geringer die Reichweite kirchenamtlicher Verbindlichkeit. Letztere kann im strikten Sinn nur beansprucht werden, wo die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche selbst Gegenstand ist. Andererseits müssen sich die kirchlichen Amtsträger bei ihrem Sprechen in den öffentlichen und zumal in den politischen Raum immer bewußt sein, mit welcher Kompetenz sie sprechen, das heißt aber auch, welche Grenzen zu beachten sind.

Drei Kriterien scheinen mir entscheidend: Ihr Reden muß aus ihrem geistlichen Auftrag legitimiert sein; es sollte auf die geistliche oder auf die ethische Dimension der in Frage stehenden Thematik bezogen sein, nicht aber auf Fragen des sachlichen oder politischen Ermessens; es sollte schließlich unter dem geistlichen oder ethischen Aspekt eine gewisse Dringlichkeit des Redens gegeben sein. Ein aufrüttelndes oder protestierendes Wort kann geboten sein, aber gehäufte politische Stellungnahmen verschleißen die geistliche Autorität. Diese drei Kriterien scheinen mir immer unabdingbar, wenn kirchlich-amtliche Verkündigung, was unvermeidlich und sogar notwendig ist, auf profane Streitfragen bezogen wird.

Die genannten Kriterien ruhen ihrerseits auf drei Voraussetzungen: daß erstens menschliches Dasein in der diesseitigen Welt vom Christen eine eigenverantwortliche Integration seines Glaubens mit weltlicher Sachkenntnis, Erfahrung und Einsicht fordert; daß zweitens politische Situationen in der Regel nicht normativ eindeutig bestimmbar sind und politische Folgeabschätzungen unaufhebbare Ungewißheiten enthalten; daß drittens das geistliche Amt in der Kirche als Dienst an der Einheit der Gläubigen nicht in den politischen Tagesstreit gehört[6]. Innerkirchlich folgt daraus wiederum, daß die Kirche ihren Öffentlichkeitsauftrag gerade nicht in reiner Arbeitsteilung wahrnehmen kann, sondern auf Kooperation und Koordination ihrer geistlichen und weltlichen Kompetenzen dringend angewiesen ist. Koordination ist hier im strikten Sinn zu verstehen, das heißt, sie schließt Subordination der weltlichen Kompetenzen unter die geistlichen im Gesellschaftlich-Politischen aus.

Proprium und Funktionen des Öffentlichkeitsauftrags

Was ist denn nun das Spezifische, das Proprium des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche, und wie läßt sich dieses in Aufgaben, in Funktionen für Gesellschaft und Staat differenzieren? Noch einmal fragen wir hier aus dem Selbstverständnis der Kirche; denn ob der profane Staat und eine pluralistische Gesellschaft das so sehen können, ist eine ganz andere Frage. Der Katechismus der Katholischen Kirche zitiert aus dem Kirchenrecht:

„Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern" (Nr. 2032; c. 747 § 2 CIC).

Das „Heil der Seelen" betrifft unmittelbar die kirchliche Sendung. Der säkulare Staat hat keinen Zugang zu dieser Dimension des Menschseins, und im Alltag unserer Gesellschaft ist sie an den Rand gedrängt. Ganz anders steht es mit den Grundrechten der Person. Mit ihnen bewegen wir uns heute in einem Konsensbereich zwischen Gesellschaft, Staat und Kirche. In der Tat hat die kirchliche So-

zialverkündigung seit der Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien und Systemen des 20. Jahrhunderts die Menschenrechte immer stärker zum Angelpunkt ihrer Aussagen gemacht und von daher alle Fragen der sozialen Ordnung, der Entwicklung und sozialen Gerechtigkeit, des Friedens, der Umwelt beleuchtet. Die prägnanteste Formulierung des Propriums, die die jenseitige und die diesseitige Dimension miteinander verbindet, hat wiederum das Zweite Vatikanum gefunden, indem es formulierte, die Kirche sei nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft zu verwechseln und keinem politischen System verpflichtet; sie sei vielmehr „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person" (GS 76).

Was das Grundgesetz als unantastbare Menschenwürde bezeichnet, ist hier in der Sprache und Begründung der kirchlichen Soziallehre als deren Proprium formuliert. Die Kirche ist so frei zu meinen, dafür immer wieder einzutreten sei ein ihr aufgetragener Dienst an der profanen Gesellschaft und an ihrem Staat.

Das findet man in unterschiedlicher Weise in Funktionen ausdifferenziert. So etwa bei Bischof Karl Lehmann, der „christlichen Grundwerten" beziehungsweise ihrer Bezeugung in der Gesellschaft eine inspirierende, eine kritisch-korrigierende und eine transzendierende Funktion zuspricht[7]. Inspirierend, indem sie Beweggründe und Kräfte für politisches Handeln weckt; korrigierend, indem sie vor Fehlentwicklungen warnt und solidarisch nach besseren Lösungen sucht; transzendierend, indem sie Grenzen menschlichen Handelns aufzeigt und innerweltliche Heilslehren oder Utopien zurückweist.

In vergleichbarer Weise spricht Ernst-Wolfgang Böckenförde von drei Funktionen. *Wertbegründung:* Die allgemeinen menschlichen Werte, auf die die profane pluralistische Gesellschaft angewiesen ist, werden von der Kirche aus christlicher Begründung in die Gesellschaft eingebracht; *Integration und Gemeinwohlfindung:* Im unvermeidbaren Streit der konkurrierenden Interessen kann die Kirche leichter als die großen Interessengruppen den Horizont oder die regulative Idee des Gemeinwohls zur Geltung bringen; *Kritik und Wächteramt:* In zugespitzten Situationen ist es Aufgabe der Kirche, für Würde und Rechte der Menschen auch mahnend und protestierend einzutreten[8]. Was dieses Wächteramt betrifft, so ist bei Böckenförde eine gehörige Portion Skepsis nicht zu übersehen gegen überzogene Vorstellungen, die leicht zu Grenzüberschreitungen und zu falscher Politisierung der Kirche führen können. Politische Streitfragen berühren nur im Grenzfall den Status confessionis; und auch der Prophet kann irren. Was man vermeintlich oder tatsächlich an Widerstand gegen Nationalsozialismus oder Kommunismus versäumt hat, kann man nicht gegenüber dem freiheitlichen Rechtsstaat nachholen.

Man wird deshalb Böckenförde zustimmen können, wenn er meint, es komme für die Kirche nicht so sehr darauf an, negativ Grenzen zu ziehen, sogenannte sittliche Minima sichern zu wollen, sondern positiv die Hoffnungs- und Perspek-

tivlosigkeit einer Gesellschaft zu überwinden, die ihre Flucht in die Immanenz angetreten habe[9]. In der Tat drängt sich uns heute unweigerlich die Frage auf, ob eine Konsum-, Wohlstands- und Versicherungsgesellschaft dauerhaft solidarisch zusammenhalten kann, wenn die Maximierung des irdischen Glücks ihr einziger Sinnhorizont ist. Das heißt aber, daß die Kirche ihren Öffentlichkeitsauftrag am besten wahrnimmt durch ihr selbstverständliches Dasein als Kirche, durch ihre ständige Verkündigung und Auslegung des Evangeliums, durch Gottesdienst und Seelsorge, durch ihr karitatives und diakonisches Wirken.

Die Bindung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche an ihre drei Grundvollzüge (Verkündigung, Liturgie, Diakonie) legitimiert nicht einen um das Amt zentrierten kirchlichen Integralismus. Zweifellos kommt es dem kirchlichen Amt zu, die Einheit der Gläubigen im gemeinsamen Bekenntnis und in der Feier der Glaubensgeheimnisse zu wahren; auch gehört zur Communio der Gläubigen Gemeinsamkeit in karitativen und sozialen Werken. Aber darüber hinaus sind die Wege und Formen christlichen Zeugnisses in der Welt individuell, sozial und bereichsbedingt so unterschiedlich, daß sie aus der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zwar Orientierung brauchen, aber keineswegs von ihr her hinlänglich bestimmbar sind. Die ins Gesellschaftliche verflochtene öffentliche Wirksamkeit der Kirche braucht vielmehr den zu gewissenhaftem Glaubens- und Sachurteil fähigen mündigen Christen.

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen in verfassungsrechtlicher Sicht

Hat der so aus dem Selbstverständnis der Kirche umschriebene Öffentlichkeitsauftrag nun aber auch einen verfassungsrechtlich begründbaren Ort im freiheitlichen säkularen Staat? Die Loccumer Formel und die vielen ihr folgenden Verträge und Konkordate haben diese Frage bejaht. Es gibt aber auch Bedenken, Zweifel und Ablehnung, und zwar von theologisch-kirchlicher wie von verfassungsrechtlicher Seite. Theologische Kritik fürchtet die Gefahr einer zu starken Nähe der Kirchen zum Staat und die politische Funktionalisierung der Kirchen, ihre Festlegung auf die Rolle als Lieferanten einer „Ziviltheologie", die den Kitt der pluralistischen Gesellschaft bilden soll. Dem müssen die Kirchen durch kritische Distanz wehren, die ihnen gerade aufgrund ihres rechtlich gesicherten Status immer auch möglich ist. Aber eben dieser besondere verfassungsrechtliche Status wird von außerkirchlichen Kritikern immer wieder einmal als überholt, als Fremdkörper im säkularen, liberalen, religiös neutralen Staat angegriffen.

Nun kann hier nicht die Gesamtthematik des Staat-Kirche-Verhältnisses erörtert werden. Wir müssen uns beschränken auf die Frage der Begründung und der Begründbarkeit des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen im Rahmen der freiheitlichen Verfassung. Unter diesem eingeschränkten Aspekt kann man zunächst fra-

gen, ob es einer besonderen Begründung überhaupt bedarf. Man kann argumentieren: Für die Kirchen gelten wie für alle anderen Vereinigungen und Verbände die Grundrechte der Artikel 5 und 9 des Grundgesetzes, also Meinungs- und Pressefreiheit, Vereinigungs- und Koalitionsfreiheit. Tatsächlich machen Kirchen bzw. kirchliche Gruppen in vielfältiger Weise von diesen Freiheiten Gebrauch und mischen sich so unter die zahlreichen Kräfte, die heute den vorstaatlichen öffentlichen Raum als Zivil- oder Bürgergesellschaft ausfüllen. Genügt es nicht, auf diese Weise Kirchen von der Gesellschaft her und im Rahmen allgemeiner gesellschaftlicher Freiheit zu begreifen, also als Verbände unter Verbänden? Zumal da ganz im Unterschied zu den Zeiten des Obrigkeitsstaates Öffentlichkeit heute ein ins Gesellschaftliche erweiterter Begriff ist, einen Raum bezeichnend, in welchem sich Gesellschaft und Staat durchdringen, aus dem der Staat die materiellen wie die geistigen Ressourcen bezieht, die er zur Erfüllung seiner spezifischen Aufgaben braucht.

Nicht nur der Pluralismus der Verbände und öffentlicher Einrichtungen, sondern auch ihre partielle Mitwirkung an der politischen Willensbildung, auch an der Wahrnehmung von Gemeinwohlaufgaben, ist heute ein Strukturelement unseres politischen Systems. Es sei erinnert an die Bedeutung der Tarifparteien, an die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten, an die Institutionen der gesetzlichen Sozialversicherungen, an die Universitäten. Insofern könnte man sagen, der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen sei keine Singularität und also auch nicht anders als aus den allgemeinen Grundrechtsfreiheiten zu begründen.

Tatsächlich erscheinen die Kirchen, von außen betrachtet, als Verbände unter Verbänden, die ihre Grundrechtsfreiheiten im Streit der Interessen wahrnehmen. Aber was die Kirchen selbst als ihren Öffentlichkeitsauftrag verstehen, ist damit nicht angemessen erfaßt, und auch die Verfassung und ihre Interpretation begnügen sich diesbezüglich nicht mit den für alle Gruppen und Verbände geltenden Freiheiten. Vielmehr kommen darüber hinaus die in das Grundgesetz inkorporierten „Kirchenartikel" der Weimarer Verfassung ins Spiel, also der den Kirchen garantierte Rechtsstatus als Körperschaften des öffentlichen Rechts, vor allem aber die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG.

Der öffentlich-rechtliche Status der Kirchen kommt in Deutschland zwar aus der älteren Tradition der Verbindung von Staat und Kirche. Er wird aber im Rahmen unserer freiheitlichen Verfassung gerade nicht gedeutet als Einordnung der Kirchen in ein System öffentlicher Aufgabenteilung, schon gar nicht als Unterordnung unter den Staat, sondern als ein Rechtsstatus eigener Art, der geeignet scheint, die Eigenständigkeit der Kirchen in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben zu sichern[10]. Böckenförde sieht in diesem Rechtsstatus zwar nicht eine unerläßliche Bedingung kirchlicher Selbständigkeit, aber eine „besonders angemessene Lösung des aufgegebenen Problems"[11]. Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen wird dadurch nicht zu einer Institution der staatlichen Rechtsordnung.

Das Bundesverfassungsgericht hat in einer Entscheidung im Jahr 1965 eine Formulierung geprägt, auf die es in späteren Entscheidungen mehrfach zurückgegriffen hat:

„Infolge dieser öffentlichen Rechtsstellung und öffentlichen Wirksamkeit der Kirchen, die sie aus ihrem besonderen Auftrag herleiten und durch die sie sich von anderen gesellschaftlichen Gebilden grundsätzlich unterscheiden, ist kirchliche Gewalt zwar öffentliche, aber nicht staatliche Gewalt" (BVerfGE 18,387).

Hier werden also die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirchen und ihr Öffentlichkeitsauftrag zusammen gesehen. Die eigentliche Quelle dieser Stellung ist in unserer Verfassung aber die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG, die in ihrem positiven Verständnis als Recht zu freier Religionsausübung Kirchenfreiheit umfaßt. Dieses Grundrecht schützt den Kern kirchlicher Tätigkeit im Öffentlichen; denn es ist nicht auf individuelle religiöse Handlungen beschränkt, auch nicht auf den sakralen Raum, sondern es umfaßt „die Freiheit des kultischen Handelns, des Werbens, der Propaganda" (BVerfGE 24,245). Selbstverständlich gelten für dieses Handeln die Schranken des allgemeinen Gesetzes, aber das Bundesverfassungsgericht bewertet die Kirchenfreiheit ihrerseits auch als eine Schranke für den Gesetzgeber. Im Konfliktfall, so sagt es, sei der „Wechselwirkung von Kirchenfreiheit und Schrankenzweck durch entsprechende Güterabwägung Rechnung zu tragen. Dabei ist dem Selbstverständnis der Kirchen besonderes Gewicht beizumessen" (BVerfGE 72,289 mit Rückverweisen). Klaus Schlaich formuliert deshalb in seiner Untersuchung zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen als entscheidenden Satz: „Politik und Recht der Bundesrepublik ist es durch die Verfassung verwehrt, Christentum und Kirche aus der Öffentlichkeit zu drängen." [12]

Das ist negativ, grenzziehend gesagt. Bleibt die Frage, ob es für den freiheitlichen Verfassungsstaat darüber hinaus einen positiven Grund geben kann, einen besonderen Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen anzuerkennen. Es gibt Ansätze solcher positiven Begründung. Ihr gemeinsamer Grundgedanke lautet: Die Kirchen repräsentieren in ihrer spezifischen Sonderstellung öffentlich und institutionell den Transzendenzbezug menschlicher Existenz und bezeugen so Grundlagen und Grenzen einer freiheitlichen politischen Ordnung. Katholischerseits ist dieser Gedanke, wenn ich recht sehe, erstmals ausformuliert und begründet worden in einer Erklärung des Beirates für politische Fragen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Jahr 1973 zur Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat. An zentraler Stelle wird dort die Unantastbarkeit der Menschenwürde ins Feld geführt. Ohne Transzendenzbezug sei diese nicht so begründbar, daß sie dem Staat und der Gesellschaft unbedingt vorgeordnet wäre. Der eigentliche Sinn der öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirchen liege deshalb darin, „diesen Transzendenzbezug öffentlich und speziell auch im Bereich der Verfassungsordnung zu repräsentieren" [13].

Vergleichbar, aber doch stärker abgrenzend äußerte sich Kardinal Joseph Ratzinger 1984, den Philosophen Robert Spaemann zitierend: Die Kirche müsse sich verstehen „als Ort einer absoluten, den Staat überbietenden Öffentlichkeit unter dem legitimierenden Anspruch Gottes". Allerdings könne dieses kirchliche Selbstverständnis in der Sphäre des staatliches Rechts keine adäquate Darstellung finden. Ratzinger selbst fügt hinzu:

„Wir stehen vor einer Aporie: Wenn Kirche diesen Anspruch aufgibt, bewirkt sie gerade auch für den Staat nicht mehr, was er von ihr braucht. Wenn der Staat ihn aber annimmt, hebt er sich als pluralistischer auf, und dabei verlieren dann Staat und Kirche sich selbst." [14]

Auf evangelischer Seite hat Trutz Rendtorff 1993 vergleichbar argumentiert, indem er der Kirche als Institution die Funktion zuschrieb, die ursprüngliche Eigenständigkeit und elementare Freiheit des Glaubens zu bewahren, „institutionelle Repräsentanz" dieser Freiheit zu sein; in unserem staatskirchenrechtlichen System sieht er entsprechend eine Selbstbegrenzung der staatlichen Rechtsgemeinschaft ausgedrückt [15].

Unsere Verfassung berührt gleichsam die transzendente Dimension menschlichen Daseins. Sie berührt sie im Gottesbezug der Präambel, in der Unantastbarkeit der Menschenwürde, in der Garantie der Religions- und Gewissensfreiheit, im Schutz des Sonntags und der christlichen Feiertage. Der Staat des Grundgesetzes ist weltanschaulich neutral, aber er versteht sich nicht als wertneutral. Es ist ihm deshalb nicht verboten, von Religion und ihrer öffentlichen Wirksamkeit in und durch Kirchen Kenntnis zu nehmen und Kirchen auch zu schützen und zu fördern, sofern er dabei seine eigene Neutralität sowie Parität und Toleranz wahrt. Es ist ihm nicht verboten, Kirchen eine öffentlich-rechtliche Stellung zu garantieren, den Sonntag zu schützen, den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als integralen Bestandteil schulischer Bildung zu sichern, Seelsorge in der Bundeswehr und im Strafvollzug zuzulassen.

Insofern kommt er mit dem ihm als säkularem Staat eigentlich nicht zugänglichen Transzendenzbezug des Menschen in Berührung, weil dieser sich in Kirchen auch sozial-kulturell und institutionell manifestiert. Es bleibt ihm aber als säkularem Staat verwehrt, diesen Transzendenzbezug seinerseits in der Verfassung positiv in rechtlicher Verbindlichkeit für alle zu formulieren. Das würde seine Neutralität ebenso verletzen wie die Eigenständigkeit der Kirchen.

Überall, wo der Transzendenzbezug positiv bezeugt und inhaltlich gedeutet werden soll, wo er Ausdruck findet in religiösem Tun, muß der Staat schweigen und den Religionsgemeinschaften die Freiheit ihres Wortes und Handelns lassen. Öffentlich-rechtlich sichern und positiv fördern wird der säkulare Staat dieses Handeln der Kirchen aber nur, solange sie selbst sich öffentlich, gesellschaftlich, sozial und kulturell als wirksame Kräfte erweisen; solange empirisch nachvollziehbar ist, was der Vertrag zwischen der Evangelischen Kirche und dem Land

Mecklenburg vor einigen Jahren so ausdrückte: Er werde geschlossen unter anderem „in Würdigung der Bedeutung, die christlicher Glaube und kirchliches Leben und diakonischer Dienst auch im religiös neutralen Staat für das Gemeinwohl und den Gemeinsinn der Bürger haben“ [16]. Insofern hängt der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen nicht von der Verfassung ab, sondern von der Eigenkraft der Kirchen selbst.

ANMERKUNGEN

[1] R. Smend, Staat u. Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, in: ZevKR 1/1951, 4 ff.

[2] „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft.“ Ein Arbeitspapier der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1973) 6.

[3] A. Hollerbach, Verträge zwischen Staat u. Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt 1965); hier zit. nach P. Mikat, Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen; in: Staatslexikon[7], Bd. 4, 143.

[4] So in: Sollicitudo rei socialis Nr. 41 u. in: Centesimus annus Nr. 54 f.

[5] Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz „Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart“ (Trier 1969) 6.

[6] Ausführlicher dazu B. Sutor, Politische Ethik (Paderborn 1991) 174 ff.

[7] K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen u. Positionen (Freiburg 1993) 379.

[8] E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche (Freiburg 1982) 66 ff.

[9] Ebd. 77.

[10] Vgl. A. von Campenhausen, Die Kirchen unter dem Grundgesetz 1949–1989, in: Christen u. Grundgesetz, hg. v. R. Morsey u. K. Repgen (Paderborn 1989) 71 ff.; ferner P. Mikat, Staat, Kirchen u. Religionsgemeinschaften; in: ders., Geschichte-Recht-Religion-Politik, Bd. 2 (Paderborn 1984) 825 ff.

[11] Böckenförde (A. 8) 64.

[12] K. Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2, 168.

[13] Die Stellung der Kirchen im demokratischen Verfassungsstaat; in: Christliche Botschaft u. Politik, hg. v. H. Buchheim u. F. Raabe (Paderborn 1997) 54.

[14] J. Ratzinger, Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?, in: Das europäische Erbe u. seine christliche Zukunft, hg. v. N. Lobkowicz (Köln 1985) 33.

[15] T. Rendtorff, Zur Lage des Protestantismus: Religion ohne Institution? in: Kirche als Heilsgemeinschaft – Staat als Rechtsgemeinschaft: Welche Bindungen akzeptiert das moderne Bewusstsein?, hg. v. F. Hilterhaus u. M. Zöller (Köln 1993) 129.

[16] Zit. nach A. Hollerbach, Der Staat ist kein Neutrum, in: Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse, hg. v. H. Maier (Freiburg 1996) 35.

Gerhard Beestermöller

Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre?

Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede"

Am 27. September 2000 leisteten die deutschen Bischöfe mit ihrem Hirtenwort „Gerechter Friede" einen wichtigen Beitrag zu der öffentlichen Debatte über die Friedenssicherung. Gleich im ersten Satz erinnern sie an ihr Hirtenwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983, mit dem sie in der damals erhitzten Debatte über die Legitimität atomarer Abschreckung ethische Orientierung einbringen wollten. Das neue Wort versteht sich als Fortsetzung dieses Anliegens unter veränderten Bedingungen. Die nach dem Ende des Kalten Krieges neue politische Situation in Europa und weltweit erfordert aus der Sicht der Bischöfe „eine ethisch begründete Neuorientierung der Friedenspolitik, deren Hauptakzent und Zielperspektive wir in programmatischer Kürze mit dem Titel des vorliegenden Schreibens zum Ausdruck bringen: Gerechter Friede" (Nr. 1).

Gerechter Friede hat in den Medien, in der politischen und in der kirchlichen Debatte ein sehr positives Urteil erhalten. Das breite, positive Urteil stützt sich weniger auf bestimmte profilierte Aussagen oder pointierte Forderungen, als vielmehr auf den Gesamtduktus des Dokuments: die Forderung, Politik, insbesondere in ihrer Verantwortung für den Frieden, auch und gerade nach dem Ende des Systemantagonismus von Ost-West nicht aus dem Anspruch von Ethik und Moral zu entlassen. Die Bischöfe treten der Versuchung entgegen, Politik, insbesondere die deutsche, nur als Durchsetzung eigener Interessen zu definieren. Offensichtlich haben die Bischöfe einen Nerv getroffen und der Sorge vieler Menschen jenseits divergierender politischer Ausrichtungen eine Stimme gegeben, die in Fragen des Friedens immer noch Gewicht hat. Dieses positive Urteil über das neue Hirtenwort zum Frieden wollen die folgenden Beobachtungen in keiner Weise schmälern. Gerechter Friede stellt zweifellos einen bedeutsamen Beitrag zur öffentlichen Debatte dar und hat auch die gesellschaftliche Autorität der Kirche wieder gestärkt.

Das Anliegen dieser Überlegungen ist es, eine theologische Debatte über jene Fragen anzuregen, die der Text geradezu aufdrängt. Gerechter Friede argumentiert in einem Dreischritt. In einem ersten Schritt soll biblisch-fundamental das Verhältnis zwischen dem Frieden, den Christus bringt, und dem, der durch Politik realisiert werden kann, geklärt werden. In einem zweiten Schritt wird das politische Leitbild des gerechten Friedens als eine theologisch begründete Forderung

an Politik entwickelt. Der dritte Teil behandelt die Aufgaben der Kirche im Dienst am Frieden. Das positive, öffentliche Urteil bezieht sich vor allem auf den zweiten Teil, die friedensethischen Ausführungen im engeren Sinn.

Mich interessiert hier vor allem der Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Teil. Meine These ist, daß im ersten Teil eine Diastase zwischen Kirche und Staat gezeichnet wird. Staat und Recht sind von Gott in der unerlösten, von der Sünde gezeichneten Welt errichtet worden, um die Welt vor dem absoluten Chaos zu bewahren. Das von Christus erlöste Volk, die Kirche, bedarf keines Rechts mehr, da in ihm die Sünde an der Wurzel, also im Herzen des Menschen, überwunden ist. Im zweiten Teil wird dagegen ein komplementäres Verhältnis von Kirche und Staat entworfen. Staat und Recht gehören hier wesentlich zum Menschen, insofern wird auch die staatliche Ordnung von Christus erlöst. Staat und Kirche dienen beide auf ihre Weise der Würde des Menschen.

Überspitzt formuliert wird im ersten Teil mit theologischen Argumenten die These vertreten, daß nicht realisierbar ist, was der zweite Teil ebenfalls mit theologischen Gründen als politische Aufgabe formuliert: dem Leitbild des gerechten Friedens zu folgen. Nach dem ersten Teil kann nämlich Politik nicht mehr leisten, als einen äußerst brüchigen, immer ungerechten Gewaltfrieden notdürftig und nur befristet zu erhalten. Gerechten, wahren Frieden kann es nur in der Kirche als dem von Christus neu gegründeten Volk geben. Daher muß der zweite Teil von Gerechter Friede notwendigerweise eine eigene, alternative theologische Grundlegung des politischen Leitbildes des gerechten Friedens nachliefern.

Das Dokument präsentiert also zwei Modelle theologischer Friedensethik und christlicher Friedensverantwortung, die sich, wie ich meine, widerstreiten. Auf diesen Befund will ich hier aufmerksam machen. Um dies pointiert herauszuarbeiten, werde ich redaktionelle Bearbeitungen, in denen man sich offensichtlich um eine Glättung bemüht hat, nicht so deutlich herausstreichen, wie man es vielleicht könnte. Es scheint, so die abschließenden Überlegungen, daß in der katholischen Friedenslehre ein Paradigmenstreit herrscht, der es verdient, in der Öffentlichkeit von Kirche und Theologie ausgetragen zu werden.

I. Kirche als Ort des wahren Friedens

Die Bischöfe stellen sich im ersten, biblischen Teil die Aufgabe „darzulegen, was die biblische Rede vom Frieden wirklich meint und wie sie mit dem Ringen unserer Welt um Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern zu verbinden ist“ (12). Das Zuordnungsmodell, welches sie dann entwickeln, hebt zwei Institutionen voneinander ab, die auf unterschiedliche Weise dem Zusammenleben der Menschen dienen, und die beide ihren Ursprung in Gott haben: der Staat und die Kirche. Im ersten Abschnitt entwickelt der Text die Stellung des Staates in Gottes

Heilshandeln an der Welt. Er stellt eine Art behelfsmäßige Bändigung der Sünde durch Gott dar. Daneben beginnt Gott mit der Erwählung Israels sein Heilswerk, das sich im Geschick Jesu vollendet. Hier geht es um die Überwindung der Sünde an der Wurzel und damit um die Ermöglichung wahren, gewaltfreien Friedens. Die Kirche ist der Ort dieses Friedens.

Damit ist die Kulisse für die Frage gebaut, was Nachfolge Christi heute bedeutet. Es ist klar, daß Christen in ihrem Umgang miteinander den Gesetzen des Reiches Gottes folgen. Nach welchen Maximen sollen sie sich aber als Staatsbürger im Umgang mit anderen, die nicht zur Kirche gehören, verhalten? Haben sie auch hier strikten Gewaltverzicht zu üben? Dürfen Christen also keine politische Verantwortung übernehmen, nicht Polizist oder Soldat werden?

Der Gewaltfriede des Staates

Der Grundzug, der für die unerlöste Welt kennzeichnend ist, ist ihre Gewalttätigkeit, die „etwas so Mächtiges ist, daß sie den Bestand der Erde selbst in Frage stellt" (19). Der Grund für den Hang zur Gewalt liegt in der „Rivalität" der Menschen, wie die Genesis an Kain und Abel aufdeckt. „Das Urbild der zwischenmenschlichen Sünde ist also die ichbesessene Gewalttat" (14).

Damit der Mensch durch seine Gewalttätigkeit die Welt nicht wieder ins Chaos zurückstößt, hat Gott im Noach-Bund das Recht unter den Menschen gestiftet. Funktion des Rechts ist es, durch Androhung von Gegengewalt den Hang zur Gewalt zu bändigen. „Gott droht mit Sanktionen durch rechtlich geordnete Gewalt, um die Gewalttat gegen den Mitmenschen zu verhindern" (21).

Dieses noachitische System der Welterhaltung ist aber nur ein notdürftiger Behelf. Denn es droht in seiner eigenen Dynamik ständig aus den Fugen zu geraten. Das Verhältnis von rechtsbrechender und -wahrender Gewalt ist nämlich in Gefahr, sich in einer Eskalationsdynamik wechselseitig hochzuschaukeln und sich in einer Weise schließlich zu entladen, in der die Grenzen zwischen Recht und Unrecht verwischen. „So kann die ursprünglichste gewaltverhütende Rechtsinstitution wieder zu einem Übermaß an Gewalt verkommen" (15). Somit wird die unerlöste Welt als eine „grausame ... Szene voller Gewalttätigkeit" (13) gezeichnet, die durch Recht nur notdürftig davor bewahrt bleibt, „nicht mehr ins Chaos zurückzusinken" (20).

In diesem Modell haben also Staat und Recht nur eine vorübergehende Berechtigung, nämlich für jene Zwischenphase, die mit dem Sündenfall beginnt und mit der endgültigen Erlösung zu Ende geht. Recht und Staat gründen nicht in der Natur des Menschen. Gute Menschen leben ohne Rechtsordnung im Frieden. Die Sünde hat die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun, derart zerstört, daß die Beziehung der Menschen fortan durch Konflikt, Gewalt und Krieg geprägt ist.

Durch die Errichtung eines Staates wird diese Beziehungsstruktur nicht überwunden. Vielmehr kämpft der Staat sozusagen den guten Kampf, der das Böse nicht besiegen, sondern nur in Schach halten kann und dies auch nur auf sehr fragile Weise. Staat und Recht können nur eine Art Waffenstillstand begründen, da der von ihnen ausgeübte Zwang nur ein notdürftiges und unzulängliches Substitut für die moralische Gutheit des Menschen darstellt. Neben diesem Behelf setzt Gott seine Erlösung ins Werk, die den Hang zur Gewalt an den Wurzeln heilt.

Der wahre Friede der Kirche

Gott erwählt sich Israel als sein Volk, das ganz auf ihn vertrauen soll und so seinen Hang zur Gewalt überwinden kann. Indem sich das Glück Israels hell strahlend vom Elend der Welt abhebt, geht von ihm eine ungeheure Attraktivität aus, die die Welt in ihren Bann schlägt. „In seiner friedvollen Gesellschaftsgestalt überragt es (sc. das auserwählte Volk) die zerstrittenen Völker der Welt. So fasziniert es sie. Seine Faszination setzt sie in Bewegung hin zu diesem Volk, zu dem dort Weisung erteilenden Gott und so zum Frieden hin" (25). Die Erwählung Israels steht also von Anfang an im Dienst der Erlösung der Welt.

Um den wahren Frieden zu realisieren, muß Israel „einen fast unendlich langen und leidvollen Wandlungsprozess durchmachen" (27). Gerechter Friede zeichnet diesen in drei Stufen. „Er beginnt beim Sehen" (27). Das Volk nimmt die Allgegenwart der Gewalt erst einmal wahr und durchbricht damit deren „Verschleierung" (27). „Israel lernt die Gewalt zu erkennen und beim Namen zu nennen" (29). Im zweiten Schritt geht es um die „Denunzierung der Gewalt" (31). Israel realisiert den Unrechtscharakter der Gewalt. Die Propheten decken „den Zusammenhang auf, der zwischen dem Einbruch der Gewalt und dem Fehlen von Recht und Gerechtigkeit besteht" (32).

Der dritte und „entscheidende Schritt in der Verwandlung der Einstellung Israels zur Gewalt gehört geschichtlich zur Erfahrung und zu den Früchten des babylonischen Exils. Es ist die Einsicht, daß es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger" (35). Diese Einsicht bricht sich im „Darstellungsschema vom gewaltsamen Geschick der Propheten" (37) Bahn. Das gewaltsame Geschick von Menschen, die Gott und seinem Willen nahe sind, „die darum auch gesellschaftliche Gewaltmechanismen deutlich erkennen und benennen, ziehen die Erregung der Gewalttäter auf sich und werden als Sündenböcke für den Frieden des Ganzen geopfert" (37).

Mit diesem dreistufigen Weg der Gottesoffenbarung und Identitätsfindung Israels sind die Parameter für die Interpretation des Christusereignisses gesetzt. Mit Christus und seinem gewaltsamen Geschick ist Gottes Friede definitiv und unüberbietbar in der Welt da und steht für seine Jünger offen:

„Jesu Verwerfung, seine Passion, sein gewaltsamer Tod, dann aber auch seine Auferweckung und seine Bestätigung durch Gott sind schon in seiner ursprünglichsten Verkündigung mit angesagt, wenn man nur die Schriften der Propheten kennt. Und damit ist angesagt, daß in Israel jetzt durch das Leiden des einzigen wahren Gerechten jene friedliche Gesellschaft Gestalt gewinnen könne, die die Wallfahrt der Völker zum Zion auslösen soll. Deren Sinn aber ist das Ende der Kriege" (43).

Das neue Volk, das Christus begründet, bildet „keine jenseitige, sondern eine innerweltliche Stadt". In ihr läßt sich das „Ethos der Gewaltlosigkeit" (47) wirklich leben. Denn Gewalt ist überflüssig geworden, weil hier „gegenseitiges Vertrauen" herrscht. Die Weisungen der Bergpredigt sind der Geist und das Gesetz, nach dem die Bürger dieser Stadt miteinander umgehen:

„Es handelt sich um Grundeinstellungen für alle Adressaten, um echte Weisungen in Form von beispielhaften Regeln. Sie gelten denen, die sich als Jünger ins Volk Gottes haben berufen lassen, das in Christus definitiv zur Stadt auf dem Berg geworden ist (vgl. Mt 5, 14). ... So faszinieren sie (sc. die Jünger) die Völker der Welt, die unter den immer wiederkehrenden Eruptionen der Gewalt stöhnen, durch ihre Andersartigkeit und wallfahren mit ihnen zum Zion" (46f.).

Hier gilt also die „Kirche als Ort des Friedens" (47). Dementsprechend heißt es dann im dritten Teil von Gerechter Friede, in dem es um die Aufgaben der Kirche geht:

Die Kirche „entnimmt das Leitbild des gerechten Friedens keinem Weltbild, sie erbt es vielmehr aus der Geschichte des Gottesvolkes und trägt es in sich in Gestalt des Urbildes Christi. Denn ‚Er ist unser Friede' (Eph 2, 14). Daher versteht sie den gerechten Frieden ... nicht in erster Linie als politisches Programm für die Gesamtgesellschaft, sondern als Geschenk des Himmels, das sich durch sie als Sakrament des Friedens auswirkt und so die Welt verändert."

Der staatlichen Behelfsordnung wird also die geheilte Ordnung der Kirche, in der gerechter Friede herrscht, gegenübergestellt. Der wahre Friede bedarf keiner gewaltbewehrten Rechtsordnung, weil in ihm alle aus eigenem Antrieb das Gute tun. In der Kirche ist also das überwunden, was den Staat notwendig macht. Die erlöste Menschheit ist nicht mehr des Staates bedürftig. Die Wirkung der Erlösungsgnade bleibt in diesem Ansatz ganz auf die Kirche beschränkt. Damit ist noch nicht die Frage behandelt, wie sich Christen gegenüber Nichtchristen zu verhalten haben.

Die Verantwortung der Christen für den Frieden

Um zu erfassen, wie in diesem Modell die Friedensverantwortung der Christen verstanden wird, ist es zunächst notwendig, sich vor Augen zu stellen, wie hier das Verhältnis von Kirche und Staat in dieser Weltzeit interpretiert wird. Einerseits besteht zwischen Kirche und Staat eine Diastase. Der Staat ist Teil der unerlösten Welt, die Kirche ist der Ort der Erlösung. Sie sind gänzlich voneinander getrennte Wirklichkeiten, die je eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen. Zwischen dem

kirchlichen Auftrag, den wahren, gewaltfreien Frieden zu realisieren und so in die Welt zu bringen, und dem staatlichen Auftrag, den Einbruch des Chaos gewaltsam zu verhindern, gibt es keine Schnittlinie. Andererseits sind Kirche und Staat vermischte Wirklichkeiten, insofern die Diastase nicht zonal zu verstehen ist. Kirche und Staat existieren vielmehr am gleichen Ort, weil „sich die Weltkirche nie in einem eigenen Land befindet" (55), sondern über die Völker zerstreut ist.

Das Problem besteht nun darin, daß Kirche und Staat nicht friedlich-schiedlich koexistieren können. Der wahre Friede ist vielmehr darauf angelegt, sich auszubreiten und das Reich der Sünde und damit auch den Staat zurückzudrängen. Damit finden sich die Christen also in einer „hochgespannten Situation" vor. „Mitten in dem Frieden, wo ... Gewalt durch eine ihrerseits gewaltbewehrte Rechtsordnung verhindert wird, beginnt der größere, von Gott eigentlich gewollte Friede, Fuß zu fassen" (51). Folgt hieraus, daß Christen in ihrem Umgang mit der Welt immer den Weg der Kreuzesnachfolge zu gehen haben, also grundsätzlich und ausnahmslos unter Verzicht auf jede Gegengewalt die Welt an sich austoben lassen und so in die „Verfolgung als bittere Frucht des Friedens" (47) beißen müssen? Der Text verneint dies.

Es ist nämlich keineswegs gewiß, daß die Kreuzesnachfolge auf Seiten des Unrechtstäters Umkehr bewirkt. Denn „der Friede muß in Freiheit angenommen werden" (51). Die Reaktionen auf das Angebot wahren Friedens bleiben gespalten. „Der eine läßt sich faszinieren, der andere bekommt Angst vor dem Wagnis des Vertrauens oder lehnt gar das Ungewohnte mit Leidenschaft ab" (50). Daher ist das System der gewaltbewehrten Rechtssicherung, durch das die Welt vor ihrer Selbstzerstörung bewahrt bleibt, weiterhin unverzichtbar und deren Aufrechterhaltung eine Aufgabe, an der Christen mitzuwirken haben. Sie müssen „in ihrem Beten und Tun um den allen insgesamt möglichen Frieden bemüht sein" (55).

Der Kreislauf der Gewalt und das Ethos Jesu

Diese Analyse der christlichen Existenz führt zu einem weiteren Problem. Kein Mensch kann nämlich im voraus wissen, ob in einer gegebenen Situation die Praxis der Gewaltlosigkeit beim anderen Umkehr auslösen wird, also geboten wäre, oder ob der andere im Bösen verstockt bleiben wird, also die Praxis der gewaltsamen Gewaltbändigung angezeigt wäre. Die Umkehr eines Menschen ist nämlich ein gottgewirktes Wunder, das sich dem rationalen Folgenkalkül entzieht: „Der Friede des messianischen Gottesvolkes setzt das Wunder voraus, daß Menschen Gott und einander vorbehaltlos vertrauen und deswegen völlig auf Gewalt verzichten können" (56; vgl. 35). Wie sollen Christen dann entscheiden können, wann sie wie handeln sollen?

Auf diese Frage gibt Gerechter Friede eine Antwort, die wegen ihrer systematischen Bedeutung hier in ganzer Länge zitiert werden soll:

„Alle Völker der Welt kennen nur ein System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muß und dann ständig in seine eigene Krise gerät. Als Jesus verhaftet wird, greift einer seiner Jünger (nach dem Johannesevangelium war es Petrus selbst) zum Schwert. Er hat nicht verstanden, worum es Jesus geht. Jesus muß ihm sagen: ‚Steck dein Schwert in die Scheide. Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen' (Mt 26, 52).

Die Antwort Jesu ist nicht nur eine augenblickliche Handlungsanweisung. Mit seiner Begründung charakterisiert er sehr grundsätzlich das Denk- und Handlungssystem, aus dem heraus Petrus reagiert hat. Es bleibt ein System des Kreislaufs der Gewalt, auch wenn es innerhalb dieses Systems ethisch geboten ist, einem zu Unrecht Angegriffenen solidarisch zur Hilfe zu eilen. Doch Jesus macht deutlich, daß die Bereitschaft, Gewalt lieber zu erdulden als auszuüben, nicht grundsätzlich aus Ausdruck mangelnder Solidarität mit zu Unrecht Angegriffenen zu verstehen ist. Vielmehr kann wahre Solidarität gerade in der Bereitschaft bestehen, das Schicksal des anderen *dort, wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann*, wenigstens zu teilen. Zugleich trägt dieses Ethos dazu bei, die Logik der Gewalt nicht nur einzudämmen, sondern sie in einer entscheidenden Situation zu überwinden" (44).

Die Antwort auf die Frage, welchem Handlungsmuster, dem noachitischen oder dem messianischen, in einer konkreten Situation zu folgen ist, wird indirekt im vorletzten Satz gegeben. Die Stunde des neuen Ethos der Gewaltlosigkeit schlägt, wenn man dem Opfer von Unrecht „nicht mehr wirksam helfen kann". Wenn man also dem Opfer helfen kann, hat man dies zu tun. Allerdings ist die in diesem Abschnitt vorgetragene Argumentation nicht leicht nachvollziehbar.

Der Text baut zunächst mit dramatischen Worten einen Gegensatz zwischen dem noachitischen System und dessen messianischer Alternative auf. Auf der einen Seite steht der „Kreislauf der Gewalt", ein „System der Friedenssicherung, das die Gewalt durch Androhung von Gegengewalt bändigen muß und dann ständig in seine eigene Krise gerät". Auf der anderen Seite steht das „Ethos" Jesu, die „wahre Solidarität", die „die Logik der Gewalt ... überwindet". Worin soll aber die Überwindung der Gewaltlogik bestehen? Während man im System der gewaltbewehrten Rechtssicherung auch dann zur Gewalt zu greifen habe, wenn diese keine Aussicht auf Erfolg hat, würde das Ethos Jesu darin kulminieren, in derartigen Situationen das Schicksal des Opfers gewaltlos zu teilen.

Der hier konstruierte Gegensatz basiert auf der problematischen Behauptung, es sei im System der zwangsbewehrten Rechtswahrung „ethisch geboten", Gewalt auszuüben, wenn diese voraussehbar erfolglos sein würde. Welchen Sinn sollte es haben, das Übel der ungerechten Gewaltausübung um die Übel, die eine erfolglose Gegenwehr anrichten sollte, noch zu vermehren? Gerade die Logik zwangsbewehrten Rechts verbietet den sinnlosen Einsatz von Gewalt. Das Kriterium der Erfolgswahrscheinlichkeit ist daher tief in der Tradition des „gerechten Kriegs" verankert.

Die Logik des Rechts wird also in Wirklichkeit durch das neue, messianische Ethos gar nicht ersetzt. Das Gegensatzproblem zwischen den Imperativen einer

gewaltbewehrten Rechtsdurchsetzung und dem Ethos der Gewaltlosigkeit wird vielmehr spannungsfrei aufgelöst. Der Konflikt, entweder durch Gegengewalt das noachistische System aufrechtzuerhalten oder durch Gewaltlosigkeit auf die Ausbreitung des Reiches Gottes zu hoffen, ist zugunsten des noachistischen Systems entschieden. Dort, wo mit Gewalt Recht gewahrt werden kann, ist dies zu tun.

Die Logik der Gewalt wird also nicht dadurch überwunden, daß sie aufgebrochen wird. Die gewaltlose Ausbreitung des wahren Friedens wird vielmehr auf jenen Bereich beschränkt, wo eine gewaltbewehrte Rechtswahrung nicht mehr möglich ist. Der Christ soll sich dem Opfer, das man nicht mehr schützen kann, beigesellen. Indem sich auf diese Weise die Gewalt austoben und von der Wurzel her überwunden werden kann, besteht die Hoffnung, daß der Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt erst gar nicht ausgelöst wird.

Überwindung der Gewalt

Es besteht also eine Spannung zwischen dem Antagonismus, den Gerechter Friede zunächst zwischen dem noachistischen System und dessen messianischer Überwindung aufbaut, und der sich dann in eine für diese Weltzeit friedlich-schiedlichen Koexistenz auflöst. Dieses Problem greift weit über die zitierte Nummer 44 hinaus. Der ganze Text lebt von der Kulisse eines Kampfes des gewaltfreien Lichtes gegen die gewalttätige Finsternis: „Der entscheidende Schritt in der Verwandlung der Einstellung Israels zur Gewalt" besteht in der „Einsicht, daß es besser ist, Opfer zu sein als gewalttätiger Sieger. Sie erweitert sich in die Einsicht, daß jener Friede, der den gewaltabgestützten und immer wieder gefährdeten Frieden unserer Welt übertrifft, nur von den Opfern, nie von den Siegern her entstehen kann" (35). Diese Einsichten lassen sich nicht mit der Forderung harmonisieren, dort dem Recht zum Sieg zu verhelfen, wo dies nur möglich ist.

Ein Exeget würde angesichts eines derartigen Befundes vielleicht die Frage stellen, ob man nicht mit Einschüben einer späteren Redaktion rechnen müsse. Ganz anders liest sich nämlich die Nummer 44, wenn man die Einschränkung „dort, wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann" herausnimmt. Dann könnte man den Abschnitt in sich und im Gesamt der biblisch-theologischen Grundlegung von Gerechter Friede stimmig lesen. Das neue Ethos der Gewaltlosigkeit würde an die Stelle der „Logik der Gewalt" treten und sie überwinden. Auch wäre dann verständlich, warum legitimer Gewaltverzicht nicht, wie dies in der katholischen Friedenslehre traditionellerweise geschieht, am Notwehr-, sondern am Nothilfe-Paradigma eingeführt wird. Indem der Text auf die Nothilfe rekurriert, kann man von einer alternativen Logik des Gewaltverzichts zu der der Gewalt sprechen.

Wenn man die Einschränkung herausstreichen würde, würde der Text zwar in

sich rund, aber es würde äußerst schwierig, einen Grund dafür anzugeben, warum ein Christ, der Christus mit ganzer Radikalität nachfolgen will, noch als Politiker, Soldat oder Polizist an der Aufrechterhaltung des „Kreislaufs der Gewalt" mitwirken kann. Ohne diese Einschränkung würde Gerechter Friede nicht nur zwei alternative Modelle theologischer Friedensethik vorstellen, sondern auch zu ethischen Forderungen gelangen, die miteinander im Konflikt stehen.

Zusammenfassend gesagt ist der Christ also sowohl dazu aufgefordert, an der Aufrechterhaltung der staatlichen Gewaltordnung mitzuwirken als auch an deren Überwindung. Zwischen diesen beiden Normvorgaben besteht kein Konflikt, insofern der Christ an der Aufrechterhaltung des Rechts solange mitzuwirken hat, als dies erfolgversprechend möglich ist. Erst wo dies nicht mehr möglich ist, ist er aufgefordert, in gewaltloser Christusnachfolge das Schicksal der Opfer zu teilen, in der Hoffnung, auf diese Weise die innere Dynamik des Kreislaufs der Gewalt aufzuhalten. Damit erfaßt die Christusnachfolge als solche nur einen Teil der Existenz des Christen. Politische Verantwortung gehört nicht dazu. Dies sieht der zweite Teil von Gerechter Friede aber ganz anders.

II. Politik als Ort des gerechten Friedens

Der zweite Teil von Gerechter Friede behandelt „Elemente innerstaatlicher und internationaler Friedensfähigkeit" und setzt an mit einer theologischen Begründung des politischen Leitbildes eines gerechten Friedens. Die Position, die Gerechter Friede hier vertritt, kann man so paraphrasieren: Eine Politik, die sich am Leitbild des gerechten Friedens ausrichtet, partizipiert am Heilswerk Jesu Christi. Der Christ, der sich für sie einsetzt, folgt darin Christus nach. Diese These läßt sich in fünf Schritten rekonstruieren.

1. *Die Verpflichtung der Politik auf das Leitbild des gerechten Friedens.* Aufgabe des Staates ist es, „für menschenwürdige Verhältnisse zu sorgen" (57). Das „Leitbild des gerechten Friedens" übersetzt diese Aufgabe in eine normative, handlungsleitende Perspektive für politisches Handeln. Diese läßt sich mit „Argumenten" der „allen Menschen gemeinsamen Vernunft" (57) gut begründen:

> „Das Leitbild des gerechten Friedens beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt" (59).

2. *Die theologische Vertiefung des Leitbildes des gerechten Friedens.* In der Perspektive der Theologie gewinnen die Menschenwürde und der Einsatz für menschenwürdige Verhältnisse eine Tiefendimension, die sie im Vernunftdiskurs so nicht besitzen. Als moralisches Subjekt ist „der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen". Diese moralische Subjekthaftigkeit ist durch den Sündenfall nicht

gänzlich zerstört und durch die Erlösungsgnade gestärkt worden, so daß „trotz ‚der Gebrochenheit menschlicher Existenz ... dem von Gott berufenen Menschen mit der Schöpfung wie mit der Erlösung die Fähigkeit zu einer verantwortlichen Gestaltung der Welt geschenkt' ist (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, 95)" (58).

3. *Die Kirche als Anwalt des gerechten Friedens.* Weil im Zentrum von Schöpfung und Erlösung die Würde des Menschen steht, kann Kirche nicht gegenüber Verhältnissen gleichgültig sein, die die Würde des Menschen verletzen. So entspricht es ihrem ureigenen Anliegen, als Anwalt eines gerechten Friedens im öffentlichen Diskurs aufzutreten. Daher „irrt ..., wer meint, die Kirche sei um so näher bei ihrer Sache, je weiter sie sich von der Politik entferne" (59).

4. *Der Einsatz für menschenwürdige Verhältnisse als Kampf gegen die Macht der Sünde.* Die letzte Ursache für Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg ist die Sünde als Abwendung des Menschen von Gott. Die Sünde vergiftet nicht nur das Herz des einzelnen und sein unmittelbares Beziehungsfeld, sondern untergräbt auch „das Mühen um soziale Reform, friedlichen Ausgleich und Versöhnung. Zudem findet" sie „fortwährend neue Nahrung in den konkreten Verhältnissen, in denen Menschen leben" (60). Damit schafft sich die Sünde jene Verhältnisse, unter denen sie sich ständig weiterzeugt. Sie „findet ... fortwährend neue Nahrung in den konkreten Verhältnissen, in denen Menschen leben" (60).

Wenn man also die Macht der Sünde überwinden, aus dem Teufelskreis von Ungerechtigkeit, Gewalt und Krieg ausbrechen will, muß man die „tieferliegenden Ursachen ... bekämpfen. Aus der Perspektive des gerechten Friedens bedeutet das, durch eine Politik der Gewaltvorbeugung Gewaltverhältnisse auszutrocknen, die stets neue Gewalt provozieren und produzieren" (60). Wesentliches Element einer derartigen Politik ist die Stärkung einer Rechtsordnung. Denn Recht tritt an die Stelle der eigenmächtigen, gewaltbewehrten Rechtsdurchsetzung, indem es „institutionelle Formen der gewaltfreien Konfliktregelung" (84) bereitstellt. Eine Politik, die sich am Leitbild des gerechten Frieden ausrichtet, partizipiert also an der Ausbreitung des Reiches Gottes.

5. *Der Dienst am gerechten Frieden als Nachfolge Christi.* Wer sich als Christ in den Dienst des gerechten Friedens stellt, handelt aus dem Geist der Gewaltfreiheit der Bergpredigt:

> „Der Geist der Gewaltfreiheit bewahrt uns davor, daß wir die Allgegenwärtigkeit der Gewalt einfach hinnehmen, uns gar an Gewalt als Mittel der Konfliktaustragung gewöhnen. Er hält die Erinnerung daran wach, daß uns in der biblischen Botschaft, in der Nachfolge Jesu ein Weg erschlossen ist, auf dem wir auch mitten in einer gewaltdurchwirkten Welt den Teufelskreis der Gewalt durchbrechen, ihre verhängnisvolle Logik überwinden können. ... Nach unserem Verständnis bildet deshalb der Geist der Gewaltfreiheit eine unersetzliche Quelle der Inspiration für politische, soziale und wirtschaftliche Programme, die wahrhaft der Förderung des Friedens dienen" (69).

Dies gilt auch dann, wenn die Politik der Gewaltvorbeugung scheitert. Wenn

man Menschen nur vor schwerstem Unrecht bewahren kann, indem man Gewalt gegen die Unrechtstäter anwendet, „hat man den Unschuldigen, Schwachen und Bedrängten beizustehen" (67) – vorausgesetzt bestimmte Kriterien für einen legitimen Gewalteinsatz sind gewahrt. Mit dieser Normvorgabe wird nicht das Leitziel des gerechten Friedens aufgegeben, sondern sie gehört vielmehr zu dessen integralem Bestand.

Zusammenfassend gesagt verfolgt der zweite Hauptteil des Dokuments ein komplementäres Modell der Zuordnung von Kirche und Staat, in dem Staat und Recht eine Funktion erfüllen, die im Wesen des Menschen gründet. Es bedarf einer Autorität, ohne die kein menschliches Gemeinwohl organisiert, die naturalen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigt werden können und Friede nicht möglich ist. Zwangsbewehrtes Recht ermöglicht eine gewaltlose Konfliktaustragung. Das gilt sowohl für die Schöpfungs-, als auch die Erlösungsordnung.

Auch für die Zwischenzeit, diese Weltzeit, gilt, daß der Mensch als Mensch, nicht erst als Christ, unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Frieden steht und dem auch nachkommen kann. Denn der Sündenfall hat diesen Kern des Menschen nicht gänzlich zerstört, und darüber hinaus wirkt die Erlösungsgnade an allen Menschen, nicht nur in der Kirche. In gleicher Weise ist die staatliche Ordnung auch heute in ihrer Substanz nicht eine Gegenmacht zur Sünde, sondern eine Notwendigkeit der noch intakten Schöpfungswirklichkeit. Erlösung ist ein Geschehen, das den ganzen Menschen, sowohl in seinen naturalen Bezügen als auch in seiner Ausrichtung auf Gott, umgreift. Insofern wird auch die staatliche Ordnung im Erlösungsgeschehen wiederhergestellt. Hier ist der Ort für das Leitbild des gerechten Friedens. Die Sicherung und Förderung gerechten Friedens ist also für Christen eine Form der Christusnachfolge. Das komplementäre Modell versteht sich als Synthese aus Vernunfterkenntnis und Offenbarungswissen. Es hat keine Schwierigkeiten mit dem Anspruch des demokratischen Staates, Frieden rein säkular verläßlich zu begründen.

III. „Gerechter Friede" – Leitbild für Politik?

Die in der Eingangsthese behauptete Spannung zwischen dem ersten Teil, der biblisch-theologischen Grundlegung, und dem zweiten Teil, der politischen Ethik, zeigt sich schon darin, daß die zentralen Begriffe, mit denen der zweite Teil operiert, im ersten nicht vorkommen: Menschenwürde, Leitbild sowie gerechter Friede. Insofern verwundert es nicht, daß eine theologische Grundlegung nachgeliefert werden muß.

Gerechter Friede stellt zwei Alternativmodelle theologischer Friedensethik nebeneinander, die sich gravierend unterscheiden in der theologisch-spekulativen Deutung von Recht, Staat, Kirche und deren Zuordnung. Beschränken sich nun

die Unterschiede auf diese Ebene oder wirken sie sich auch auf der theologisch-normativer Ethik aus? Zunächst ist festzustellen, daß sich in dem Dokument keine sich direkt widerstreitenden Normaussagen finden lassen, auch wenn dies nur mittels einer notdürftigen Kaschierung in der oben eingehender behandelten Nummer 44 erreicht wurde.

Auf einer zweiten Stufe kann man sich aber fragen, ob nicht mit dem ersten Teil gerade begründet wird, daß es unmöglich ist, Politik unter das Leitbild des gerechten Friedens zu stellen. Keineswegs soll hier behauptet werden, daß die biblisch-theologische Grundlegung jedweder politischen Ethik den Boden entzieht. Denn die Aufgabe, Sünde durch gewaltbewehrtes Recht zu bändigen, kann mehr oder weniger gut bewältigt werden. Das Problem ist aber, ob nicht die theologische Deutung der Wirkung der Sünde im Menschen, wie sie im ersten Teil gezeichnet wird, das Fundament des Leitbildes des gerechten Friedens untergräbt.

Eckstein des Leitbildes des gerechten Friedens ist nämlich der Appell an eine moralbestimmte Politik: „Was Not tut, ist vor allen Einzelschritten eine grundlegende Bereitschaft der Politik, ihre moralische Verantwortung immer wieder zu reflektieren" (60). Diese Forderung hat normative Konsequenzen. Gerade weil Politik unter dem Anspruch der Moral steht, kann man Frieden auf mehr gründen als nur der „fortdauernden Konkurrenz der Nationalstaaten um Macht und Einflußsphären" (102). Ein derartiges, rein realpolitisches Politikverständnis wird als ungeeignet abgewiesen, „die gegenwärtigen Sicherheits- und Friedensprobleme zu bewältigen" (103). Hingegen ist ein „kooperatives Verhalten" (102) notwendig. Ja, Politik wird geradezu zur selbstlosen Hilfe jenseits noch so langfristig vermittelbarer Eigeninteressen aufgefordert:

> „Der Blick auf manche armen Länder zeigt, daß eine allein interessengeleitete Politik keine durchgreifende Besserung verspricht. Die Bereitschaft zu uneigennütziger internationaler Solidarität bleibt ein Gebot der Stunde" (92).

Das Leitbild des gerechten Friedens fordert also ein hohes Maß an Moralität in der Politik. Dies setzt deren Moralfähigkeit voraus. Im ersten Teil von Gerechter Friede wird hingegen „die menschliche Gewalttätigkeit" als „etwas so Mächtiges" gezeichnet, daß sie nur durch den massivsten Druck der Androhung größerer Gewalt an ihrem Ausbruch gehindert werden kann. Wenn der Mensch so zu verstehen ist, wie will man dann eine kooperative, ja selbstlose Politik einfordern? Mit der Anthropologie, die das Dokument im ersten Teil zeichnet, kommt man gewiß nicht über ein krudes realpolitisches Verständnis von Politik hinaus, und ganz sicher nicht zu dem Leitbild des gerechtes Friedens, das Gerechter Friede im zweiten Teil hochgemut entwirft. Die beiden Teile führen also auch auf der normativen Ebene zu miteinander in Konflikt stehenden Konsequenzen, was sich zeigt, wenn man die Linie des ersten Teils nur ein wenig in Richtung einer politischen Ethik weiterzieht.

Gerechter Friede stellt also zwei widerstreitende Modelle theologischer Friedensethik nebeneinander. Insofern ist das Dokument eine Art Momentaufnahme von einem Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre. Der biblisch-theologische Teil dokumentiert, daß die Sündenbock-Theologie verbunden mit der Theologie der Kirche als Alternativgesellschaft nicht mehr nur in der akademischen Theologie, sondern auch im Lehramt zunehmend an Anhängern gewinnt. Der zweite Teil zeigt aber, daß es eben auch eine starke Fraktion am Katheder und auf der Kathedra gibt, die an dem traditionellen Schema der komplementären Einheit von Natur und Gnade festhalten will.

Ziel dieser Ausführungen war es nur, auf Weichenstellungen aufmerksam zu machen, die offensichtlich heute auf der Tagungsordnung der kirchlichen Friedenslehre stehen. Gerechter Friede hat sie auf die Agenda gesetzt. Da es hier um grundlegende Fragen geht, sollten sie nicht nur hinter verschlossenen Türen illustrer Kommissionen, sondern in aller Öffentlichkeit ausdiskutiert werden. Episcopi locuti, causa aperta!

Paul Roth

Rußland: Neue Staatssymbole aus alter Zeit

Am 8. Dezember 2000 hat die Duma die Gesetze über die Staatshymne, das Wappen, die Fahne sowie die Fahnen der Streitkräfte und der Flotte mit großer Mehrheit angenommen. Es war auf den Tag genau vor neun Jahren, daß die Sowjetunion sich aufgelöst hatte. Das neue Wappen ist das wenig veränderte Wappen aus der Zarenzeit mit dem doppelköpfigen Adler und dem heiligen Georg, der den Drachen erlegt. Auf Peter den Großen geht die weiß-blau-rote Fahne zurück. Die Streitkräfte erhalten die rote Fahne ohne weitere Symbole, die Flotte die Fahne mit dem blauen Andreaskreuz auf weißem Grund.

Fragen und Antworten während der Parlamentssitzung waren verhältnismäßig kurz. So wurde gefragt, in welcher Richtung der heilige Georg auf dem Wappen reiten werde. Nach der Deutung von Heraldikern reitet der heilige Georg nämlich in der Richtung auf einen möglichen Feind. Zur Zeit reitet er nach rechts. Am meisten war in der Öffentlichkeit über die Hymne diskutiert worden. Sie war von Stalin während des Krieges eingeführt worden. Zur Musik von Alexandr Alexandrow enthielten die Verse eine Verherrlichung Lenins und Stalins. Die Gegner dieser Hymne argumentierten, daß man diese Hymne auch als eine Zustimmung zur Stalinzeit deuten könne. Es wurde beschlossen, die Melodie zu übernehmen, jedoch in einem Wettbewerb einen neuen Text zu suchen. Gegen Wappen und Fahne stimmten nur etwa zehn Abgeordnete aus den kommunistischen Reihen, gegen die Melodie der Alexandrowhymne Abgeordnete der Rechten.

Präsident Wladimir Putin hatte sich wenige Tage vorher für die Alexandrowhymne ausgesprochen. Sein Argument lautete, man könne diese Phase der Geschichte nicht einfach ausklammern: „Das würde bedeuten, daß unsere Väter und Mütter umsonst gelebt haben." Außerdem symbolisiere die Hymne auch die Errungenschaften und den Sieg im Großen Vaterländischen Krieg. Sein Vorgänger Boris Jelzin hatte sich gegen die Einführung der Alexandrowhymne ausgesprochen: „Mich erinnert die alte Hymne nur an Parteikongresse und Versammlungen, auf denen die Macht der Partei-Bürokraten verstärkt wurde."

Was waren die Gründe für dieses Gesetz, abgesehen davon, daß es von Putin befürwortet wurde? Der Durchschnittsbürger Rußlands interessiert sich heute weniger für Staatssymbole, als vielmehr für die Frage, wie er seine Familie ernähren kann und wann es der Polizei gelingt, die Kriminalität einzudämmen. Beim Offizierskorps, speziell bei der Generalität, scheint die Einstellung anders zu

sein. Die Zahl der Deserteure und derjenigen, die sich mit allen Mitteln dagegen wehren, eingezogen zu werden, ist erschreckend. Und in den Streitkräften geht die Frage um, wofür man eigentlich Soldat sei.

Staatssymbole finden wir immer wieder im Laufe der Geschichte. Ihre besondere Ausprägung haben sie seit dem 19. Jahrhundert erhalten. Heute nimmt jeder souveräne Staat bestimmte Symbole für sich in Anspruch, schützt sie durch Gesetze, unterlegt ihnen eigene Deutungen.

Der heilige Georg als Proletarier

Der Adler mit zwei Köpfen war bereits im Altertum symbolisches Ornament, im Byzantinischen Reich Kaiserabzeichen. Nach Rußland kam der Doppeladler durch die Ehe Iwans III., der sich als erster „Zar von ganz Rußland" nannte (1462–1505), mit der Prinzessin Sofia, einer Nichte des letzten byzantinischen Kaisers. Iwan III. übernahm den Doppeladler in der Überzeugung, daß Rußland die Nachfolge von Byzanz antreten werde. Der Adler erhielt auf der Brust eine Darstellung des Drachentöters Georg, dem Wappen Moskaus. Als das Zarenreich 1917 zu Ende ging, trug der Doppeladler drei mit Kreuzen geschmückte Kronen (für Rußland, Polen, Finnland), auf der Brust die Georgsikone umrahmt vom Sankt Andreasorden. Auf den Schwingen des Adlers waren die Wappen der zu Rußland gehörenden Gebiete angebracht. Das Wappen der Provisorischen Regierung – nach der Februarrevolution 1917 – zeigt nur einen zweiköpfigen Adler ohne Kronen oder andere Attribute.

Mit der Oktoberrevolution 1917 begann der Kampf gegen die alten Symbole. Der heilige Georg wurde umfunktioniert. Marken und Plakate zeigten ihn nun als Proletarier, der mit seiner Lanze den Drachen Kapitalismus erlegt. Nach dem Sieg im Zweiten Weltkrieg tauchte Georg 1974 in Nowgorod auf einem Siegesmonument als Besieger des Hakenkreuzes auf. Das neue Wappen der Sowjetmacht zeigte im Mittelpunkt Hammer und Sichel als Symbole für Arbeiter und Bauern und einen Ährenkranz mit dem Text „Proletarier aller Länder vereinigt euch".

Natürlich war auch die Trikolore der Zarenzeit, die auf Peter den Großen zurückgeht, nach der Revolution unbrauchbar. Hammer und Sichel mit einem fünfzackigen Stern schmückten nun das rote Fahnentuch. Bei ihrer Vereidigung küßten die Rekruten die Fahne. Die erste russische Hymne war das „Gebet der Russen" mit dem Text von Wassilij Schukowskij (1783–1852), der mit den Worten begann: „Gott, schütze den Zaren!" Natürlich konnte die spätere Variante dieses Liedes bei den Revolutionären keinen Anklang finden. Einige Zeit lang konkurrierten die Marseillaise und die Internationale miteinander. Am 10. Januar 1918 hatte im Taurischen Palast die Internationale gesiegt.

Die Symbolflut als Ersatzreligion

Die Staatssymbole sind gleichsam die Krönung einer gewaltigen Pyramide von mittleren und kleinen Symbolen, wie wir sie in Denkmälern, Gebäuden, Zeichen und Namen vorfinden. Lenin berief sich auf Vorschläge des Mönchs Tommaso Campanella in dessen Werk „Der Sonnenstaat" (1623), um Straßen, Plätze und Mauern zur Erziehung der Jugend zu nutzen. Zu dieser Monumentalpropaganda gehört auch die „Propaganda durch Skulpturen". Waren nicht die Denkmäler von Zaren Symbole ihrer göttlichen Macht? Die Revolutionäre ließen sie beseitigen und stellten dafür ihre Symbolfiguren einer neuen Welt auf: Marx und Engels, dann Lenin und schließlich Stalin. Das ganze Land wurde überschwemmt mit Lenindenkmälern und Büsten, und nach dem Tod Lenins folgte die Flut der Stalindenkmäler. Die Symbolik wurde zur Ersatzreligion. Der Satz Wladimir Majakowskijs „Lenin lebte – Lenin lebt – Lenin wird immer leben" macht den einbalsamierten Lenin zum Unsterblichen. Und nach Stalins Tod machten ihn Schriftsteller zum unsterblichen Erlöser. Der Kulturminister der DDR, Johannes R. Becher, schrieb in seiner Stalin gewidmeten „Danksagung":

„Die Völker werden sich zu dir erheben, / Genosse Stalin, und zu dir erhebt / Mein Deutschland sich: in unserm neuen Leben / Das Leben Stalins ewig weiterlebt."

Die Ausdehnung des sowjetischen Machtbereiches nach 1945 ergoß die Flut der sowjetischen Symbole über die sozialistischen Bruderstaaten.

Nach der Oktoberrevolution lösten Hammer und Sichel und roter Stern die Zarenadler und Kreuze ab. Selbst auf den Friedhöfen prangten nun statt Grabkreuzen kleine Pyramiden mit dem roten Stern. In den 20er und 30er Jahren beseitigte man Tausende von Kirchen, die Symbole der Christen, um auf diese Weise auch das Aussehen der Städte zu verändern. Eines der berühmtesten Beispiele ist die Sprengung der Christus-Erlöser-Kathedrale in der Nähe des Kremls. An seine Stelle sollte ein Palast treten, gekrönt von einer gewaltigen Lenin-Statue. Und natürlich wurden nun Namen ausgetauscht. Aus Petrograd wurde Leningrad, aus Zaryzin Stalingrad, aus Jekaterinburg, wo die Zarenfamilie ermordet worden war, wurde Swerdlowsk, – Swerdlow gehörte zu den Schreibtischmördern. Keine Stadt, kein Ort war zu finden, wo es nicht eine Leninstraße und Marxstraße gab.

Die Revolutionäre hatten sich einst neue Namen gegeben. Angeblich diente dies der Abschirmung gegenüber der Polizei zur Zarenzeit. Diese wußte jedoch sehr bald, wer sich hinter welchem neuen Namen verbarg. In Wirklichkeit waren diese revolutionären Namen Symbole einer neuen revolutionären Existenz: Aus Uljanow wurde Lenin, aus Dschugaschwili Stalin, aus Skrjabin Molotow, aus Bronstein Trotzki usw.

Selbst die Vornamen, die durchweg aus dem christlichen Bereich kamen, sollten

durch neue Vornamen ersetzt werden. Bis heute trifft man ab und an noch auf Namen wie „Oktjabrina", „Revoluzja", „Krasnaja Barrikada" (Rote Barrikade), „Ninel" (Umkehr von Lenin) bei Frauen, „Melor" (Marx, Engels, Lenin), „Wladlen" (Zusammenziehung von Wladimir und Lenin), „Kim" (Kommunistische Internationale) bei Männern. Durchgesetzt hat sich dieser Namenswandel jedoch nicht.

Die neue Sowjethymne

Natürlich waren die Symbolschöpfungen abhängig von der jeweiligen politisch-weltanschaulichen Situation. In den 30er Jahren, als Stalin mit seiner Formel „Sozialismus in einem Land" sich gegen Trotzki durchgesetzt hatte, verschob sich der ideologische Schwerpunkt vom Internationalismus zum sowjetrussischen Patriotismus. Der Schwenk wurde ganz offensichtlich, als Stalin den Roman von Alexej Tolstoj „Peter der Große" lobte. Tolstoj hatte die abschreckenden und brutalen Methoden Peters des Großen darin gerechtfertigt. Es enstand zu Beginn der 30er Jahre die Konstruktion einer Tradition, die sogar die Zaren mit den neuen Herren verband.

Im Zweiten Weltkrieg kämpften westliche Demokratien im Bündnis mit der Sowjetunion gegen Hitler-Deutschland. Die Staatshymne – die „Internationale" – paßte nicht so recht in dieses Bündnis hinein. So wurde ein Wettbewerb ausgetragen um eine neue Hymne. Stalin entschied sich für die Melodie von um Alexandrow (Texte von Sergej Michalkow und G. El-Registan). In der Nacht zum 1. Januar 1944 wurde sie erstmals vom Rundfunk übertragen. Der Text belegt eindeutig die Anknüpfung an die russische Geschichte und die Huldigung Lenins und Stalins:

Von Rußland, dem großen, auf ewig verbündet / Steht machtvoll der Volksrepubliken Bastion. / Es lebe, vom Willen der Völker gegründet, / Die einig und mächtige Sowjetunion. // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland! / Freundschaft der Völker hast fest du gefügt. / Fahne der Sowjetmacht, Fahne in Volkes Hand, / Du sollst uns führen von Sieg zu Sieg. // O Sonne der Freiheit durch Wetter und Wolken! / Von Lenin, dem Großen, ward Licht unserm Pfad, / Und Stalin erzog uns zur Treue dem Volke, / Beseelt uns zum Schaffen, zur heldischen Tat. // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland ... // Wir haben in Schlachten, das Heer uns geschaffen. / Und schlagen den Feind, der uns frech überrannt, / Entscheiden das Los von Geschlechtern mit Waffen / und führen zum Ruhm unser heimatlich Land. // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland ...

Im Lauf der Jahre erhielten alle Sowjetrepubliken ihre eigenen Hymnen. Nur die russische Sowjetrepublik hatte keine eigene Hymne, sondern verwendete die Staatshymne. Der nächste Schwenk erfolgte unter Nikita Chruschtschow, der 1956 die Entstalinisierung einleitete. Verbrechen an treuen Parteimitgliedern, „Personenkult" wurden Stalin vorgeworfen. Stalins einbalsamierter Leichnam

wurde wieder aus dem Lenin-Mausoleum entfernt. Nun paßte auch der Text der Hymne nicht mehr. Am Sowjetpatriotismus russischer Färbung wurde nichts geändert, die Huldigung an Stalin verschwand jedoch. Es dauerte aber bis zum Jahre 1977, ehe ein neuer Text durch das Zentralkomitee gebilligt wurde. Seit 1956 war nur noch die Melodie der Staatshymne verwendet worden. So lautete nun die neue Fassung von 1977:

Von Rußland, dem Großen, auf ewig verbündet, / Steht machtvoll der Volksrepubliken Bastion. / Es lebe, vom Willen der Völker gegründet / Die einig und mächtige Sowjetunion. // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland! / Freundschaft der Völker hast fest du gefügt. / *Lenins Partei – Kraft unsres Volkes / Führt uns zum Triumph des Kommunismus!* // O Sonne der Freiheit durch Wetter und Wolke! / Von Lenin, dem Großen, ward Licht unserem Pfad: / *Für die rechte Sache erhob er die Völker, / Für Arbeit und Großtaten begeisterte er uns!* // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland ... // *Im Sieg der unsterblichen Ideen des Kommunismus / Sehen wir die Zukunft unseres Landes, / Und dem roten Banner des ruhmreichen Heimatlandes / Werden wir immer grenzenlos treu sein.* // Ruhm sei und Lobgesang dir, freies Vaterland ...

Die kursiven Zeilen sind der neue Text. Als Ziel war nun nicht mehr der Sieg angegeben – die Hymne war ja im Krieg geschaffen worden –, sondern der Triumph des Kommunismus. Das entsprach auch der neuen Verfassung vom Jahr 1977, die der Kommunistischen Partei im Verfassungstext die Führungsrolle zugeschrieben hatte.

Der Umbruch und seine Folgen

Der 1985 gewählte neue Generalsekretär der Partei Michail Gorbatschow hatte begriffen, daß die bisherige Innen- und Außenpolitik die Entwicklung der Sowjetunion behindern würde. Seine Perestroika war ein Lavieren, das auf eine Art „sozialistische Demokratie mit menschlichem Antlitz" hinführen sollte. Noch hielt er aber an der Führungsrolle der Kommunistischen Partei fest. Die alten Symbole blieben in Kraft.

Doch bald sollte sich das ändern. Der Zweifel an der offiziellen Lehre fraß sich über Stalin zu Lenin und schließlich auch bis zu Marx und Engels durch. Da wurde gefordert, Lenins Mumie aus dem Mausoleum zu beseitigen; etwa gleichzeitig tauchten Verehrer des ermordeten Zaren Nikolaus II. auf. In den baltischen Republiken begann man Lenin-Denkmäler abzureißen. Und nach dem mißglückten Putsch 1991 wurde unter Jubel das Denkmal des ersten Leiters der Tscheka, Feliks Dscherschinskij, vom Sockel gerissen. In einem Moskauer Parkgelände sammelten sich die gestürzten Symbole, darunter natürlich viele Stalinstatuen. Nach dem Zerfall der Sowjetunion konnte man auf den Straßen die alten roten Banner sehen, daneben die weiß-blau-rote Fahne der Zarenzeit. Zur Stalinzeit zerstörte Kirchen wurden wieder aufgebaut und ihre Kreuze ragten wieder in

den Himmel. Städte erhielten wieder ihre alten Namen, Straßen wurden umbenannt. Die Kommunistische Partei hatte ihre Führungsrolle verloren. Ein sehr verwirrendes Nebeneinander von Symbolen war eingetreten. Die Verfassung von 1977, die die Staatssymbole festgelegt hatte, wurde im Dezember 1993 durch eine neue Verfassung abgelöst. Darin hieß es jedoch in Art. 70: „Die Staatsflagge, das Staatswappen und die Staatshymne der Russischen Föderation, ihre Beschreibung sowie die Ordnung ihrer offiziellen Verwendung werden durch ein föderales Verfassungsgesetz festgelegt."

Die Staatssymbole begannen ihre Änderung am 27. November 1990, als bei der Eröffnung des Volksdeputiertenkongresses die „Nationalhymne" von Michail Glinka gespielt und als Staatshymne anerkannt wurde. Am 8. April 1991 billigte eine staatliche Kommission die Trikolore der Zarenzeit als Fahne. Am 22. August 1991 wurde erstmals wieder die Trikolore gehißt – auf dem Weißen Haus. Jelzin machte den 22. August zum nationalen Feiertag, zum „Tag der Russischen Fahne". Am 30. November 1993 ordnete Jelzin an, daß von diesem Tag an der alte Doppeladler der Zarenzeit – mit einigen unwesentlichen Veränderungen – Wappen der Russischen Föderation sein sollte. Es bedurfte einiger Deutungen, um dieses Wappen verständlich zu machen. Die drei Kronen wurden als die drei Staatsgewalten umgedeutet.

Die Diskussion über das Staatswappen hatte im Sommer 1990 begonnen, als die Sowjetunion noch bestand. Sie zog sich über die nächsten Jahre hin. Künstler arbeiteten an Wappenentwürfen. Der doppelte Kopf sollte auf die geopolitische Einheit Rußland–Europa–Asien hinweisen. Der Reichsapfel in der einen Adlerklaue sollte die staatliche Einheit, das Zepter in der anderen die Souveränität symbolisieren. Sogar eine Muttergottesvariante wurde von der Künstlerin Valentina Gorelowa angeboten (Wissenschaft und Religion Nr. 12/1996). Im Wappenfeld sieht man die Gottesmutter mit Kind, umkränzt von Ähren und Weinlaub; auf einem Spruchband steht „Glaube, Hoffnung und Liebe". Zu diesem Zeitpunkt gab es zwar den Erlaß Jelzins, aber noch keine staatsrechtliche Anerkennung des Wappens, die erst im Jahr 2000 erfolgte.

Am 2. April 1997 scheiterte in der Duma der Gesetzesvorschlag der linken Kräfte für eine Abänderung der Staatssymbolik. Am 23. Januar 1998 versuchten die linken Kräfte in der Duma noch einmal, die Staatssymbole zu ändern. Anlaß dazu war ein Gesetzesvorschlag Jelzins, die von ihm eingeführten Staatssymbole zu bestätigen. Keine der beiden Seiten konnte sich durchsetzen. Hätten die „Linken" gesiegt, dann wäre Jelzins Wappen vom 30. November 1993 wieder durch das Sowjetwappen mit Hammer und Sichel ersetzt worden. An einer Stelle wollten die Kommunisten allerdings eine Korrektur. Statt „Proletarier aller Länder vereinigt euch", sollte es heißen „Ruhm (oder Ehre) für Rußland".

Die Suche nach der „russischen Idee"

Warum jetzt auch die Kommunisten in der Duma dem Gesetzesvorschlag Putins zugestimmt haben, ist rational nicht zu erklären. Natürlich könnte es sein, daß im Hintergrund ein Tauschgeschäft gemacht worden ist: Wir billigen Fahne und Wappen, wenn ihr die Melodie der alten Alexandrowhymne annehmt. Man muß jedoch auch die Verschiebungen im politischen und weltanschaulichen Bereich berücksichtigen. Die Kommunisten sind zwar die stärkste Fraktion in der Duma, aber sie haben nicht das Übergewicht. Außerdem sind sie in sich zerstritten. Es gibt einen Flügel, der eher zur linken Sozialdemokratie neigt, und es gibt eine Gruppe von Stalinisten und schließlich in der Mitte eine Gruppe, die einem Mischmasch von Marx, Engels, Geopolitik und Sowjetpatriotismus anhängt.

Unter Jelzin hat sich die Situation in der Russischen Föderation nicht verbessert. Die einzelnen Regionalfürsten kümmern sich vielfach nicht um die Weisungen aus Moskau. Ein böses Wort besagt, daß Moskaus Machtbereich am äußeren Autoring der Hauptstadt endet. Der Krieg gegen Tschetschenien hat deutlich gezeigt, daß es mit dem staatlichen Zusammenhalt der über 100 Völkerschaften nicht weit her ist.

Die Suche nach einer alle verbindenden Idee oder Weltanschauung geistert seit den 90er Jahren durch das russische Reich. Im Juli 1996 sagte Jelzin:

„In der Geschichte Rußlands hat es im 20. Jahrhundert unterschiedliche Perioden gegeben: die Monarchie, den Totalitarismus, die Perestroika und schließlich den demokratischen Entwicklungsweg. Jede dieser Phasen hatte ihre eigene Ideologie."

Jelzin legte seinen Vertrauensleuten nahe, sich an der Ausarbeitung einer nationalen Idee zu beteiligen und äußerte den Wunsch, daß diese Arbeit im Lauf des Jahres abgeschlossen werde. Möglicherweise, so äußerte er weiter, brauche man diese Idee bei den Wahlen im Jahr 2000. Jelzins Ausführungen machen deutlich, daß es auch um eine „Idee" geht, die die Brüche in der Geschichte Rußlands bzw. der Sowjetunion überwölbt.

Die Regierungszeitung „Rossiskaja gaseta" schrieb einen Wettbewerb zum Thema „Eine Idee für Russland" aus. Der beste Beitrag sollte mit zehn Millionen Rubel prämiert werden. Ende 1996 teilte die Zeitung mit, daß ein Sieger gefunden worden sei, doch erhielt er nur fünf Millionen, weil sein Beitrag wohl noch nicht genügend ausgereift war. Als Verantwortlicher für die Erarbeitung der nationalen Idee wurde der Berater Jelzins, G. Saratow, bestimmt. Die von seiner Gruppe vorgelegte Ausarbeitung erschien jedoch der Führung als etwas „lebensfremd" und als nicht geeignet, die „breiten Massen zu erfassen".

Der Vorsitzende des Föderationsrates, Jegor Strojew, äußerte sich folgendermaßen:

„Meiner Ansicht nach kann nur eine Idee vereinend wirken, die über allen Parteien und Klassen steht und den Interessen der verschiedenen sozialen Bevölkerungsgruppen, der Vertreter aller Nationalitäten entspricht und der materiellen Sicherheit dient. Sie darf keinen vorübergehenden Charakter haben und keiner Konjunktur unterliegen."

Dieser Wunsch wird in absehbarer Zeit sicher nicht zu verwirklichen sein. In den von Jelzin per Ukas dekretierten Staatssymbolen steht im Mittelpunkt Rußland. Kritiker wie der Politologe G. Melamedow (Wostok Nr. 6/1996) urteilen pragmatisch:

„Die politische Führung hat ohne Zweifel erkannt, daß sie eine gewisse Zeit, aber nicht endlos auf dem Antikommunismus herumreiten kann. Die *Macht* in Rußland muß heute etwas Positives anbieten. Diesem Rechtfertigungszwang war vermutlich auch Präsident Jelzin ausgesetzt und dies ist einer der Gründe für die Bemühungen, eine offizielle Ideologie zu entwicklen, die für die Mehrheit der Bürger annehmbar wäre und als eine *gesamtnationale Idee* deklariert werden kann."

Der „patriotische Konsens"

Die kleine Gruppe in Rußland, die sich an der westlichen Demokratie orientieren will, blieb eine Minderheit. Das ist nicht erstaunlich, denn Rußland hat keine funktionierende Demokratie in seiner Geschichte aufzuweisen – und wer weiß schon, wie eine westliche Demokratie funktioniert? Als sich die Hoffnungen auf ein besseres Leben zerschlugen, gaben ihre Feinde dem Westen die Schuld. Nach 1992 bildete sich eine Art „patriotischer Konsens" heraus. Gerhard Simon hat in seinem Artikel „Auf der Suche nach der *Idee für Rußland*" (Osteuropa Nr. 12/1997, 1169ff.) festgestellt, daß in wesentlichen Fragen die politischen Gruppierungen zu einer Art Konsens gelangt sind. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden im Geist eines neuen Patriotismus russischer Prägung gleichsam auf eine Linie gebracht. Simon zählt als wesentliche Inhalte dieses Konsenses auf: Rußland ist eine Großmacht, das Ende der Sowjetunion war widernatürlich, Rußland hat eine eigenständige Zivilisation, muß für seine Wirtschaft ein eigenes Modell entwickeln, Rußland ist verantwortlich für die Russen im „Nahen Ausland" (ehemalige Sowjetrepubliken), Träger der Staatlichkeit ist die Gemeinschaft der Völker, Wahrung der individuellen Freiheitsrechte, Streben nach Wohlstand.

Außerhalb dieses Konsenses blieben die Vertreter einer westlichen Demokratie. Ihr Argument lautet: Die Verfassung von 1993 enthält alle wesentlichen Elemente für eine „Idee"; eine weitere, die sich als Ideologie anbietet, wäre gefährlich. Jelzin konnte sich zeitweise auf die labile Koalition eines „patriotischen Konsenses" stützen. Für die Staatssymbole bot dieser Konsens viele Anknüpfungspunkte.

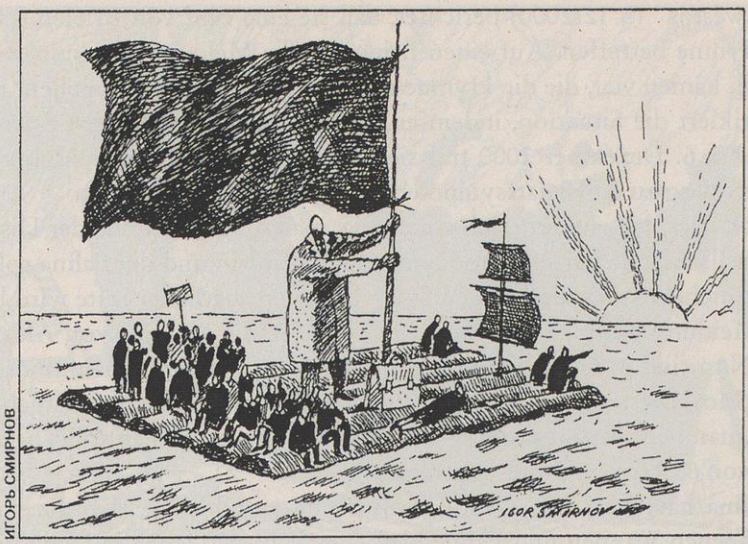
Die Diskussion um die Staatssymbole

Die Frage, welche Staatssymbole das neue Rußland haben solle, hat in der Öffentlichkeit bis vor kurzem kaum eine Rolle gespielt. 1992 tauchte sie am Rand auf, als der damalige Präsident Jelzin dazu aufforderte, Vorschläge für das Wappen zu machen. Viel mehr Platz nahmen in der Presse Fragen ein, ob und wann Lenins Mumie aus dem Mausoleum entfernt werden sollte, ob Nikolaus II. heiliggesprochen und in St. Petersburg beigesetzt werden sollte. Sie waren Symbolfiguren für Abschnitte der russischen Geschichte geworden. Auch bei den Wahlvorbereitungen zur neuen Präsidentenwahl, bei dem Wechsel vom senilen Jelzin zum dynamischen Putin, spielten die Symbole kaum eine Rolle, es sei denn, eifrige Kommunisten spazierten mit der roten Fahne durch die Straßen.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats hat gerade in den letzten Jahren immer wieder betont, daß sie die eigentliche Traditionswahrerin Rußlands sei. Da die Mehrheit jener, die sich zu einer Religion bekennen, ihre Anhänger sind, konnte man von dort eine Unterstützung zum Beispiel des Wappens mit dem heiligen Georg erwarten. Aber die Kirche schwieg.

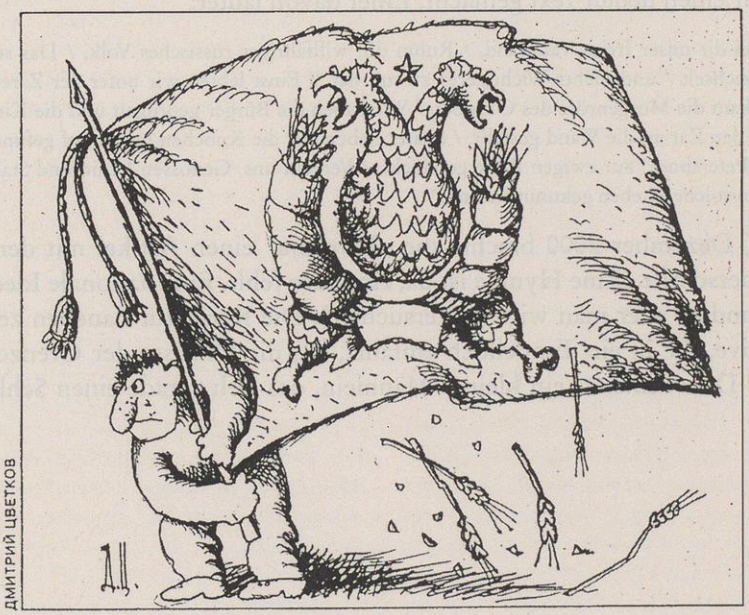
In der Bevölkerung richteten sich die Interessen weniger auf Symbole, als vielmehr auf den Lebensstandard und die Sicherheit. Die Zustimmung zu Putin beruhte wohl vor allem auf der Hoffnung, er werde Recht und Ordnung schaffen und damit auch den Lebensstandard für den einfachen Bürger heben. Die Karikaturisten nutzen seit vielen Jahren die alten Symbole, um sie lächerlich zu machen. Da werden Denkmäler gestürzt, die Gestürzten treffen sich in einem Park wieder. Lenin sagt dazu: „Endlich haben wir uns alle versammelt". Ein anderer Karikaturist zeigt, wie das Lenin-Mausoleum per Fallschirm bei den Pyramiden abgesetzt wird. Ein anderer stellt einen Arbeiter dar, der mit einem Hammerrundumschlag die ihn umgebenden Büsten zertrümmert. Ein leerer Denkmalsockel trägt das Schild: „Der Platz auf dem Sockel wird vermietet. Dauer nach Vereinbarung". Und ein Denkstein verkündet lakonisch: „Hier wird kein Denkmal errichtet!" Eine berühmte Skulptur – einst für die Weltausstellung in Paris geschaffen – zeigt einen Arbeiter mit Hammer und eine Bäuerin mit Sichel, die in die Zukunft stürmen. Zeitweise war diese Skulptur fast ein Staatssymbol. Die Karikaturisten haben daraus ein Paar abgehärmter Proletarier gemacht und schließlich die beiden buchstäblich umgelegt. Man sieht von unten nur noch die Füße der liegenden Gestalten, die intim beschäftigt sind. Quintessenz: „Laßt uns in Ruhe!"

In der zweiten Novemberhälfte 2000 taucht das Thema Staatssymbole in der Presse auf. Man erfährt, daß unter dem Haupt-Heraldiker G. Wilinbachow bereits Vorschläge ausgearbeitet worden sind. Und es wird deutlich, daß die Auseinandersetzung sich auf die Frage zuspitzen wird, ob die Alexandrow-Melodie ersetzt werden soll. Sofort stürzen sich die Karikaturisten wieder auf das Thema: Ein einsames Floß mit riesiger Fahne schwimmt der Sonne entgegen.



Igor Smirnow, Iswestija 19. 11. 2000

Das Wappen zeigt sich als gefräßiger Doppeladler, der die umrahmenden Ähren verschlingt. Die Karikatur hat Teile des Zarenwappens und des Sowjetwappens miteinander vermengt. Die Hühnerbeine sollen wohl andeuten, was die Bevölkerung sich wünscht.



Dimitrij Zwetkow, Iswestija 21. 11. 2000

Die „Iswestija" (5.12.2000) berichtet, daß sie eine Flut von Briefen erhält, die alle die Hymne betreffen. Auf einen Brief, der die Melodie Alexandrows beibehalten will, kämen vier, die die Hymne nach Glinka beibehalten wollen. Ein Vorschlag karikiert die Situation, indem er für jede der Parteien einen eigenen Vers anbietet. Am 6. Dezember 2000 traf sich Putin mit mehreren Fraktionsführern, um ihre Haltung zu den Staatssymbolen zu erfahren.

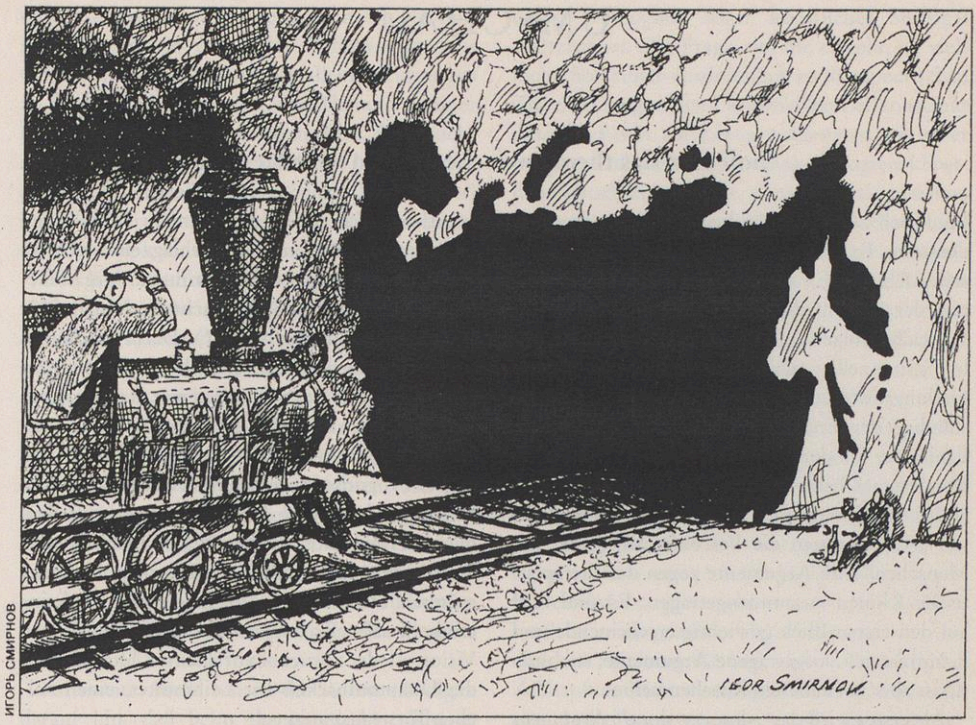
Patriarch Alexej II. äußerte sich vorsichtig, man möge das Ende der Diskussion in der Gesellschaft abwarten. Die Hymne, das Wappen und die Fahne sollten die Menschen nicht auseinanderbringen. Von offizieller staatlicher Seite wird behauptet, eine Meinungsumfrage habe eine Mehrheit für die Melodie von Alexandrow ergeben. Nun sind Meinungsumfragen im heutigen Rußland eine dubiose Sache. Und die „Moskowskie nowosti" (Nr. 49/2000) brachte ein anderes Ergebnis: Die Frage, ob man beim Ertönen der neuen-alten Hymne aufstehen solle, brachte ein Ergebnis von 63 Prozent Nein-Stimmen.

Die Duma hat ohne umfassende Aussprache entschieden, daß die von oben vorgeschlagenen Wappen und Fahne bleiben sollen, also jene die Jelzin per Ukas eingeführt hatte. Putin hat einen Wettbewerb ausgeschrieben, zur Hymne einen neuen Text vorzuschlagen. Damit wäre die Melodie ebenfalls gebilligt. Die Diskussion ist also noch nicht beendet. Diejenigen, die sich nicht mit einem neuen Text zur Alexandrowmelodie begnügen wollen, kritisieren, daß diese Alexandrowfassung auch zur Zeit der Verfolgung Staatssymbol gewesen ist.

Der Satiriker Wladimir Woinowitsch hat in der „Iswestija" (7.12.2000) Vorschläge für einen neuen Text gemacht. Einer davon lautet:

„Ruhm sei dir unser freies Vaterland, / Ruhm dir, willfähriges russisches Volk, / Das ständig die Symbolik wechselt / und nichts Wichtigeres zu tun hat. / Einst lebten wir unter der Zarenmacht, / Aber dann kam die Morgenröte des Oktober, / Wir haben die Bürger geprügelt und die Kirchen zerstört, / und den Zar an die Wand gestellt. / Später haben wir die Knochen im Sumpf gefunden / und nach Piter (Petersburg) zur ewigen Ruhe geschickt. / Vergebt uns, Genossen Lenin und Stalin, / Daß wir zu einem solchen Leben gekommen sind."

Am 14. Dezember 2000 brachte die „Iswestija" einen Artikel mit der langen Doppelüberschrift „Eine Hymne ist da, eine Idee fehlt. Eine nationale Idee wurde nicht gefunden, aber man wird weitersuchen". Die Karikatur daneben zeigt eine Lokomotive, die in ein Tunnelloch einfährt, das die Umrisse der Grenzen Rußlands hat. Daneben sitzt ein kleines Männlein, das sich gerade einen Schluck genehmigt.



Igor Smirnow, Iswestija 16. 12. 2000

UMSCHAU

Soll man das therapeutische Klonen verbieten?

Pünktlich zum Neujahrsbeginn war es da – das deutsche Expertenurteil in Sachen therapeutisches Klonen. Es soll unser Land davor bewahren, der Entscheidung des britischen Unterhauses nachzufolgen und die Erzeugung embryonaler Stammzellen mit körpereigenem Erbgut zu Heilungszwecken zuzulassen. Neun Sachverständige der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin" des Deutschen Bundestages haben dazu in einem am 2. Januar 2001 in der Frankfurter Rundschau veröffentlichten „Aufruf gegen die Verroh(stofflich)ung des Menschen" ihre Argumente gegen das therapeutische Klonen zusammengetragen. Es sind fünf auf den ersten Blick gewichtig erscheinende und kenntnisreich vorgetragene Argumente; stichhaltig ist aber bei näherem Zusehen keines.

Als erstes wird das „slippery slope"-Argument angeführt: Das therapeutische Klonen öffne zugleich Tür und Tor für reproduktives Klonen, die Erzeugung identischer Kopien ganzer (menschlicher) Organismen. – Das ist das Schreckgespenst, das uns seit der Geburt des Klonschafs Dolly verfolgt. Es stimmt, daß beide Arten des Klonens auf demselben Vorgang basieren: Eine unbefruchtete Eizelle (Oocyte) wird von ihrem Zellkern befreit und mit dem Kern einer Körperzelle des ausgewählten Spenders versehen. Nach diesem, eine Befruchtung simulierenden Kerntransfer wird die Eizelle zur Entwicklung gebracht – im Fall des reproduktiven Klonens bis zur Erzeugung eines kompletten Organismus. Da er dasselbe Erbgut besitzt wie der Spender, ist er in bezug auf diesen definitionsgemäß ein „Klon".

Vor diesem Hintergrund würde man erwarten, daß therapeutisches Klonen die Produktion solcher Organismuskopien zum Zweck der Ausschlachtung als medizinische Ersatzteillager wäre, wie das mit dem Bekanntwerden von Dolly ja auch vielfach durch die Presse geisterte. Schuld an diesem Horrorszenario war vor allem ein Interview mit dem englischen Entwicklungsbiologen Jonathan Slack, das in der „Sunday Times" vom 19. Oktober 1998 unter der Schlagzeile erschien: „Headless frog opens way for human organ factory" („Frosch ohne Kopf macht den Weg frei für menschliche Organfabriken"). Darin steckt ein Wortspiel, das dem Gen „headless" gilt, mit dessen Mutation es Slack gelungen war, Kaulquappen mit verkürzten Körperachsen zu erzeugen. In seiner ersten Forscherbegeisterung ließ er sich davon zu der Prognose hinreißen, nun könne man auch beliebig reduzierbare Menschenklone herstellen, die im Prinzip aus nichts anderem mehr bestünden als dem gewünschten Ersatzorgan. Bei einer späteren Debatte mit Theologen und Medizinethikern nahm Slack das meiste seiner entgleisten Vision wieder zurück – vor allem in Hinblick auf die Unzumutbarkeit für Leihmütter, einen solchen Torso auszutragen.

Demgegenüber besteht das therapeutische Klonen in seiner realistischen Version nicht in der Erzeugung von geklonten Embryonen, sondern von geklonten Stammzellen. Das heißt, der natürliche Entwicklungsverlauf der Eizelle mit dem ausgetauschten Zellkern wird zu einem sehr frühen Zeitpunkt unterbrochen, nämlich noch vor der Implantation des werdenden Keims in die Gebärmutter. Statt dieser natürlichen Weiterentwicklung, durch die ein Mensch erst entstehen kann, werden die mit noch vollem Differenzierungspotential ausgestatteten („pluripotenten") Embryonalzellen des werdenden Keims hergenommen und als „embryonale Stammzellen" künstlich weiterkultiviert und vermehrt, bis der gewünschte Differenzierungsprozeß im Kulturschälchen einsetzt. Dann kann die so entstandene Zellsorte, die natürlich beim Klonen der Oocyte mit dem Erbgut des betreffenden Patienten ausgestattet wurde, bedenkenlos zum Ersatz von geschädigtem Patientengewebe verwendet werden – eine Immunreaktion ist bei einem Zell- bzw. Gewebeimplantat mit identischem Erbgut nicht zu befürchten. Besonders gut funktioniert

diese Methode bei der Regeneration von Nervengewebe, weshalb unter den Befürwortern des therapeutischen Klonens vor allem Neurologen zu finden sind. Aber auch eine Therapie anderer homogener Gewebe, wie sie im Blut, der Bauchspeicheldrüse, der Niere oder der Leber vorliegen, ist auf diesem Wege möglich. Was (bisher) ins Reich der Phantasie gehört, ist die Erzeugung ganzer komplexer Organe aus Stammzellen.

Die Kultur embryonaler Stammzellen ist inzwischen ein relativ etabliertes Verfahren, auch wenn die Einleitung des Differenzierungsvorgangs noch im Stadium von Versuch und Irrtum des Fahndens nach brauchbaren Laborrezepten steckt. Die schwierigere Klippe ist immer noch die korrekte Entwicklung der Oocyte mit dem ausgetauschten Kern. Jedes Verfahren, das hier eine Verbesserung der Erfolgsquote bringt, läßt sich natürlich auch für das reproduktive Klonen ausnützen. Aber ist das Grund genug, das therapeutische Klonen abzulehnen? Dann müßte man auch das Operieren verbieten, um den illegalen Organhandel zu unterbinden.

An zweiter Stelle weisen die Sachverständigen darauf hin, daß beim therapeutischen Klonen Embryonen verbraucht werden. Auch das ist richtig. Die Erzeugung embryonaler Stammzellen geht auf Kosten der Embryonen, aus denen sie stammen. Es werden also Wesen, die das „Potential" hätten, zu einem menschlichen Individuum zu werden, an dieser Weiterentwicklung gehindert und bei der Entnahme des Stammzellmaterials zerstört. Aber wurden diese Wesen überhaupt im Hinblick auf das Entwicklungsziel „menschliches Individuum" erzeugt? Man hat in Oocyten künstlich die Kerne von Körperzellen eines Patienten gesetzt, um damit Stammzellen für eine heilende Gewebetransplantation herzustellen. Zu keinem Zeitpunkt war dieses Ziel mit der Absicht verknüpft, damit ein neues Lebewesen zu schaffen. Um das zu tun, müßte man auch die Absicht haben, das geklonte Zellmaterial in eine Gebärmutter einzupflanzen. Nur durch die Implantation wird die sogenannte Blastozyste, zu der sich die befruchtete Eizelle selbständig entwickeln kann, auch zu einem vollständigen Organismus. Dabei ist es unerheblich, ob die für die Implantation normalerweise erforderliche Schleimhaut der Gebärmutter auch durch ein anderes, womöglich sogar künstliches Surrogat ersetzbar ist. Die Frage, um die es geht, ist vielmehr: Soll einem ausdrücklich zu therapeutischen Zwecken hergestellten künstlichen Zellkonstrukt dasselbe Recht auf Leben zukommen wie einer mit dem Ziel der Fortpflanzung erzeugten, künstlich befruchteten Eizelle, nur weil beide zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Entwicklung dieselbe morphologische Struktur aufweisen? Hieße das nicht die Zeugung von einem menschlichen Akt (in der Fachsprache: „actus humanus", nicht nur „actus hominis") zu einem willensunabhängigen Automatismus zu degradieren?

Gewiß geht auch bei der natürlichen Fortpflanzung alles seinen automatischen Gang. Aber dort vollzieht sich das Geschehen unabhängig von unserem manipulativen Zugriff, während dieser im Fall der künstlichen Befruchtung und des therapeutischen Klonens gerade Voraussetzung ist. Erst wenn ich die Implantation durchführe (und das geht nicht einfach unabsichtlich, sondern ist ein gezieltes Unternehmen), kann aus dem im Kulturschälchen sich entwickelnden Zellhaufen, Blastocyste genannt, ein menschliches Individuum werden. Unsere Experten begründen darauf ja gerade das Recht dieser Blastocysten auf Leben. Weil sie das „Potential" hätten, sich zu menschlichen Individuen zu entwickeln, müsse man sie auch einpflanzen; alles andere sei „Verrohstofflichung" von Embryonen (und damit implizit Verrohung des Menschen). Aber Vorsicht mit dem Ausdruck „Potential"! Auch die Oocyte hat ein „Potential", menschliches Individuum zu werden – vorausgesetzt, ich befruchte sie und pflanze sie ein. Wo ist hier der Unterschied? Warum sollte das Recht auf Befruchtung meiner freien Entscheidung anheimgegeben sein, das Recht auf Einpflanzung dagegen nicht? Wird hier nicht der Befruchtungsvorgang zu einem Mystizismus hochstilisiert, der fatal an die alte aristotelische Theorie der Beseelung durch männlichen Samen erinnert?

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung „menschliches Leben", die gerade für die Bewertung der frühen Embryonalstadien gerne verwendet wird. Was soll diese Bezeichnung besagen? Die befruchtete Eizelle ist „menschliches Leben", aber die unbefruchtete Oocyte doch auch, was wäre sie denn sonst?

Und jede Zelle einer menschlichen Gewebekultur nicht minder! Das zeigt, daß dieser Ausdruck aufgrund seiner mangelnden Eindeutigkeit ein schwammiger Begriff ist – geeignet, Grenzen zu verwischen, statt sie zu ziehen. Man kann ihn anwenden, ohne die eigenen Bewertungsmaßstäbe einer genauen Begründung zu unterwerfen. So sind Keimzellen, befruchtete Eizellen, Blastocysten, eben implantierte Embryonen und Drei-Monats-Feten von jedermann akzeptierbar als „menschliches Leben" zu bezeichnen. Damit aber zu unterstellen, die Blastocyste im Glasschälchen des Reproduktionsmediziners hätte notwendig schon denselben Status wie der Embryo im Mutterleib, weil beide demselben Begriff genügen, ist ein erschlichenes Argument, wenn nicht, wie im Fall der Oocyte, der Unsinn einer solchen Beweisführung eklatant wird.

Mit einem weiteren – bis jetzt allerdings noch hypothetischen – Argument läßt sich diese Begründungsstrategie noch besser ad absurdum führen. In vermutlich nicht mehr ferner Zukunft wird man alle Faktoren kennen, die für die Reprogrammierung eines differenzierten Zellkerns in seinen embryonalen Ausgangszustand verantwortlich sind. Dann ist es möglich, jede beliebige Körperzelle zum Ausgangspunkt der menschlichen Embryonalentwicklung zu machen – auch ohne den Umweg der Übertragung ihres Kerns in eine Oocyte. Damit haben alle Körperzellen das „Potential, sich zu einem menschlichen Individuum zu entwickeln". Muß man dann medizinische Zellkulturen nicht grundsätzlich verbieten?

Die übrigen Argumente der Expertengruppe sind weniger grundsätzlich und schneller zu behandeln. Da ist einmal der Vorwurf der Ausbeutung der Frau auf Oocyten, weil diese, solange die Technik der somatischen Klonierung noch in den Kinderschuhen steckt, noch in großer Zahl gebraucht werden. Daß damit Frauen in die Rolle von „Rohstofflieferantinnen" gedrängt und statt als Patientinnen nur noch als „Ressourcenproduzentinnen" wahrgenommen werden, wie die Expertengruppe argwöhnt, ist eine Unterstellung, die dem klinischen Alltag doch wohl nicht gerecht wird – und dem Diskussionsniveau einer Ethikkommission gleich gar nicht. In einer Zeit, da eine Knochenmarkspende (auch ein invasiver Eingriff!) schon fast zur Bürgerpflicht gerechnet wird, sollten sich im Bekannten- und Verwandtenkreis genügend Oocytenspenderinnen finden lassen, um die Anlage einer (beliebig vermehrbaren) Stammzellkultur einzuleiten.

Überdies läßt sich der Kerntransfer auch an nichtmenschlichen Oocyten durchführen. Solche Zell-Hybriden sind aber nach dem Embryonenschutzgesetz (jedenfalls bei entsprechender Auslegung) wieder verboten – wohl, weil man die Gefahr der Erzeugung tiermenschlicher Monsterwesen wittert. In Wirklichkeit verwandelt sich die tierische Oocyte, in die ein menschlicher Kern eingesetzt wird – das Verfahren wurde im Ausland schon ausprobiert – schnell und mit jeder Teilungsrunde vollständiger in menschenartige Abkömmlinge, weil ja das eingesetzte Genom nicht mehr tierische, sondern menschliche Proteine produziert. Aber es scheint eine Art Geschicklichkeitsparcours zwischen Juristen und Biomedizinern zu sein, weitreichende Verbote zu ersinnen, welche zur Entwicklung immer raffinierterer Alternativmethoden führen, die dann von neuen, noch engeren Bestimmungen wiederum ausgebremst werden – zu wessen letztlichem Vorteil, steht dahin.

Daß, wie der vierte Vorwurf lautet, mit dem therapeutischen Klonen Krankheiten abgeholfen wird, die in falschen Lebensgewohnheiten oder Umweltbedingungen ihre Ursache haben, ist nun gewiß kein Argument gegen diese Forschung. Sonst müßte man auch die Krebsforschung verbieten, solange es Raucher gibt. Eine solche Argumentation disqualifiziert ihre Urheber selbst – das merken auch die Verfasser und fügen fast beschwichtigend an: „Wissenschaft und Politik dürfen sich nicht auf die Suche nach medizinisch-technischen Lösungen beschränken." Das bestreitet nun wirklich niemand.

Was schließlich das Herunterspielen der therapeutischen Möglichkeiten mit den geklonten Stammzellen angeht, kann man den Kampf der neun Sachverständigen gegen das therapeutische Klonen nur noch als tendenziös bezeichnen: „Die in Aussicht gestellten therapeutischen Effekte beim Menschen sind jedoch rein spekulativer Natur, der bisherige Stand der Forschung basiert nahezu ausschließlich auf tierexperimentellen Befunden (Mäuse) und erlaubt keine Voraussagen über konkrete therapeutische Op-

tionen." Was verlangen die Damen und Herren denn eigentlich? Soll man als Produkt am Menschen ausprobieren, was man seiner Erzeugung nach am Menschen verbietet?

Mag sein, daß der britische Weg nicht der richtige ist. Aber ein Verbot des therapeutischen Klonens auf dieser Experten-Grundlage wäre bestimmt der falsche. *Christian Kummer SJ*

Religionsunterricht unter der Lupe

Diskussionen über den Religionsunterricht sind bis auf die politische Ebene nicht selten mit Vorurteilen belastet, die aus der Unkenntnis der gegenüber früher stark veränderten Gestaltung dieses Fachs sowie aus Verallgemeinerungen von Einzelerfahrungen erwachsen. Die beiden empirischen Untersuchungen, die hier vorgestellt werden sollen, können – zusammen mit früheren Studien – ein realistischeres Bild vermitteln.

Der Salzburger Religionspädagoge Anton Bucher hat 1999 in einer schriftlichen Befragung die Akzeptanz und Effizienz des Religionsunterrichts aus der Sicht der Schüler untersucht. 7239 Mädchen und Jungen, die in vier typischen Regionen, nämlich in Bayern, Rhein-Main, Hildesheim-Hannover und Sachsen, den katholischen Religionsunterricht verschiedener Schulstufen und -arten besuchen, haben ihre Meinung geäußert. Zur ersten Kernfrage, zur Akzeptanz, äußern sich die befragten Grundschüler der dritten und vierten Klasse überaus positiv. Der Religionsunterricht nimmt bei ihnen den dritthöchsten Rang auf der Beliebtheitsskala der Fächer ein; nur Kunst und Sport sind noch beliebter. Allerdings geht die Beliebtheit – entwicklungsbedingt – bereits in der Grundschule mit dem Alter zurück, und an den Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien gerät der Religionsunterricht im Beliebtheitswettbewerb der Fächer ins untere Drittel, hält aber seine Stellung noch vor Geschichte und Physik; in den Berufsschulen steht er sogar nur an fünftletzter Stelle. Immerhin besuchen ihn auf der Sekundarstufe I an allen Schularten gut die Hälfte der Schüler gern oder sehr gern (von den Gymnasiasten dieser Stufe sogar 53 Prozent), nur 16 Prozent nicht gern oder gar nicht gern und die anderen weder noch.

Religionsunterricht ist also keineswegs mehr das unbeliebte Fach, als das es in den 70er Jahren galt, vielmehr ist seine Akzeptanz gestiegen, was sicher auf den konzeptionellen und methodischen Wandel zurückzuführen ist, der sich in den letzten 25 Jahren vollzogen hat. Von den Schülern der fünften bis zehnten Klassen sprechen sich nur 14 Prozent ausdrücklich für seine Abschaffung aus; 65 Prozent sind entschieden gegen eine Abschaffung, und nur 16 Prozent haben schon einmal ernsthaft an eine Abmeldung vom Religionsunterricht gedacht. Das Fach hat für diese Stufe sein eigenes Profil: friedlicher als die übrigen Fächer, gerechter, lockerer, aber auch weniger wichtig, oft als Gelegenheit zur Erholung empfunden, von der ersten bis zur zehnten Klasse aber auch oft durch Disziplinstörungen beeinträchtigt.

Was wird – nach Meinung der Schüler – unterrichtet? Im Gegensatz zum Vorwurf konservativ-kirchlicher Kreise, der Religionsunterricht spreche zu wenig über genuin theologische und zu oft über lebenskundliche Fragen, erklären die Schüler sowohl der Grundschule als auch der Sekundarstufe I und der gymnasialen Oberstufe übereinstimmend, daß die Themen Gott und Jesus am häufigsten behandelt würden – auffallend selten jedoch der Bereich Dritte Welt. Und welche Themen halten sie für wichtig? Auch bei dieser Frage schneiden die typisch theologischen Fragestellungen erstaunlich gut ab – nicht nur bei den Grundschülern, die für das Sprechen von Gott und Jesus und das Erzählen biblischer Geschichten auf unbefangene Weise offen sind. Das Thema Gott wird auf einer Wichtigkeitsskala auf der Sekundarstufe I nach Liebe/Partnerschaft an zweiter Stelle genannt, gefolgt von: Drogen, Probleme in Schule und Familie, Jesus Christus, Tod und Leben danach, Probleme in der Klasse, Sakramente, Umwelt, Dritte Welt, andere Religionen, Sekten/Okkultismus, Zehn Gebote, biblische Geschichte, Geschichte der Kirche. Auf der gymnasialen Oberstufe werden die Auseinandersetzung mit anderen Religionen stärker, die lebenskundliche Thematik etwa gleich und reli-

giös-kirchliche Themen schwächer gewichtet als auf der Sekundarstufe I. Demgegenüber rücken auf der Berufsschule die lebenskundlichen Fragen deutlich in den Vordergrund des Schülerinteresses und Gott, Jesus, Bibel und Kirchengeschichte rangieren am Ende der Skala.

Die Effizienz und Lebensrelevanz, die die Schüler dem Religionsunterricht bescheinigen, ist ebenfalls auf der Grundschule am höchsten und auf der Sekundarstufe I rückläufig, allerdings immer noch beachtlich, berücksichtigt man die geringe religiöse Primärsozialisation in den Familien und die Beschränkung des Religionsunterrichts auf zwei Wochenstunden. So stimmen auf dieser Stufe recht viele uneingeschränkt der Aussage zu, sie hätten im Religionsunterricht viel über andere Religionen erfahren (56%), „gelernt, selbständig über meinen Glauben nachzudenken" (48%), ihre Allgemeinbildung erweitert (40%), „ohne Religionsunterricht würde mir das Wissen von Gott fehlen" (37%, besonders Schüler mit geringer religiöser Erziehung), „unser Religionsunterricht hat mir Jesus näher gebracht" (36%) und „unser Religionsunterricht gibt mir Antworten auf wichtige Fragen" (30%). Der Ertrag liegt vorwiegend im kognitiven Bereich: im Abbau von Vorurteilen, in der Erweiterung des religiösen Wissens und Verstehens und weniger in einer Annäherung an die Kirche (22%). Von diesen Schülern sagen 37 Prozent, ihre Eltern hätten selten, und elf Prozent, sie hätten nie mit ihnen den Gottesdienst besucht, und nur neun Prozent beten regelmäßig und 22 Prozent oft allein. Der relative Erfolg des Religionsunterrichts verdankt sich, wie Bucher nachweist, in hohem Maß Unterrichtsfaktoren wie: die Möglichkeit, sich aktiv mit Themen auseinandersetzen zu können, die die Schüler als relevant empfinden – seien sie theologisch oder lebenskundlich –, das Engagement der Unterrichtenden, denen die Schüler hohen Einsatz und einen nichtindoktrinierenden Unterrichtsstil bescheinigen. Natürlich erweist sich auch die Abhängigkeit von der religiösen Erziehung in der Familie als stark.

Manche Einzelheiten dieser Untersuchung sind problematisch: die Antwortmöglichkeiten „Immer/jede Stunde/Woche/nie", die typisch schulpädagogische Ausklammerung der Versuche, die Eltern zur Unterstützung zu motivieren, sowie die dem Autor eigene Gewohnheit, mit zahllosen (überlegt selektiven) Literaturhinweisen zu glänzen und banale Beobachtungen auf eine Stufentheorie zu beziehen, auch wenn sie nichts über deren Entwicklungslogik aussagen. Doch insgesamt ist diese Arbeit gediegen, pädagogisch bedeutsam und ergiebiger als die Allensbach-Studie von 1988.

Während Bucher die etwa 100 Interviews, die er mit Religionslehrkräften führte, nur zur Illustration seiner Auswertung verwendet, widmet sich eine von einem Team von Sozialwissenschaftlern und Religionspädagogen unter der Leitung von Andreas Feige (Technische Universität Braunschweig) realisierte Untersuchung aus demselben Jahr 1999 ausschließlich den Zielvorstellungen und dem Selbstverständnis von Religionslehrkräften – alle evangelisch und in Niedersachsen beheimatet. Diese Studie verbindet qualitative und quantitative Forschungsmethoden in einer Weise miteinander, wie es bisher in der Religionspädagogik noch nie versucht wurde. In einem Teil A werten sechs Autoren mit sogenannten strukturhermeneutischen Methoden die mehrstündig geführten narrativen Interviews zur Berufsbiographie von 17 Religionslehrkräften aus. Soziologen lieben Typisierungen, und so werden aus den geschilderten Fallanalysen vier Typen habitueller Unterrichtskonzeption herausgearbeitet: 1. die lehrmäßige Vermittlung von Religion, 2. Bezüge zu religiösen Zeichensystemen, 3. Eröffnung von Zugängen zu Lebensführungskompetenzen und 4. affektiv-gestalterische Erschließung von Religion. Die Vielfalt von Hindernissen und Möglichkeiten des Christ- und Religionslehrerwerdens in einer nachvolkskirchlichen Zeit wird auf drei Typen bzw. Muster gelebter Religion zurückgeführt, je nachdem, was ihr regulatives Prinzip ausmacht: 1. Institution und Tradition, 2. Selbststeuerung mit okkasionellem Zugriff auf Ressourcen und 3. erlebnisrationale Steuerung mit instrumentellem Zugriff auf Ressourcen.

Im Teil B werden die Ergebnisse einer bei 2109 evangelischen Religionslehrkräften aller Schulformen repräsentativ für Niedersachen durchgeführten Umfrage ausgewertet. Bei der Erstellung des Fragebogens wurden die erwähnten Interviews berücksichtigt. Die Religionslehrerschaft

zeigt sich generationenübergreifend erstaunlich homogen. Sie lehnt eine überwiegend konfessionell-dogmatische Informationsvermittlung im Miteinander mehrheitlich ab und bejaht am stärksten die Zielvorgaben: „allgemeine Wertvorstellungen für eine menschliche Lebensgestaltung vermitteln" sowie „die gesellschaftlich-emanzipatorische Seite der Religion betonen und die SchülerInnen zum Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung ermutigen", was jedoch häufig die Anregung zur „Nachdenklichkeit in theologischen Fragen", die Herstellung von „Bezügen zu Formen gelebter Religion in der Kirche", die Förderung der „ökumenischen und interreligiösen Dialogfähigkeit" u.a. einschließt. Die Unterrichtenden sind sich mehrheitlich bewußt, daß sie in den Religionsunterricht zuallererst und mehr als in andere Fächer Gesprächsbereitschaft und persönliche Offenheit investieren müssen. Zur (evangelischen) Kirche haben sie ein überwiegend entspanntes und kooperationsbereites Verhältnis und akzeptieren deren Aufforderung zu intensiver Fortbildung, solange die Entscheidungsfreiheit gewahrt bleibt. Die Kirche soll auch eine Orientierungsfunktion in der Gesellschaft wahrnehmen, gleichzeitig aber ihre Traditionen kritisch überprüfen. Auch die Zustimmung zu den „essentials" protestantischen Glaubens- und Kirchenverständnisses ist hoch, besonders bei den 70 Prozent, die mehr oder weniger an eine Kirchengemeinde angebunden sind.

Wie auch in anderen Umfragen identifizieren sich die Religionslehrkräfte in hohem Maß mit ihrem Fach. Für 91 Prozent ist das Ruhenlassen der Religionsunterricht-Fakultas derzeit kein Thema; 58 Prozent können sich sogar eine Steigerung ihres Stundendeputats vorstellen, und nur für 23 Prozent käme die Möglichkeit in Frage, auf Religionsunterricht dann zu verzichten, wenn in anderen Fächern ein Unterrichtsausfall zu erwarten wäre. 54 Prozent mußten allerdings aus nichtpersönlichen Gründen auf die Erteilung von Religionsunterricht verzichten. Die Belastungen werden auf der Primarstufe als bedeutend geringer eingestuft als auf Haupt- und Sonderschulen, werden aber nicht als Besonderheit des Fachs Religion empfunden.

Ein nicht geringer Teil ist grundsätzlich bereit, bei allgemeinen schulischen Anlässen auch ein christliches Feierelement zu gewährleisten. Wo Andachten und Schulgottesdienste abgehalten werden, bestimmen oft Teile der Schülerschaft die Gestaltung mit; wo so etwas nie stattfindet, wird der Ausfall auf die mangelnde Unterstützung durch die Kollegen und nicht auf den Widerstand von Schulleitung, Elternschaft oder Schülerschaft zurückgeführt. (Leider hat man nicht nach „Tagen religiöser Orientierung" gefragt, die vom Religionsunterricht aus initiiert werden.) Die Hälfte der Befragten unterrichtet aus organisatorischen Gründen bereits Schüler beider Konfessionen gemeinsam. 94 Prozent bejahen die Aussage, daß es „grundsätzlich keine Vorbehalte gegenüber einer weitergehenden Kooperation mit KollegInnen der anderen Konfession" gibt; in mehrheitlich katholischen Gegenden scheinen sie sich allerdings für eine „kontrollierte" Kooperation auszusprechen.

Im Teil C werden die Ergebnisse nochmals zusammengefaßt; der sich anschließende Dokumentationsteil enthält drei ausführliche biographische Porträts sowie den Fragebogen und ausgewählte Daten. Die Untersuchung belegt auf hohem methodischem Niveau, was auch die Bucher-Studie zeigt: daß sich der Religionsunterricht zu einem Fach gewandelt hat, das der gelockerten Kirchenbindung und verstärkten Säkularisierung Rechnung trägt und innerhalb der schulischen Bemühungen um Persönlichkeitsbildung und Wertorientierung einen wichtigen Beitrag leisten kann. *Bernhard Grom SJ*

[1] Bucher, Anton: Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart: Kohlhammer 2000. Kart. 27,-.

[2] A. Feige, B. Dressler, W. Lukatis u. A. Schöll: Religion bei Religionslehrerinnen und -lehrern. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis. Berufsbiographische Fallanalysen und eine repräsentative Meinungserhebung unter evangelischen Religionslehrerinnen und -lehrern in Niedersachsen. Münster: LIT Verlag 2001. 79,-.

Religion in Ost- und Mitteleuropa

Der Wiener Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner, der Budapester Religionssoziologe Miklós Tomka und der ungarische Religionswissenschaftler András Máté-Tóth wollen im Rahmen des Pastoralen Forums Wien unter der Schirmherrschaft der Kardinäle Franz König (Wien) und Miloslav Vlk (Prag) mit einem sogenannten „Großforschungsprojekt ‚Aufbruch'" die „Positionierung" katholischer Ortskirchen in der Zeit des Sozialismus und ihre „Repositionierung" auf dem Weg in demokratische Gesellschaften untersuchen. In diese Betrachtung sollen folgende Länder einbezogen werden: Litauen, Polen, Ukraine, Tschechien, Slowakei, Ungarn, Slowenien, Kroatien, die mehrheitlich ungarischen Territorien Rumäniens sowie das Gebiet der ehemaligen DDR. Das Projekt soll einen historisch-theologischen Längsschnitt des jeweiligen kirchlichen Lebens und seiner Strukturen bis in die Gegenwart bieten. Neben diesem sogenannten „qualitativen" Forschungsteil wird auch eine ausführliche „quantitative" Analyse auf der Basis von empirisch erhobenen und statistisch analysierten Daten geboten.

Aus letzterer sind die ersten beiden Publikationsbände am Beginn des Forschungsprojektes erwachsen[1]. Sie bestehen aus der ausführlichen Auswertung eines Fragebogens, der 1997/98 in den genannten Ländern an jeweils etwa 1000 Personen ausgegeben wurde. Leider machen die Herausgeber keine Angaben darüber, wie die Befragten ausgewählt wurden, wer die Surveys vor Ort durchgeführt hat und wie hoch die Ausschöpfungsquote an Respondenten war.

Um so eindeutiger sind dagegen die Schlußfolgerungen. So werden beispielsweise ohne jede Differenzierung Erkenntnisse präsentiert wie diese: Atheisten sind weltverbesserischer veranlagt als Christen, weil sie „nur dieses Leben" zur Verfügung haben, wohingegen religiöse Menschen im Blick auf das ewige Leben eher zum irdischen „Desengagement" neigen. Unter den Christen seien wiederum Protestanten „weltengagierter als alle anderen".

Einige Vorbehalte sind gegenüber dem Anspruch der Herausgeber anzumelden, daß mit dem vorgelegten Material eine „gut abgesicherte religiös-kirchliche Landkarte" Ostmitteleuropas vorliegt. Nicht zu bestreiten ist die grundsätzliche Feststellung, daß Ostdeutschland und Tschechien am stärksten „nichtreligiös" sind. Als tendenziell ähnlich, doch in abgeschwächter Form, werden so auch die Ukraine, Ungarn und Slowenien charakterisiert. Die stärkste Religiosität wird Polen, Kroatien und dem protestantischen Rumänien bescheinigt. Als grundsätzlich religiös, doch tendenziell abgeschwächt, werden Litauen und die Slowakei kategorisiert. Warum jedoch wird für Ostdeutschland in einer Publikation aus dem Jahre 2000 unter Berufung auf eine römische Statistik aus dem Jahre 1989 ein Katholikenanteil in der Bevölkerung von 7,65 Prozent angegeben? Dieser Wert war damals so unrichtig wie heute und liegt um mehr als das doppelte über der tatsächlichen Quote. Es bleibt zu hoffen, daß wenigstens die Zahlen für die anderen Länder aus dem römischen „Annuarium Statisticum Ecclesiae 1997" zutreffen.

Diskutierbar sind manche der vorgegebenen Frageschemata und damit die Verwertbarkeit von Antworten, zum Beispiel, ob sich sogenannte „Atheisten" als „vollatheistisch", „atheistisch" oder „atheisierend" ausdifferenzieren lassen. „Hohe Aufmerksamkeit" attestieren die Herausgeber den Ergebnissen zu einer nicht näher definierten „Kommunismusnostalgie", die belegen sollen, daß religiöse Menschen hier „besonders resistent" seien. Unter „Kommunismus" verstehen die Herausgeber in ihrer Studie einfach den Zeitraum in Ostmitteleuropa zwischen 1945 und 1990. Daß „Kommunismus" eine gesellschaftliche Utopie ist, welche die herrschenden Parteien in Ostmitteleuropa vergeblich anstrebten und es nach eigener Definition nur bis zum sogenannten „entwickelten Sozialismus" brachten, sollte eigentlich die Verwendung des landläufigen Terminus vom „Kommunismus" in wissenschaftlichen Darstellungen beschränken. Zumindest in ihren Befragungen differenzieren die Herausgeber auch nicht danach, daß in fast allen diesen Ländern zwischen den stalinistischen 50er und den 80er Jahren ebenso erhebliche Unterschiede bestanden, wie sich im sozialistischen Lager beispielsweise Polen, Ungarn oder Jugoslawien etwa

im Jahr 1987 erheblich von der DDR und der CSSR unterschieden.

Glaubt man der Studie, so ist die „politisch brisante Gruppe" der „Kommunismusnostalgiker" überall sehr groß. Das ist auch zwangslogisch, denn die Frage lautete, wann man sich „am glücklichsten" fühlte: vor 1945, zwischen 1945 und 1990, oder „in den vergangenen 6–7 Jahren"? In Ostdeutschland waren so angeblich 19 Prozent in der NS-Zeit, 51 Prozent in der DDR und 30 Prozent in der Zeit nach 1990 „am glücklichsten". Wollen die Menschen also wieder „Kommunismus" oder reflektieren die Antworten nicht einfach die jeweiligen persönlichen Lebensabschnitte? Selbst wenn diese Quote in Ostdeutschland der Realität entspräche, was zu bezweifeln ist, wären Antworten zum „Glücklichsein" gewiß kein Indikator für politische Brisanz. Die Wahlergebnisse in den neuen Bundesländern, aber auch in demokratischen postkommunistischen Ländern mit ihren ständigen extremen Pendelbewegungen, rechtfertigen jedenfalls den unscharfen Begriff „Kommunismusnostalgie" in dieser Pauschalität nicht.

Daß religiöse Menschen wenig nostalgisch im politischen Sinn sind, erklärt sich mit der historischen Gleichsetzung der Zeit des Realsozialismus mit Verfolgung bzw. Diskriminierung. Wie wäre aber wohl das Ergebnis auf diese Frage an die Christen ausgefallen: „Welche Zeiten waren für die Kirche fruchtbarer, diejenigen vor 1990 oder diejenigen seither?" Leider wurden solche oder ähnliche Fragen nicht gestellt. Antworten darauf würden eine andere Variante von sogenannter „Kommunismusnostalgie" offenbaren, nämlich das Behaupten einer größeren Authentizität des Katholischen in der feindlichen Diktatur als im bedrohlich relativierenden Pluralismus. Solche Reflexionen könnten kirchlichen Entscheidungsträgern von heute in den untersuchten Ländern zum Weiterdenken verhelfen.

Angesichts der Struktur des Surveys boten sich den Herausgebern nur eingeschränkte Möglichkeiten, die Ergebnisse in einer stringenten und für Rezipienten stets nachvollziehbaren Form zu präsentieren. Der angestrebte Adressatenkreis aus leitenden kirchlichen Amtsträgern und Politikern wird sich mit Zeit und Geduld wappnen müssen, um die für sein Land relevanten Erkenntnisse im Querschnitt herauszufiltern und zu bewerten.

Damit ist der „quantitative" Forschungsteil des Projekts abgeschlossen und will einen Rahmen für die eigentlichen „qualitativen" länderspezifischen Darstellungen geliefert haben. Aus ihnen sollte sich ersehen lassen, ob es den Herausgebern gelingt, den Kirchen in Ostmitteleuropa den mit diesem Projekt angekündigten „qualifizierten Dienst" zu leisten. Zeitgleich zur Veröffentlichung der sogenannten „Rahmenbände" liegen nun bereits die Einzelstudien zu Ungarn, Litauen und Slowenien vor[2].

Aber auch sie bestehen zum größten Teil aus der Aufbereitung und Auswertung statistischen Materials, das in der zweiten Hälfte der 90er Jahre per Fragebogen erhoben wurde. Der angekündigte historisch-theologische Längsschnitt fällt jeweils sehr kursorisch aus und bezieht weder diskursiv noch kritisch bisherige Forschung ein. Es handelt sich bei diesen Einzelstudien um soziologische Erhebungen und Auswertungen zur aktuellen Situation, da alle Autoren in ihren Ländern als empirische Sozialwissenschaftler tätig sind und es auch zum Teil vor 1990 waren. Diese Daten, wie unterschiedlich kommunikativ sie auch aufbereitet sein mögen, enthalten viele länderspezifische Erkenntnisse, die Analysen zur derzeitigen Lage der Religiösität ermöglichen und Handlungsträger durchaus Optionen entwerfen lassen. Gleichwohl wäre eine einheitlichere Gliederung und handlichere Zusammenfassung nützlich gewesen. In seiner Einleitung zu diesem Band leistet letzteres zumindest Miklós Tomka auf vier Seiten, wenn er zu Glauben, Religionslosigkeit und außerkirchlicher Religiosität in den untersuchten Ländern vergleichende Feststellungen trifft.

Diese Einleitung Tomkas zeigt allerdings auch den Anspruch des „Aufbruch"-Projektes, mit ihm sei „die wissenschaftliche Behandlung der religiösen Thematik in Ost(Mittel)Europa in eine neue Phase getreten". Das Projekt habe „in der Religionsforschung die neuen Bedürfnisse und die neuen Möglichkeiten am schnellsten erkannt und sofort in die Forschungspraxis umgesetzt". Man ende nicht mit der „wissenschaftlichen Klärung der Fakten", die man sich hiermit geleistet zu haben bescheinigt. Vielmehr sei der „Auf-

bruch" erst dann erfolgt, wenn diese Fakten „in Kirche und Gesellschaft bekannt" seien „und im Handeln der Kirche beachtet werden".

Man fragt sich, ob man es hier mit positivistischem Szientismus zu tun hat. Zweifelsohne muß man den Religionssoziologen dieses Projektes zugute halten, daß sie keine Auftragsforschung betreiben, sondern sich ihre Aufgabe selbst gestellt haben und ihre Ergebnisse sozusagen auf dem Markt potentiellen kirchlichen und gesellschaftlichen Klienten anpreisen. Ob die Probleme mit der Gläubigkeit von Individuen durch den Glauben an nicht durchweg valide Daten von Religionssoziologen angegangen werden können? Ihre Befunde sollten jedenfalls zur Kenntnis genommen, durch historische und theologische Blickwinkel interdisziplinär ergänzt und mit eigenen Erfahrungen abgeglichen werden. Das Projekt „Aufbruch" regt die Grundlagenforschung zur Situation der Kirchen in Ostmitteleuropa gewiß weiter an. Mit seinen Fragebögen wird es sie ergänzen, nicht jedoch ersetzen können. *Bernd Schäfer*

[1] Tomka, Miklós u. Zulehner, Paul M.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas. Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 244 S. (Gott nach dem Kommunismus 1.) Kart. 48,–; dies.: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus 2.). Ostfildern: Schwabenverlag 2000. 248 S. Kart. 48,–.

[2] Tomka, Miklós – Maslauskaite, Aušra – Navickas, Andrius – Toš, Niko – Patocnik, Vinko: Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien. Ostfildern: Schwabenverlag 1999. 366 S. (Gott nach dem Kommunismus 3.). Kart. 48,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio. Oktober 1962 – September 1963. Hg. v. Giuseppe ALBERIGO, dt. Ausg. hg. v. Klaus WITTSTADT. Mainz: Grünewald 2000. XXII, 721 S. Lw. 98,–.

Vier Jahre nach Erscheinen der anderssprachigen Ausgaben liegt nun endlich die deutsche Übersetzung des zweiten Bandes dieses bedeutenden Werks vor. Die sieben Autoren – darunter leider kein Deutscher – behandeln in zehn Kapiteln die erste Sitzungsperiode (1962), in der die entscheidenden Weichen gestellt wurden, sowie die „Intersessio" (1962–1963). Wie schon der erste Band zeigte, bestätigt die Forschung die bisher bekannten Vorgänge, bringt aber zahllose neue Details, die dem immensen Quellenmaterial zu verdanken sind, das jetzt zur Verfügung steht, darunter vor allem die Tagebücher und Privatakten einer ganzen Reihe von Konzilsvätern und Konzilstheologen. Das ist nicht zuletzt wichtig für die Sitzungen der Kommissionen, deren Protokolle nicht veröffentlicht sind, sowie die Gespräche und Verhandlungen außerhalb des Konzils, von den Bischofskonferenzen bis zu den vielen informellen Gruppen, über deren Zusammensetzung und Aktivitäten Gerald P. Fogarty und Hilari Raguer in den Kapiteln zwei und vier informieren (83–112; 203–260).

Im ersten Kapitel (1–81) schildert Andrea Riccardi die Stimmung der Bischöfe, die in ihrer großen Mehrheit mit wenigen, meist sehr diffusen Erwartungen nach Rom kamen, dann die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII., deren Bedeutung die meisten erst im Lauf der folgenden Debatten erfaßten, und den „Paukenschlag" des Aufschubs der für die erste Sitzung geplanten Kommissionswahlen, der den Konzilsvätern bewußt machte, daß sie nicht hilflos der Regie der Kurie ausgeliefert waren. Mathijs Lamberigts legt den Verlauf der dann folgenden Debatte über die Liturgiereform dar (129–199). Sie war für die Bewußtseinsbildung des Konzils nicht zuletzt deswegen bedeutsam, weil sich in der Schlußabstimmung überraschend zeigte, wie überwältigend groß die Mehrheit der Befürworter einer Reform war; in der Diskussion hatte sich die Zahl der Redner dafür und dagegen ungefähr die Waage gehalten.

Mit der „entscheidenden Wende" (271) für die Zukunft des Konzils, der Diskussion über den Entwurf der theologischen Vorbereitungskommission „Über die Quellen der Offenbarung", befaßt sich Giuseppe Ruggieri (273–313). Die Bedeutung der Entscheidung, die nach heftigen Debatten zur Absetzung des Textes führte, sieht er mit Recht darin, daß die Bischöfe nicht nur für den in der Eröffnungsansprache des Papstes hervorgehobenen pastoralen Charakter des Konzils und seiner Lehraussagen optierten, sondern daß Lehrformeln, die in der Epoche nach dem Konzil von Trient „kodifiziert" worden waren und „die katholische konfessionelle Identität festgelegt hatten", nun Gegenstand der Diskussion wurden (313).

Nach der kurzen, wenig ergiebigen Diskussion über die Instrumente der sozialen Komunikation (M. Lamberigts; 316–329) begann mit den Texten über die Ostkirchen und vor allem über die Kirche der „schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie" (G. Ruggieri; 331–419). Dieser Text stieß auf dezidierte Ablehnung, wobei die Gutachten der Theologen Karl Rahner und Edward Schillebeeckx eine wichtige Rolle spielten (390). Die „schärfste Kritik" kam von dem Kölner Kardinal Josef Frings, „von der man wohl mit Recht annehmen kann, daß sein Theologe Ratzinger seinen Beitrag dazu geleistet hat" (392). Die Diskussion wurde durch das Ende der Sitzungsperiode abgebrochen.

Wiederholt weisen die Verfasser darauf hin, in welchem Ausmaß das Sekretariat für die Einheit der Christen unter Kardinal Augustin Bea, das

am 22. Oktober 1962 den Rang einer Konzilskommission erhielt, zur treibenden Kraft des Konzils wurde. Damit verlor das Hl. Offizium (Vorgänger der heutigen Glaubenskongregation), das die Konzilskommission für Lehrfragen beherrschte, seine führende Stellung und die Ökumene wurde ein zentrales Anliegen des Konzils (53 f.), nicht zuletzt dank der aktiven Mitarbeit der Beobachter der nichtkatholischen Kirchen.

Erhebliche Fortschritte in der Konzilsforschung bringt Jan Grootaers in dem Bericht über die Arbeiten in der Intersessio (421–617), die von der durch Johannes XXIII. eingesetzten Koordinierungskommission geleitet wurden. Veröffentlicht sind nur die Protokolle dieser Kommission. Über alle anderen Verhandlungen, besonders der einzelnen Konzilskommissionen, und die Vorgänge im Hintergrund geben nur die persönlichen Aufzeichnungen und Akten einzelner Teilnehmer Auskunft, und diese sind hier erstmals umfassend ausgewertet. Die detaillierten Analysen ergeben folgendes Bild: In der ersten Sitzungsperiode hatte sich erwiesen, daß die Gegner des Aggiornamento, zu denen vor allem große Teile der Kurie gehörten, nur eine kleine Minderheit waren. Sie streckten aber in keiner Weise die Waffen, sondern versuchten, in den Monaten nach Dezember 1963 „verlorenes Terrain … wiederzugewinnen" (422) und ihre vorkonziliaren Texte wieder zur Geltung zu bringen, wobei sie in einer ausgesprochenen „Obstruktionspolitik" (424) die Weisungen der Koordinierungskommission oft einfach unbeachtet ließen. Doch gelang es dieser Kommission, für die Vorbereitung der zweiten Session ein insgesamt positives Ergebnis zu erzielen, und zwar nicht nur durch Straffung und Neubearbeitung der Texte, sondern auch durch entscheidende Änderungen der Geschäftsordnung des Konzils. Dazu gehören die Ernennung von vier Moderatoren und die Errichtung eines Sonderkomitees für die Presse durch den neugewählten Papst Paul VI.

Das vorletzte Kapitel über das Echo des Konzils in der Öffentlichkeit (J. Grootaers; 620–677) gibt nur einen summarischen Überblick, der einer Ergänzung durch fundierte Einzelstudien bedürfte. Souverän wie immer ist die abschließende Zusammenfassung des Herausgebers Giuseppe Alberigo (679–698).

Leider blieb ein gravierendes Defizit des ersten Bandes erhalten: Wenigstens im Personenregister sollten die Vornamen ausgeschrieben und bei den Konzilsteilnehmern und -theologen jeweils Amt bzw. Bischofssitz angegeben werden. Warum nur der spätere Kardinal Pierre Veuillot mit einer ausführlichen Vita gewürdigt wird (541, Anm. 231), bleibt unerfindlich. Bei sehr vielen Zitaten wird wiederum vorausgesetzt, daß die Leser Latein verstehen. Ärgerlich sind eine Reihe von Fehlern: Bischof Hermann Volk wohnte nicht im Deutschen Kolleg (95); der Leiter des deutschen liturgischen Instituts hieß Johannes, nicht „Jean" Wagner (100), der Assessor (nicht: „Beisitzer") des damaligen Hl. Offiziums Parente, nicht „Pesante" (101), und der Name des Innsbrucker Bischofs war Rusch, nicht „Rausch" (153); aus dem italienischen „Vescovo castrense", auf deutsch: Militärbischof, wird ein imaginärer „Bischof von Castro" (226); die offizielle deutsche Bezeichnung der Kommission des Weltkirchenrats „Faith and Order" ist „Glauben und Kirchenverfassung", nicht „Glaube und Ordnung" (645); der Kölner Kardinal Josef Frings war nur für das Hilfswerk Misereor zuständig, nicht auch für Adveniat (243).

Nicht genügend zur Geltung kommt der Beitrag der deutschen Bischöfe gerade in der Intersessio, vor allem die herausragende Rolle des Münchener Kardinals Julius Döpfner, weil – im Unterschied zu anderen Ländern – die Akten in den Archiven der Bistümer nicht zur Verfügung standen. Hier ist es ein Lichtblick, daß Döpfners Konzilsarchiv im Auftrag des Münchener Kardinals Friedrich Wetter zur Zeit geordnet wird und dann der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung steht.

In den anderssprachigen Ausgaben ist inzwischen schon der vierte von insgesamt fünf Bänden erschienen. Es wäre zu wünschen, daß die deutsche Übersetzung in einem schnelleren Rhythmus als bisher herauskommt.

Wolfgang Seibel SJ

Hallier, Hans-Joachim: *Zwischen Fernost und Vatikan.* Lebensbericht aus sechs Jahrzehnten. St. Ottilien: EOS-Verlag 1999. 495 S. Kart. 38,–.

Lebenserinnerungen hochrangiger Diplomaten erblicken wegen ihres oft heiklen Tätigkeitsfeldes

selten das Licht der Öffentlichkeit in Buchform. Wenn es denn doch geschieht, sind sie zumeist der Profession ihrer Autoren angemessen, also „diplomatisch" formuliert. Glücklicherweise trifft dieser Befund auf Hans-Joachim Hallier nicht zu, dem es gelingt, abgewogen und interessant zu schreiben, ohne ernsthaft indiskret zu werden.

1960 trat der gebürtige Frankfurter und gelernte Jurist Hallier in den Dienst des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutschland. Bis 1969 absolvierte er Stationen an den Vertretungen in Paris, Jakarta und Tokyo, bevor er in der spannenden Phase der neuen Ostpolitik von 1970 bis 1974 in das Büro von Außenminister Walter Scheel gerufen wurde, das er schließlich für mehr als zwei Jahre leitete. Diese Darstellung vermittelt ebenso aufschlußreiche Einblicke in die politische Bonner Szene wie die Schilderungen der Stationen in der Bundeshauptstadt zwischen 1976 und 1980 bzw. 1983 bis 1986, letztere als Leiter der Personalabteilung des Auswärtigen Amtes. Besonders die Charakterisierungen seiner Vorgesetzten Walter Scheel und Hans-Dietrich Genscher oder Hintergründe zu CDU-Staatsminister Alois Mertes halten wenig bekannte Einsichten bereit.

Davor, dazwischen und danach bekleidete Hans-Joachim Hallier fernöstliche Botschafterposten in Malaysia (1974–76), Indonesien (1980–83) und Tokyo (1986–90). Zusammen mit seinen langjährigen Asienerfahrungen aus den 60er Jahren wurde der Diplomat so zu einem anerkannten Fachmann für diese Region, was er in seinen Erinnerungen eindrücklich belegen kann.

An dieser Stelle sei jedoch ausführlicher auf seine letzte Station eingegangen, die er unter anderem seiner Konfession „verdanken" sollte: Von 1990 bis 1995 war Hallier, Enkel eines protestantischen Pastors, Botschafter beim Heiligen Stuhl in Rom. Nachdem vor 1945 in preußischer Tradition nur Protestanten mit diesem Amt betraut worden waren, alternierten für die Bundesrepublik seit 1949 auf diesem Posten regelmäßig katholische und evangelische Diplomaten. Der erfahrene Botschafter Hallier fand in Rom zwar Zugänge zur vatikanischen Diplomatie, zur deutschen Gemeinde und zum römischen Adel, aber im Gegensatz zu fast allen anderen Diplomaten durfte er als Protestant niemals an der Kommunion in den zahlreichen katholischen Gottesdiensten teilnehmen, deren Besuche zu seinen dienstlichen Pflichten gehörten. Obschon natürlich Realist, redete er oft darüber mit Kardinal Joseph Ratzinger und anderen hohen Würdenträgern, wobei er sich ökumenische Fortschritte erhoffte, die sich aber nicht erfüllen sollten. Bei seiner Abschiedsaudienz 1995 sprach er auch Papst Johannes Paul II. darauf an, der ihm knapp beschied: „Priestertum und Eucharistie gehören zusammen".

Hallier schildert das prunkvolle vatikanische Protokoll und charakterisiert freundlich die Kurienkardinäle und Bischöfe, die er näher kennenlernen konnte. Respekt hegte er besonders für Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano, dessen Deutschlandbild hinsichtlich der katholischen Kirche er primär vom im Jahr 2000 verstorbenen Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba geprägt sah. Auch die vatikanischen Vorstellungen zur Gestaltung der deutschen Konkordate nach 1990 skizziert Hallier treffend. Kurios sind die römischen Recherchen via Bonner Nuntiatur, ob sich unter den von der deutschen Botschaft dem Papst angetragenen Audienzpetenten und Ordensträgern getrennt Lebende oder gar wiederverheiratete Geschiedene befinden. Wurden solche ausfindig gemacht, verweigerte sich der Vatikan in aller Regel.

Bezeichnend für das höfische römische Selbstverständnis ist die ernsthafte Auseinandersetzung um die Ansprache von Bundespräsident Richard von Weizsäcker bei seinem Vatikanbesuch 1994, als die Kurie Einspruch dagegen erhob, daß sich der deutsche Gast für die römische Einladung bedanken wollte: Der Heilige Stuhl lade niemanden ein, sondern man nähere sich ihm und werde auf entsprechenden Wunsch empfangen oder eben nicht. Solche und andere Informationen, wie zum Beispiel der würdigende Besuch von Bundeskanzler Helmut Kohl am Grab des umstrittenen Bischofs Alois Hudal, machen die Lektüre dieser atmosphärischen Erinnerungen eines deutschen „Botschafters a. D." lesenswert.

Bernd Schäfer

MÜLLER, Judith: *Im Dienst der Kirche Christi.* Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute. Regensburg: Pustet 2000. 135 S. (Topos plus Taschenbücher. 358.) Kart. 16,80.

Die Literatur über das kirchliche Amt ist kaum mehr zu überblicken. Neben wissenschaftlichen Arbeiten, die sich naturgemäß primär an ein Fachpublikum wenden, finden sich zahlreiche Publikationen mehr populärer Art, die zwar allgemein verständlich sind, jedoch nicht immer von der nötigen Kenntnis der theologischen Diskussion getragen sind und deswegen zu sehr an der Oberfläche bleiben. Die Autorin des hier vorliegenden Bandes vereinigt beides: die Kenntnis der gesamten theologischen Diskussion und die Kunst verständlicher Darstellung. Das Ergebnis ist eine rundum gelungene Gesamtdarstellung des derzeitigen Problem- und Forschungsstands, der kaum etwas Gleichwertiges zur Seite zu stellen ist.

Nach einer knappen Skizze der derzeitigen Situation befaßt sich die Autorin zunächst mit den neutestamentlichen Wurzeln des kirchlichen Amts, zeichnet dann die Linien der geschichtlichen Entwicklung und wendet sich schließlich den theologischen Grundsatzfragen zu, wobei dann auch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Sprache kommen. Sie weist mit Recht darauf hin, daß auf Grund der „mangelnden Entschiedenheit im Kirchenverständnis" (79) des Konzils bis heute ein schlüssiges Konzept der kirchlichen Amtsstruktur fehlt. Der Weg dorthin, so macht sie deutlich, muß von der Tatsache ausgehen, daß sich das heutige Amtsverständnis in seinen konkreten Formen nicht unmittelbar aus dem Neuen Testament ergibt, sondern das Ergebnis einer langen geschichtlichen Entwicklung ist; daher hat die Kirche einen viel größeren Spielraum zur Ausgestaltung ihrer Ämter, als man gemeinhin annimmt.

Gute tabellarische Übersichten und Schaubilder verdeutlichen das im Text Gesagte. Die Erklärung von Begriffen, die dort nicht ausreichend erläutert werden, findet sich in einem „Kleinen Wörterbuch" am Schluß. Weiterführende Literatur verzeichnet eine Auswahlbibliographie. Das Buch verdient eine uneingeschränkte Empfehlung. *Wolfgang Seibel SJ*

Theologie

Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven. Hg. v. Bernd Jochen Hilberath. Tübingen: Francke 2000. 147 S. (Kontakte. 9.) Kart. 36,80.

Der Band enthält die Referate einer Vortragsreihe im Rahmen des Studium generale, veranstaltet vom Institut für Ökumenische Forschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die drei Professoren des Instituts (Bernd-Jochen Hilberath, Karl-Josef Kuschel und Urs Baumann) wählten je einen Kollegen der Evangelisch-Theologischen Fakultät als Koreferenten und Gesprächspartner (Eilert Herms, Jürgen Moltmann und Friedrich Schweitzer). Als offizielle Vertreter der beiden Kirchen sprachen Landesbischof Klaus Engelhardt, früherer Ratsvorsitzender der EKD, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann. Darüber hinaus ist am Beginn des Bandes das Eröffnungsreferat Lehmanns zur Herbstvollversammlung 1998 der Bischofskonferenz zum Thema „Einig in der Rechtfertigungslehre?" abgedruckt.

Wichtige Referenzpunkte der Vorträge bilden die 1999 unterzeichnete Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die Ökumene-Enzyklika Papst Johannes Pauls II. „Ut unum sint" von 1995. Hilberath stellt die offizielle Position der katholischen Kirche sowie die Pluralität in der katholischen Theologie dar. Herms meint, in den ökumenischen Gesprächen werde das Trennende ausgeblendet, das er primär in den unterschiedlichen „Programmen, Zielvisionen und Mitteloptionen" (61) sieht. Kuschel und Moltmann befassen sich mit „Ut unum sint". Der dort geforderte Dialog über die Gestalt des Petrusamtes müsse, so formuliert Kuschel, ein Verfassungsmodell der Kirche entwickeln, „das die Anliegen protestantischer und anglikanischer Kirchenmodelle ernst nimmt und zugleich deren Defizite zu vermeiden trachtet" (83). Auch Moltmann macht Vorschläge, wie ein „ökumenisches Papsttum" aussehen könne. Eindrucksvoll ist sein Plädoyer für eine „eucharistische Gemeinschaft am Tisch Christi" (93 f.). Baumann und Schweitzer behandeln die Probleme, die sich aus

der religiösen Individualisierung und dem damit verbundenen Schwund der konfessionellen Bindung ergeben. Die beiden Bischöfe berichten über gemeinsame Erklärungen zu sozialethischen Fragen (Lehmann) und über die drei Kreise des ökumenischen Miteinanders der evangelischen Christen: den Weltkirchenrat, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche (Engelhardt).

Das Ergebnis ist ein facettenreiches Bild des gegenwärtigen Standes des ökumenischen Gesprächs, der Kontroverspunkte wie auch der Gemeinsamkeiten, und gleichzeitig der Vielfalt der Standpunkte innerhalb der einzelnen Kirchen selbst. So fallen auch die Antworten auf die Titelfrage „Ökumene – wohin?" sehr unterschiedlich aus. Daß der Weg aber weitergehen kann und weitergehen wird, daran zweifelt keiner der Autoren, und jeder bemüht sich auch, die zahlreichen „Stolpersteine" aus dem Weg zu räumen, wie es der Herausgeber im Vorwort erhofft (V f.). *Wolfgang Seibel SJ*

Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput. Hg. v. Bernd Jochen Hilberath. Tübingen: Francke 1999. 114 S. (Kontakte. 7.) Kart. 26,80.

Bei der Emeritierung Hans Küngs im Jahr 1996 erklärte der Dekan die Bereitschaft der Tübinger Theologischen Fakultät, das Ihrige zu seiner Rehabilitierung und zur Aufhebung des Entzugs der kirchlichen Lehrerlaubnis von 1979 beizutragen. Dieses Versprechen wurde 1998 eingelöst durch ein wissenschaftliches Symposium zum Thema „Dimensionen der Wahrheit", dessen Referate hier veröffentlicht sind.

Zu Beginn formuliert Küng unter dem Titel „Grundsätzliche Überlegungen zur römischen Herrschafts- und Unfehlbarkeitsideologie" (11–16) präzis seine „Anfrage", die, wie der Herausgeber im Vorwort betont, „bis heute unerledigt" ist (8), ja aufgrund des forcierten Unfehlbarkeitsanspruchs des kirchlichen Lehramts in den letzten Jahren neue Dringlichkeit erhielt. Von den fünf weiteren Beiträgen befassen sich zwei direkt mit Küngs Anfrage und seiner Forderung nach einer Neuuntersuchung der kirchlichen Unfehlbarkeitslehre. Hilberath („Die Wahrheit des Glaubens", 51–75) nimmt Küngs These vom „grundlegenden Bleiben in der Wahrheit trotz aller immer möglichen Irrtümer" auf und betont, daß die „ambivalente Situation" (67) des „Gerecht und Sünder zugleich" auch für dogmatische Lehraussagen gilt, so daß Unfehlbarkeit keine Eigenschaft von Sätzen ist, sondern sich eher auf Akte bezieht, die feststellen, was Glaube der Kirche ist.

Dietmar Mieth („Wahrhaftigkeit als Kriterium der Wahrheit", 81–98) unterscheidet zwischen Wahrheit als Verläßlichkeitssymbol und Wahrheit als Aussagerichtigkeit und stellt seinerseits an Küng die Anfrage, ob er mit der Betonung der Glaubwürdigkeit nicht der Ethik zuviel Macht über die Dogmatik und über die Wahrheit als Aussagerichtigkeit einräumt (96 f.). In einem weiteren Horizont behandelt Hans Waldenfels das Thema Wahrheit („Wahrheit und Religion", 33–50), und Karl-Josef Kuschel steuert Überlegungen bei zum Verhältnis von Kunst und Religion (99–114). Die Philosophie ist vertreten durch Anton Friedrich Koch („Zweierlei Wahrheit als Thema der Philosophie", 17–31).

Nicht dokumentiert ist die Diskussion, in der Küng, wie es im Vorwort heißt (10), „kämpferisch-kommunikativ" auf die einzelnen Beiträge antwortete. Dabei hätten doch gerade diese Antworten dem Band Bedeutung verliehen und breiteres Interesse geweckt. So haben die Leser leider nur einen Torso in der Hand. *Wolfgang Seibel SJ*

Knapp, Markus: *Glaube – Liebe – Ehe.* Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit. Würzburg: Echter 1999. 207 S. Kart. 32,–.

Mit diesem ausgezeichneten Buch des Bochumer Dogmatikers Markus Knapp ist endlich eine schon lange bestehende Lücke innerhalb der neueren katholischen theologischen Literatur zu den klassischen dogmatischen Traktaten geschlossen worden. Denn der Verfasser hat den zweifellos heiklen Versuch gewagt, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil her erneuerte katholische Ehelehre einerseits in ihrem unverkürzten theologischen (also biblischen, theologiegeschichtlich-lehramtlichen und systematischen) Gehalt vorzustellen und sie andererseits zugleich in ein offenes, weiterführendes Gespräch mit der gegenwärtigen Problematik der Ehe in unserem

Kulturkreis zu bringen. Dieser Versuch ist überzeugend gelungen.

Der Hauptgrund dafür liegt nicht nur in der verständlichen, die theologischen Sachverhalte ansprechend vermittelnden Sprache, sondern auch in dem bestimmenden Leitgedanken des Buchs, der sich als chancenreichster Anknüpfungspunkt für das gesuchte Gespräch durch alle geschichtlichen und systematischen Reflexionen hindurchzieht: nämlich das in Schrift und Tradition durchaus bezeugte, aber seit dem Mittelalter zurückgetretene und im letzten Konzil wiederentdeckte, aber noch längst nicht konsequent in Rechtsordnung und Pastoral übersetzte personale Verständnis der Ehe (vgl. GS 48). Das heißt: Das christliche Verständnis der Ehe als umfassendes Geschehen der wechselseitigen, unbedingten Hingabe der beiden Partner aneinander („Ehebund"), in der sich zugleich die heilbringende Hingabe Christi an seine Kirche darstellt und vermittelt (Ehe als Sakrament), kann heute in verschiedener Hinsicht ein brauchbarer hermeneutischer Schlüssel sein. Und zwar sowohl für eine Klärung des bleibend gültigen Sinns der Lehre von der Sakramentalität und der Unauflöslichkeit der Ehe als auch für ihre Vermittlung mit der gegenwärtigen kulturellen Dominanz des Aspektes der Liebe als dem Konstitutivum von Ehe und Partnerschaft.

Natürlich vermag auch dieser theologisch weithin konsensfähige Anknüpfungspunkt keineswegs ein einfaches, konfliktfreies Einverständnis mit den kulturell bestimmenden Selbstdeutungsmustern von Liebe und Ehe herbeizuführen. Knapp geht diesen wohl unaufhebbaren Widersprüchen keineswegs aus dem Weg. Ohne die theologischen Essentials zu relativieren, zeigt er sehr sensibel Möglichkeiten zumindest einer Annäherung auf: zum Beispiel durch die Unterscheidung zwischen kirchlich gültiger und sakramentaler Ehe oder durch das Plädoyer für eine „gestufte Sakramentalität" der Ehe oder durch die starke Betonung der unabdingbaren Voraussetzung des gelebten Glaubens für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe im Vollsinn des Wortes.

So kann er im Schlußkapitel „Problemfelder" sehr hilfreiche Konsequenzen aus seinem theologischen Grundansatz für die Bewertung und den pastoralen Umgang, etwa mit nichtehelichen Lebensgemeinschaften oder mit dem verbreiteten Phänomen des fehlenden Glaubens beim Eingehen einer sakramentalen Ehe und schließlich auch mit der immer häufigeren Erfahrung des Scheiterns einer Ehe, ziehen. Dieses theologisch und zeitdiagnostisch gründliche Buch ist mit Nachdruck auch über den Kreis der akademischen Theologie hinaus zu empfehlen, gerade für (etwas anspruchsvollere) Glaubens- und Eheseminare. *Medard Kehl SJ*

Wie böse ist der Mensch? Hg. v. Martin Kleer u. Caspar Söling. Paderborn: Bonifatius 1999. 113 S. Kart. 24,80.

Dieser in der Akademie-Reihe „Theologie und Biologie im Dialog" erschienene Titel umfaßt Vorträge und einen kleinen Diskussionsausschnitt, die einer Tagung der „Wolfsburg" in Mülheim/Ruhr entstammen. Ausgangshorizont ist die allzeit aktuelle Frage nach dem Bösen im Menschen, seine derzeitige Erklärung aus biologischer Perspektive sowie seine Interpretation aus der Sicht moderner Theologie.

Aus biologischer Sicht, so kann resümierend den Beiträgen von Volker Sommer und Gerhard Roth entnommen werden, ist die Lorenzsche These von der instinkt- bzw. triebbedingten Aggression, die gattungsintern von einer Aggressionshemmung im Zaum gehalten werde, sobald der Wettkampf um Sexualpartnerinnen, Nahrung oder Reviere entschieden sei, heute vielfältig ergänzungs- bzw. korrekturbedürftig. Eine angeborene gattungsinterne Tötungshemmung sei nicht nachweisbar; vor allem die Tötung von gattungsinternen Nachkommen („Infantizide") sei alltäglich und werde soziobiologisch mit dem Motiv der Reproduktion der eigenen Erbanlagen (sogenannter „egoistischer Gene") auf Kosten anderer erklärt. Die Lorenzsche Aggressionstriebtheorie sei dahingehend zu korrigieren, daß die Entstehung von Aggression ein multifaktorielles Geschehen sei. Hierbei wirken nach heutigem Erkenntnisstand sowohl bestimmte Hormone und Reizungen einzelner Gehirnteile, als auch frühkindliche Erfahrungen und positive Verstärkungen zusammen. Aggression als Kernbestandteil des sogenannten Bösen hat also viele Ursachen; der „bloße Appell an Vernunft und

Einsicht ist (deshalb)", nach G. Roth, „das ungeeignetste Mittel", mit ihr fertig zu werden (46).

Die Beiträge zur theologischen Deutung des „Bösen" gehen leider nur zu einem sehr geringen Teil auf die von Sommer und Roth vorgetragenen biologischen Erkenntnisse ein; im wesentlichen multiplizieren sie an anderer Stelle bereits Publiziertes. Allein Raymund Schwagers Beitrag läßt erkennen, wie modernes Wissen zum Beispiel um die evolutionäre Weitergabe von Erinnerungen oder die bereits pränatale (gegebenenfalls gestörte) Kommunikation des Menschen zur Weiterentwicklung bzw. Ausdeutung des Erbsündenverständnisses herangezogen werden kann. Armin Kreiners Theodizee-Beitrag bleibt hingegen allzu sehr einem überkommenen bipolaren Freiheits-Unfreiheits-Schema sowie einer zum Moralisieren einladenden Voraussetzung menschlicher Willensfreiheit verhaftet, um der differenzierenden theologischen Rede von der Erbsünde einerseits wie einer möglichen Erlösung hieraus – wie sie von Thomas Söding treffend skizziert wird – wirklich gerecht werden zu können.

Auch der zuletzt angefügte Ausschnitt aus der Abschlußdiskussion, in dem im wesentlichen nochmals die Willensfreiheit des Menschen erörtert wird, macht leider zu wenig deutlich, welche Ergebnisse einem tatsächlich interdisziplinär geführten Dialog zwischen Biologie und Theologie abzuringen wären. *Herbert Frohnhofen*

Jesuiten

Emblematik und Kunst der Jesuiten in Bayern: Einfluß und Wirkung. Hg. v. Peter M. Daly, G. Richard Dimler u. Rita Haub. Turnhout: Brepols Publishers 2000. 291 S. (Imago Figurata. Studies. 3.) Lw.

Im Juli 1998 fand an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München ein internationales Symposion über Einfluß und Wirkung der jesuitischen Emblematik in Bayern statt, veranstaltet von der Society for Emblem Studies in Kooperation mit Jesuitica e.V., Verein zur Erforschung der Geschichte des Jesuitenordens. Der vorliegende Band beschränkt sich auf die „bayerischen" Beiträge der Tagung, angereichert durch weitere Publikationen zur Thematik. Es werden die drei Bereiche „Emblembücher", „Angewandte Emblematik" und „Einfluß und Wirkung jesuitischer Emblematik" behandelt. Die Aufsätze sind – je nach Referenten bzw. Autoren – in deutscher bzw. englischer Sprache gehalten.

Emblembücher: Peter M. Daly gibt zu Beginn einen detaillierten Überblick über die Publikationen zur Emblematik der Jesuiten in der Oberdeutschen Provinz des Ordens bis zum Jahr 1800. Anschließend zeigt Rita Haub die Illustrationen im Bilderkatechismus des Petrus Canisius, des „genialen Medienfachmannes seiner Zeit" und „modernen Kommunikators", anhand von vier Beispielen auf und liefert den Beweis, daß „im 17. Jahrhundert die religiösen Symbole mit der Kommunikationssituation des religiösen Glaubens verbunden waren. Sie dienten dazu, Glaubenssituationen bildhaft darzustellen und Glauben an sich zu vermitteln" (84). James Latham gibt einen Einblick in das „Orbis Phaeton" des Schriftstellers und Hofpredigers Jeremias Drexel, G. Richard Dimler stellt die emblematisch strukturierten Festlichkeiten vor, die die Jesuiten in München anläßlich der Heiligsprechung von Franz Borgia begingen.

Interessant ist die Sammlung der Frontispize, der verzierten Buchtitelblätter in den Werken des Christoph Scheiner, des Jesuiten, Astronomen und Mitentdeckers der Sonnenflecken. Sie werden erläutert von Franz Daxecker. Helmut Zäh stellt „Die Welt im Ei" – die „Ova paschalia" des Georg Stengel vor. Befremdend an dem Beitrag ist, daß der Autor aus der Vielzahl von Beispielen ein frauenfeindliches herausgreift und breit behandelt. Unter diesem Aspekt dürfte es fraglich sein, ob „die vorgestellten Beispiele zu weiterer Beschäftigung mit den ‚Ova paschalia' anregen", wie Zäh abschließend bemerkt (160) – es sei denn, der Leser will sich vom Gegenteil überzeugen, daß nämlich der Jesuit Georg Stengel nichts gegen das weibliche Geschlecht hatte.

Elisabeth Klecker aus Wien gibt einen Einblick in das Emblembuch „Regiae virtutis et felicitatis XII symbola", das 1636 zu Dillingen gedruckt wurde und dem späteren Kaiser Ferdinand III.

aus Anlaß seiner Krönung zum römischen Kaiser gewidmet ist. Kenntnisreich trägt die Wissenschaftlerin Details zusammen und erläutert, daß eine gezielte Auswahl und Verschmelzung von Emblematik und historischen „exempla" klare und spezifische paränetische Schwerpunkte setzt, die einen Appell zur Fortführung des von Ferdinand II. begonnenen gegenreformatorischen Programms enthalten. Paul Richard Blum bringt schließlich einen Abriß von Berthold Hausers Lehrbuch der Experimentalphysik „Arbor Porphyriana", in dem dieser die Philosophie durch graphische Schemata darzustellen versucht hat.

Angewandte Emblematik: Diesen Teil eröffnet Bernhard Paal mit der Besprechung des Kupferstichs von Friedrich Sustris „Die Heilige Familie vor der St. Michaelskirche in München". Auch wenn es sich hier um keinen im strengen Sinn wissenschaftlichen Beitrag handelt – der Leser wird mitgerissen und spürt, daß sich der Autor mit der Problematik des Bildes intensiv auseinandergesetzt, mit dem Bild „gelebt hat". Joseph Imorde liefert einen souveränen Beitrag über „Die Jesuitenkirche Franz Xaver in Luzern". Sabine Mödersheim stellt das von dem Südtiroler Jesuiten und langjährigen Rektor des Münchner Jesuitenkollegs, Matthäus Rader, entworfene allegorische Programm im Augsburger Rathaussaal als Verwendung für die Emblematik zur Repräsentation des Rates der Stadt vor. Sie kommt zu interessanten Erkenntnissen, doch sie hat diese leider nur mit Sekundärliteratur begründet und die einschlägigen Quellen in den Archiven (u. a. Bayerisches Hauptstaatsarchiv München oder Staatsarchiv Augsburg) nicht konsultiert.

Einfluß und Wirkung jesuitischer Emblematik: Alan Young beginnt diesen Abschnitt mit zwei 1647 erschienenen englischen Übersetzungen von Jeremias Drexels „Zodiacus christianus". Daß die Wirkung der Werke Drexels bemerkenswert war, zeigt Paul Begheyn in einem detaillierten Überblick – Quellenangabe und Bibliotheksfundort(e) – über die Emblembücher Drexels, die zwischen 1622 und 1866 in den Niederlanden im lateinischen Original, aber auch in niederländischen und französischen Übersetzungen erschienen sind.

Den Themen des reich bebilderten Bandes geht eine „Einführung in die Thematik" voraus, in der neben einem Beitrag von Alois Schmid über die Geschichte des Jesuitenkollegs in der gastgebenden Stadt München ein grundlegender Artikel von Rita Haub und Richard Müller den Jesuitenorden und seinen Gründer Ignatius von Loyola vorstellt. Hier wird auch das Signet der Gesellschaft Jesu – IHS – in Entwicklung und Anwendung detailliert besprochen. Interessant ist, daß dieses Signet des Ignatius seit 1998 in Deutschland wieder neu als „Logo" des Ordens benutzt wird: „Mit diesem ordenseigenen Logo, das sich in der Gegenwart an seinem Ursprung orientiert hat, geht die Gesellschaft Jesu zurück in die Zukunft" (13). *Ingrid Schrepf*

Pharmaziegeschichte

Schmitz, Rudolf: *Geschichte der Pharmazie.* Band I: Von den Anfängen bis zum Ausgang des Mittelalters. Unter Mitarb. v. Franz-Josef Kuhlen. Eschborn: Govi-Verlag 1998. XXV, 836 S. Lw.

Keines der bisherigen Werke über die Entwicklung der Pharmazie etwa von Heinrich Danner (1951) oder von Georg Edmund Dann (1975) berücksichtigte die professionellen und weit gefächerten Arbeiten, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg in Marburg initiiert und durchgeführt wurden. Der große Anreger und Mentor war dabei Rudolf Schmitz (1918-1992), seit 1967 Professor für Geschichte der Pharmazie und langjähriger Direktor des Instituts für Geschichte der Pharmazie. Seit 1998 liegt der erste Band seiner Geschichte der Pharmazie vor, das in der Fachwelt als Epochenwerk begrüßt wurde.

Schmitz teilt die Themen im ersten Band seines Werkes in zwei große Abschnitte. Im ersten wird die Geschichte der Pharmazie von ihren Anfängen und in den alten Kulturen des Vorderen Orients wie auch Indiens, Chinas und Japans entwickelt. Dem Text hat es gewiß gut getan, daß Schmitz mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Generosität die Fachhistoriker zur Diskussion

seiner Ausführungen einlud. Ein Glücksfall war es, daß Schmitz auch seinen Schüler Franz-Josef Kuhlen mitarbeiten ließ. So erhebt sein Werk sich zu einer breit bestätigten Darstellung der Geschichte der frühen Pharmazie.

Erst im zweiten Abschnitt tritt uns der Apotheker entgegen, wenn Schmitz die abendländische Pharmazie bis zum 16. Jahrhundert entfaltet. Dabei werden in einer Art „Studium generale" dem Leser die geistigen Grundlagen in Scholastik und aufkommender Fachliteratur vorgestellt. Ebenso umfangreich werden die pharmazeutischen Arbeiten und Arzneiformen abgehandelt.

Die juristischen und gesellschaftlichen Festlegungen für den Apothekerberuf nehmen den ihnen gebührenden Raum ein. Die unterschiedlichen Thesen vom Apotheker als Händler – mit auf Arzneimittel begrenztem Sortiment – und Aufsteiger aus der städtischen Kaufleuteschicht oder als spezialisiertem Arzt werden sehr anschaulich vorgestellt und gegeneinander abgewogen. Der Aspekt des Apothekers als Arzneihersteller gegenüber dem des Arzneiverkäufers kommt dabei etwas zu kurz.

Den Abschluß des Bandes bildet ein schier unerschöpfliches, alphabetisches Literaturverzeichnis von mehr als 200 Seiten, das die Grundausstattung jedes Pharmaziehistorikers werden wird. Inzwischen ist es als Online-Datenbank im Internet nutzbar (http://www.govi.de/schmitz.htm).

Die Pharmaziegeschichtsschreibung hat jene Phase verlassen, in der ihre publizierten Ergebnisse auf dem gleichen vergilbten Papier nachzulesen waren, auf dem schon ihre Objekte geschrieben waren. Leider hat sie es nur zur Hälfte geschafft: Sie endet vorerst mit der Darstellung der mittelalterlichen Pharmazie. Als die Neue Welt entdeckt wurde, kam die mittelalterliche Wissenschaft an ihre Grenze, und so wird der zweite Band einem Aufbruch zu neuem Ufer gleichen. Es steht zu befürchten, daß erst am Ende eines gleich erfüllten Forscherlebens, wie es Rudolf Schmitz vergönnt war, ein fortgeschriebener zweiter Band wird vorgelegt werden können. Es steht zu hoffen, daß dem Augenmenschen des 21. Jahrhunderts dann auch mit farbigen, druckscharfen Abbildungen der Einstieg in den Text erleichtert werden wird.

Albert Borchardt

ANAGNOSTOU, Sabine: *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen.* Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2000. 478 S. (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie. 78.) Kart.

„Jesuitenpulver" befreite vor über 300 Jahren die Menschen von Fieber. Heute erfüllen Chinintabletten denselben Zweck. Jesuitenpulver und Chinin stammen von den gleichen Bäumen, nämlich der Rinde der 40 Arten umfassenden Gattung Chinchona vom Ostrand der Anden. Die China- oder Fieberrinde kam 1638 von Peru als Heilmittel in pulverisierter Form nach Europa und erhielt, da sich vor allem die Jesuiten um die Verbreitung der Chinarinde verdient machten, den volkstümlichen Namen „Jesuitenpulver". Durch die Jesuiten wurde das Pulver zum bekanntesten nichtapothekenpflichtigen Arzneimittel des 17. Jahrhunderts.

Die Jesuiten waren es, die in der Neuen Welt Großes für die Versorgung und Pflege von Kranken geleistet haben, indem sie in den Missionsgebieten ein durchorganisiertes medizinisches Versorgungssystem aufbauten. Dank ihrer Missionsmethode, nämlich sich – gemäß den Anweisungen ihres Ordensgründers – den Sitten eines Volkes anzupassen und sich aller natürlicher Mittel zu bedienen, um Kultur und Denken des fremden Landes nicht zuwider zu handeln, wurden die Jesuiten bei ihrem Missionswerk in Spanisch-Amerika vom 16. bis 18. Jahrhundert zu Mittlern zwischen den Kulturen. Sie forschten nach neuen Heilmitteln, brachten das europäische Wissen um die Medizin nach Amerika, bewahrten Althergekommenes der Indianer und trugen zur Verschmelzung beider Arzneischätze bei. Und so wurden die Jesuiten auch zu Bewahrern und Erhaltern indianischer Sprachen und Kulturen.

Untersuchungsgegenstand des vorliegenden Buchs sind die einschlägigen und Heilmittelbeschreibungen enthaltenden Werke von Jesuitenmissionaren: Die gelehrten kosmographischen bzw. universalgeschichtlichen Darstellungen von José de Acosta und Barnabé Cobos, der einer Reisebeschreibung gleichkommende Erfahrungsbericht des deutschen Paters Ignaz Pfefferkorn, das medizinisch-pharmazeutische Spezialwerk des Spaniers Pedro Montenegro, der als einziger

eine medizinische Vorbildung besaß, und die „Missionspharmakopöe" des Innsbrucker Paters Sigismund Aperger.

Die Studie gibt kenntnisreich einen Überblick über Jesuitenmissionare als Übermittler von Wissen über Heilmittel und als Apotheker und berichtet aus ihren Werken zum Drogenschatz und zur „Materia medica misionera". Gleichsam informativ und auf diesem Gebiet einmalig richtet sich das Buch an Pharmazie- und Medizinhistoriker ebenso wie an Personen, die an der Ordens- und Missionsgeschichte der Jesuiten vom 16. bis 18. Jahrhundert – speziell in Spanisch-Amerika – interessiert sind. *Rita Haub*

ZU DIESEM HEFT

Hans Maier, zuletzt Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung an der Universität München, vermißt in der Römischen Kurie Instrumente regelmäßiger und systematischer Koordinierung. Er erweitert seine bereits früher vorgelegten Anregungen für eine effizientere Gestaltung der kirchlichen Regierung und reagiert auf dazu geäußerte Kritik von Winfried Aymans.

In einer Reihe von gesellschaftspolitischen Diskussionen ist in der jüngeren Vergangenheit das Verhältnis von Staat und Kirche zu einem kontroversen Thema geworden. Bernhard Sutor, Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, stellt grundsätzliche Überlegungen zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche an.

Das Hirtenwort „Gerechter Friede" der deutschen Bischöfe vom September 2000 hat ein sehr positives Echo in Kirche und Gesellschaft gefunden. Gerhard Beestermöller, stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Barsbüttel, stellt in einer vertieften Analyse in dem Dokument eine Spannung fest zwischen zwei unterschiedlichen Modellen theologischer Friedensethik.

Im Dezember 2000 hat das russische Parlament Gesetze über die neue Staatshymne, das offizielle Wappen und die nationale Fahne verabschiedet. Paul Roth, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, zeigt, wie hier Symbole aus der kommunistischen Vergangenheit neu aufgegriffen werden.

Jacques Dupuis – Theologie unterwegs

Am 26. Februar 2001 veröffentlichte die Glaubenskongregation eine am 24. Januar von Kardinal Joseph Ratzinger und Erzbischof Tarcisio Bertone unterzeichnete „Notificatio" zu Jacques Dupuis' Buch „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" (vgl. diese Zs. 217, 1999, 597–610). Es fällt auf, daß die Stellungnahme zwar die Themen nennt, die die Kongregation sichergestellt sehen will, jedoch nicht den geringsten Versuch unternimmt, bestimmte Anschuldigungen an konkreten Stellen des Buchs festzumachen. In diesem Punkt unterscheidet sich diese Notificatio wesentlich von der am 20. November 2000 unterzeichneten, die sich auf den Innsbrucker Professor Reinhard Meßner und seine liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen bezog.

Zentrale Punkte der neuen Notificatio sind die einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi, die Einzigkeit und Vollständigkeit seiner Offenbarung, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie Wert und Bedeutung der Heilsfunktion anderer Religionen. Ausdrücklich wird festgestellt, daß es um die Lehre der Kirche, nicht um ein Urteil über die „subjektiven Gedanken" Dupuis' geht. So gibt es keinerlei Hinweise auf falsche Lehren bei Dupuis, sondern mögliche Rückfragen und falsche Folgerungen sollen eine klare Antwort finden. Daß es zu Rückfragen gekommen ist, beweisen zwei ausführliche Rezensionsartikel in den „Louvain Studies" (1999, 211–263) und „Rassegna di teologia" (Sept.–Okt. 1999). Gerade diese Artikel zeigen aber deutlich, daß es Dupuis keine Schwierigkeiten gemacht haben dürfte, die acht Thesen der Notificatio zu unterzeichnen. Seine christozentrische Sicht der göttlichen Heilsgeschichte ist eindeutig.

Die acht Thesen, die hier teilweise gekürzt wiedergegeben werden, sind in der Form von Bekenntnissätzen formuliert: „1. Es ist fest zu glauben, daß Jesus Christus, der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, der einzige und universale Heilsmittler für die ganze Menschheit ist. 2. Es ist auch fest zu glauben, daß Jesus von Nazaret ... der Sohn und das Wort des Vaters ist. ... Es widerspricht daher dem katholischen Glauben, nicht nur das Wort und Jesus bzw. die Heilstätigkeit des Wortes und die Jesu zu trennen, sondern auch zu behaupten, daß es eine Heilstätigkeit des Wortes als solchem in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des menschgewordenen Wortes, gibt. 3. Es ist fest zu glauben, daß Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist. Es widerspricht daher dem katholischen Glauben, zu behaupten, die Offenbarung in Jesus Christus ... sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. 4. Es entspricht der katholischen Lehre festzuhalten, daß die Samenkörner der

Wahrheit und Güte, die in anderen Religionen existieren, eine gewisse Teilnahme an den Wahrheiten darstellen, die in der Offenbarung Jesu Christi bzw. in ihm enthalten sind.

5. Der Glaube der Kirche lehrt, daß der Heilige Geist in seinem Wirken nach der Auferstehung Jesu Christi stets der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der auf heilbringende Weise in Christen und Nichtchristen wirkt. 6 Es widerspricht dem katholischen Glauben, die verschiedenen Religionen der Welt als zur Kirche komplementäre Heilswege anzusehen. 7. Nach der katholischen Lehre sind die Anhänger anderer Religionen auf die Kirche hin orientiert und berufen, Teil von ihr zu werden. 8 Es ist legitim zu behaupten, daß der Heilige Geist Heil in den Nichtchristen auch durch die Elemente der Wahrheit und Güte bewirkt, die in den verschiedenen Religionen präsent sind; jedoch zu vertreten, daß diese Religionen als solche Heilswege sind, hat keine Grundlage in der katholischen Theologie, zumal sie auch Auslassungen, Unzureichendes und Irrtümer hinsichtlich der fundamentalen Wahrheiten über Gott, Mensch und Welt enthalten."

Eine nüchterne Betrachtung des römischen Textes führt zu dem Ergebnis: Die theologischen Bemühungen Jacques Dupuis werden weder methodisch noch inhaltlich verurteilt und gemaßregelt. Der Theologe darf weiterhin um ein Verstehen des pluralen Feldes göttlicher, durch Leben und Tod Jesu Christi konkretisierter und im Wirken des Heiligen Geistes weiterhin präsenter Heilswirksamkeit ringen. Die Notificatio schlägt freilich in großer Nähe zur Instruktion „Dominus Iesus" Grenzpfähle ein, die bei der Gratwanderung zwischen dem christlichen Selbstverständnis und der Offenheit für die „anderen" Partner eines interreligiösen Dialogs zu beachten sind. Wegweisende Hilfen für den weiteren Verlauf des Dialogs sucht man leider vergeblich.

So bleibt der schale Beigeschmack, daß die Einschärfung von Bekenntnisformeln da, wo der Dialog Argumente erforderlich macht, weniger ermutigt als Ängste und Verdachtsmomente schürt. Eine „Hermeneutik des Verdachts" aber tut nicht gut. Warum sollte die Einstellung Ignatius von Loyolas heute nicht ganz allgemein gelten: „Es ist vorauszusetzen, daß jeder gute Christ bereitwilliger sein muß, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen."

Für den Umgang mit der Notificatio sind im übrigen die Anmerkungen des Generaloberen des Jesuitenordens Peter-Hans Kolvenbach in mehrfacher Hinsicht bedenkenswert. Einmal unterstreicht er die positive Würdigung des Buchs von Dupuis und seiner Bemühungen im interreligiösen Dialog auch durch die Notificatio selbst. Kolvenbach gibt dann der Hoffnung Ausdruck, daß Dupuis seine pionierhafte Forschung im Feld des interreligiösen Dialogs fortsetzen wird – ein Unterfangen, das kein anderer als Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Novo millennio ineunte" „eine Herausforderung für die Evangelisierung im 3. Jahrtausend" genannt hat. *Hans Waldenfels SJ*

Leo J. O'Donovan SJ

Bildung im Zeitalter der Beschleunigung

Vielleicht hängt die Faszination der großen Musik, die unser Herz ebenso bewegt wie unseren Intellekt, damit zusammen, daß sie uns die schöne Illusion vermittelt, wir seien die Herren der Zeit. *Adagio* und *lento* – so steht es in den Noten, und die Zauberhand von Sir Georg Solti oder der kleine Finger von Claudio Abbado machen, daß die Welt ruhig wird, ganz ruhig und leise, um dann wieder *allegro*, *allegro ma non troppo*, *presto* und *prestissimo* furios die Zeit zum Überfließen zu bringen. Am Ende steht ein großes Rauschen. Wir haben Abbado, den Herrn über die musikalischen Tempi bewundert und mit ihm die Herrschaft über die Geschwindigkeiten genossen. Nun spenden wir Beifall. Nach dem großen Applaus sinken wir wieder zurück in den Rhythmus des Alltags. Unser Herz schlägt wieder normal. Doch es ist ein unruhiges Herz. Augustinus wußte, daß es sich nach Ruhe sehnt: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir, o Gott!"

Die Kluft zwischen Weltzeit und Lebenszeit

Gott hat alle Zeit der Welt. Wenn wir von der Ewigkeit Gottes sprechen, davon, daß die Zeit bei ihm *aufgehoben* ist, im doppelten Sinn des Wortes, nämlich gleichzeitig *bewahrt* und *suspendiert*, dann sprechen wir von etwas, das größer ist als unser Geist, der sich Ewigkeit nicht wirklich vorstellen kann. Wir haben aber nicht alle Zeit der Welt, wir haben „70, wenn's hoch kommt 80 Jahr", so steht es in der Bibel (Ps 90, 10), und alle Menschen wissen das auch.

In Münster in Westfalen, wo ich eine gewisse Zeit meines Lebens als Doktorand von Karl Rahner verbringen durfte, lebte bis 1996 der Philosoph Hans Blumenberg. Er hielt die Kluft zwischen der Weltzeit und unserer Lebenszeit für eine elementare Kränkung. Weltzeit und Lebenszeit sind auf dramatische Weise ungleich groß. In unserem Bewußtsein erstrecken wir uns von Alpha bis Omega, vom Urknall bis zum Wärmetod der Welt, wenn wir in unseren Theorien nicht sogar wie Stephen Hawking auf alle Begrenzungen der Zeit verzichten. Im Kopf wäre die Welt in Ordnung, wenn ihre Zeit sich gleich weit erstreckte wie unser Leben.

Daß der Lauf der Welt nach unserem Tod ungerührt seinen Fortgang nimmt, will uns nicht passen. Schlimm ist, daß wir es die ganze Zeit schon wissen müssen. Aus der unendlichen Ressource der Weltzeit – alle Zeit der Welt – haben wir

nur eine endliche Spanne. Je länger wir leben, um so kürzer erscheint sie uns. Je knapper die Frist wird, um so größer wird die Menge dessen, wofür wir keine Zeit mehr haben werden. Dieses Bewußtsein, daß Lebenszeit und Weltzeit auf dramatische Weise ungleich groß sind, ist eine Quelle von Beschleunigung.

Natürlich könnte ich jetzt sofort von der größten Verheißung der Religion sprechen: daß uns die Zeitangst genommen wird, weil unser Leben in die Zeit Gottes münden darf. Diese Verheißung will ich nicht verschweigen. Zuvor aber will ich noch einige Gedanken zum Begriff der Beschleunigung anfügen. Denn die Kluft zwischen Lebenszeit und Weltzeit ist so alt wie die Menschheit. Doch seit dem 19. und erst recht mit dem 20. Jahrhundert kommen neue, zusätzliche Beschleunigungsfaktoren hinzu. Schnelle und immer schnellere Veränderungen, Erfindungen und bessere Technik helfen uns, die Natur zu beherrschen, Verkehrstechnik erschließt Raum und Zeit. Bis schließlich das Internet uns anbietet: Du kannst jederzeit überall sein. All das verdichtet sich zu einer Grunderfahrung von Beschleunigung, die zunehmend unser Bewußtsein einfärbt:

„Wir erklären, daß sich die Herrlichkeit der Welt um eine neue Schönheit bereichert hat: die Schönheit der Geschwindigkeit ... Wir stehen auf dem äußersten Vorgebirge der Jahrhunderte ... Warum sollten wir zurückblicken, wenn wir die geheimnisvollen Tore des Unmöglichen aufbrechen wollen. Zeit und Raum sind gestern gestorben. Wir leben bereits im Absoluten, denn wir haben schon die ewige, allgegenwärtige Geschwindigkeit erschaffen."

In dieser Stelle aus dem berüchtigten präfaschistischen „Manifest des Futurismus" (1909) von Filippo Tommaso Marinetti klingt eine Zukunftsrhetorik an, die unseren Ohren vertraut klingt. Beschleunigung macht futuristisch. Das Tempogefühl, jenes *Presto-Prestissimo*, hat objektive Ursachen. Zwischen der Erfindung des Rades, das mit Muskelkraft bewegt wurde, und der Erfindung künstlicher Antriebsmethoden liegen ein paar tausend Jahre. Seit aber die Werkzeuge nicht nur unsere körperliche Arbeit erleichtern, sondern seitdem Werkzeuge Werkzeugen helfen, wird die Kurve der Erfindungen immer steiler.

Die Erfindung des Computers schließlich hat uns ein Superwerkzeug geschaffen: „Zeit und Raum sind gestern gestorben." Wir sind jederzeit überall in Echtzeit, und dies in einer neuen Realität, von der wir manchmal noch sagen, sie sei virtuell, die aber unser Leben zunehmend bestimmt. Der Computer liefert vor allem Daten in nur noch mathematisch erfaßbarer Menge. Mit dem Wissen ist es wie mit der Zeit: Das Wissen, das die neue Welt der Daten uns anbietet und das Wissen, das wir in unserem endlichen Leben verkraften können, sind auf dramatische Weise ungleich groß.

Das Drama von Weltwissen und Lebenswissen

Der Wunsch, Weltzeit und Lebenszeit mögen auf göttliche Weise koextensional sein, sich gleich weit erstrecken, war schon immer unerfüllbar. Daß es sich mit

dem Wissen genauso verhält, ist relativ neu. Bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts gab es noch den Typus des Universalgelehrten. Den Menschen erschien es als ein vernünftiges, durchaus erreichbares Ideal, daß ein einzelner umfassend gebildet sein könnte, das heißt, daß er alles weiß, was es zu wissen gibt. Bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts waren etwa 700 Tierarten bekannt. 100 Jahre später unterschied man schon 1700 Arten von Schlupfwespen. Seitdem die Menge des Wißbaren exponentiell gewachsen ist, beschäftigt Pädagogen und Bildungstheoretiker die Frage, wie die richtige Antwort auf diese neue „condition humaine" aussieht. Enzyklopädien und Lexika wurden geschaffen: Da man nicht mehr alles wissen kann, muß man es auch nicht. Allenfalls muß man wissen, wo es steht und wo man nachschlagen kann.

Inzwischen aber ist klar: Mit dem Wissen verhält es sich wie mit der Zeit. Zeit und Wissen sind so unendlich groß und unsere eigene Kapazität so unendlich klein, daß zum Drama von Weltzeit und Lebenszeit das Drama von Weltwissen und Lebenswissen hinzutritt. Wissen, das keinen Bezug mehr zum Menschen hat – Karl R. Poppers „objective knowledge" –, ein objektives Wissen, das vielleicht schon nicht mehr von Menschen produziert, sondern von Maschinen hervorgebracht ist, interessiert mich sehr viel weniger als Lebenswissen. Es ist das Wissen, das mir und meinen Mitmenschen hilft, das Leben zu meistern. So lautet meine grundlegende Perspektive, die alle weiteren Überlegungen zur Bildung bestimmt: Wie kann aus Weltwissen Lebenswissen gemacht werden?

Die durch die neuen Kommunikationstechnologien hervorgerufene Explosion der Datenmenge und die die Zukunft entscheidenden Techniken, sie zu beherrschen und zu nutzen, haben zum Schlagwort von der Wissensgesellschaft geführt. Von Wissen können wir erst dann sprechen, wenn wir objektive Daten zu unseren Daten gemacht, wenn wir sie aus einer unendlichen Menge mit Hilfe von wegweisenden Strukturen und mit dem Blick auf die Ziele, die uns wirklich interessieren, herausgegriffen haben. Der Begriff Wissensgesellschaft enthält einen Imperativ. Wissensgesellschaft ist ein programmatischer Begriff. In ihm ist das Programm enthalten, aus Daten Wissen, aus Weltwissen Lebenswissen zu machen. Was ist es, was wir wissen wollen sollen? Das ist die entscheidende Frage der Zukunft.

Der Markt: Produktion der Geschwindigkeit aus sich heraus

Ein anderer Beschleunigungsfaktor ist der Markt. Man kann den Markt und seinen Motor, den Wettbewerb, der den Schnellsten prämiert und Beschleunigung erzeugt, mit der Evolution des Lebens in der Natur vergleichen. Offenbar ist der Markt eine Installation, die deswegen so erfolgreich ist, weil er mit dem Prinzip des „survival of the fittest" das Gesetz der Evolution in der Natur imitiert. Es gibt freilich einen Unterschied zwischen der Welt des Lebens und der des Marktes. Beide

Systeme stehen gleichsam unter verschiedenen Vorzeichen. Das Oberkriterium der natürlichen Evolution ist das Überleben – das Leben. Der Markt dagegen folgt dem Gesetz des „return on investment" – sein Oberkriterium ist der Gewinn.

Auch beim Markt gibt es den Wettbewerb um Fitneß, der nach bestimmten Gesetzen der Selbstorganisation alles zu steuern scheint. Schon Adam Smith sprach von der „invisible hand", einer unsichtbaren Hand, die den Markt steuert. Offenbar ist diese Methode der Selbststeuerung – das heißt der Verzicht auf Methoden – jeder Methode der planwirtschaftlichen Steuerung, also der Methode der Methode, überlegen. Daher hat der Wettbewerb auch den globalen Wettbewerb gewonnen.

Nach dem Ende des machtgestützten planwirtschaftlichen Ökonomismus erleben wir nun die weltweite Anerkennung der Marktwirtschaft. Sie wird zähneknirschend auch von denen akzeptiert, die sie einst bekämpften. Die Beschleunigung nimmt weiter zu. Der Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft dauerte bei uns, wo er zuerst stattfand, einige Generationen. Seitdem geht alles viel schneller. Es gibt Beispiele aus einigen Regionen Malaysias und Indonesiens, wo der Weg von der Steinzeit bis zur Industriegesellschaft in einer einzigen Generation zurückgelegt werden mußte. Nicht alle Gesellschaftsordnungen lassen sich das gefallen. Die von oben befohlene Industrialisierung des persischen Schah-Regimes etwa hat die Gegenkräfte des fundamentalistischen Islam mobilisiert und ihnen zum politischen Sieg verholfen. Daran läßt sich gut ablesen, zu welcher Zerreißprobe es kommen kann, wenn die Tempi, die unterschiedlichen Geschwindigkeiten, nicht beachtet werden.

Wenn es tatsächlich so etwas wie eine innere Evolution der Wirtschaft gibt, dann produziert die Wirtschaft ihre Geschwindigkeit aus sich heraus. Die Produktionszyklen und der Warenumlauf werden immer kürzer. Metaphorisch sprechen wir von der so-und-so-vielten Computergeneration und erwarten, während wir auf unserem gerade neu eingerichteten Gerät ins Internet einsteigen, schon die nächste Generation. Wir registrieren: Computergenerationen und Menschengenerationen sind ungleich lang. Auch das Marketing sorgt dafür, daß die Zeiten des Warenumlaufs immer kürzer werden. Daß wir ständig neue Autos brauchen, Autos der neuen Generation, hängt nicht damit zusammen, daß die älteren Autos technisch überholt wären. Oft ändert sich nur das Design.

Wenn es am Markt früher darum ging, die sogenannten Grundbedürfnisse (Essen, Kleidung, Wohnung) zu befriedigen, und wenn es schon immer ein Beschleunigungsfaktor war, der Erste zu sein, der diese Bedürfnisse befriedigt, so kommt nun etwas Neues hinzu. Es geht weniger um die Befriedigung von Bedürfnissen als um die Entdeckung neuer Bedürfnisse, vielleicht sogar um die Erfindung neuer Bedürfnisse. Der Warenumlauf, der Produktionszyklus und der „return on investment" werden immer kürzer. Wenn aber die Geschwindigkeit so hoch wird, daß wir nicht nur das uns wohlbekannte Gefühl haben, daß „alles fließt" (Hera-

klit), daß morgen einiges und übermorgen anderes und in einigen Jahren entsprechend viel anders sein wird als heute, dann sprechen wir von einer Revolution.

Offenbar stehen wir nach der Erfindung des Computers, der Etablierung des Internet und den vielen kommunikationstechnologischen Neuerungen mitten in einem solchen revolutionären Qualitätssprung. Zu nennen sind die Verschmelzung von Gen- und Kommunikationstechnologie, die Nanotechnologie, die Verbindung von Hirnforschung und Datenmanagement. Offenbar ist diese neue Kommunikationstechnologie ein Werkzeug von nie da gewesener Qualität, ein Superwerkzeug, das alle funktionalen Systeme optimieren kann. Dieses leistungsstärkste aller Werkzeuge hat das beschleunigende System der Marktwirtschaft noch einmal beschleunigt: Wir erleben eine Beschleunigung der Beschleunigung.

Die Beschleunigung der Beschleunigung

Daß nun in dem eng zusammenhängenden Komplex von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik alles schneller geht, müßte noch kein Qualitätssprung sein. Das qualitativ bisher nicht Dagewesene ist etwas anderes: Während früher das marktwirtschaftliche System meist nur ein Segment unseres Lebens betraf, nämlich die Produktion und Verteilung von Waren und Dienstleistungen, erleben wir neuerdings Übersprungeffekte im großen Stil. Ganze Lebensbereiche, die früher nicht unter Gesichtspunkten des Wettbewerbs betrachtet wurden, werden nun nach marktwirtschaftlichen Prinzipien um- und durchorganisiert.

In den USA haben wir traditionell ein sehr positives Verhältnis zu marktwirtschaftlichem Denken. Industrie und Marktwirtschaft haben den Menschen im Westen das Leben erleichtert, den Hunger besiegt, Krankheiten zurückgedrängt. Es wäre zynisch, das zu vergessen. Daher vertrauen wir dem Markt und sind schnell bereit, alles der Steuerung seiner „unsichtbaren Hand" anzuvertrauen. Früher als in Deutschland sind bei uns die Medien privatisiert worden. Sie orientieren sich ausschließlich an den Bedürfnissen ihrer Kunden. In Deutschland gab es in den öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten einen Ansatz, der zunächst frei war von dem Zwang, schwarze Zahlen zu schreiben. Inzwischen wurden private Radio- und Fernsehanstalten gegründet, und es gibt auch in Deutschland einen echten Medienmarkt. Die öffentlich-rechtlichen Sender liegen im Wettbewerb mit den Privaten und machen marktgerechtes Programm. Sie gleichen ihre Produkte an. Wohin führt uns die unsichtbare Hand?

Zu meiner Studienzeit in Münster war in Deutschland auch zu beobachten, wie der Sport, der hauptsächlich von Amateuren betrieben wurde, sich langsam kommerzialisierte. Inzwischen wurden das Post- und Telefonwesen und die Bahnen marktwirtschaftlich umstrukturiert. Die bildende Kunst, die ihre großen Aufträge Jahrhunderte lang von der öffentlichen Hand, dem Fürsten oder der Kirche er-

hielt, hat längst alle Raffinessen des Marketing in ihren Betrieb aufgenommen. Am deutlichsten sind die Übersprungeffekte im Bereich der Freizeit und der Kultur zu beobachten. Die freie Zeit war einmal diejenige, in der der Mensch frei von Zwängen und Pflichten, die ihm der Kampf ums Dasein auferlegte, spielen und feiern konnte. Das deutsche Wort „Feierabend" für die Zeit nach der Arbeit drückt diesen Gegensatz sehr schön aus. Wo einmal das Andere der Arbeit war, regiert nun das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Urlaub und Freizeit werden von der Unterhaltungs- und der Tourismusindustrie nach allen Regeln der Kunst vermarktet. Die Landwirtschaft, bei uns schon lange industriell betrieben, war in „good old Germany" zwar immer auch eine Ökonomie. Vor ihrer Kommerzialisierung war sie aber auch einmal eine Lebensform mit eigenen kulturellen Prägekräften.

Gibt es überhaupt noch Lebensbereiche, die nicht durch marktförmiges Denken bestimmt werden? Man muß nicht für den „American way of life" Reklame machen. Es liegt schließlich auf der Hand, welche Verluste eine Industrialisierung aller Lebensbereiche mit sich bringt. Jürgen Habermas spricht von einer „Kolonialisierung der Lebenswelt". Ich will nicht in eine Diskussion eintreten, in der die Vision eines ungebremsten Liberalismus als universelles Organisationsprinzip für alle Lebensbereiche dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft gegenübergestellt wird. Mir geht es nur darum festzuhalten, daß es diese Übersprungeffekte vom enger begrenzten Feld der Warenproduktion wie -verteilung und der Dienstleistung auf das Leben insgesamt gibt, soweit dieses Leben funktional organisiert wird.

Es ist klar, daß es nicht die Marktwirtschaft allein ist, die für Übersprungeffekte sorgt. Es mußte erst das Superwerkzeug hinzukommen, der Computer, der mit der entsprechenden Software wirklich in der Lage ist, alles zu funktionalisieren, zu optimieren, effizienter und natürlich auch schneller zu machen.

Eine Zwischenbilanz der Beschleunigungsfaktoren ergibt: Das Lebenszeit-Weltzeit-Dilemma Blumenbergs, das durch die Antwort der Religion entschärft werden kann, wird ohne diese Antwort zu einem existentiellen Beschleunigungsfaktor. Die Marktwirtschaft enthält in sich den Motor des Wettbewerbs. Die Kurve der Beschleunigung wird mit der Industrialisierung immer steiler. Marktwirtschaft plus neue Kommunikationstechnologie verschärfen noch einmal das Tempo und sorgen für Übersprungeffekte in allen Lebensbereichen.

Die unsichtbare Hand: Funktionalisierung sämtlicher Lebensbereiche

Meine These lautet: Nach dem Ende der obskuranten Totalitarismen der NS-Ideologie und mancher religiösen Fundamentalismen und nach dem Scheitern einer totalitären planwirtschaftlichen Ideologie steuern wir auf einen universalen Funktionalismus zu, von dem wir befürchten müssen, daß er auf neuartige und vielleicht raffiniert subjektlose Weise totalitär wird.

Gibt es noch weiße Flecken auf der Landkarte unseres Lebens, die (noch) nicht funktionalistisch regiert werden? Gibt es Enklaven, die nicht beherrscht sind vom Kalkül des Nutzens? Noch können wir sehen, daß es auch anders geht. Vielleicht ist die Familie eine solche Enklave. Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern wird gewiß manchmal von Nützlichkeiten und psychologischen Mechanismen bestimmt, die man funktional beschreiben könnte. Aber das, was uns in der Familie trägt, ist die Liebe, die einfach da ist und nicht wirklich erklärt werden kann. Die Liebe ist gleichsam die transfunktionalistische Gegenkraft. Es gibt aber auch schon Familien, in denen bis in die persönlichen Beziehungen hinein funktionalistisch und marktförmig gedacht wird: Wenn es nur um das Haushaltsgeld ginge, wäre die Sache in Ordnung. Aber wenn Strichlisten darüber geführt werden, wer wie lange auf die Kinder aufgepaßt hat oder wieviel Zeit er oder sie für die gemeinsame Haushaltsführung eingesetzt haben, dann hat der Ökonomismus auch die Familie ergriffen. Der Eindruck verdichtet sich, daß der ökonomistische Funktionalismus und das marktförmige Denken dabei sind, die letzten weißen Flecken in unserer Gesellschaft zu erobern.

Bin ich damit ein theologischer Weltfremdling? Wie könnte ich dann Präsident einer der großen amerikanischen Universitäten sein, deren Bedeutung auch und vor allem auf ihrer wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät beruht? In den Unterrichtsräumen und auf manchen Fluren in Georgetown stehen frei benutzbare Internet-Anschlüsse. Ich bin weit davon entfernt, ein Gegner der Marktwirtschaft und des Computers zu sein. Wenn es richtig ist, daß das Spiel von Angebot, Nachfrage und Wettbewerb in der Tat das beste und differenzierteste Steuerungssystem für alle Funktionssysteme ist, dann bin ich auch kein fundamentalistischer Gegner des Funktionalismus. Die Marktwirtschaft ist das beste Wirtschaftssystem, das wir je hatten. Ich möchte nur nicht, daß der Funktionalismus totalitär wird. Adam Smiths unsichtbare Hand ist nicht die Hand Gottes. Es ist vielmehr eine Hand ohne Körper, eine Hand ohne Kopf, es ist eine subjektlose Hand. Das ist der Unterschied, auf den es mir ankommt.

Bei dieser Differenz geht es ums Ganze. Wo es ums Ganze geht, ist der Verdacht, jemand wolle sich des Ganzen bemächtigen, durchaus berechtigt. Sicher wäre ein losgelassener und von der neuen Kommunikationstechnologie beschleunigter Markt der New Economy, der keine anderen Kriterien mehr kennt als den „return on investment", ein Totalitarismus gänzlich neuer Art. Kein machtbesessener Nachfolger Hitlers wäre zu fürchten, sondern die unsichtbare Hand. Die Verselbständigung von Sachzwängen oberhalb der politischen Entscheidungsmöglichkeiten ist eine Gefahr, die wir sehen müssen. Wenn wir die Politik überhaupt erhalten wollen, dann müssen wir der Funktionalisierung aller Lebensbereiche Grenzen setzen. Dabei kommt es ganz entscheidend darauf an, ob es gegenüber dem Funktionalismus überhaupt noch ein Außerhalb gibt.

Ein Prinzip der Unterbrechung?

Gibt es so etwas wie ein „Prinzip der Unterbrechung", eine Aufhebung des Nutzenkalküls? Es gibt dieses Prinzip seit mehr als zweieinhalbtausend Jahren. Es ist für mich die wichtigste Tradition, die auch die Antwort auf meine persönlichen Lebensfragen bereit hält: die Tradition, deren Anfänge man in Deutschland neuerdings mit dem Begriff „jüdische Aufklärung" bezeichnet. Mir gefällt der gedankenlose Bindestrichbegriff: jüdisch-christlich nicht, weil er das Mißverständnis ermöglicht, wir wollten das Judentum vereinnahmen. Aber diesmal geht es tatsächlich um etwas, das wir ohne Zweifel dem Judentum verdanken.

Israel hat zunächst sich selbst und dann die Menschheit darüber aufgeklärt, daß selbstgemachte Götter keine Götter sind. Überall dort, wo menschliches Handeln auf die Grenzen des Machbaren stößt, neigen wir dazu, unsere Interessen über die Grenzen der Realität hinaus zu verlängern. So entstehen Gottheiten, deren Haupteigenschaft es ist, funktional nützlich zu sein. Daß sie ihre Existenz diesem ihrem funktionalen Nutzen verdanken, hat Israel früh durchschaut. Die neuzeitliche Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud entlarvt abermals diesen Projektionsvorgang, aber seltsamerweise so, als hätte es nie eine jüdische Aufklärung gegeben.

Wer in der Antike eine Seereise antrat, opferte dem Poseidon. Der Bauer, der eine gute Ernte erhoffte, fing eine Wechselwirtschaft von Tausch und Opfer mit der Fruchtbarkeitsgottheit an. Für Krankheit, für Liebe, kurzum für jedes menschliche Interesse gab es eine göttliche Adresse. Die Religionskritik der jüdischen Aufklärung, vorgetragen durch Propheten wie Jesaja, Ezechiel, Amos und im Grund durch das ganze Alte Testament, entlarvt diesen Mechanismus der nützlichen Götter. Der Gott Israels ist radikal anders. Er ist nicht die Verlängerung menschlicher Bedürfnisse, nicht eine Funktion in der Welt. Er hat die Welt vielmehr geschaffen. Er ist nicht umstandslos der Name für das Kalkül des Nutzens, also das, was wir vielleicht aus unserer Sicht das Gute nennen. Er steht außerhalb und über dem Kalkül des Nutzens und ist daher selbst nicht kalkulierbar. Er ist geheimnisvoll und widersprüchlich. Seine Zeichen sind Zeichen des Widerspruchs: „der Dornbusch, der brennt, aber nicht verbrennt", „die Jungfrau, die ein Kind bekommt", „der Löwe, der bei dem Lamm liegt".

Das Neue und Andere an diesem Gott war auch, daß er empirisch nicht vorweisbar ist. Um seine Einzigkeit und Andersartigkeit zu sichern, darf es von ihm auch kein Bildnis geben; seine Präsenz zeigt sich vielmehr durch große Zeichen des Vorbehalts. Das Zeitzeichen für Gott ist der Tag, an dem keine Zwecke verfolgt werden, an dem das Kalkül des Nutzens suspendiert ist, an dem keinerlei Arbeit getan werden darf: der Sabbat.

Auszeit: der Sabbat als Agentur der langen Zeit

Arbeiten heißt Zwecke verfolgen. Der „Tag des Herrn" aber ist der Tag der großen Aussparung aus der Welt des Funktionalismus. Er ist herausgesprengt aus dem Kontinuum der Zeit und der Zwecke. All dies gilt auch für den Sonntag, der den Sabbat des Alten Testaments beerbt und durchaus auch für den Freitag des Islam. Der „Tag des Herrn" ist die große Auszeit, eine Installation gegen die Normalzeit, in der die Kräfte der Beschleunigung am Werk sind. Seit mehr als 2500 Jahren machen Juden Erfahrungen mit dieser anderen Zeit, der Zeit des anderen Gottes; seit 2000 Jahren die Christen und seit 1400 Jahren die Muslime, die mit ihrem heiligen Freitag ebenso zur großen monotheistischen Familie gehören, die alle sieben Tage feiert.

Es lohnt sich, unsere Erfahrungen damit etwas näher zu untersuchen: Was tun wir eigentlich, wenn wir nicht arbeiten? Wir spielen, feiern, genießen ... Autoren wie Johan Huizinga, Hugo Rahner und Hans-Georg Gadamer sehen im Spiel einen Hinweis auf die transzendentale Struktur des menschlichen Lebens. Der Tag des anderen Gottes wird gesteigert durch das „heilige Spiel" des Gottesdienstes. Indem er den Schöpfer allen Lebens preist, verläßt der feiernde Mensch das Gravitationsfeld seines Ichs. Im Gebet überantwortet er sich und seine Zwecke einem Gegenüber. In diesem Sinn betont das letzte Konzil zurecht, daß die Eucharistie der Gipfel des christlichen Lebens ist (SC 10).

Streng genommen können wir niemals wirklich nichts tun. Was aber geschieht konkret, wenn wir nicht arbeiten, aber auch nicht nichts tun können? Der kurze Horizont des gebückten Arbeiters weitet sich zum Gesichtsfeld des Müßigen, der nun Zeit hat, sich und seine Sachen zu bedenken. Der Sabbat ist der Tag der Nachdenklichkeit. Nach-Denken: im Geist die Ereignisse der vergangenen Woche, die Geschehnisse der verstrichenen Zeit nachfahren, diese Erfahrungen beurteilen und verwerten. Zusammenhänge werden oft nur erkennbar, wenn man auf Abstand geht. So entsteht eine parteiliche „memoria". Wir bewerten unsere Taten.

Der Sabbat als eine Zeit des Nach-Denkens ist auch die Zeit der großen Fragen: Woher komme ich? Woher kommen wir? Wie hat alles angefangen? So blicken wir zurück. Dann aber drehen wir den Blick und schauen nach vorn. Jetzt sollte ich besser vom Sonntag reden, dem ersten Tag der Woche, an dem alles in österliches Licht getaucht ist. Es ist der Tag der Auferstehung, der prospektive Feiertag der Zukunft. Jetzt fragen wir uns nach den Zielen, dem großen Ziel unseres Lebens und nach den kleinen der nächsten Woche. Bestimmte Fehler werden wir nicht mehr machen. Aber da sind Probleme zu lösen. Auf die Lösung wären wir gewiß nicht gekommen, wenn wir nicht aus der Umzingelung pausenloser Arbeit befreit worden wären. Für die Lösung brauchen wir Abstand, den freien Kopf. Der Sabbat und der Sonntag sind die Tage, an denen sich gute Ideen einstellen: Tage der Innovation.

Man könnte fragen: Ist dieser Tag wirklich ein Tag ohne Nutzen? Thomas Mann hat in seinem Roman „Joseph und seine Brüder" ein wunderbares Wort gefunden, das hier sehr gut paßt: das „Übernützliche". Der Sonntag ist „übernützlich", transfunktional. Am Sabbat gibt es so etwas wie ein transfunktionalistisches Paradox – „das Sabbatparadox": Die Aufhebung des Zwangs zur Nützlichkeit gibt dem Kalkül des Nutzens ein positives Vorzeichen, ermöglicht die Frage nach dem Nutzen des Nutzens und eröffnet eine Perspektive. Die Auszeit, die die kurze Zeit der Arbeit unterbricht, wird zur Agentur der langen Zeit.

Der Nutzen des Übernützlichen: das Sabbatparadox

Wir leben von verschiedenen Geschwindigkeiten. Manchmal ist es richtig, Tempo zu machen: *presto, prestissimo*! Manchmal muß man auf die Bremse treten und heraustreten in den Sabbatraum. Es geht um nichts weniger als um die Rettung des Subjekts, um die Rettung der Freiheit. Doch das Subjekt ist keine Monade. Der Sabbat ist dem ganzen Volk geschenkt. Einen privaten Sabbat und Sonntag für die ganze Gemeinde gibt es nicht. Für uns alle kommt es darauf an, daß wir uns nicht einem Konformismus der Beschleunigung unterwerfen. Ein eindimensionaler Beschleunigungskonformismus vernichtet den Reichtum des Lebens.

Das Sabbatparadox ist eine kulturelle Erfahrung, die auch erklärt, warum der Fortschrittsgedanke in der jüdisch-christlichen Hemisphäre so folgenreich geworden ist. Keine andere Kultur hat sich als so innovativ erwiesen. Das gilt auch für Wissenschaft und Technik. Im Vergleich der Kulturen fällt auf, daß es viele ausdifferenzierte Gesellschaften und Hochkulturen gegeben hat. Aber es ist die jüdisch-christlich geprägte Kultur gewesen, phasenweise auch die islamische, in der die moderne Zivilisation möglich wurde.

Der vorweltliche Gott, dessen Tag der Sabbat und der Sonntag ist, sorgt dafür, daß diejenigen, die darauf aus sind, seinen Willen zu erforschen und zu tun, sich immer wieder vom Ist-Zustand abstoßen. Die Welt, wie sie ist, ist nicht alles, sie muß verändert werden. Die Schemata des Bestehenden werden transzendiert, der Exodus aus dem Sklavenhaus des Bestehenden ist eine Grundfigur christlicher eschatologischer Praxis. Die monotheistische Tradition der Unterbrechung ist – wenn denn die Gefahr eines funktionalistisch-ökonomistischen Totalitarismus tatsächlich besteht – von einer überraschend aktuellen Kostbarkeit.

So hat der Sabbat zwei Gesichter: Der Sabbat/Sonntag ist der Tag der Unterbrechung, an dem sich die Frommen versammeln. Für sie ist er das Zeitzeichen Gottes. Sie treten ein in den Garten der Erinnerung und des Eingedenkens. Sie gehen auf Abstand zur Welt des funktionalen Nutzens. Die großen Fragen unseres reichen, aber endlichen Lebens werden bedacht, Erlösung wird ausgerufen, die Zeitangst verschwindet, Trost wird gespendet, Gott wird gepriesen. Das ist das ei-

gentliche, das fromme Gesicht des Sonntags. Das zweite Gesicht des Sabbats wird sichtbar, wenn man erkennt, wie positiv sich die Installation des Transfunktionalen auf die funktionale Welt auswirkt. Daher verteidigen auch die klugen Ökonomen diesen Tag als den Tag des übernützlich Nützlichen. Ihre Klugheit besteht in der Einsicht, daß der Schritt heraus aus dem Alltag der Arbeit den Zielen eines Unternehmens mehr nützt als ein gedankenloses Weitermachen im immer Gleichen. Vielleicht wissen sie gar nicht, daß diese Regel monotheistisches Erbe ist.

Wer auf Innovationen und Kreativität aus ist, muß den Sabbat und den Sonntag verteidigen. Der Nutzen des Übernützlichen hat auch diese säkulare Seite. So ist es im Grund sehr leicht, für den Sonntag/Sabbat zu argumentieren. Die Frommen treffen sich mit den Pragmatikern. Warum sollten die Pragmatiker nicht einmal fromm und die Frommen nicht einmal pragmatisch sein? Amerikanern ist dieser Gedanke nicht fremd. Wir sind transökonomische Ökonomen und transfunktionalistische Funktionalisten. Ladenschlußzeiten, die es bei uns nicht gibt, sind damit nicht gemeint. Tatsache ist: Die Mehrheit der Amerikaner geht am Sabbat oder am Sonntag in eine Synagoge oder in eine Kirche.

Der kluge Modernisierer: Lernen für die „lange Dauer"

Was bedeutet der Sabbat, die Einsicht in das Paradox des Sonntags, seine übernützliche Nützlichkeit für unsere Bildungsinstitutionen? Was bedeutet ein transfunktionalistischer Zugang angesichts neuer Herausforderungen? Wenn wir darin übereinstimmen, daß die unsichtbare Hand des Marktes nicht automatisch die Hand Gottes ist, dann kann eine besinnungslose Industrialisierung des Bildungswesens nicht das Mittel der Wahl sein.

Seitdem Tony Blair Bildung zum „Megathema" ausgerufen hat, findet in Europa eine Grundsatzdebatte statt. Sie wurde zweifellos durch reale Probleme ausgelöst: die Globalisierung der Märkte, die zu einem weltweiten Wettbewerb geführt hat, und das Problem der Arbeitslosigkeit. Viele Politiker haben Bildung als Rohstoff für ein Land erkannt, das sonst keine Bodenschätze hat und waren sehr schockiert, als die TIMSS-Studie (Third International Mathematics and Science Study) zum Vorschein brachte, daß ihr Land im internationalen Vergleich in den naturwissenschaftlichen und mathematischen Fächern einen hinteren Rang einnahm. In der Wirtschaft mangelt es an Software-Spezialisten. So legt sich die Fragestellung nahe: „Wie kann das Ausbildungssystem an die durch schnellen Wandel und harte Konkurrenz gekennzeichneten Bedürfnisse des Beschäftigungssystems angepaßt werden?"

Der Bundesverband deutscher Banken faßt das Pensum der Bildungsreform in einem programmatischen Text zusammen, mit dem er zu einem Bildungssymposion einlädt:

„Die Arbeitswelt verändert sich grundlegend. Mehr und mehr liegt der Schlüssel zu wirtschaftlicher Leistung in Bildung und Wissen. Damit ist das deutsche Bildungssystem gefordert: Welche Inhalte müssen Schulen und Universitäten vermitteln und welche institutionellen Reformen sind notwendig, damit Deutschland auf dem Weg in die New Economy nicht den Anschluß verliert?"

Schon die Fragestellung macht die Schule eindeutig zum Vorfeld der Wirtschaft. Es könnte einen Streit zwischen denen geben, die an traditionellen Bildungsinhalten und -strukturen festhalten, und denen, die die Schule zum Zubringer des Beschäftigungssystems machen wollen – ein Streit zwischen Modernisierern und Traditionalisten. Vielleicht stehen wir vor einem Verdrängungswettbewerb zwischen neuen und traditionellen Schulfächern oder mindestens zwischen den harten und den sogenannten „weichen" Schulfächern, die bei den neuen Verfahren der Qualitätssicherung durch den Rost fallen müßten. Was müßte in diesem Streit ein kluger Modernisierer vorbringen? Ihm würde zunächst etwas auffallen, was mit den unterschiedlichen Geschwindigkeiten zusammenhängt. Es gibt nämlich mindestens zwei Tempi: das Tempo der Wirtschaft und das Tempo unseres Lebens.

Computergenerationen mögen in immer kürzeren Abständen aufeinander folgen, Warenumlaufzeiten und Produktionszyklen immer kürzer werden: Deswegen wird kein Kind und kein Jugendlicher schneller erwachsen. Unsere Lebenszeit ist ein Rahmen, der nicht oder doch nur in Maßen verändert werden kann. Zwar leben wir dank des medizinischen Fortschritts im Durchschnitt so lange wie noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit. Aber Kindheit und Jugend können sie nicht beschleunigen. Ein kluger Modernisierer, der zunächst nichts anderes will, als die Schule zur Funktion der Wirtschaft zu machen, wird erkennen, daß bei einer hohen und wahrscheinlich noch weiter steigenden Wandlungsgeschwindigkeit der Ökonomie die Arbeitswelt, in die ein Jugendlicher beim Abgang von der Schule eintritt, eine ganz andere sein wird, als die, mit der er es derzeit zu tun hat. Er wird unterscheiden zwischen einem Faktenwissen von hoher Durchlaufgeschwindigkeit und dem, was bleibt.

In der Bildungsdebatte ist eine Metapher anzutreffen, die beim ersten Hören beeindruckt: die „Halbwertzeit des Wissens", die immer kürzer wird, weil das Wissen angeblich immer schneller veraltet. Hier wird Wissen mit Produktionszyklen verwechselt. Natürlich gibt es ein Wissen, das schnell veraltet, zum Beispiel Gebrauchsanweisungen für Wegwerfgeräte, deskriptive Daten, die Prozesse beschreiben, die sich schnell wandeln, die Einwohnerzahl von Kairo, Telefonbücher. Aber wie schnell veraltet das kleine Einmaleins oder das periodische System der Elemente? Basiswissen, Dispositionswissen und die sogenannten Schlüsselkompetenzen veralten so gut wie gar nicht. Daher wird sich ein Modernisierer auf sie konzentrieren. Was aber ist eine Schlüsselkompetenz? Sind mathematische Kenntnisse Schlüsselkompetenzen oder Basiswissen? Über die Bedeutung von Mathematik und Logik sind sich immer alle einig. Wer nicht Naturwissenschaftler

oder Techniker werden will, für den genügt es, wenn er gut rechnen kann. Logik ist aber auch ein Gegenstand, der eng mit der Sprache verbunden ist.

Das Verständnis für den Umgang mit der eigenen Sprache, ihrer Grammatik, ihren Metaphern und Bildern wird auch in 50 Jahren noch nicht veraltet sein; auch nicht die Kenntnis anderer Sprachen. Wir Amerikaner und die ganze Familie der englischsprechenden Länder haben es leicht: Wir sprechen die „lingua franca" schon als unsere Muttersprache. Aber für alle anderen ist es in einer globalen Wirtschaft immer wichtiger, Englisch zu können. Die Europäer, die immer mehr zusammenwachsen, sollten auch ihre Nachbarn verstehen, das heißt die Sprache des anderen sprechen. Das alles würde ein kluger Modernisierer bedenken. Lernen unter dem Gesetz des schnellen Wandels ist Lernen für die „longue dureé". Lernen für die „lange Dauer" hieße für ihn neben dem Erwerb der nachhaltigen Wissenstypen vor allem, das Lernen zu lernen. Das wird für ihn, weil er sie sein Leben lang wird brauchen können, die entscheidende meta-kognitive Schlüsselkompetenz sein.

Zum Lernen gehört eine Menge: Konzentrationsfähigkeit, Fleiß und das handwerkliche Beherrschen von Lernhilfen. Zum erfolgreichen Lernen gehören auch bestimmte Charaktereigenschaften wie zum Beispiel Selbstdisziplin oder die Fähigkeit zur Selbstmotivation. Lernen hat eindeutig eine soziale Dimension. Vieles, was nur im Umgang mit anderen gelernt werden kann, setzt voraus, daß zwischen Imitation und beherrschtem Konflikt ein ganzes Spektrum von Verhaltensmustern eingeübt wird, vor allem Teamfähigkeit. Wenn Lernen mit Charaktereigenschaften zu tun hat, dann hat es auch mit Erziehung zu tun. Eine gute Erziehung ist am Ende immer Selbsterziehung – nicht nur im eigenen Interesse, sondern in eine Gemeinschaft hinein und für die Gemeinschaft.

„Lernen lernen" setzt natürlich den selbstverständlichen Umgang mit Computer und Internet voraus. Doch darum macht sich ein kluger Modernisierer deswegen keine Sorgen, weil er erkannt hat, daß das neue Medium so viele Reize und Gratifikationen anbietet, daß es gleichsam für sich selber sorgt. Da und dort wird die Befürchtung geäußert, daß wir demnächst in einer Gesellschaft leben, die gespalten ist in diejenigen, die das neue Medium zu ihrem Vorteil nutzen und in einen Rest, der zurückbleibt. Ein kluger Modernisierer, der gesellschaftliche Verantwortung spürt, kann das beobachten. Aber er weiß, daß das neue Medium als Wettbewerber so gut auf den Markt gebracht wurde, daß in ein paar Jahren der Schule kaum mehr die Aufgabe zufallen wird, mit seiner Bedienung vertraut zu machen. Der Computer ist daher weniger ein Gegenstand als ein Hilfsmittel des Lernens.

Die Nachfrage des Marktes nach Softwarespezialisten wird sich nach den bekannten Marktmechanismen von selbst befriedigen. Wenn diese knapp sind, werden die Spezialisten gut bezahlt werden. Wenn sie gut bezahlt werden, wird es sie alsbald geben. Dafür muß die Struktur des Bildungswesens nicht geändert werden.

Wenn demnächst alle Schulen in Deutschland am Netz sind, ist die Bildungsreform damit keineswegs abgeschlossen. Für einen klugen Modernisierer fängt sie dann eigentlich erst an. Welche Rolle Computer und Internet in Schule und Hochschule spielen sollen, muß man wissen, wenn man es ausprobiert. Einiges kann man jetzt schon sagen: Wenn die Menge des Wissens so gewaltig wächst und vieles so schnell veraltet, wird es darauf ankommen, die Übersicht zu behalten und sich nicht mit nebensächlichem Datenmüll vollzustopfen. Es kommt auf die Kunst der Unterscheidung an und auf eine gewisse gelassene Durchlässigkeit: auf die Kunst, auch wieder vergessen zu können.

Intelligent lernen: die Kunst der Unterscheidung

Mit dem Computer das Lernen lernen heißt freilich nicht nur, die richtige Suchmaschine in Gang zu setzen. Es heißt zugleich, bestimmten Angeboten zu widerstehen. Im Internet findet sich sehr viel Wertloses. Es spricht auch zweifelhafte Bedürfnisse an und ist ein Medium der Zerstreuung, ein Werbemittel für Überflüssiges und Kriminelles.

Ein kluger Modernisierer hält viel von einer Pädagogik, die sich am einzelnen und seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung sowie zur Einbindung in die Gemeinschaft orientiert. Wenn es ihr mit der Rede vom Subjekt und seiner Freiheit ernst ist, dann müßte sie Kompetenzen ausbilden helfen, welche die finale Souveränität aller Benutzer, einfacher gesagt, ihre Freiheit gegenüber dem Medium retten.

Eine der sensationellen Fähigkeiten des Computers ist, daß er uns nicht nur über das Internet mit anderen Personen in Verbindung bringen kann, er tritt uns selber als Quasi-Person gegenüber. Weil er Interaktion simulieren kann, kommt es darauf an, die Differenz zwischen Menschen und Computern nicht zu vergessen. Die Welt der neuen Medien ist eine vernetzte Welt von Welten, mit der Fähigkeit, immer neue Welten hervorzubringen. Die Vielheit möglicher Welten bleibt aber eingebunden in die einzige reale Welt. Am Ende ist es immer ein einzelner Kopf, der vor dem Computer sitzt. Er, besser gesagt: wir müssen die Herrschaft über die Maschine behalten.

Wie würde ein kluger Modernisierer im Interesse des Beschäftigungssystems mit dem Sabbatparadox umgehen? Wie muß Bildung konzipiert sein, die zunächst einmal nur dem Wirtschaftsleben nützt? Natürlich würde er die Lehre aus dem Sabbatparadox beherzigen. Er würde sich vieles leisten, was sich nicht unmittelbar als nützlich ausweisen kann. Ein optimal gebildeter Mensch würde vielleicht Gedichte schreiben, künstlerisch aktiv sein, vielleicht würde er präkolumbianische Keramik sammeln oder Fotografien der 50er Jahre. Seine hohe politische Urteilsfähigkeit hinge mit seinen ansehnlichen Geschichtskenntnissen zusammen. Sein Lieblingskomponist wäre Arcangelo Corelli. Er selbst spielte

manchmal wie in alten Zeiten auf der Universität mit einigen Freunden Saxophon.

Auf die Herausforderungen der Beschleunigung würde ein kluger Modernisierer gleichsam antizyklisch reagieren, weil er weiß, daß die Widerlager und Stabilisatoren unserer Kultur zum knappen Gut werden und daher kostbar sind. Wo sich vieles so rasch und rapide verändert, muß es einen harten Kern geben, der Identität verbürgt. Gerade damit wir den Beschleunigungsdruck aushalten können, dürfen wir uns nicht beschleunigungskonform verhalten. Die Wirtschaft braucht gefestigte Führungspersönlichkeiten. Was ist dann mit der Mehrzahl der Bevölkerung? Auch sie braucht Kontinuität und Identität. Sie ist auf das kommunitäre Gerüst der Lebensform als Gemeinschaft mit Werten angewiesen, die sie zusammenhält. Daher ist es im wohlverstandenen Interesse der Wirtschaft, daß es ein öffentliches Bildungswesen gibt, das kompensatorisch wirkt, weil es nicht auf den Markt des Tages blicken muß. Das öffentliche Bildungswesen und die Wirtschaft können aber nur dann komplementär wirken, wenn sie nicht ineinander fließen. Hier gibt es eine sinnvolle Arbeitsteilung.

Sabbatinhalte, Sabbaträume, Sabbatzeiten an Schulen: Lebensinvestition

Eine Wirtschaft, die kurzfristig Geld verdienen muß, schafft es nicht, für all das zu sorgen, was sie langfristig braucht. Deswegen helfen die Schulen und Hochschulen dem Beschäftigungssystem dadurch, daß sie Bildungsinhalte ausweisen, die dem Gedächtnis, der kulturellen Identität und der Erinnerung dienen, die für Kontinuität sorgen. Das Sabbatparadox lehrt, daß Musik-, Kunst- und Literaturunterricht, im Spezialfall sogar Latein und Griechisch langfristig und aufs Ganze gesehen wegen ihrer übernützlichen Potenzen auch der Wirtschaft nützen – vielleicht sogar mehr als die Einführung eines Schulfachs Wirtschaftskunde. Solche Sabbatinhalte, Sabbaträume und Sabbatzeiten brauchen wir an unseren Schulen. Sie sind Inseln der Reflexion und der Selbstentfaltung und machen den Horizont weit. Sie nützen langfristig auch dem Beschäftigungssystem. Vor allem aber nützen sie dem Leben.

Wenn wir als Antwort auf die neue Bedrohung durch einen ökonomistisch-funktionalistischen Totalitarismus neuer Art die monotheistische Sabbattradition aufrufen, wenn wir erkennen, wie höchst aktuell die transfunktionalistischen Kräfte des christlichen Erbes sind, dann sind wir keine antimodernistischen Verächter der New Economy. Wir zeigen so vielmehr, daß wir sogar für die Ökonomie übernützlich-nützlich sind, indem wir statt des „return on investment" das Leben als oberstes Kriterium ansetzen.

Lassen wir zum Schluß die Perspektive eines klugen Funktionalisten hinter uns. Es gibt ein Wissen, das mehr ist, als das „Wissen um zu"! Kants Formulie-

rung vom „interesselosen Wohlgefallen" hat mich immer sehr beeindruckt. In der Betrachtung der Dinge, der Natur, nicht um sie zu beherrschen, sondern um sich an ihnen zu erfreuen, spüre ich meine Verwandtschaft mit dem, der sie gemacht hat. Uns bleibt eine ferne Erinnerung: die Erinnerung an eine alte Geschichte, in der es einen Baum gab, den Baum der Erkenntnis von gut und böse. Wir wohnen nicht mehr im Garten Eden. Aber wir wüßten immer noch sehr gerne, wie seine Früchte schmecken, einfach so, um an einem göttlichen Vergnügen teilzuhaben. Auch dafür, davon bin ich überzeugt, gibt es eine Zeit!

Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags auf dem Bildungskongreß der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland in Berlin am 16. 11. 2000.

Rainer Bucher

Gekaufte Eliten?

Zur theologischen Problematik kirchlicher Begabtenförderung

Begabtenförderung in Deutschland liegt in den Händen einer erstaunlich pluralen Versammlung gesellschaftlicher Institutionen. Vom Arbeitgeberverband über die Stiftungen der Bundestagsparteien bis hin zur Hans-Böckler-Stiftung der Gewerkschaften: Sie alle unterhalten Begabtenförderungswerke. In hohem Maß durch staatliche Mittel finanziert, sollen sie die Besten eines Studienjahrganges erkennen und mit Stipendien, aber auch durch Bildungsangebote und tutoriale Begleitung gezielt fördern.

Dieses pluralistische und differenzfreudige Konzept ist alles andere als selbstverständlich. Es ist vielmehr Zeichen eines sonst gerade in der deutschen Geschichte eher seltenen Vertrauens in partikulare, zivilgesellschaftliche Institutionen. Erhofft wird zweierlei: die Konzentration fachlicher Exzellenz wie die Orientierung künftiger Wissens- und Entscheidungseliten an tragenden Traditionen unserer Demokratie. Auch die evangelische Kirche ist mit dem evangelischen Studienwerk Villigst ebenso wie die katholische Kirche mit der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk in dieses deutsche System der Begabten- und Eliteförderung integriert: ein wenig bekanntes Exempel jener spezifischen Kooperation zwischen Staat und Kirche, wie sie in Deutschland vor allem auf dem Sektor öffentlicher Wohlfahrt und im Bildungsbereich charakteristisch ist.

Die Zahl der von der katholischen Kirche im Cusanuswerk Geförderten ist ansehnlich. Immerhin wurden bislang etwa 4300 Studierende vom Cusanuswerk unterstützt. Aktuell erhalten etwa 650 Studierende ein Stipendium. Die Liste ehemaliger Stipendiaten und Stipendiatinnen ist aber nicht nur lang, sondern teilweise auch ausgesprochen prominent: Politiker (Hans Tietmeyer, Oskar Lafontaine, Heinz Riesenhuber), Verfassungsrichter (Dieter Grimm, Paul Kirchhof, Winfried Hassemer) sowie eine ganze Reihe von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen unterschiedlichster Fächer sind in ihr zu finden. Rechnet man dann noch hinzu, wer beruflich (so die stellvertretende CDU-Vorsitzende Annette Schavan) oder ehrenamtlich (DFG-Präsident Wolfgang Frühwald, DAAD-Präsident Theodor Berchem oder der Basler Kunstgeschichtler Gottfried Böhm) mit dem Cusanuswerk verbunden war oder ist, so zeigt sich hier ein vielleicht nicht zentraler, aber durchaus signifikanter und offenkundig nicht ganz wirkungsloser Ort katholischer Kirche in Deutschland.

Drei Probleme kirchlicher Eliteförderungswerke

Mindestens drei Themenbereiche werden meiner Erfahrung nach unter Stipendiaten und Stipendiatinnen kirchlicher Begabtenförderungswerke immer wieder diskutiert. Zum einen beschäftigt sie die Tatsache, ausgerechnet durch die Kirche gefördert zu werden; zweitens problematisieren sie den offen oder versteckt mit dieser Förderung konnotierten Elitebegriff[1]; und schließlich beschäftigt sie die Erfahrung, daß es jenseits der eigenen Wissenschaftsmethodik, in die man doch gerade mühsam, aber nicht ohne Stolz, die ersten erfolgreichen Schritte setzt, noch eine ganz andere, bisweilen geradezu konträre Wissenschaftspraxis gibt[2].

Alle drei Problembereiche betreffen die Frage nach den Ansprüchen und Intentionen, welche die Kirche mit ihrer Förderung junger Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen verbindet. Dies wird noch dadurch verkompliziert, daß diese Institution im Vergleich zu anderen Institutionen der modernen Gesellschaft merkwürdig umfassende und gerade darin nicht sehr greifbare, jedenfalls nicht nur regional begrenzbare Ansprüche zu stellen pflegt. Die genannten Probleme betreffen zweitens die Frage nach der eigenen Stellung in dieser Gesellschaft, die sich offenkundig und sozusagen testiert von jener anderer Studierender unterscheidet. Gemeinhin wird dieser Unterschied in Begriffen wie „Hoch-Begabung" oder „Elite" gefaßt, zu der man nun zu gehören oder die man in überdurchschnittlichem Maß zu besitzen scheint. Drittens betreffen sie die Frage, wie weit der eigene wissenschaftliche Diskurs wirklich reicht, und zwar außerhalb jener Räume selbstverständlicher Plausibilität, in denen er sich selbst konstituiert und meist auch sicher und unangreifbar wähnt.

Das alles sind keine Harmlosigkeiten. Junge Menschen in eine Situation zu bringen, in denen sich ihnen diese drei Fragen sozusagen unausweichlich, weil institutionell verfaßt, stellen, ist reichlich eingreifend. Kirchliche Begabtenförderungswerke kommen nicht ohne einen selbstreflexiven Diskurs zu all diesen Themen aus; er wird im Cusanuswerk auch durchaus geführt. Die Perspektive, aus der heraus ich diese Fragen – die meine eigene berufliche Arbeit über einige Jahre prägten – erörtere, ist von meiner aktuellen Tätigkeit als Pastoraltheologe bestimmt. Der Horizont, in dem ich sie thematisiere, ist also die erste der drei anstehenden Fragen, jene nach der Kirche: Was tut Kirche, wenn sie begabte Studierende fördert? Kauft sie sich die Elite von morgen?

Die Kirche oder: Institution und Existenz

Das deutsche Cusanuswerk wurde 1956 gegründet. Die kirchliche Intention dafür war eindeutig: Man wollte einer kulturpessimistisch diagnostizierten „Krise der Zeit" eine katholisch geprägte Elite gegenüberstellen. Man wollte ferner dem im-

mer noch erkennbaren, wenn auch abnehmenden katholischen Bildungs- und Einflußdefizit in der deutschen Gesellschaft entgegenwirken und damit überdies längerfristig den Einfluß sogenannter „katholischer Positionen" in Staat und Gesellschaft stärken. Es ging, wie es in einem Rückblick des Werkes heißt, um die „Heranbildung von Akademikern, die in ihrem Beruf Hervorragendes leisten; die bereit sind, sich über ihre privaten Belange hinaus für die Lösung von Problemen in Gesellschaft und Kirche einzusetzen; und die ihr Wirken aus christlicher Überzeugung gestalten."[3] Denn, so wurde damals geschrieben: „Solche Menschen können die Krisensituationen unserer vielfach zerspaltenen und fundamentlos gewordenen Welt überwinden und meistern helfen."[4]

Das Projekt Cusanuswerk war deutlich von jenem Kirchenbild geprägt, wie es vorkonziliar selbstverständlich war. Man darf nicht vergessen: Die katholische Kirche lebte von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum in latenter, bisweilen offen ausbrechender Gegnerschaft zum „Projekt bürgerliche Moderne". Die damit notwendig auftretende Spannung zwischen der „modernen Kultur", ihren freiheitlichen Prinzipien und der kirchlichen Binnenkultur wurde durch spezifische kirchliche Abschottungsstrategien und ihnen entsprechende Mentalitätsstrukturen gelöst.

Es kam gerade in Deutschland zur sondergesellschaftlichen Formierung der katholischen Bevölkerungsteile, inklusive des Aufbaus eines in sich durchaus differenzierten katholischen Milieus[5]. In vorwiegend katholischen Ländern versuchte man noch, katholische Sozial- und Moralprinzipien unmittelbar in politische Wirklichkeit umzusetzen, etwa in Spanien und Portugal, aber auch im österreichischen Ständestaat. Wichtig war immer: Der Alltag des einzelnen sollte sich so weit wie möglich zusammen mit Glaubensgenossen abspielen. Dafür sorgte ein alle Lebensbereiche umgreifendes Vereins- und Verbändewesen. Es kam zu dem, was man soziologisch die „Versäulung" des katholischen Milieus nennt. Was vom liberalen Bürgertum und der sozialistischen Arbeiterbewegung offensiv als Säkularisierung propagiert wurde, führte defensiv zur Verkirchlichung des Katholizismus.

Wenn schon nicht mehr die ganze Gesellschaft unter kirchliche Normierung zu bringen war, sollte wenigstens die neu entstehende Pluralität vom kirchlichen Binnenbereich ferngehalten werden. Es gelang, ein alle Lebensbereiche und -phasen umfassendes Netz von Sozialbeziehungen auf ausschließlich konfessioneller Basis aufzubauen. Dazu gehörte auch das kleine, aber feine Cusanuswerk. In diesem Kontext – er bestimmte die katholische Kirche Deutschlands bis in die Mitte der 60er Jahre – bedeutete die Gründung von kirchlichen Begabtenförderungswerken vor allem eines: den Versuch kirchlicher Einflußsicherung in zumindest angespannter Lage. In Deutschland wurde das auch daran spürbar, daß das Cusanuswerk nicht zuletzt in Reaktion auf das entsprechende evangelische Werk Haus Villigst gegründet wurde.

Signifikant ist auch, daß in den ersten zehn Jahren nur Männer gefördert wurden. In einem internen Papier vom 14. Februar 1961 hieß es, „die verheiratete Akademikerin" sei „naturgemäß ... nur in Ausnahmefällen in der Lage, führend im öffentlichen Leben tätig zu werden."[6] Als dann 1966 die ersten Stipendiatinnen aufgenommen wurden, veranstaltete man für drei Jahre noch getrennte Akademien, welche für Frauen nicht nur eine Woche kürzer (zwei statt drei Wochen) durchgeführt wurden, sondern auch anstelle der obligatorischen Philosophievorlesung eine in Kunstgeschichte umfaßten[7]. Zu Beginn wurden außerdem keine Priesteramtskandidaten gefördert, denn diese wirkten ja nicht „in der Welt", sondern „in der Kirche".

Erkennbar an diesen Intentionen und Strategien sind klassische Elemente vorkonziliaren kirchlichen Selbstverständnisses: Kirche im eigentlichen Sinn war der Klerus, dem aufgegeben war, die Laien als gute Hirten zu hüten und zu hegen; Aufgabe der (männlichen) Laien aber war es, ein Leben nach der kirchlichen Sittenlehre zu führen und in der säkularen Gesellschaft die Interessen der Kirche als Institution wie als Trägerin einer allgemeinverbindlichen, weil naturrechtlich abgesicherten Botschaft zu vertreten.

Diese Strategie einer konservativen Zentralisierung und Modernisierung der Kirche war allerdings an Voraussetzungen gebunden, welche in den 60er und 70er Jahren dahinschwanden. Vor allem setzte dieses Modell voraus, daß es innerhalb der pluralen Gesellschaft weiterhin bestimmte, relativ geschlossene Großmilieus mit weitgehend einheitlichen Denk- und Wahrnehmungsmustern geben kann. Die Industriegesellschaft im Stadium der endgültig durchgesetzten Moderne aber löst solche traditionellen Reservate auf.

Der gegenwärtig fast schon abgeschlossene Auflösungsprozeß eines soziokulturellen „katholischen Milieus" hatte damit zu tun, daß jenes Koexistenzmodell einer glaubensfremden städtischen mit einer traditionellen ländlichen Kultur, wie es Deutschland und in anderer Weise auch Österreich von Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg kennzeichnete, seinem Ende entgegenging. Die Grenzen der großen gesellschaftlichen Milieus brechen auf, allen voran jene des Arbeiter- und des katholischen Milieus[8]. Weite Teile der gegenwärtigen Identitätsproblematik der katholischen Kirche lassen sich als Folgeprobleme dieses Prozesses verstehen, als Konsequenzen des (irreversiblen) Einflußverlustes der kirchlichen Instanzen auf die Köpfe der Katholiken selbst.

Ein dreifacher Optionswechsel der Kirche

In diese Umbruchzeit fällt auch das Zweite Vatikanische Konzil. An ihm kann man, auf der Ebene der programmatischen Selbstdefinitionen, diesen epochalen Wandel der kirchlichen Konstitutionsbedingungen ablesen. Johannes XXIII. hatte

in der Eröffnungsrede des Konzils „einen Schritt nach vorwärts" gefordert[9]. Das Konzil hat ihn auch vollzogen. Es hat ihn in drei fundamentalen Optionswechseln realisiert. Hans-Joachim Sander hat dies kürzlich prägnant resümiert[10].

Der erste betrifft die anderen und damit die missionarische Existenz der Kirche. Man kann diesen Optionswechsel mit den Schlagworten „Von der Christianisierung zur Evangelisierung" oder „Vom Seelenheil zur Menschenwürde" umschreiben. Entscheidend ist nicht mehr der Beitrag eines Menschen zur Summe der Seelen in der Kirche, sondern die Bedeutung seiner Würde vor allen Mächten und Gewalten. Kirche geht es nach dem Konzil nicht mehr um die Rettung möglichst vieler Seelen durch Eingliederung, sondern um die Würde aller Menschen. Ihr geht es nicht um eigene Größe und Macht, sondern um die profanen Konsequenzen des Evangeliums, das dazu zwingt, die Not der Unterdrückten, aller Unterdrückten, zur Sprache zu bringen.

Der zweite Optionswechsel betrifft die Glaubensdarstellung und damit die sprachliche Existenz der Kirche. Ihre Aussagen wechseln vom Modus der Moral in den der Pastoral. Entscheidend ist nicht zuerst die Verpflichtung der Hilfesuchenden auf Gebote, sondern die Hilfe für ihre Not, in der sie sich befinden. Aus einer Interessensgemeinschaft zur Gebotserfüllung wird eine Solidargemeinschaft gegen Ungerechtigkeit.

Der dritte Optionswechsel betrifft die gesellschaftliche Existenz der Kirche. Kirche wechselt von der Betonung der Kirchenrechte zu jener der Menschenrechte. Entscheidend ist nicht der Selbstzweck der kirchlichen Gemeinschaft, sondern ihr Dienst an jenen, die unter die Räuber gefallen sind. Heil findet und sucht sie daher nicht in ihren eigenen Privilegien, sondern in ihrem Einsatz für die Menschenrechte. Aus einer Milieugemeinschaft mit staatsnahen Machtinteressen wird eine Widerstandsgemeinschaft gegen die Macht der Gewalt. Mit den Worten Pauls VI. aus der Schlußrede auf dem Konzil:

> „Mehr denn je ... sind wir heute darauf ausgerichtet, den Menschen als solchen zu dienen, nicht bloß den Katholiken, darauf, in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur derjenigen der katholischen Kirche zu verteidigen." [11]

Kirchliche Begabtenförderung wird durch das Konzil massiv in Frage gestellt. Denn sie war „vorkonziliare Kirche at it's best". Besonders Begabte sollten an sich besonders strenge Anforderungen stellen, um besonders gut die Gebote der Kirche zu erfüllen und für deren Durchsetzung in der Gesellschaft besonders wirkungsvoll von besonders machtvollen Positionen aus wirken zu können[12].

Wenn das konziliare Programm bedeutet, daß Kirche sich nicht mehr zuerst für ihre eigenen Rechte, sondern für die Menschenrechte einzusetzen hat, daß sie nicht länger eine Option für die Macht, sondern für die Ohnmächtigen vertritt und daß ihr Weg nicht die doktrinäre Moral, sondern die Pastoral der solidarischen Lebensbegleitung ist, dann hat das einschneidende Konsequenzen für ein

kirchliches Begabtenförderungswerk. Dann genügt es nämlich auch nicht, das alte Konzept lediglich mit liberaler Gleichgültigkeit zu ummanteln und gänzlich profillos so etwas wie Begabtenförderung – nur irgendwie zufällig als kirchliche – zu veranstalten.

Eines scheint mir auch nachkonziliar – zuallererst für die Kirche – selbstverständlich: Kirchliche Begabtenförderung muß von jeglicher Instrumentalisierung der Stipendiaten und Stipendiatinnen zu ihnen selbst fremden Zwecken ohne Wenn und Aber absehen. Es darf kirchlicher Begabtenförderung nicht um sich gehen, sondern um die Stipendiaten. Sie muß sie begleiten und ihnen Hilfe geben. Sie darf weder in die Falle der institutionalistischen Verzweckung noch in jene liberaler Unverbindlichkeit gehen, wo sie dann eine gehobene intellektuelle Freizeitveranstaltung wird. Ersteres faßt die Kirchlichkeit eines solchen Werkes zwar als etwas Wichtiges, aber letztlich den Beteiligten selbst Äußerliches auf. Letzteres nimmt diese Kirchlichkeit erst gleich gar nicht ernst, verschenkt und verrät sie.

Kirchliche Begabtenförderung ist nicht dazu da, eine kirchliche Kadertruppe zu formen, was im übrigen gar nicht mehr so leicht möglich sein dürfte. Sie ist aber auch nicht dazu da, nette Gespräche in netter Runde zu führen. Sie ist zur kirchlichen Begleitung der spezifischen Probleme junger begabter Männer und Frauen da, mit einem Wort von Annette Schavan, der früheren Leiterin des Cusanuswerks: Kirchliche Begabtenförderung ist „Biographieförderung“ [13] – mit den Mitteln und den Ressourcen unserer Kirche und in den Formen und mit den Themen, die für begabte junge Männer und Frauen angemessen sind.

Der Elitebegriff oder: wie Anerkennen, was ich bin?

Die übliche Reaktion auf den Elitebegriff unter den Stipendiaten und Stipendiatinnen des Cusanuswerks war schlicht Abwehr. Das ist nicht unsympathisch: „Elite mag man in Gottes Namen sein; niemals darf man als solche sich fühlen“ [14], hat Theodor W. Adorno einmal gesagt. Dennoch: Diese Abwehrreaktion ist auch höchst problematisch. Denn in hochdifferenzierten Leistungsgesellschaften gibt es Eliten einfach. Der neue Ruf nach ihnen zur Chancenverbesserung im globalen Wettkampf allerdings dürfte reichlich naiv sein. Als ob ausgerechnet jene, die unter vorgegebenen Bedingungen und nach bereits festgelegten Mustern im Sinn ihrer Erfinder funktionieren, die wirklichen Eliten wären, und nicht vielmehr das Spezifische gerade der erfolgreichen Eliten ihr „Möglichkeitssinn“ (Robert Musil) wäre, also die Entdeckung und Bearbeitung von wirklich Neuem und Unvorhergesehenem! Produzierte Eliten sind oft nur die Reproduktion ihrer Produzenten und damit von vornherein zweite Wahl.

Es gibt aber eben auch ein geistliches Problem, das für die Stipendiaten und Stipendiatinnen eines kirchlichen Begabtenförderungswerkes in diesem Begriff

steckt und das kirchliche Begabtenförderung daher bearbeiten muß[15]. So sympathisch nämlich die Selbstbescheidung sein mag, die in der Abwehr des Elitebegriffs steckt, so sehr gerät sie in Gefahr, zur falschen Demut zu entarten. Falsch ist sie jedenfalls dann, wenn sie zur Verschleierung realer Macht- und Einflußverhältnisse führt, indem sie sämtliche Differenzierungen und Hierarchisierungen in unserer Gesellschaft einfach ausblendet. Denn die Verschleierung von Unterschieden dient nur zu oft dazu, diese zu zementieren. Eliten, die so nicht genannt werden wollen, wollen meist nur nicht erkannt werden.

Die Kirche hat hier auch eine gewisse Eigenerfahrung: Bekanntlich muß man in ihr immer dann besonders vorsichtig sein, wenn ein Vorgesetzter den Dienstcharakter seines Amtes hervorkehrt und seine Stellung besonders nachhaltig mit Demutsfloskeln umrankt. Das macht die eigene Machtausübung dann völlig unkritisierbar und täuscht nicht zuletzt auch einen selbst über die eigene Machtausübung hinweg. Solche Verschleierung ist aber nicht nur ein politisches, sondern ein zutiefst geistliches Problem. Dort nämlich, wo der Mensch sich und andere über die Umstände seiner Existenz hinwegtäuscht, wird seine Beziehung zu sich und zu Gott massiv gestört. Täuschung und Selbstbetrug, wie fromm kaschiert sie auch sein mögen, sind keine Grundlage für ein verantwortungsvolles Umgehen mit dem Nächsten und mit sich selbst, auch nicht für eine ehrliche und erfüllende Gottesbeziehung.

Stipendiaten und Stipendiatinnen kirchlicher Begabtenförderungswerke sind deshalb herausgefordert, die eigene Lebenssituation realistisch wahrzunehmen, einschließlich deren inhärenten Privilegierungen. Die Werke selbst aber sind aufgefordert, diesem Problem auch wirklich Raum zu geben, die Geförderten mit ihm zu konfrontieren, sie weder in eine verschleiernde Demutshaltung noch in die Unerträglichkeit naiver Selbstglorifizierung entkommen zu lassen.

Die Spannung zwischen der egalitären Tradition des Christentums – das bekanntlich eine unzweideutige Option für die Armen und Marginalisierten kennt und dessen Gott offenkundig eher Sympathien für die Unterprivilegierten als für die Mächtigen und Reichen zeigt – und der eigenen Privilegierung an Begabung, an Möglichkeiten und auch an Verbindungen darf nicht verleugnet, sondern muß besprochen werden. Für begabte junge Christen ist diese Spannung ein zentrales Thema ehrlich gelebten Lebens, also ihrer Spiritualität. Dieses testierte Herausgehoben- und Besonders-begabt-sein ist nicht nur ein Problem der Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, sondern leider auch oft verbunden mit enormen psychischen Belastungen. Nach meinen Erfahrungen leben hochbegabte Studierende tendenziell eher schwerer, angestrengter, weniger zufrieden mit sich selbst.

Über die Jahre hinweg hat sich bei mir die Vermutung aufgebaut, daß hochbegabte und daher erfolgreiche Menschen vor allem drei Probleme häufig schwerer bewältigen als andere. Zum einen betrifft dies das Problem des Scheiterns: Wer erst sehr spät, vielleicht gar erst bei der Promotion erlebt, daß ihm nicht alles ge-

lingt, lernt es nur schmerzhaft. Zweitens fällt es begabten jungen Menschen oft schwer, sich von Elternimperativen zu lösen; ohne diese Ablösung wird man aber nie erwachsen. Drittens fällt begabten Menschen oft die Erkenntnis schwerer, daß die wichtigsten Bereiche der eigenen Existenz eben gerade nicht durch die eigene Leistung gemeistert, sondern, theologisch gesprochen: nur durch Gnade, psychologisch gesprochen: durch Einfühlung, Zurücknahme, Geduld glücklich gelebt werden können.

Das Letztere betrifft wieder die Theologie: Wo Menschen das Gefühl haben, der Wert der eigenen Person und gar des eigenen Lebens hinge ganz von ihren Leistungen ab – leistungsfähige Menschen neigen sozusagen habituell dazu –, wo Menschen sich stets unter den Druck setzen, immer neue Leistungen, am besten Höchstleistungen erbringen zu müssen, da entsteht leicht ein Teufelskreis. Im Jargon der Theologie gesagt, ist diese spezifische Versuchung Hochbegabter eine klassisch pelagianische Versuchung: die Versuchung der Selbsterlösung durch Leistung, sei es die religiöse oder eine andere. Man kann sich aber nicht selbst erlösen, zuletzt weil man sich nicht selbst verzeihen kann. Oder noch einmal, im Jargon der Pastoraltheologie: Falsche Demut und fehlende Demut führen beide ins existentielle Abseits. Kirchliche Begabtenförderung hat die Stipendiaten und Stipendiatinnen damit zu konfrontieren. Sie hat nicht zu kontrollieren, wie sie mit dieser Konfrontation umgehen: Das steht ihnen völlig frei. Aber sie darf sie vor dieser Konfrontation nicht verschonen, weder intellektuell noch existentiell.

Denn die Kirche darf sich mit ihren Begabtenförderungswerken gerade keine Wissens- und Machteliten kaufen, um sie für die eigenen Interessen einsetzen zu können. Sie hat vielmehr kirchliche Orte zu gestalten, an denen die spezifischen Biographieprobleme junger begabter Christen zur Sprache kommen, an denen sie besprochen, aber auch gemeinsam ins Gebet genommen und vielleicht sogar gemeinsam ein wenig gelöst werden können. In diesem Zusammenhang scheint mir jene weit verbreitete Rhetorik der Verantwortung überhaupt erst möglich, die zur Legitimation von Begabtenförderungswerken oft eingesetzt wird. Natürlich bedeutet mehr Begabung auch mehr Verantwortung. Aber der Appell allein wäre nicht nur hilflos, sondern selbst reichlich verantwortungslos, schüfe man nicht gleichzeitig die Bedingungen dafür, daß er auch wirklich erfüllt werden kann. Eine dieser Bedingungen ist die Integration der eigenen Privilegierung diesseits von falscher oder fehlender Demut.

Der Wissenschaftsbegriff oder: gibt es katholische Intellektualität?

Die Erfahrung, daß es jenseits der eigenen Wissenschaftsmethodik noch andere, bisweilen eine völlig andere Wissenschaftspraxis gibt, wirft die Frage auf, wie weit der eigene wissenschaftliche Diskurs außerhalb der Räume selbstverständli-

cher Plausibilität tatsächlich reicht. Es wäre zu fragen, ob der wissenschaftliche Diskurs gegenwärtig nicht in jener ähnlich fatalen Lage steckt, in der sich die katholische Kirche am Anfang des 19. Jahrhunderts befand, insofern er – wie einstmals die Kirche – aus seinem Einflußparadies, von seiner olympischen Position der wahrheitskontrollierenden Instanz auf dem Dach der Geschichte vertrieben wird und (wie damals) zu Rückzugsgefechten und apologetischen Feindbeschimpfungen neigt. Ob also der aktuelle „Einbruch der Gesellschaft" ins Haus der Universität ganz ähnliche Folgen zeitigt wie der entsprechende „Einbruch der Gesellschaft" ins Haus der Kirche, nämlich die Tendenz, sich in ein selbst aufgerichtetes Großmilieu zurückzuziehen und dabei die eigene und systemimmanent unvermeidliche, argumentative und institutionelle Differenzierung und Spezialisierung so gekonnt weiter zu betreiben, daß man gar nicht mehr merkt, wie der eigene Output in den Ohren seiner abnehmenden Adressatenschaft endgültig zum irrelevanten Hintergrundrauschen verkommt.

Selbst für jene, die sich der Wissenschaft nur für Ausbildungszwecke, für einige Jahre ihres Lebens, widmen wollen, bedeutet dies doch eine nicht unwichtige Zeit wissenschaftlicher Existenz. Gerade begabte Studierende zeigen hier (wie anderswo) eine hohe Identifikationsbereitschaft mit dem eigenen Fach, der eigenen Methodik und dem eigenen Diskurs. Daher ist Interdisziplinarität für die Bildungsveranstaltungen kirchlicher Begabtenförderungswerke so wichtig! Weniger, weil man dann noch mehr und noch ein wenig anderes lernen kann als auf der Universität. Das hoffentlich auch. Doch dafür gibt es auch andere, mindestens ebenso qualifizierte Orte. Wichtiger noch als jeder materiale Einzelinhalt ist die zentrale Erfahrung der Perspektivität jeglicher Erkenntnis, die Erfahrung von spezifischer Stärke, aber auch *Reichweitenbegrenztheit* der eigenen wissenschaftlichen Methodik gegenüber anderen Methodiken nicht zuletzt auch nichtwissenschaftlicher Wirklichkeitswahrnehmung.

Erst diese Erfahrung führt von Wissenschaftlichkeit zu Intellektualität. Wie immer man Intellektualität definieren mag, verstehbar ist sie sicher nicht zuletzt als die Fähigkeit, die Wirklichkeit aus mehr als einer Perspektive zu sehen – und deshalb auch ihre Veränderbarkeit zu erkennen. Intellektualität ist die Suche, ja die Sucht nach der neuen Perspektive und damit die Suche nach dem neuen Begriff. Sie ist die Neugierde auf den anderen Blick.

Gibt es so etwas wie katholische Intellektualität? Ich glaube ja. Katholische Begabtenförderung hat eine fundamentale Voraussetzung: daß zwischen Vernunft, Glaube und konkreter gesellschaftlicher Realität ein Verhältnis kreativer wechselseitiger Bereicherung besteht, ein Verhältnis des Kontrastes und der Differenz, das Innovation und Fortschritt ermöglicht und das weder in banaler Harmonie noch in destruktivem Konflikt verkommen darf. Es ist keineswegs selbstverständlich, dies so zu sehen. Es gibt nicht wenige, die zwischen Glauben und Vernunft das Verhältnis wechselseitigen Ausschlusses behaupten. Noch mehr wollen Vernunft und

Glauben schiedlich-friedlich separate Einflußzonen zubilligen. Ganz zu schweigen von jenen, welche der Vernunft gegenüber dem Glauben überhaupt jedes Recht absprechen. All das ist weniger, als katholische Intellektualität bedeuten könnte: die wechselseitige Herausforderung, Horizonterweiterung, selbst die Verunsicherung von Glaube und Vernunft, aber auch von Glaube und politischer Verantwortung.

Niemand freilich kann heute mehr ein Einheitsmuster dieses Verhältnisses festlegen, quasi den katholischen Musterintellektuellen definieren. Es kann überhaupt innerkatholisch so etwas wie ein vordefiniertes Verhältnis dieser drei Größen Glaube – Vernunft – Politik nicht mehr geben. Aber innerhalb der Kirche kann es dieses Spannungsfeld geben, und kirchliche Begabtenförderungswerke haben ihre Mitglieder damit zu konfrontieren. Die entbanalisierende und orientierende Kraft der Religion, die analytische Kraft der Intellektualität, die Anregung zu kultureller Sensibilität: Wo es der Kirche gelingt, Orte zu schaffen, an denen all dies in seiner wechselseitigen Bereicherung gefunden, erlebt, entdeckt werden kann, dort entstehen kreative Orte der Intellektualität im Volk Gottes. Kirchliche Begabtenförderungwerke könnten solche Orte sein.

Der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz

An dieser Stelle ist eine biblische Figur einzuführen: eine unscheinbare Randfigur, noch dazu auf der falschen, der Siegerseite; eine Figur, die sich in ihrem Handeln normalerweise nicht durch irgendwelche Skrupel unterbrechen läßt und deren Sache das Denken nicht ist, die jedoch eine Erkenntnis gewinnt, die ihr zur Glaubenserfahrung wird: der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz.

Die, deren Sache das Denken ist, kommen an dieser Stelle übrigens auch vor – und schlecht weg. Die Schriftgelehrten tun, was sie immer gerne tun, wenn sie unsicher werden: Sie spotten. Ihnen wird ihre Intellektualität zum Verhängnis. Denn diese ist unaufmerksam und unsolidarisch. Sie wissen alles und sehen nichts. Ein anderer weiß nicht viel, aber er sieht das Entscheidende: einen leidenden Menschen. Und er erkennt in ihm Gott.

Der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz sah, wie Jesus starb, und er erkannte, wer dieser Mensch ist. Das Kriterium für die Entdeckung Gottes ist, glaubt man dem Evangelium, die Offenheit für die Wirklichkeit und die Solidarität mit den Leidenden. Ohne sie kann man den Gott Jesu nicht entdecken, ist das Reden von ihm und der zur Schau gestellte Glaube an ihn Verhöhnung Gottes: Blasphemie.

Nach dem geschundenen 20. Jahrhundert, in dem die Menschen reihenweise für die Erlösungserzählungen von Ideologen sterben mußten, sollten wir als an Geist, Wohlstand und Tatkraft Privilegierte uns nicht vorschnell dadurch retten, daß wir uns mit den Opfern, mit den Leidenden identifizieren. Wir überspielen

sonst zu schnell unsere Rolle und deren spezifische Herausforderung. Viel wäre schon gewonnen, wenn wir Intellektuellen, also die Gescheiten und Tüchtigen – wie jener Hauptmann – wenigstens darin aufmerksam und solidarisch sein könnten, welche Wirklichkeit wir wahrnehmen, und wie wir es tun. Wir übersehen andernfalls, wo der Mensch und mit ihm Gott gerade stirbt.

Es braucht dazu ein entwickeltes Sensorium für die Risiken der entwickelten Moderne, für ihre Brüche und Chancen, für ihre Abgründe und Hilflosigkeiten. Es braucht dazu die Solidarität mit den Orientierungsproblemen dieser Gesellschaft, nicht kulturpessimistische Besserwisserei. Denn wir sind selbst von den Hilflosigkeiten wie von den Chancen dieser unsicher gewordenen Moderne betroffen. Es braucht die konkrete Solidarität mit denen, die uns brauchen. Solidarität meint nichts anderes, als da zu sein, wenn wir gebraucht werden. Diesen Anspruch sollten wir zuallererst an uns selber stellen. Nicht wegzutauchen, wenn man uns braucht, in der Nähe unserer persönlichen Beziehungen wie in der Komplexität politischer Optionsbildungen.

Das ist aber nicht nur ein Willens-, sondern auch ein Erkenntnisproblem. Jene Eliten, die in Deutschland 1933 so schrecklich versagten[16], versagten sicherlich nicht zuallererst, weil sie so besonders charakterlos gewesen wären. Sie versagten, weil sie nicht sahen, was sich vor ihren Augen abspielte, weil sie es in seiner Bedeutung nicht begriffen und mit Diskursen der Verharmlosung vernebelten. Das ist freilich auch eine Charakterfrage.

Es braucht daher auch intellektuelle Sensibilität für neue Themen und alte Traditionen. Es braucht die Aufmerksamkeit auf das Neue und Kleine, den Mut, alte Denkwege zu verlassen. Aufmerksamkeit: Das ist nicht Vielwissen, sondern eine Haltung des Sich-Verstören-Lassens durch die eigene Erkenntnis. Das ist die Fähigkeit hinzuschauen, wo andere wegschauen; der Mut zu benennen, was man sieht und nicht zu schweigen, nur weil alle es tun. Aufmerksamkeit: Das fordert den Ausbruch aus dem eigenen Ich-Panzer und bedeutet die Fähigkeit, sich vom Erkannten verändern zu lassen.

Aufmerksamkeit kann selbst zur Solidarität werden. Diese jedenfalls setzt Aufmerksamkeit voraus. Beide scheinen mir Zentralbegriffe christlicher Intellektualität zu sein. Solidarität meint für Intellektuelle: ihr Denken nicht primär oder gar ausschließlich einzusetzen als Karriereinstrument, als Ermächtigungsstrategie, es nicht organisieren als selbstgewissen Identitätskäfig, sondern als Ort der Entdekkung des anderen und der anderen, als Instrument zur Verbesserung der Lebensverhältnisse, als Diskurs der Hoffnung. Dann aber braucht es nur noch eine letzte Tugend, vielleicht die schwerste: Paulus nennt sie in Anschluß an die antike Rhetorik (in 2 Tim 4, 2) die „parrhesia": Freimütigkeit[17]. Das ist der Mut, das als wahr Erkannte öffentlich zu sagen und zwar auch zum „falschen", risikobehafteten Moment. Ohne dieses Risiko gibt es keine wirkliche Intellektualität und eine katholische schon gar nicht.

Das Problem der Käuflichkeit von Wissenseliten

Meine Überlegungen haben mit jenen drei Problemen begonnen, mit denen meiner Erfahrung nach Stipendiaten und Stipendiatinnen von Begabtenförderungswerken spezifisch konfrontiert sind. Im Hintergrund stand das Problem, das der Titel formuliert: das Problem der Käuflichkeit von Eliten und ganz besonders von Wissenseliten. Man wird gerade nicht voraussetzen können, was vorauszusetzen doch so schön wäre: daß sich gesellschaftliche Eliten nicht kaufen lassen. Alle Erfahrung spricht dagegen: Sie lassen sich – unter gegebenen Umständen – kaufen, mindestens durch Macht korrumpieren, zumindest in relevanten Teilen, und wissenschaftliche Eliten ganz besonders. Die deutsche Universitätsgeschichte des Jahres 1933 vertreibt hier alle Illusionen.

Deshalb ist die Verantwortung von Institutionen, die sich um zukünftige Eliten kümmern, so groß. Die Kirchlichkeit von Begabtenförderung besteht in ihrem Kern gerade im Widerstandspotential gegen die Käuflichkeit. Denn die Kirche ist nicht für sich selber da und schon gar nicht für ihre eigene Machtentfaltung, sondern für die Botschaft jenes Gottes, den Jesus von Nazaret verkündete. Dessen letztes Wort war nicht die Macht, sondern die Solidarität mit der Ohnmacht des Kreuzes [18].

So bleiben für Eliten, die sich unter diesen Anspruch stellen, einige Fragen: Glauben sie an diese Macht der Ohnmacht oder an die Phantasmagorien ihrer individuellen und gesellschaftlichen Projekte? Für wen setzen sie sich ein? Wen nehmen sie überhaupt wahr? Wer kann sie verführen, weil er ihre geheimsten Sehnsüchte kennt und für seine Zwecke instrumentalisiert? Zuletzt aber heißt dies: Woran glauben sie? Woran lohnt es sich zu glauben? Wer sich diesen Fragen als Christ einmal aufrichtig gestellt hat, wird sich von niemandem mehr so einfach kaufen lassen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Welche Eliten für welche Gesellschaft? Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk, Schriften 11 (Jahrestreffen 1998).

[2] Vgl. Bildet Wissenschaft? Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk, Schriften 13 (Jahrestreffen 1999).

[3] C. Lücking-Michel, 40 Jahre Cusanuswerk. Kontinuität u. Wandel, in: Verbindende Vielfalt. 40 Jahre Cusanuswerk, hg. v. Bischöfliche Studienförderung Cusanuswerk (Köln 1996) 15.

[4] Ebd. Das Zitat stammt aus einer 1962 erschienenen Broschüre: Das Cusanuswerk. Ein neuer Weg der Begabtenförderung („Verantwortlich für den Text" zeichnete H. Tietmeyer).

[5] Vgl. K. Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung u. der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. dems. u. F.-X. Kaufmann (Mainz 1980) 201–225.

[6] Zit. nach Lücking-Michel (A. 3) 18.

[7] Vgl. ebd. 19.

[8] Zu den Vorgängen u. ihren Hintergründen im einzelnen vgl. Gabriel (A. 5); ders., Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg 1992).

[9] L. Kaufmann u. N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis (Fribourg 1990) 136.

[10] Die Thesen von Sander zum Thema „Kirche im Zeichen der Opfer. Die Basis einer Sprache des Evangeliums in den Differenzen der Zeit" sind unter www.misereor.de abrufbar.

[11] Zit. nach Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1, hg. v. H. Haslinger (Mainz 1999) 161.

[12] Maßgeblich für dieses Programm stand der Gründer des Cusanuswerks, Prälat B. Hanssler. Zu dieser eindrucksvollen, zeitweise recht einflußreichen und nie ganz unumstrittenen Gestalt des deutschen Katholizismus siehe: R. Hank, Der Geistliche u. die Macht – Bernhard Hanssler (Frankfurt 1997); Th. Großmann, Zwischen Kirche u. Gesellschaft. Das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 1945–1970 (Mainz 1991). Zur Entwicklung des Cusanuswerks in den 70er Jahren vgl. Cusanuswerk 1956–1981. 25 Jahre Bischöfliche Studienförderung (Eigendruck 1981), zu den 80er Jahren: Begabung als Herausforderung, hg. v. H. Breulmann, W. Frühwald u. A. Schavan (Paderborn 1991).

[13] Vgl. A. Schavan, Biographie u. Begabung. 12 Sätze zur Begabtenförderung, in: Persönlichkeitsbildung u. Arbeitsmarktorientierung, hg. v. N. Lammert (Baden-Baden 1992) 209–214.

[14] Th. W. Adorno, Meinung Wahn Gesellschaft, in: ders., Eingriffe. Neun kritische Modelle (Frankfurt 1963) 165.

[15] Ich folge hier den instruktiven Ausführungen von J. Kügler, damals Studentenpfarrer des Cusanuswerkes, auf der Vertrauensdozentenkonferenz des Werkes am 12. 5. 1996 in Salzburg (unveröff. Manuskript).

[16] Das galt leider gerade auch für die Universitäten und die an ihr Lehrenden wie Lernenden: vgl. M. Grüttner, Studenten im Dritten Reich (Paderborn 1995); H. Heiber, Universität unterm Hakenkreuz, 3 Bde. (München 1991, 1992, 1994).

[17] Vgl. K. Rahner, Parrhesia, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 252–258.

[18] Vgl. H.-J. Sander, Macht in der Ohnmacht (Freiburg 1999).

Georg Eickhoff

Geschichte und Mystik bei Michel de Certeau

Michel de Certeau (1925–1986) war vor allem Historiker. Diesen Satz gilt es in seinem vollen Sinn zu entfalten. Denn für Certeau war Geschichte nicht mehr, aber auch nicht weniger als das unverzichtbare „Fundament“ [1], auf dem er seine kulturelle Anthropologie, seine politische Ethik und seine spirituelle Theologie aufbaute. Certeau war Jesuit, und als Jesuit hat er die Geschichte der Spiritualität seines Ordens erforscht. Aber wie jeder Historiker ausgesperrt bleibt aus der Zeit, die er untersucht, so ist Certeau doch nicht eingeschlossen in seine Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu. Er distanziert sich in Form wissenschaftlichen Fragens [2]. Von seinem Orden für die Forschung freigestellt, nutzt Certeau die Zeit, um viel mehr hervorzubringen als nur die auftragsgemäße Edition der Schriften von Peter Faber und Jean-Joseph Surin – Mitbegründer des Jesuitenordens der eine, jesuitischer Mystiker der andere [3]. In sein spätes, unvollendetes Hauptwerk „La fable mystique“ geht die Ernte einer lebenslangen Vertrautheit mit einer ganzen Reihe humanwissenschaftlicher Disziplinen ein; Psychoanalyse und Linguistik sind hier besonders zu nennen [4].

Eröffnung eines Raumes: der Jesuit

In der Weite seines geistigen Horizontes bleibt das Jesuitische an Certeau unscharf, weil es das Nächstliegende ist. An einer versteckten Stelle bezeichnet er sein Hauptwerk als Fortsetzung dessen, was sein Ordensmitbruder und theologischer Lehrer Henri de Lubac als Geschichte des mittelalterlichen Wortgebrauchs von „Mystik“ vorgelegt hat [5]. So fügt sich Certeau auch als Wissenschaftler in die genealogische Linie seines Ordens ein. Doch so wenig man den ganzen Henri de Lubac aus dem Jesuitischen erklären könnte, so wenig läßt sich Michel de Certeau auf seine Ordenszugehörigkeit begrenzen. Dies wiederum ändert nichts daran, daß die Chiffre „SJ“, auch wenn Certeau sie nicht ständig hinter seinem Namen führte, zur Entschlüsselung seines oft kryptisch verschlossenen Werkes unverzichtbar ist. Die Gesellschaft Jesu ist ein Ort, den Certeau auf seine Weise „bewohnt“ hat.

Bevor Certeau in Paris, Genf und San Diego (Kalifornien) lehrte und als Kongreßreisender – eher eilig – Europa, Nord- und Südamerika durchquerte, hatte er zunächst in einem allgemeinen Priesterseminar in Lyon Theologie studiert,

war dann 25jährig in die Gesellschaft Jesu eingetreten und durchlief die ordensübliche intensive spirituelle und philosophische Zusatzausbildung. Anschließend gehörte er zu der in Frankreich quantitativ wie qualitativ sehr beachtlichen Gruppe von Ordenshistorikern, die im Umfeld der Erneuerung vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die geistlichen Quellen des Ordens erforschten und zugänglich machten. Seine Edition der Briefe Surins aus dem Jahr 1966 zeugt nach Umfang und Qualität von jahrelanger akribischer Textarbeit. Certeau war von 1963 bis 1967 Mitglied der Redaktion von „Christus", einer Zeitschrift für Spiritualität, wie sie der Orden in jeder bedeutenden Sprache und entsprechenden Weltregion auch heute noch herausgibt. Einen ähnlichen Status hat die Zeitschrift „Études", in deren Redaktion er danach mitarbeitete und die im Bereich der allgemeinen Kultur die gesellschaftliche Präsenz des Ordens markiert.

Die thematisch sehr freie und breitgefächerte Arbeit für diese Zeitschriften bot Certeau die materielle Grundlage für intellektuelle Ungebundenheit. Er brachte es zu einem angesehenen Autor des sehr säkularen Verlagshauses Gallimard, wo mehrere seiner Bücher erschienen sind. Zugleich mit Jacques Derrida wurde er 1984 – nach sechsjähriger Lehrtätigkeit an der University of California – in die École des Hautes Études en Sciences Sociales gewählt. Am 9. Januar 1986 im Alter von 60 Jahren nach kurzer schwerer Krankheit verstorben, erhielt Certeau seine letzte Ruhestätte in einer Gruft des Ordens auf dem Friedhof von Vaugirard im 15. Pariser Arrondissement[6].

Certeau war nicht nur der „Wandersmann", jene Schlüsselfigur, die er bei Angelus Silesius fand[7]. Wer wandert oder pilgert, entkommt nicht dem Gesetz der Orte und Räume, aber er muß diesem Gesetz auch nicht erliegen, sondern kann davon profitieren. Certeau praktizierte und erforschte gerade die Kunst, sichtbar oder unsichtbar strukturierte und beherrschte Räume selbstbestimmt zu nutzen. Ironie und Wehmut klangen mit, wenn er sich als heimatloser Geselle ausgab, der er weniger war, als er es sein wollte. An einem bestimmten Platz zu sein – das reflektierte Certeau immer wieder – heißt auch, getrennt zu sein von den vielen anderen begehrenswerten Orten.

Hier wird es zunächst darum gehen, die in seinem ganzen sehr heterogenen Werk immer wiederkehrenden Sprachbilder von Ort und Raum zusammenzustellen und zu deuten. Sie eröffnen zugleich einen breiten Zugang zum Gesamtwerk. Die Vielfalt seiner Begriffe für die Phänomene Ort und Raum steht in Verbindung mit der Vervielfältigung der Orte gemäß der geistlichen Methode der „Zusammenstellung des Ortes" („compositio loci"), die Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch lehrt. Die Kunst des alltäglichen Handelns, die Certeau erforscht und in deren Zusammenhang er seine bedeutendsten Forschungsergebnisse vorlegt, läßt sich von diesem ignatianischen Prinzip der „Zusammenstellung des Ortes" her besser verstehen, auch wenn es falsch wäre, ihn darauf intellektuell ein-

zugrenzen. Aus seiner professionellen Praxis der Mystikgeschichte entwickelt Certeau schließlich eine Theologie des praktischen Handelns, die den Ort einer zeitgemäßen Spiritualität eher bezeichnet und umschreibt, als daß sie ihn schon ausfüllt. Certeau eröffnet einen Raum.

Ort und Raum: Topographie eines Werkes

Die bevorzugte literarische Form Certeaus ist der wissenschaftliche Aufsatz mit stark essayistischen Zügen. Einige seiner wichtigsten Bücher setzen sich aus zuvor bereits publizierten Aufsätzen zusammen[8]. Auf diese Weise sind darin sehr verschiedene historische, politische, religionswissenschaftliche, theologische und spirituelle Themen nur lose miteinander verbunden. In unterschiedlichsten Kontexten wiederkehrende Begriffe und feste sprachliche Wendungen verweisen aber auf Kontinuität, Beharrlichkeit und Strenge seines Denkens. Wie bei einem von der Rückseite betrachteten Teppich sind Teile seines Werks miteinander durch viele Fäden verknüpft, die auf der Schauseite als getrennt erscheinen. Aber schon an der Oberfläche seiner Sprache zieht sich eine Besonderheit quer durch sein gesamtes Werk: der unablässige Gebrauch von Bildwörtern und Vergleichen, die mit Ort und Raum zu tun haben[9].

Die Metaphorik des Raumes umfaßt in Certeaus wichtigsten Schriften ein Vokabular von gut 160 Substantiven, Verben und substantivierten Verben, die hier in alphabetischer Folge zusammengestellt sind. Adverbien und Adjektive, die sich meist aus den genannten Wortgruppen ableiten, sind nicht berücksichtigt. Alle Begriffe kommen mindestens zwei Mal vor, manche allerdings mehrere hundert Mal; die am häufigsten verwendeten sind hervorgehoben. Einige symbolische Orte oder Ortsnamen wurden aufgrund ihrer allgemeinen Bedeutung in die Liste aufgenommen:

abandonner – absence – approximation – articulation – atopie – au-delà – Babel – banlieus – barricades – base – bords – bornages – campagnes – *cartes* – cave – centre – *champ* – chantier – *chemin* – cheminement – circuits – *circulation* – circuler – clôture – *coloniser* – *conquérir* – corps – danser – découvrir – délimitation – déménager – *demeure* – départ – *dépasser* – déplacer – *désert* – détournement – distance – domaine – Douaumont – échapper – éloigner – empire – *endroit* – enfer – *entre-deux* – errance – *espace* – espace de jeu – étendue – *exil* – exode – explorer – extérieur – faubourg – forêt – foyer – frontière – *géographie* – ghetto – glissement – grottes – habitat – *habiter* – île – îlot – intérieur – irruption – *itinéraire* – itinérance – jardin – Jérusalem – labyrinthe – *lieu* – *limite* – localisation – *localiser* – loger – logis – maison – marche – marcher – marges – marginaliser – *mer* – métro – milieu – mise en place – mise en scène – monde – *mouvance* – mouvement – no man's land – *non-lieu* – *océan* – ouverture – *ouvrir* – *page* – paradis – parcelle – parcourir – *parcours* – *passage* – *passer* – *pays* – *paysage* – pérégriner – *place* – placer – *plage* – position – poste – province – proximité – quartier – *quitter* – rapprochement – *région* – relief – réserve – rester – retour – retraite – rivage – rue – ruines – scénario – *scène* – sentier – *séparation* – sépulcre – seuil – site – *situer* – *sol* – *sortir* – *sous-sol* – spatialisation – Spielraum – surface – surgir – *terrain* – terra incognita – *terre* – *territoire* – *théâtre* – tombeau – topique

– *topographie* – topoi – topologie – *trajectoire* – *trajet* – *transit* – transfert – translation – transport – *traverser* – trou – trouver – utopie – va-et-vient – venue – vide – *ville* – voisinage – *voyage* – zone – Zwischenraum.

Das wichtigste Begriffspaar ist hier *lieu* und *espace*; es entspricht den handlungstheoretischen Schlüsselwörtern *stratégie* und *tactique* [10]. Diese doppelte Unterscheidung bezeichnet den Bedeutungskern der Metaphorik des Raumes bei Certeau. Der „Ort" einer Handlung ist im Unterschied zum „Raum" gekennzeichnet durch dauerhaften Besitz und Kontrolle. Wer Macht hat, hat einen festen Ort. Orte in diesem Sinn haben in der Regel die Gestalt einer Institution. Räume dagegen sind offen für vorübergehendes und freies Handeln ohne besondere Machtmittel. Das kreative Moment in der Handlungstheorie nach Certeau entsteht in der Raumhaftigkeit von Orten. Keine Macht ist so absolut, keine Strategie so umfassend, daß ihr konkreter Ort nicht zugleich Raum wäre für unkontrolliertes taktisches Handeln. Weil jede Macht einen Ort braucht, jeder Ort aber zugleich Raum ist, bleibt jede Macht unvollkommen und anfällig für die taktischen Operationen derer, die dem Ort unterworfen sind und ihn doch zugleich kreativ für sich nutzen können.

Aus dieser Doppeldeutigkeit der Orte entwickelt Certeau eine Theorie jener alltäglichen Handlungen, die sich nicht in ihrer eigenen Macht fortschreiben, sondern aufgehen und unsichtbar bleiben, weil sie keine Dauerhaftigkeit erlangen und sich kaum oder gar nicht institutionell niederschlagen. Wie eine Skulptur mit ihrer Außenlinie immer sowohl den material ausgefüllten als auch den scheinbar leeren umgebenden Raum erzeugt und formt, so bietet jeder Ort den Raum für sichtbare strategische Macht und zugleich für unsichtbares taktisches Handeln. Jeder Ort ist Ort und Raum. Es gibt aber auch keinen Raum ohne Ort. Macht als bestimmende Eigenschaft des Ortes begründet und schafft also Raum. Dieser Zusammenhang ist bedeutsam für Certeaus Theorie der Autorität als Form legitimer Macht, die in dem Satz gipfelt: Autoritäten geben Raum, sie erlauben [11].

„Zusammenstellung des Ortes": ein ignatianisches Prinzip

Certeau eröffnet seine drei Hauptwerke jeweils mit einer Raummetapher: Am Anfang von „L'écriture de l'histoire" steht (auch in Form einer Illustration) die „inaugurale Szene" mit dem Amerika-Entdecker Amerigo Vespucci, der „vom Meer" her ankommt [12]. Im Vorwort von „L'invention du quotidien" kündigt Certeau die Präsentation der „Landschaft einer Forschung" an [13]. In der ersten Zeile von „La fable mystique" heißt es: Dieses Buch „ist exiliert, aus dem, wovon es handelt" [14]. In allen drei Fällen wird die räumliche Metaphorik weiter ausgeführt.

Weniger bedeutsam sind eröffnende Raummetaphern bei den stärker theoretisch ausgerichteten Aufsätzen, die in „La culture au pluriel", „L'absent de l'hi-

stoire" und „Histoire et psychanalyse entre science et fiction" zusammengestellt sind. Im Gegensatz dazu beginnt Certeau 13 seiner insgesamt 18 religionswissenschaftlichen, theologischen und spirituellen Aufsätze in „L'étranger" und „La faiblesse de croire" mit einem bildlichen Ort[15]. So zitiert er zum Beispiel die Tochter des Gefängniswärters von Alcatraz, die nach der Schließung der berühmten Insel-Haftanstalt vor San Francisco und nach dem Wegzug der Familie bedauert, daß sie nun in einer Stadt leben muß, wo die Guten und die Bösen nicht mehr so ordentlich durch Gitter getrennt sind[16].

Die Trennung der Bösen von den Guten wenigstens imaginär wiederherzustellen, bildet einen zentralen Inhalt der Exerzitien des Ordensgründers Ignatius von Loyola[17]. Die Praxis der Exerzitien soll jeden Jesuiten so prägen, wie die Einhaltung der benediktinischen Regel den Mönch ausmacht. Certeau hat Exerzitien gemacht und eine kurze Zeit lang auch als Exerzitienmeister gegeben[18].

Exerzitien lehren die Kunst, eine gute Lebenswahl, aber auch geistliche Alltagsentscheidungen zu treffen. Dazu steht in der Mitte des Exerzitienbuchs die für seine Entstehungszeit im 16. Jahrhundert typische Imagination der Schlacht zwischen Christus und Luzifer, zwischen Jerusalem und Babylon. Der Exerzitant soll sich diese Schlacht möglichst bildlich und räumlich vorstellen, um sich dann selbst für eines der beiden Lager zu entscheiden. Das ist auch der dramatische Höhepunkt jener Methode, die Ignatius „Zusammenstellung des Ortes" nennt, „composición de lugar" oder „compositio loci"[19].

Der methodische Einsatz der Vorstellungskraft beschränkt sich allerdings nicht auf diese Mitte und diesen Höhepunkt, sondern hat seinen eigentlichen Platz am Anfang jeder geistlichen Übung. Die „Zusammenstellung des Ortes" bildet als „Hinführung" den Anfang jeder einzelnen systematisch strukturierten Zeitstunde, auf die sich die geistliche Übung im Regelfall erstrecken soll. Wo die „composición de lugar" im Exerzitienbuch eingeführt wird, heißt es in der deutschen Übersetzung:

„Zusammenstellung, indem man den Raum sieht. Hier ist zu bemerken: Bei der ‚sichtbaren' Betrachtung oder Besinnung, etwa wenn man Christus, unseren Herrn, betrachtet, der sichtbar ist, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft den körperlichen Raum zu sehen, wo sich die Sache befindet, die ich betrachten will. Ich sage ‚körperlicher' Raum: etwa ein Tempel oder Berg, wo sich Jesus Christus oder unsere Herrin befindet, je nachdem, was ich betrachten will. Bei der ‚unsichtbaren', wie hier bei den Sünden, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sicht der Vorstellungskraft zu sehen und zu erwägen, daß meine Seele in diesem verderblichen Leib eingekerkert ist und (Leib und Seele) in diesem Tal wie verbannt unter wilden Tieren."[20]

Diese Art der „Zusammenstellung" oder „Zurichtung" erleichtert das Anfangen. In „La fable mystique" benutzt Certeau den Begriff „composition de lieu", um das zu benennen, was Teresa von Avila tut, wenn sie anfängt, von ihrer mystischen Erfahrung zu sprechen[21]. Das Problem der Mystikerin lautet: Wie beginnen? Teresa wählt das poetische Bild von der Burg aus Kristall, sie komponiert

dieses Bild aus gegensätzlichen Elementen. Das Bild ist dann der Boden, auf dem ihre Sprache Halt findet. Ohne als ignatianisches Zitat ausgewiesen zu sein, steht der Begriff „composition de lieu" am Anfang von „L'invention du quotidien" und in der Einleitung von „La fable mystique" [22].

Certeau analysiert die Mystik mit dem begrifflichen Werkzeug der modernen Linguistik. Mystiker müssen eine Sprache finden für etwas, das die Ausdruckskraft jeder Sprache übersteigt. Was sie zunächst suchen, ist ein Ort, dessen Beschreibung eine neue Sprache in Bewegung setzt. Hier taucht die Affinität von Sprache und Ort auf, eine Gedankenverbindung, die das Gesamtwerk Certeaus durchzieht. Der Ort, etwa die Burg aus Kristall, ist so konstruiert, daß seine Versprachlichung die Sprache selbst an ihre logischen Grenzen führt und damit sichtbar macht, daß jede Sprache ein begrenzter Ort ist. Solches Sprechen verwandelt die Alltagssprache in Poesie und erweitert ihre Aussagefähigkeit, indem es sie sichtbar überfordert. Die Überspannung der Sprache im mystischen Paradox zeigt selber schon an, worum es hier geht: um jenes Andere, das außerhalb der Sprache liegt. Der bildliche Ort wird zu einer Szene der Äußerung („scène de l'énonciation"); der Ort gibt Raum für etwas, das die Begrenzung jeden Ortes herausfordert [23].

Das Problem, eine Sprache zu finden für eigene Erfahrung, für Subjektivität, und damit das Subjekt-Sein zu ermöglichen, ist natürlich nicht den klassischen Mystikern allein vorbehalten. Certeau versteht die Mystikerinnen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts vielmehr als Menschen, die sich am typischen Problem ihrer Zeit abarbeiten. Insofern ist seine Perspektive der Mystik keine theologische, sondern eine spezifisch historische. Für ihn sind Mystikerinnen und Mystiker in erster Linie Zeitgenossen. Diese historische Perspektive erlaubt dann auch die Parallele und die Wiederverwendung derselben Begriffe und Analyseinstrumente, wenn Certeau die Konsumkultur des 20. Jahrhunderts erforscht. Es ist kein Zufall, daß er sowohl sein historisches Mystik-Buch als auch sein „präsentisches" Alltags-Buch mit der „Zusammenstellung des Ortes" eröffnet.

Der Mystiker verwendet die Sprache in poetisch verwandelnder Weise, so wie der moderne Konsument die fertigen Produkte in kreativer Verwandlung ihrer formalen Bestimmungen benutzt. Ignatius von Loyola lädt in den Exerzitien dazu ein, geistige Räume zu konstruieren, in denen das Wort der Heiligen Schrift auf neue Weise funktioniert und individuell benutzbar wird. Der Exerzitant transformiert mit seiner Imaginationskraft sowohl den empfangenen Text als auch sich selbst, den „Konsumenten", der damit über diese Rolle hinauswächst und zum poetischen und mystischen Sprecher in der Beziehung von Gott und Mensch wird. Die Exerzitien sind eine Gebrauchsanweisung für die Schrift und die eigenen Sinne. Als bloße Anweisung werden sie selbst mit jedem tatsächlichen Gebrauch transformiert.

Poetik des Handelns: Orte verwandeln, Räume nutzen

Das Wirkungsprinzip der „Zusammenstellung des Ortes" läßt sich auch – augenzwinkernd, wie es Certeau selbst immer wieder gefiel – unter Hinzuziehung eines Gedichtes von Christian Morgenstern erläutern, das er in „L'invention du quotidien" zitiert[24]. Certeau unterschlägt einige Zeilen; das Gedicht lautet vollständig:

Der Lattenzaun

Es war einmal ein Lattenzaun,
mit Zwischenraum, hindurchzuschaun.
Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da –
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein großes Haus.
Der Zaun indessen stand ganz dumm,
mit Latten ohne was herum,
Ein Anblick gräßlich und gemein.
Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri- od- Ameriko.[25]

Certeaus Interpretation dieses Gedichts als Beispiel dafür, wie eine räumliche Begrenzung, ein Zaun und ein Zwischenraum zu kreativen Räumen werden können, und wie diese poetische Konstruktion an Institutionen, hier am Senat, scheitert, basiert zum Teil auf einem Mißverständnis. Certeau meint, der Senat ziehe das große Haus ein, das der Architekt aus nichts baut. Im vollständigen Gedicht zieht er aber den verunstalteten Zaun ein, dem die Zwischenräume fehlen: „Ein Anblick gräßlich und gemein." Über das Haus aus Zwischenräumen wissen wir nichts, außer daß es groß ist.

In der Methodenlehre der „Zusammenstellung" („compositio") fordert Ignatius dazu auf, mit Zwischenräumen zu arbeiten und zu bauen. Der Exerzitant soll sein Bild vom Leben Jesu, vom eigenen Leib und der eigenen Seele aus dem bauen, was die Heilige Schrift nur andeutet, dann aber offenläßt. Er eignet sich die Schrift an, indem er ihre Zwischenräume nutzt und ausmalt. Die Schriftstellen als dogmatisch festgelegte Orte werden damit umspielt und subjektiv zugänglich gemacht. Der Exerzitant baut sein Haus aus den unverwechselbaren Zwischenräumen der Schrift. Zugleich ist das Haus aber noch, wie im Gedicht Morgensterns, unbestimmt. Es ist ein leeres Haus. Der Architekt bewohnt es nicht, sondern entflieht in die Ferne.

Die *compositio* erzeugt einen leeren Raum, der einen Anfang, ein Beginnen möglich macht; sie öffnet eine „Szene der Äußerung". Unterhalb der Aussage der Schrift zieht die *compositio* einen festen Boden ein, sie errichtet eine dramatische Bühne. Darauf kann sich dann der in der Überlieferung festgelegte und kirchlich-dogmatisch bestimmte Sinn der Schrift neu und unverbraucht ereignen. Die poe-

tische Fiktion stellt dem mystischen Sinn einen Raum zur Verfügung, in dem er körperliche Wahrheit werden kann. Das große Haus aus Zwischenraum ist wie die innere Burg aus Kristall. In diesem Haus wird die „unhörbare" oder sogar „erloschene" Stimme des Schöpfers wieder hörbar[26].

Die Exerzitien lehren eine dramatische Form der Schriftauslegung, die das Handeln und die Erfahrung des Exegeten von Anfang an mitbegreift. Roland Barthes hat in seiner Analyse des Exerzitienbuchs darauf hingewiesen, daß es der Begründung einer neuen Sprache gleichkommt und in Analogie zur mittelalterlichen Kunstlehre vom vierfachen Sinn der Heiligen Schrift funktioniert[27]. Lubac, an den Certeau explizit anknüpft, hat die vier Schriftsinne theologiegeschichtlich erschlossen und aufgearbeitet[28]. Überall, wo Certeau von einem buchstäblichen oder einem versteckten oder mystischen Sinn spricht, muß das monumentale Werk Lubacs über die mittelalterliche Exegese als Hintergrundfolie mitbedacht werden.

Ein fernes Land hier: theologische Orte

Certeau bereiste oft und gern ferne Länder. Aber eine Reise inszeniert die Ferne des fremden Landes, sie überwindet sie nicht wirklich. In einer Notiz aus seinem mexikanischen Reisetagebuch von 1980 vermischen sich Motive seiner Biographie und seines Werks. Er besuchte die Kirche von Actopan in der Nähe von Mexiko-Stadt und sah dort eine Hochzeitsgesellschaft:

„Kleider und Kostüme in allen Farben, eine strahlende Collage, mit den großen Sträußen der traditionellen weißen Blumen, die zum Lastwagen gebracht werden, wo die Gäste Platz nehmen werden. Oben von den Klostermauern herab das Fest dort unten sehen, am Fuß des Turmes: scharfes Gefühl einer definitiven Entbehrung. Wie früher die (Entdeckungs-)Reisenden... gegenüber dem ‚wilden Fest' (oder ‚Zeitvertreib') nur erotisieren konnten (sehen, ohne zu besitzen), was ihnen genommen war durch die soziale ‚Ethik' der abendländischen Arbeit. Aber die Teilnehmer selbst sehen nicht (sind nicht in Distanz zu dem), was sie (dennoch) tun: Chiasmus der Beobachtung."[29]

Certeau skizziert eine „Zusammenstellung des Ortes". Hier wird deutlich, daß jede *compositio* eine Distanz öffnet: Raum gewinnen heißt immer auch Distanz gewinnen und Trennung aushalten müssen. Man mag die hohen Klostermauern und den Blick hinab auf die Hochzeit als Hinweis auf die zölibatäre Existenz des Jesuiten deuten, aber die Tiefe seiner Analyse weist darauf hin, daß mit der definitiven Entbehrung („privation définitive") mehr gemeint sein muß. Certeau ist auf seinem Beobachterposten getrennt von der Unmittelbarkeit, die er den Hochzeitsgästen anzusehen scheint. Was er hier ausdrückt, ist die schmerzhafte Begrenztheit der Existenz eines Wissenschaftlers.

In der umfangreichen Korrespondenz Surins – von Certeau in einer kaum vorstellbaren akribischen Genauigkeit herausgegeben – findet sich eine ähnliche

Stelle: Der alte und von jahrzehntelanger psychischer und physischer Krankheit einigermaßen genesene Pater Surin ist zu einer Dorfhochzeit eingeladen. Er schreibt noch unter dem unmittelbaren Eindruck des Festes an eine hochgestellte geistliche Freundin:

„Ich habe mich an die Hochzeit von Kana erinnert. Die Braut in ihrem schönen Putz nach der Mode dieser guten Leute schien mir vollkommen lächerlich. Der Frischvermählte, einfacher gekleidet, schien mir in mehr naiver Art Jesus Christus darzustellen, den Bräutigam der heiligmäßigen Seelen." [30]

Es folgt eine kurze Betrachtung über die Liebe Christi, des himmlischen Bräutigams. Surin deutet alles Sichtbare im geistlichen Sinn und bleibt gerade dadurch von der unmittelbaren Teilhabe am Fest ausgeschlossen. Er distanziert sich mit wenig schmeichelhaften Worten von der lächerlich gekleideten Braut. Auch Certeaus Beschreibung der Mode bei der mexikanischen Hochzeit („collage éclatant") hat einen merkwürdigen Beiklang. Beide versehen die Hochzeit mit einer sehr persönlichen und zugleich sehr allgemeinen Deutung.

Anders als Surin überbrückt jedoch Certeau sein Gefühl der Andersheit, Trennung, Entbehrung und des Ausgeschlossen-Seins nicht mit einer versöhnenden geistlichen Deutung. Er kolonisiert und belegt das fremde Land nicht mit Schriftstellen, sondern reflektiert in dem Bild, das er nur anschauen kann, ohne es zu besitzen, jene Unerfülltheit und bleibende Fremdheit, die er als Merkmal seiner historischen Arbeit kennengelernt und auszuhalten hatte. Seine Entfaltung des buchstäblichen Sinns der Hochzeit ist die Deutung eines Historikers, seine Spiritualität die eines Historikers.

Die kurze Beschreibung der Hochzeit auf dem Land bei Surin ist keine beliebige Stelle aus der umfangreichen Korrespondenz. Die Suche nach der Unmittelbarkeit und dem naiven Glück der einfachen Menschen spielt bei Surin eine entscheidende Rolle. In seinem berühmtesten und als geistliche Lektüre oft gedruckten und weit verbreiteten Brief schildert er die Begegnung mit einem ungebildeten Burschen, der mitten in seinem gewöhnlichen und alltäglichen Leben zur mystischen Vereinigung mit Gott vorgestoßen war. Certeau entfaltet den Sinn dieser Begegnung in „La fable mystique" [31]. Nun erlebte Surin die Seelsorge auf dem Land nach seiner langen Krankheit als Teilhabe an ähnlicher Einfachheit. Die zeitgenössische Chiffre für die leidenschaftliche Suche nach Unmittelbarkeit war die Verehrung für des heiligen Josef, der in Nazaret jeden Tag mit Christus zusammenlebte und die einfachsten Dinge in wortloser Gemeinschaft verrichtete [32].

Die „Zusammenstellung des Ortes" der Exerzitien lenkt den Blick auf die banalen Umstände des irdischen Lebens Jesu. Sie ist deshalb keine bloße Hinführung zur eigentlichen geistlichen Übung, sondern bereits kunstvolle Vorwegnahme jenes fernen Landes, in dem Christus lebte und wo diejenigen mit ihm leben werden, die auf ihn hoffen.

Der junge ungebildete Mann versicherte Surin damals, er könne aus eigener

Schau alle Wahrheiten Gottes so fest glauben, daß er bereit wäre, dafür zu sterben, selbst wenn es keine Heilige Schrift gäbe, in der sie offenbart wären[33]. Eine ähnliche Formulierung hatte Ignatius von Loyola in seiner Autobiographie gewählt, um die Sicherheit, Klarheit und Universalität seiner unmittelbaren mystischen Schau zu beschreiben; Certeau weist auf diese Parallele hin[34]. Die Heilige Schrift erscheint hier in ihrer Doppeldeutigkeit: Einerseits verbürgt sie die Wahrheit und bietet Sicherheit, anderseits bezeichnet sie die Entbehrung durch bloße Mittelbarkeit. Die Schrift schiebt sich vor die Unmittelbarkeit der Erfahrung und bezeugt in ihren „toten Buchstaben" vor allem eine Abwesenheit.

Surin war als Exorzist in das Ursulinenkloster Saint Joseph nach Loudun gerufen worden[35]. Die Besessenheit der Nonnen hatte auch mit der Sehnsucht nach jener Unmittelbarkeit zu tun, die Josef und Jesus in der Hagiographie verbindet. Diese Sehnsucht war „erotisch" aufgeladen in jenem Sinn, den Certeau in seinem mexikanischen Reisebericht dem Wort gibt: sehen, ohne zu besitzen. Nicht unbeteiligt an der Besessenheit der Nonnen, die sich in Halluzinationen, Krämpfen, Persönlichkeitsspaltung und unziemlichem Verhalten äußerte, war offenbar ein junger und gutaussehender Priester, der sein Keuschheitsversprechen nicht zu halten wußte. Als Verhexer der Nonnen wurde er auf öffentlichem Platz verbrannt, aber die Leiden der Frauen, von verschiedenen Exorzisten durch spektakuläre Inszenierungen eher verschlimmert als gelindert, setzten sich fort. Certeau beschreibt die Art und Weise, wie die Besessenen traktiert wurden, als Auseinandersetzung der verschiedenen Wissenschaften: Theologie, Medizin, Politik und schließlich Spiritualität.

Surin, der als spät hinzugekommener Exorzist im Unterschied zu seinen Vorgängern auf öffentliche Auftritte mit den Besessenen verzichtete und nicht zur körperlichen Strafe griff, sondern mit Empathie und Zuwendung auf die Frauen einging, trug schließlich den Sieg über die Teufel davon. Er gab der Oberin Jeanne des Anges die Exerzitien getreu nach der Methode des Ignatius[36]. Der heilige Josef, nicht zufällig der symbolische Herr über den Ort des Klosters, das die Teufel besetzt hatten, befreite Jeanne von ihrer Besessenheit und wirkte ein Wunder an ihrem geschundenen Körper: Auf ihrer Hand erschien wie tätowiert der Name Josef geschrieben, später auch die Namen Jesus, Maria und Franz von Sales[37]. Jeanne des Anges reiste, auf diese Weise geheilt und ausgezeichnet, quer durch Frankreich und wurde vom Volk, aber auch vom Adel, bis hin zur Königsfamilie und zu Kardinal Richelieu, bestaunt[38].

Surin befreite Jeanne von ihren Teufeln und fiel dann selbst für Jahrzehnte in eine tiefe Depression. Er wurde wahnsinnig[39]. Dieser Tausch steht im Mittelpunkt der von Certeau erforschten und geschriebenen Geschichte. Surin scheint die Doppeldeutigkeit des Ortes nicht aushalten zu können. Als er Jeanne heilte, deutete er in einem Brief an, daß er nun selber krank geworden ist: „Wir sehen dort an einem und demselben Ort Paradies und Hölle."[40]

Die Verwandlung historisch besetzter Orte in offene Räume

An Certeaus Werk ist – sinngemäß – kritisiert worden, daß er die Doppeldeutigkeit und damit Umdeutbarkeit der Orte im Sinn einer kreativen Praxis des Alltags romantisiere und den Ernst der Zwänge, die an institutionell verfaßten Orten wirken, zu leichtfüßig überspringe[41]. Wer das historische Fundament seiner gegenwartsbezogenen Texte mitliest, wird einer solchen Meinung nicht folgen können. In „L'invention du quotidien" findet sich ein unerwarteter und kaum kenntlich gemachter Kommentar zum Schriftwunder auf der Hand der Nonne. Das weiße, unbeschriebene Blatt des alltäglichen Schreibens, so Certeau, sei ein Ort, aus dem die bösen Geister der Doppeldeutigkeit ausgetrieben seien[42]. Die Schrift ist Symbol für den Sieg des Exorzismus. Certeau schlägt aus seinem Gegenwartsbuch die Brücke ins 17. Jahrhundert, um das moderne Phänomen der Schrift zu erklären: Der „erste Sprecher", der mit seinem Schöpferwort nicht nur in der Welt spricht, sondern die Welt spricht, ist „unhörbar" geworden. Das ist die Erfahrung der Epoche. Die göttliche Sprache der Welt ist zerbrochen[43]. Jetzt muß der Mensch Sprache und Schrift selber hervorbringen – in der „Zusammenstellung des Ortes" sogar das Heilige an der Schrift –, um die Geister der Verwirrung zu vertreiben. Die kosmische Weltordnung ist verloren gegangen, aber indem der einzelne zum Produzenten von Schrift wird, „meistert er einen Ort" und gibt sich selbst einen Platz im Text der Welt[44]. Die Tätigkeit des Schreibens ist eine ordnende, anordnende, befehlende und sich selbst ermächtigende Tätigkeit. Schreiben ist „*composition*": Dieselbe Vokabel bezeichnet im Französischen einen Aufsatz, ein Schriftstück und den Drucksatz. Schreiben ist in der alphabetisierten Welt die Komposition von Buchstaben.

Jeanne machte für das Wunder des heiligen Josef ihre eigene Haut, sich selbst, zur weißen Seite. Die vier Namen der Heiligen sind eine „Zusammenstellung des Ortes", in dessen Mitte sie sich selbst stellen kann. Die Summe der vier Namen lautet Jeanne, denn sie geben ihr einen Ort und eine Identität. Sie geben ihr nebenbei auch Berühmtheit und öffentliche Anerkennung.

In dem kurzen Nachwort zu „La possession de Loudun" verknüpft Certeau die historische Ebene mit der Gegenwart: Statt „possession" („Besessenheit") würden wir heute „aliénation" („Entfremdung") sagen, so Certeau[45]. Aber für „Besessenheit" gebe es keine wirkliche Erklärung. Sie als „Entfremdung" auszugeben, sei nur eine Verlagerung des Problems. Die Bemühung, sich von „Besessenheit" zu befreien, bestehe gerade darin, „sie einer Ursache zuzuschreiben, sie zu verdrängen oder sie woanders hin zu schieben: von einem Kollektiv zu einem Individuum, vom Teufel zur Staatsräson, vom Dämonischen zur Frömmigkeit."[46] Diese Arbeit komme nie an ein Ende. Jeder Dämon, der ausfährt, fährt auch wieder irgendwo ein. So erklärt sich auch der geheimnisvolle Vorgang, daß Pater Surin anstelle von Schwester Jeanne krank und wahnsinnig wurde.

An diesem Punkt kommt Certeau auf die Rolle des Historikers zurück. Seine soziale Rolle sei die des Exorzisten, der die Fremdheit der Vergangenheit mit seiner magischen Praxis der Schrift zwischen Buchdeckel bannen soll: zum Beispiel die beunruhigende Fremdheit, die uns aus der Geschichte der Schwestern von Loudun entgegenschlägt[47]. Aber Certeau weigert sich, diese Rolle des Exorzisten zu spielen, so wie Surin keine spektakulären öffentlichen Folterungen durchführen und als Exorzismus oder als geistliche Hilfe ausgeben wollte. Surin gab ignatianische Exerzitien und öffnete Jeanne damit einen geistigen Raum. Er selbst aber wurde von Fremdheit befallen, bis er nach Jahren wieder zu jener einfachen Unmittelbarkeit des alten Zimmermanns zurückfand, die er selbst theoretisch durchdrungen und gepredigt hatte.

Certeau spielt nicht den Exorzisten auf dem öffentlichen Platz, sondern schreibt Geschichte in rätselhaften und beunruhigenden Büchern. Er hält keine frommen Antworten für die Geschichte bereit, sondern setzt sich – wie Surin gegenüber den Dämonen – ihrer Fremdheit aus. Wo Certeau Historiker ist, ist er am meisten Exerzitienmeister: Er praktiziert und lehrt die „Zusammenstellung des Ortes", die Verwandlung eng umgrenzter, historisch besetzter und besessener Orte in offene Räume. Aber das fremde Land, das ihn unmittelbar umgibt, bleibt ein theologischer Ort: ein Ort, der ihn verändert, den er aber nicht verändern kann. Der Historiker Certeau ist durch die Geschichte der Mystik verändert worden. Er hat sich in diese Geschichte hinein begeben wie Surin in das Kloster vom heiligen Josef. Certeau ist in der Geschichte; sie ist zwar nicht sein Ort, aber sein Raum, der poetische Zwischenraum und der Strand seiner Spiritualität. Michel de Certeau war vor allem Historiker: Dieser Satz trifft in zweifachem Sinn zu – historisch und mystisch.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. H. de Lubac, Le fondement de l'histoire, in: ders., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Paris 1959) 425–487.

[2] Theologische, kirchliche u. religionssoziologische Fragen behandelt Certeau v. a. in seinen beiden Aufsatzsammlungen L'Étranger ou l'union dans la différence (Paris ^{2}1991) sowie La faiblesse de croire (Paris 1987).

[3] Le Mémorial de Pierre Favre (Paris 1960); Guide spirituel de Jean-Joseph Surin (Paris 1963); Correspondance de Jean-Joseph Surin (Paris 1966).

[4] Seine wissenschaftstheoretischen Schriften erschienen in der Aufsatzsammlung Histoire et psychanalyse entre science et fiction (Paris 1987), dt.: Theoretische Fiktionen, hg. v. L. Giard (Wien 1997).

[5] La fable mystique. XVIe-XVIIe siècle (Paris 1982) 108; vgl. H. de Lubac, Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age (Paris ^{2}1949).

[6] Zur Biographie vgl. L. Giard, Biobibliographie, in: Michel de Certeau, hg. v. L. Giard (Paris 1987) 245–253.

[7] Vgl. La faiblesse de croire (A. 2) 314; La fable mystique (A. 5) 219f., 239.

[8] L'Étranger ou l'union dans la différence (A. 2), Theoretische Fiktionen (A. 4), La faiblesse de croire (A. 2) sowie

La prise de parole et autres écrits politiques (Paris 1994), L'absent de l'histoire (Paris 1973) u. La culture au pluriel (Paris 1993).

[9] Vgl. L. Giard, Par quoi demain déjà se donne à naître, in: La prise de parole et autres écrits politiques (A. 8), 7–26, bes. 17–20.

[10] Vgl. Die Kunst des Handelns (Berlin 1988) 215–238.

[11] Vgl. La faiblesse de croire (A. 2) 110ff.

[12] Das Schreiben der Geschichte (Frankfurt 1991) 7.

[13] Nur in der französischen Ausgabe: L'invention du quotidien, Bd. 1 (Paris 1990) XXXIII.

[14] La fable mystique (A. 5) 9.

[15] L'Étranger ou l'union dans la différence (A. 2) 13, 21, 67, 97, 151; La faiblesse de croire (A. 2) 13, 25, 129, 183, 227, 253, 267, 307.

[16] L'Étranger ou l'union dans la différence (A. 2) 21.

[17] Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übers. u. erklärt v. P. Knauer (Graz ^{2}1983) 64–67, Nr. 136–148.

[18] Vgl. Giard, Biobibliographie (A. 6) 247.

[19] Vgl G. Eickhoff, Los Ejercicios Espirituales como ‚ars bene vivendi'. Sobre la ‚composición de lugar' en la literatura caballeresca, en la obra de Ignacio de Loyola y en el pensamiento de Michel de Certeau, S.J., in Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional, Loyola, 15–19 Septiembre 1997, hg. v. J. Plazaola (Bilbao 1998) 379–398.

[20] Geistliche Übungen (A. 17) 36, Nr. 47.

[21] La fable mystique (A. 5) 259.

[22] Vgl. R. Barthes, Sade, Fourier, Loyola (Frankfurt 1986) sowie La Fable mystique (A. 5) 12.

[23] Vgl. La fable mystique (A. 5) 179–208.

[24] L'invention du quotidien (A. 13) 187.

[25] Chr. Morgenstern, Gesammelte Werke in einem Band (München 1965) 229.

[26] Vgl. La fable mystique (A. 5) 22ff., 212; Die Kunst des Handels (A. 10) 249f.; L'invention du quotidien (A. 13) 202f.

[27] Barthes (A. 22) 53.

[28] Vgl. A. 1.

[29] Notes de voyage. Mexico (1980), in: Michel de Certeau (A. 6) 108f.

[30] Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 1389.

[31] La fable mystique (A. 5) 280–329.

[32] Vgl. ebd. 283; Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 180, 1576.

[33] Vgl. La fable mystique (A. 5) 284.

[34] Vgl. ebd. 320; Geistliche Übungen (A. 17) 217, Nr. 529.

[35] Vgl. La possession de Loudun (Paris 1970) 289–306.

[36] Vgl. Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 309, 413.

[37] Vgl. La possession de Loudun (A. 35) 310–313.

[38] Vgl. ebd. 314–326.

[39] Vgl. ebd. 298–302; Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3).

[40] Correspondance de Jean-Joseph Surin (A. 3) 265.

[41] Vgl. J. Ahearne, Michel de Certeau. Interpretation and its Other (Stanford 1995) 151, 185f.

[42] Vgl. Die Kunst des Handels (A. 10) 246. Der Anklang an die Sprache des Exorzismus ist im französischen Original deutlicher; vgl. L'invention du quotidien (A. 13) 199.

[43] Vgl. La fable mystique (A. 5) 169.

[44] Vgl. Die Kunst des Handels (A. 10) 241–275.

[45] La possession de Loudun (A. 35) 327.

[46] Ebd.

[47] Vgl. ebd.

Friedhelm Mennekes SJ

Kunst als Resakralisierung

Jannis Kounellis in der Kirche San Agustín, Mexiko-Stadt, im Jahr 2000

1936 in Griechenland geboren, lebt Jannis Kounellis seit Beginn seines Kunststudiums an der „Accademia di belle arti" 1956 in Rom. Hier nimmt er zunächst an dem allgemeinen Aufbruch der Kunst in Italien teil, die sich in den 60er Jahren locker um die Bewegung der „Arte Povera" schart. Ihr Kennzeichen ist der Zweifel an den überkommenen Formen der Kunst und der entschiedene Bruch mit ihnen. Früh erweckte der junge Grieche mit seinen Arbeiten international eine interessierte Aufmerksamkeit. Heute zählt er ohne Zweifel zu den anerkanntesten Malern und Bildhauern Europas.

Für Kounellis konzentriert sich der Konflikt mit der damals gängigen Kunst vor allem im Bild. Er sieht diese Gattung ihrer kreativen und freimachenden Kräfte beraubt und im Stil einer Überfremdung zur „gleichmacherischen Bebilderungs-Kultur" [1] und zur Ware verkommen. Obwohl er die eng gewordenen Grenzen der Malerei demonstrativ verläßt, versteht er sich im Kern weiterhin als Maler, der Bilder produziert: „Ich bin ein Maler, für mich ist die Malerei eine konstante Sache, aber ich will eine Dramatik der Malerei, und das wird durch die Tatsache gegeben, daß ich sie ständig in Frage stelle und sie dadurch gleichzeitig öffne." [2]

Der Raum als zentrale Kategorie

Dramatik und *Öffnung* sind die beiden Prinzipien, die er in seinem künstlerischen Schaffen als Maler verfolgt. Die Verbundenheit mit der klassischen Kultur seines Landes, insbesondere des Anspruchs der Ikone, Fenster für eine andere Welt zu sein, und gleichzeitig die Auseinandersetzung mit ihrer Infragestellung im östlichen wie im westlichen Bilderstreit, ließ ihn daran festhalten, daß ein Bild mehr ist als nur ein illustratives Objekt an der Wand. In diesem Spannungsfeld werden seit den frühen Tagen der Kunst Weltbilder kreiert. Im Bilderschaffen liegt die Teilhabe des Künstlers an der Gesellschaft. Hier ist der Ort, wo er seit Beginn der Moderne seine Formerfindungen niederlegt. So hilft er, Vorstellungen über die Welt weiterzuentwickeln und ihre Zukunft mitzugestalten.

So wie Joseph Beuys davon spricht, daß der erste Fehler des Künstlers darin bestehe, sich Keilrahmen und Ölfarbe zu besorgen, reflektiert auch Kounellis

über Fragen nach Ausbruchsmöglichkeiten. Zusammen mit vielen Freunden in Europa und Nordamerika versucht er, die überkommenen Grenzen der Kunst zu sprengen. Das erste, was er entgrenzt, ist die Bildfläche, also den Rahmen und damit den durch ihn abgesteckten Raum mitsamt seinen verengten und verengenden Raumvorstellungen. Im Anschluß an Dada und Robert Rauschenberg entwickelt er unter anderem Zahlen- und Buchstabenbilder, die wie bewegt durchlaufende Zeichen von der einen offenen Seite in die andere hinüberweisen. Der Raum sollte „frei" werden, „sehr viel größer als das Bild selbst" [3], war seine Devise. Es war Jackson Pollock, der ihm die Dimensionen dieser neuen Räumlichkeit eröffnete. Im Bild stehend, erarbeitete er sich sein Bild und erschloß sich zugleich den Raum der Welt, „denn die auf dem Fußboden ausgebreitete Leinwand war im Raum des Universums enthalten wie die Sandmalerei der Indios" [4].

Der zweite Impuls dieser erneuerten *Malerei* war der Verzicht auf alles, was an Malerei erinnerte. Kounellis ging hier noch weiter als seinerzeit der österreichische Maler Arnulf Rainer, der in den 60er Jahren die Devise verkündete: „Malerei, um die Malerei zu verlassen!" [5] Während Rainer im Gestus des Malens verblieb, brach Kounellis mit ihren äußeren Erscheinungsformen vollends. Bilder im klassischen Sinn zu malen, hielt er im Pathos des Bilderverbots für geradezu unerlaubt. Für ihn ist diese Tradition zum Ende gekommen [6]. Die Radikalität dieses Bruchs zeigt sich in den neuen Materialien, mit denen Kounellis seine Bilder entwirft. Er arbeitet mit Kohle und Steinen, mit Eisen, Blei und Holz, Baumwolle und Kaffee, Kakteen, Vögeln und Pferden, Gas und Feuer – und immer wieder die rohe Leinwand, die er von den Bildern befreit und die dann vor allem in den Säcken eine Konstante in seiner späteren Arbeit wird. All diese Elemente sprengen den herkömmlichen Begriff der Malerei. In diesen Materialien zeigt sich zugleich eine gesellschaftlich-politisch verstandene Modernität: Kunst, die aus dem Engagement, nicht aus dem Stil lebt, aus ihrer Wirkung ebenso wie aus ihrer Kreativität. Diese Bilder werden in ihrer Fähigkeit, den Betrachter zu berühren und seine eigene Aktivität anzuregen, real. Sie sollen dem inneren Sinn der alten Bilder entsprechen, um im Betrachter über die Sinne und die Empfindungen „innere Bilder" hervorzurufen: „Wenn du einen Zentner Kohle in die Ecke eines Raumes stellst, mit seinem sichtbaren Gewicht, dann entsteht ein tieferer Zusammenhang, eine Kohärenz." [7]

Die Materialien selber wirken durch ihre Präsenz. Sie kommen nicht aus der Ferne, sondern sind mit den Realitäten einer modernen industriellen Gesellschaft durch eine plastische Evidenz verbunden. Als industrielle Zwischenprodukte sind sie Gegenstände der Alltagswelt. Sie sprechen aus sich selbst, auch wenn sie einer Symbolik entzogen sind; sie *sprechen* und gehen nicht darin auf, bloße Zeichen einer abstrakten Ästhetik zu sein. Durch sie kann eine je eigene Bildvorstellung aufkommen. Kounellis wollte „nicht repräsentieren, sondern präsentieren" [8].

Das führt zu einer *Weitung* seines Bildbegriffs: die Überführung der Zweidimensionalität des Bildes in die reale Räumlichkeit.

Der Raum wird bei ihm – ebenso wie die Zeit und die Geschichte – zu einer zentralen Kategorie. Der Raum ist der wirkliche Ort der Kunst und der Gegenwart, in ihm eröffnen sich die neuen Perspektiven, um die es diesem Künstler geht. Der Raum hat eine unbegrenzte Weite, er bewegt sich über alle möglichen Größenordnungen hinaus in die Unendlichkeit: „Der Raum als Bewegung des Unendlichen" – formuliert er einmal in einer, wie er es nennt, „Homilie" [9].

Von einem solchen Verständnis aus ist der Weg nicht weit zur Frage nach der architektonischen Beschaffenheit von Räumen. Kounellis legt sehr viel Wert auf diesen Punkt. Es ist sein Interesse, möglichst wenig in Museen, dafür aber mehr in Galerien, Schlössern, Theatern, Werkhallen und Schiffen auszustellen. Er achtet zudem auf die historisch erworbene Qualität des Ortes, um die Sinnhaftigkeit ihrer Geschichte zu öffnen. Je nach der räumlichen Beschaffenheit eines Ortes verwandelt sich die Wirkung des ausgestellten Objekts. Es selber verändert sich im Kontext, und der Blick darauf variert. Diese Intention formuliert er in dem viel zitierten Ausspruch: „Der Künstler ist ein Mensch, der die Dinge befreit und den anderen beibringt, Dinge zu befreien." [10]

Die sorgfältige Wahl des Ausstellungsortes dient ihm dazu, den jeweiligen Ort als eine Bühne zu betrachten, auf der er das, was er zu sagen hat, inszeniert [11]. Die Orte belegen in ihrer Verschiedenheit sein ungebrochenes gesellschaftliches Interesse an der Reflexion und Veränderung, d. h. vor allem der Humanisierung dieser Welt. Das Theater mag ihm dabei vielleicht der bevorzugte Ort sein, nicht um dort diese oder jene Idee zu entwickeln, sondern um eine, „kritische Präsenz" [12] zu entwickeln. Es ist die Bühne als eine Art existentialer Raum, wo nach dem *Echten* und *Lebendigen* gefragt und gesucht wird, die „das Drama" des Lebens „bloßlegen" [13]. Hier hat der theatralische Ansatz seiner Kunst den inneren Kern und unter anderem in vielen Künstlern der Renaissance bis hin zu Caravaggio seinen historischen Bezugspunkt. Bis auf den heutigen Tag ist er dieser Art humanistischen Glaubens seiner Anfangsjahre treu geblieben. Er geht von nichts weniger aus als von der Auffassung, daß Kunst den Menschen helfen kann, sich und ihre Welt zu verändern und in einem breiten Verständnis – zu retten.

Die Verwandlung der Fragmente zur Ganzheit

Freilich ist in der Moderne die ehemalige Einheit des Humanen verlorengegangen. Die Welt und die Bilder, welche sich die Menschen davon machen, sind in viele Facetten auseinandergebrochen. Die Welt steht im Fragment. Die Frage ist, wie sie erneut in einen einheitlichen Blick geraten kann. Sicherlich nicht durch das Konstruieren und Oktroyieren einer neuen Zentralität. „Also heißt es, diese

Fragmentierung, ein so noch nie dagewesenes Drama, in ein Streben nach Freiheit zu verwandeln. Denn jedes einzelne Bruchstück ist in sich schon ein Drama, wie eine Verneinung gegenüber einer Ganzheit, die wiederherzustellen nicht mehr möglich ist. Doch wenn ich den Spuren eines Bruchstücks folge, dann kann dieses vielleicht eines Tages den Weg weisen zu einer anderen, vollkommeneren Ganzheit, die mehr und mehr Fragmente in sich aufzunehmen vermag." [14]

Zusammen mit Vertretern der Kunstfakultät der staatlichen Universität von Mexiko-Stadt suchten Kounellis und sein nordamerikanischer Galerist Douglas Christmass nach einem geeigneten Ort in der mittelamerikanischen Metropole für die Übernahme seiner umfangreichen Ausstellung. Nach zwei Stationen in den USA sollte die Tour durch mehrere Länder des amerikanischen Kontinents gehen.

Das leergeräumte Kirchenschiff der Kirche San Agustín stand zur Wahl. Kounellis griff sofort zu. Dieser Ort hat eine sehr komplexe und für Mexiko charakteristische Geschichte: San Agustín war die Kirche der ersten Universität von ganz Amerika. Nach einem bescheidenen Vorgängerbau wurde sie 1692 im römisch-barocken Repräsentationsstil errichtet. Sie war eine Hallenkirche mit einer zentralen Kuppel über einer durch eingestellte, geschlossen umlaufende Emporen architektonisch imaginierten Vierung. Die je sechs Seitenkapellen rechts und links zogen sich nicht bis vorne durch, sondern endeten in Distanz vor der Apsis, so daß man sich den Raum als Querschiff vorstellen konnte. Die repräsentative Architektur stand als Symbol für den Katholizismus und die spanischen Eroberer als Träger einer neuen Kultur. Nach der mexikanischen Revolution entzog 1862 Präsident Benito Juárez der Kirche das Gebäude. Fünf Jahre später wurde es in die Nationalbibliothek umgewandelt. Das Gotteshaus war entsakralisiert. Anstelle der Heiligenfiguren stellte man Statuen namhafter Geistesgrößen auf: so zum Beispiel Sokrates, Plato, Aristoteles, Seneca und Vergil, Konfuzius und Dante, Kopernikus und Alexander von Humboldt. Von den alten Heiligen durfte lediglich Paulus in diesem Kreis verbleiben. In den Anbauten, in den Seitenkapellen und auf der Empore waren die Magazine untergebracht. Das Kirchenschiff selbst wurde als Lese- und Studiensaal genutzt. Wegen jahrzehntelangen Platzmangels zog dann 1979 die Bibliothek in ein neues Haus. Die wertvollen Manuskripte und Inkunabeln blieben aber in San Agustín.

Wie viele alte Gebäude hatte das Bauwerk im Lauf der Jahrhunderte schwer unter immer wiederkehrenden Erdbeben und Bodensenkungen zu leiden. Mehr und mehr sank es in eine Schieflage. Dann kam das große Erdbeben von 1985, das das ganze Land erschütterte. San Agustín war davon sehr angeschlagen, wurde baufällig, mußte geräumt und wegen Einsturzgefahr gesperrt werden. Statische Sicherungsmaßnahmen kamen nur langsam in Gang. Sie suchten das Schlimmste zu verhindern. Schließlich führten sie zu relativem Erfolg. Trotz Schieflage und bedrohlicher Risse in Mauern sowie in Kuppel und Decke wurde überlegt, sie

punktuell für kulturelle Veranstaltungen zu nutzen. Sie war vollkommen leer, lediglich an die sehr hohe Stirnwand brachte man eine riesige fotografische Reproduktion der Außenfassade einer Nebenkirche an. Diese zeigt einen Eingang im mexikanischen Barock mit seitlich je zwei gedrehten Halbrundsäulen. Über dem Portal – zwischen den fortgeführten Säulenpaaren – ist ein großes Kruzifix angebracht. Versuchsweise stellte man mit vielen Auflagen, unter anderem täglichen statischen Messungen, die Kirche in ihrem angeschlagenen Zustand für eine Ausstellung zur Verfügung.

Im Zentrum das Kreuz

Kounellis begriff diesen leeren Raum ungeachtet seiner wechselvollen Geschichte als sakralen Raum. Ausgangspunkt aller Überlegungen für die Einrichtung seiner Ausstellung war das Kreuz auf dem raumbestimmenden Großfoto, das er als Zentrum begriff. Erstes Zeichen seiner *Raumarbeit* war ein etwa zwölf Meter hohes T-Kreuz aus Doppel-T-Trägern, das er in die Mitte der Apsis setzte. Der Längsbalken stand exakt im Lot, der Querbalken lag auf den Bänken zweier Innenfenster und hatte eine deutlich irritierende Schieflage. Er machte so den hohen Absackgrad der Kirche nach rechts und damit ihren angeschlagenen Zustand erschreckend klar erfahrbar (Abb. 1).

Das lange Mittelschiff war von acht aufrecht auf ihren Querbalken abgelegten, etwa 350 Zentimeter langen Kreuzen und von vier großen Darstellungen bestimmt, die wie Häuser wirkten. Sie standen auf 40 Zentimeter hohen Eisenrosten, etwa drei mal vier Meter groß. Es waren Häuser aus mörtellos aufgeschichteten Basaltsteinen aus den Vulkanen im Umkreis der Stadt. Ihre Farben changierten zwischen hellbeige über gelb bis tiefbraun und grau. Die rechteckigen Häuser hatten zwar flache Giebel mit einer Scheitelhöhe von etwa 250 Zentimetern, ansonsten aber weder Fenster noch Türen. Über jedes Haus war ein großes weißes Nesseltuch geworfen, so groß, daß es das ganze Haus hätte verhüllen können – doch an den vier Ecken war es hochgeworfen und mit je einem Stein befestigt (Abb. 2).

Diese zwölf Skulpturen bildeten in der Mitte des Kirchenschiffs eine Reihe. Die einzelnen Elemente waren gegeneinander abgewinkelt und bewirkten so eine Dynamik, die in eine Bewegung zu münden schien. Von hinten nach vorn gesehen folgte auf ein Kreuz ein Haus, dann waren es zwei Kreuze, dann wieder ein Haus, dann drei gegeneinander gestellte Kreuze und das dritte Haus; schließlich ein Kreuz, ein Haus und ein Kreuz. Diese Reihe schob sich so bis kurz vor die „Vierung".

Über der Empore war auf einer Wand von acht 250 Zentimeter hohen und 100 Zentimeter breiten Stahlplatten ein Triptychon mit drei Kreuzen installiert. Auf die beiden mittleren Tafeln hatte man ein T-Kreuz aus Doppel-T-Eisen fixiert und



Abb. 1: Installation in der Apsis (© VG Bild Kunst Bonn 2001)



Abb. 2: Installation im Kirchenschiff (© VG Bild Kunst Bonn 2001)

auf dessen Längsbalken unten zwei parallele Eisenstücke, zwischen denen ein alter, dunkelroter Samt hing. Wo der Kopf eines Gekreuzigten hängen könnte, gab es nach links ausgerückt ein kleineres X-Kreuz, ebenfalls aus den Eisenelementen, aber mit einem einfachen dunkelblauen Tuch verhüllt. Die beiden Seiten des Triptychons bestanden aus je drei Stahlplatten. Darauf war in unterschiedlicher Breite und Höhe jeweils ein Querbalken angebracht. Auf der linken Seite hatte man einen Poncho darüber geworfen und rechts ein Tuch älteren Datums. Auf beiden Seiten waren über die einzelnen Stahlplatten der Reihe nach Säcke geworfen worden (Abb. 3).

In der Apsis schließlich, oben am linken Querbalken des raumbestimmenden T-Kreuzes, hing ein dickes Seil, an dem ein etwa 40 mal 30 Zentimeter dicker und ungefähr sieben Meter hoher Balken aus altem, verwittertem Holz befestigt war. Unten lastete er auf einem breiten Tisch aus Stahl. In etwa drei Meter Höhe war ein Stützbrett (Suppedaneum) angebracht. Dadurch war der Holzbalken als das abgeschnittene Stück eines Kreuzes zu erkennen. Auf dem Stützbrett lag ein prall mit Mehl gefüllter Sack, und mitten in diesem Sack steckte ein großes blankes Messer (Abb. 4).

In den zwölf Seitenkapellen und im linken Teil des „Querschiffs" waren Exponate aus den letzten Schaffensjahren des Künstlers ausgestellt. Sie versammelten ein Spektrum des Materials, das Kounellis seit vielen Jahren verwendet, und eröffneten durch seine spezifische Sicht der Dinge auf ihre Weise neue Bilder für eine neue Zeit. In ihrer künstlerischen Verwendung fügten sie sich raumbezogen sowohl in die Teile der Architektur als auch in das Gesamt der Ausstellung ein. Die einzelnen Installationen bezogen sich auf sich selbst, eröffneten freilich allein durch ihre Präsenz an diesem Ort eine neue Aura und ein gewandeltes Verständnis.

Eine neue Form der Konzentration

Ohne Zweifel lag in der spezifischen Gestaltung des Mittelschiffs, der Empore und der Apsis die entscheidende Inbesitznahme des Raumes. Hier kam es zu einer tiefen Durchdringung von sakraler Architektur und moderner Kunst. Nicht zuletzt bot sich hier auch ein dichtes theologisches Verständnis und eine neue Form der Konzentration auf das Geheimnis des Glaubens an.

Der entscheidende Ansatz dazu war nach Angaben des Künstlers das Foto des alten Kreuzes aus der Entstehungszeit der Kirche in der Apsis. Es zeigt den toten Christus: das gesenkte Haupt, die geschlossenen Augen, die Wunden und den typischen, rockähnlichen Lendenschurz, der ikonografisch wohl seinen Ursprung in Nordspanien hat, im sogenannten *Cristo de Burgos*. Dieses Kreuz verkörpert nicht nur den Gekreuzigten, sondern baut stilistisch eine Brücke zu den vielen



Abb. 3: Installation auf der Empore (© VG Bild Kunst Bonn 2001)

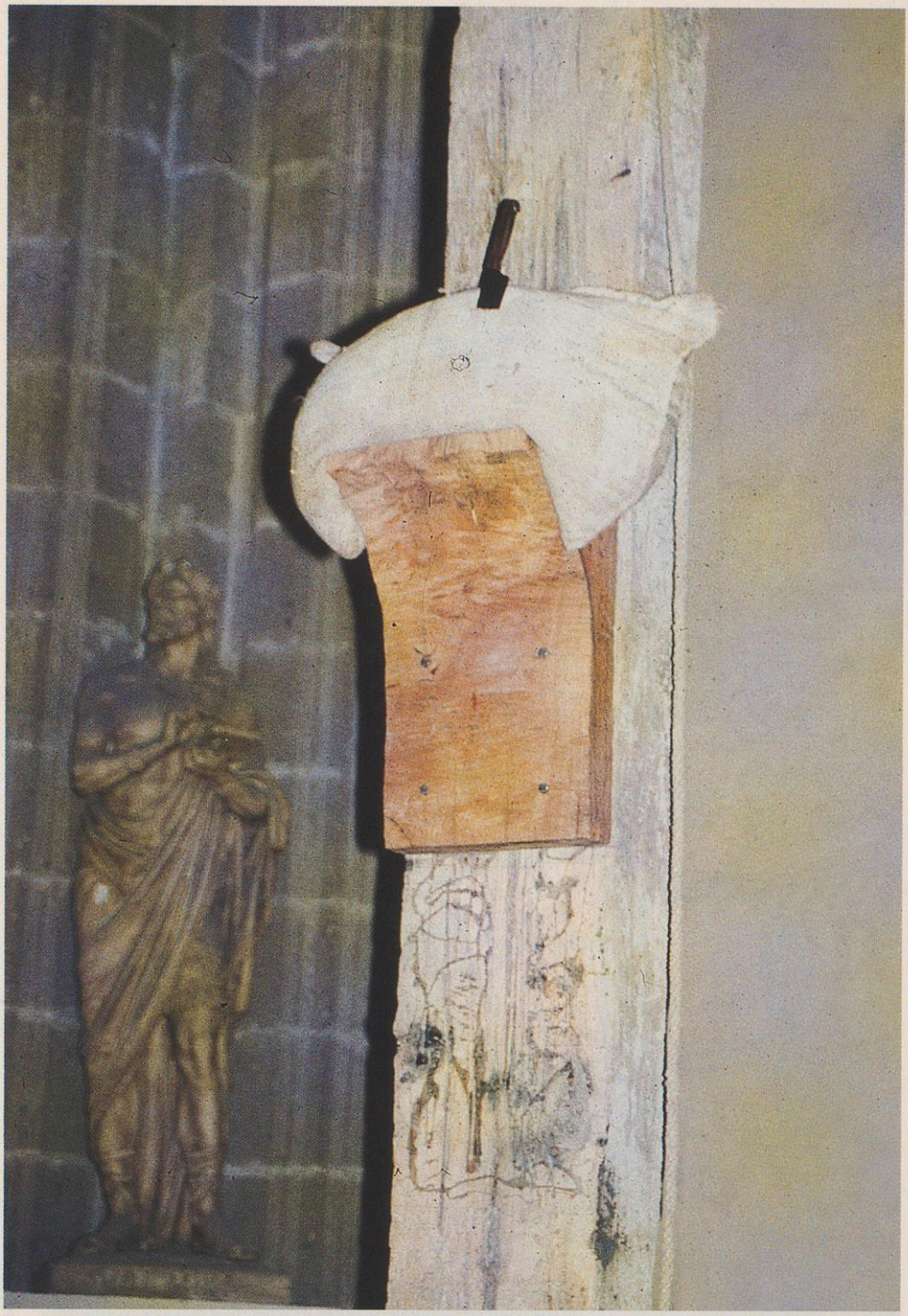


Abb. 4: Installation in der Apsis (© VG Bild Kunst Bonn 2001)

Kreuzen, die der mexikanische Volksglaube verehrt. Kounellis spiegelte es auf vierfache Weise wider: zweimal in der Apsis, je einmal auf der Empore und im Kirchenschiff.

Das hoch in der Apsis aufgerichtete Eisenkreuz steht mittig vor dem Installationsfoto und wiederholt überdimensioniert den abstrakten Kern der Kreuzigung. Gleichzeitig hebt es die Kreuzstruktur des Kirchengebäudes selbst ins Bild, den rechteckigen Grundriß, der durch die eingestellten Emporen ein Kreuz bildet. Das Eisenkreuz verknüpft gewissermaßen die alte Kreuzigungsdarstellung in der Apsis mit der Kreuz-Struktur des Kirchenschiffs. Die durch die angeschlagene Architektur bedingte Schieflage des Querbalkens macht zugleich deutlich, daß auch das Kirchengebäude leidet. Eine neue Lesart von Architektur und ihrer Geschichte wird möglich. Die großen Risse in den Wänden und in der Kuppel sind jetzt wie Wunden wahrnehmbar. Dramatisiert wird diese Erfahrung durch die immer wieder plötzlich herunterfallenden Mörtelbröckchen, die nicht immer in den sicherheitshalber aufgespannten Netzen hängen bleiben, sondern den Betrachter erschrecken oder verletzen können.

Wie eine Spiegelung, Aufsplitterung und Dynamisierung des Apsisbilds wirkt auch die dreifache Kreuzigung auf der gegenüberliegenden Empore. Der mittlere Teil des Triptychons gibt die Strukturen des alten Bildes in der Materialsprache von Kounellis wieder: die für den Barock typische triptygonale Fassadenstruktur mit den dreifach gegliederten Säulenarrangements zu den Seiten, das hochformatige Dreieck in der Mitte, das Kreuz, der Rock und der zur Seite gefallene Kopf. Bemerkenswert ist in der Mitte der von einem Kreuz aus dem 17. Jahrhundert verwendete originale Rock und die Verhüllung der Eisenstruktur, wodurch die Plastizität des durch den Tod kraftlos hängenden Kopfes veranschaulicht wird.

Auf den breiteren, jeweils dreifach gegliederten Seitenflügeln könnte man an die Schächer denken. Aber sie wirken hier eher wie eine noch abstraktere Wiederholung der Kreuzigung mit Textilien aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert. Vor allem der Poncho läßt an die vielen Leiden und die nicht nur spirituellen Kreuzigungen der Menschen denken, die in den historischen Geburtsprozessen dieser Nation ihr Leben lassen mußten – nicht zu vergessen die vielen Märtyrer auf kirchlicher wie politischer Seite.

Von überwältigender Wirkung ist die große Kreuz-Prozession der Häuser, die im Kirchenschiff vom Portal zur Mitte hin einzuziehen scheint. Die Möglichkeit, die zwölf Elemente einzeln zu verstehen und an eine „Via Crucis", einen ikonographischen oder liturgischen Kreuzweg zu denken, hält sich nicht lange, zumal ein Gespräch mit dem Künstler deutlich macht, daß das Ganze ein einziges Bild darstellen soll. Nach seiner Interpretation stehen die acht Kreuze für ein einziges Kreuz, das sich in verschiedene Stellungen und Situationen hinein bewegt. Bestätigt wird diese Lesart durch die Erinnerungen an die mittelamerikanischen und spanischen Prozessionen in der „semana santa", der Karwoche vor Ostern, wo

die Menschen ihre Kreuze schleppen und dabei die historische Situation einfühlsam bis exaltiert nachzuempfinden suchen. Genau in der Mitte dieser Prozession, wo sich die drei Kreuze geradezu ineinanderschieben, entsteht durch die Verästelung der Stangen für einen kleinen Augenblick die Assoziation „wie eine Dornenkrone", eine Beobachtung, auf die so der sich sonst sehr formal und aufgeklärt gebende Katalog der Ausstellung hinweist[15].

Zu fragen bleibt nach der Bedeutung der dominierenden Häuser, die zwar in mancher Hinsicht wie Häuser aussehen, in anderer jedoch wieder nicht. Bei den aufgeschichteten Steinen handelt es sich nicht um Mauern. Es sind eher Kuben, da sie schon aus statischen Gründen innen voller Steine sind. Eher scheinen sie wie Gräber, und erinnern – vorsichtigen und vagen Andeutungen des Künstlers zufolge – mit der Art, wie die Tücher hochgeschlagen sind, an den Chor der Frauen im antiken Drama, die wissend und sehend nicht nur ihre Weisheit singen, sondern klagen und trauern. Die auf den Rosten erhobenen und in ihrer mal nach rechts, mal nach links ausschwenkenden Häuser wären dann eher als eine Bewegung von Menschen, als eine schicksalsbeladene „Näherung" an das Kreuz zu verstehen. Das alte Kreuz in der Apsis ist der Zielpunkt der Menschen in Frage und Klage; für viele gilt es als Zentrum des Welt- und Sinnverstehens. Die Installation im Kirchenschiff erinnert an diese Wirkungsdimension des Kreuzes.

Eine letzte Variation des Kreuzes zeigt sich wiederum in der Apsis. Es ist das „abgeschnittene Kreuz" mit dem Stützbrett (Suppedaneum), das uns so schon früh in Kounellis' Werk begegnet, als er dort die Schuhe seinen Sohnes, aus Gold nachgebildet, abstellt und das Werk zu einem „Vermächtnis" an seinen Sohn macht. Hier, unter dem großen Stahlkreuz, verbindet der Künstler das Kreuzgeschehen mit dem Sakrament des Altars. Seine Basis ist der Tisch, um den sich die Gemeinde dankend versammelt. Sie gedenkt des historischen Dramas auf Golgata und zugleich begreift sie dessen Wirkung als eine Katharsis zum Leben, als eine Transformation von Verzweiflung in Hoffnung, von Tod in Leben.

In diesem Zusammenhang verweist Kounellis auf den Pfahlcharakter des von seinem oberen Teil getrennten Kreuzes. Das zentrale christliche Symbol gleitet in das einfache vertikale Zeichen vieler Kulturen hinüber. Es ist das aufrechte Zeichen, das der Form nach ein Zentrum markiert, in seiner Dimension aber nach oben verweist, aus der Welt hinaus – hinein in eine andere Wirklichkeit.

Die Gesamtinstallation von Kounellis in der Kirche San Agustín in Mexiko-Stadt begreift das entsakralisierte Gebäude als Fragment, das aber aller Geschichte zum Trotz als christlich-sakraler Raum die Kraft zu einer über ihr liegenden Einheit hat. Der Künstler nimmt das historische Kreuz zum Anlaß, es zu dimensionieren und unter unterschiedlichen Einzelaspekten zu betrachten. In allem aber erspürt er inhaltlich wie formal eine Ganzheit, die dahinterliegt. Sie zeigt sich konkret im alten Kreuz, generell im Erschauen der Vertikalität, auf die es in allen Aspekten verweist, jene „vollkommenere Ganzheit, die mehr und

mehr Fragmente in sich aufzunehmen vermag“ [16]. Wie er im Gespräch verdeutlicht, stellt er sich – entgegen allen Distanzierungstendenzen moderner Kunst vom Zeugnis des Glaubens – „in“ das Kreuz, um seine Form von innen her aufzubrechen.

Diese Ausstellung eines europäischen Künstlers wirkte in der säkularisierten Kirche der *Neuen Welt* auf den Betrachter wie eine in Stille geladene Potentialität, geladen mit vielen Kräften, die ihm die Möglichkeit gaben, sie für sich und seine Welt zu aktualisieren und zu aktivieren. Viele Tausende Besucher haben auf ihre Weise davon Gebrauch gemacht. Eine Annäherung an das Werk wurde ihnen relativ leicht gemacht, weil dieser Künstler seine bildlichen Ideen auf den soziologisch eingeführten Linien der Ikonographien verschiedener Epochen und Kulturen einfühlsam und respektvoll zu *schreiben* wußte.

ANMERKUNGEN

[1] J. Kounellis im Gespräch mit Franseca Pasini, in: ders., Ein Magnet im Freien. Schriften u. Gespräche 1966–1991 (Bern 1992) 215–224, hier 220.

[2] Zit. nach U. M. Schneede, Lebende Bilder. Die Aktionen u. die dienstähnlichen Arbeiten des Jannis Kounellis, in: Katalog Jannis Kounellis, Die eiserne Runde (Kunsthalle Hamburg 1995) 27–47, hier 28.

[3] Zit. nach O. Westhaider, „Doch, ich betrachte mich als Maler.“ Über Kounellis' Buchstaben- und Zahlenbilder, in: Katalog Jannis Kounellis (A. 2) 9–16, hier 11.

[4] J. Kounellis im Gespräch mit Marisa Volpi, in: Ein Magnet im Freien (A. 1) 28–30, hier 29.

[5] Arnulf Rainer. „Hirndrang“. Selbstkommentare u. andere Texte zu Werk u. Person, hg. v. O. Breicha (Salzburg 1980) 47; vgl. F. Mennekes, Arnulf Rainer. Weinkreuz (Frankfurt 1993) 22f.

[6] Vgl. M. Wagner, „Armes“ Material als Hoffnungsträger, in: Katalog Jannis Kounellis (A. 2) 17–25, bes. 18.

[7] J. Kounellis im Gespräch mit H. P. Schwefel, in: Kunst heute (Nr. 15), hg. v. G. Neven Du Mont u. W. Dickhoff (Köln 1995) 37.

[8] J. Kounellis, Homilie, in: Ein Magnet im Freien (A. 1) 173.

[9] Ebd.

[10] Zit. nach Schneede, Vorwort (A. 2) 8.

[11] J. Kounellis im Gespräch mit Franco Fanelli, in: Ein Magnet im Freien (A. 1) 225–232, hier 226.

[12] J. Kounellis im Gespräch mit Italo Moscati, in: ebd. 34–38, hier 34.

[13] Zit. nach Kunst heute (A. 7) 65.

[14] Ebd. 45f.

[15] J. Kounellis. En México. Museo universitarico de ciencias y artes UNAM (Katalog Mexiko Stadt 2000) 47.

[16] Zit. nach Kunst heute (A. 7) 46.

UMSCHAU

Irreguläre Migranten in Europa

Niemand weiß, wie viele Migranten mit irregulärem Aufenthaltsstatus sich zur Zeit in Europa aufhalten. Sicher ist allerdings, daß diese Art zu leben ein ständiges Gehen auf dem Drahtseil ohne jedes Sicherheitsnetz bedeutet. Einige Beispiele können veranschaulichen, um welche Menschen (die Namen wurden geändert) es sich bei diesen Migranten handelt und welche – im einzelnen ganz unterschiedliche – Schicksale sie haben.

Christiana aus Nigeria erleidet eine schwere Verbrennung, als ein Mitbewohner des Asylantenheims heißes Öl verschüttet. Sie wird zur Notbehandlung in ein Krankenhaus gebracht, aber sobald sie entlassen ist, stoppt die holländische Klinik die nötigen Anschlußbehandlungen. Denn Christina ist Migrantin ohne Aufenthaltspapiere, kann aufgrund ihrer Verletzung nicht arbeiten und hat keine Versicherung. Die Klinik befürchtet, daß niemand für ihre Behandlung aufkommt.

Vivian Mousa kommt auf der Suche nach Asyl vom Irak nach Griechenland. Sechs Monate nach ihrer Ankunft hat sie es noch immer nicht geschafft, ihren Asylantrag zu stellen, denn jedes Mal, wenn sie mit der Polizei einen Termin vereinbart hat, wird dieser abgesagt. Offiziell existiert sie somit gar nicht und kann keine medizinische Behandlung erhalten, obwohl sie schwanger ist und kurz vor der Entbindung steht.

Ayman aus Ruanda beantragt Asyl in Deutschland und wird in einer Flüchtlingsunterkunft im Osten des Landes untergebracht. Er und andere Asylbewerber werden von Skinheads eingeschüchtert und bedroht. Die Polizei gibt an, sie könne nicht helfen. Dann wird ein vermißter algerischer Asylbewerber aus einem nahe gelegenen Fluß tot geborgen. Die Bewohner der Asylunterkunft geraten in Panik. All dies kommt zu den Traumata dazu, die Ayman vor und während seiner Flucht erlitten hat. Sein Gesundheitszustand verschlimmert sich dramatisch. Er ist nicht fähig, vor Ort eine notwendige Behandlung anzutreten. Es wird ihm ein medizinisches Gutachten ausgestellt, das empfiehlt, er solle nach Hamburg überstellt werden, aber die Erlaubnis dazu wird ihm ohne Angabe von Gründen verweigert. Er übersiedelt dennoch dorthin, obwohl er damit die Bedingungen seines zeitlich begrenzten Aufenthaltstitels verletzt und damit zum „Illegalen" wird.

Um Klarheit über diese Menschen zu gewinnen, gab der Jesuiten-Flüchtlingsdienst (Jesuit Refugee Service, kurz: JRS) Europa 1996 drei Studien in Auftrag, welche die Lebenssituation dieser Menschen in Deutschland, Großbritannien und Spanien erforschen sollten. Der Jesuiten-Flüchtlingsdienst begleitet Flüchtlinge und setzt sich für ihre Rechte ein, unabhängig davon, ob sie vom jeweiligen Staat als Flüchtlinge anerkannt werden oder nicht. Die Ausgangsvermutung dieses Forschungsprojekts war, daß es unter der großen Zahl irregulärer Migranten Flüchtlinge gibt, die gekommen sind, um Schutz vor Verfolgung zu suchen, die aber an den nationalen Asylsystemen gescheitert oder gar nicht in sie hineingelangt waren und jetzt – bestenfalls – eine sehr prekäre Art der Sicherheit gefunden haben.

Die Untersuchungen sind mittlerweile abgeschlossen[1]. Eines der Ergebnisse besagt, daß zwar nicht jeder Migrant ohne Papiere ein Flüchtling ist, daß aber jene Flüchtlinge, die keine Anerkennung finden, um ihre Rechte gebracht werden, die ihnen nach internationalem Recht zustehen. Während sich gewisse Aspekte der irregulären Migration sehr stark zwischen den einzelnen Ländern Europas unterscheiden, lassen sich mehrere Merkmale nennen, die in vielen Staaten Bedeutung haben.

Zunächst wurde die Aussage erhärtet, daß Migranten mit irregulärem Aufenthaltsstatus in aller Regel eine rechtlose Existenz führen, also ohne den grundlegenden Schutz des Straf- und des bürgerlichen Rechts auskommen müssen. Dies

macht sie verwundbar: Skrupellose Arbeitgeber, die sie für schwere und gefährliche Arbeiten anheuern, können sie leichter ausbeuten und ihnen vereinbarte Zahlungen vorenthalten. Noch alarmierender ist freilich die Tatsache, daß jedes Jahr eine beträchtliche Zahl unglücklicher Frauen und Mädchen zur Prostitution gezwungen wird.

Ein weiteres gemeinsames Merkmal besteht darin, daß Personen mit irregulärem Status auf ganz unterschiedliche Art und Weise in diese Situation geraten sind. Am meisten sorgt sich der Jesuiten-Flüchtlingsdienst um Menschen, die wie Ayman und Vivian deshalb zu irregulären Migranten geworden sind, weil die Asylsysteme versagt haben. Die Untersuchungen zeigen, daß viele Migranten in diesem Zustand „echte" Flüchtlinge sind, aber nicht als solche anerkannt werden: Sie können Asyl beantragt haben und dann abgelehnt worden sein, oder sie haben niemals darum nachgesucht – in dem Glauben, daß man ihnen ohnehin mißtraue, oder aus Angst, festgenommen und/oder gleich abgeschoben zu werden. Es wäre immer noch viel zu gefährlich für sie, nach Hause zurückzukehren; deshalb müssen sie versuchen, so gut wie möglich illegal durchzukommen. Andere abgelehnte Asylbewerber haben so viele Jahre auf den Ausgang ihres Verfahrens gewartet, daß das Gastland für sie zur Heimat geworden ist.

Eine weitere Schlußfolgerung besagt, daß restriktive Zugangspraktiken (z. B. Visaregelungen und Strafgelder für Fluggesellschaften, die Migranten ohne gültige Papiere befördern) gegenüber Asylbewerbern und irregulären Migranten bedeuten, daß Menschen, die verzweifelt darauf drängen, nach Europa zu gelangen, in die Fänge krimineller Banden getrieben werden – mit großem Risiko für sie selbst. Das ist um so mehr der Fall, als viele Menschen in der Auswanderung ihre einzige Chance sehen, eine lebenswerte Zukunft für sich schaffen zu können.

Gerade wegen dieser aufgezwungenen Bindung an skrupellose Schlepper werden Migranten mit irregulärem Status häufig selbst als Kriminelle gebrandmarkt. Die Forschungsarbeiten zeigen jedoch, daß sich nur sehr wenige dieser Menschen ernsthafte Verbrechen haben zu Schulden kommen lassen, während einige zwangsläufig in die Lage gerieten, Kleinkriminalität zu begehen, bloß um überleben zu können. Menschen, die in dieser verwundbaren Situation leben, dürften im allgemeinen eher Opfer denn Täter eigentlich krimineller Handlungen sein.

Aus den erwähnten Studien ergab sich weiter, daß trotz gezielter Versuche von Regierungen, die Zahl irregulärer Grenzübertritte und Aufenthalte möglichst drastisch zu senken, die Zahl irregulärer Migranten in Europa nicht zu schrumpfen scheint, sondern wahrscheinlich steigt. Unter anderem führen folgende Gründe zu diesem Zuwachs: der Bedarf des alternden Europas nach neuen Arbeitskräften von außerhalb, das Wohlstandsgefälle zwischen den Reichen und den Habenichtsen in der Welt, die Abhängigkeit armer Familien und anderer Gemeinschaften von den Geldsendungen ihrer Verwandten im Ausland sowie die nicht enden wollenden Kriege und die weitverbreitete soziale wie politische Gewalt in vielen Ländern weltweit. So schrecklich die Lebensbedingungen irregulärer Migranten in Europa auch immer sein mögen: Für diese sind sie den Zuständen in ihren Heimatländern entweder vorzuziehen oder werden als ein sich unter dem Strich lohnender Nachteil während der Zeit in Kauf genommen, in der vergleichsweise hohe Löhne verdient werden können. Dieses Problem wird nicht von allein verschwinden.

Auf der Basis der hier skizzierten Ergebnisse schlägt der Jesuiten-Flüchtlingsdienst ein europäisches Lösungspaket vor, das sich aus mehreren Elementen zusammensetzt:

1. Internationale Zusammenarbeit, um die Ursachen irregulärer Migration zu bekämpfen. Es besteht ein Bedarf an umfassenden Programmen, die Menschenrechte und ein anständiges Verhalten der Regierungen der Herkunftsländer fördern und deren wirtschaftliche Entwicklung sicherstellen. Solche Maßnahmen würden Faktoren mindern, die Menschen zum Verlassen ihrer Heimatländer zwingen.

2. Die Verbesserung der europäischen Asylstandards, so daß alle, die außerhalb ihres Heimatlandes Schutz brauchen, ihn auch bekommen können.

3. Eine Beendigung jener Maßnahmen, die Asylsuchende an der Einreise in EU-Staaten hindern oder sie davor abschrecken sollen. Flücht-

linge, die überstürzt fliehen müssen, haben keine Zeit oder sind nicht in der Lage, sich die nötigen Dokumente zu besorgen. Einige Staaten, zum Beispiel Somalia oder Afghanistan, haben teilweise derart desolate oder korrumpierte administrative Strukturen, daß de facto keine zuständigen Behörden für die Ausstellung der nötigen Dokumente vorhanden sind. Die derzeitige Politik führt oft dazu, daß Flüchtlinge aus solchen Ländern keinen Zugang in ein sicheres Land finden können, es sei denn, sie begeben sich in die Hände krimineller Schlepper und riskieren dabei ihr Leben.

4. Es sollten Möglichkeiten für Arbeitsmigration geschaffen werden. Europa braucht zusätzliche Arbeitskräfte. Wenn es dafür keine legalen Zugangswege findet, wird das Problem auf dem Schwarzmarkt geregelt werden. Viele Migranten wollen nur kurzfristig in Europa arbeiten. Es muß jedoch Vorsorge dafür getroffen werden, daß sie nicht wie bewegliche Waren behandelt werden, die unversehens nach Hause geschickt werden, sobald ihre „Nützlichkeit" abgelaufen ist.

5. Migranten mit einem irregulären Status, die in ihrer Situation wie in einer Falle gefangen sind (etwa weil sie kein Geld für eine Rückkehr haben), die aber den ehrlichen Wunsch haben, in ihre Heimat zurückzukehren, sollten dafür eine unparteiische Beratung und ausreichende finanzielle Unterstützung erhalten.

6. Nötig ist ferner ein Mechanismus, der es erlaubt, aus humanitären Gründen legale Aufenthaltstitel zu gewähren. Der Jesuiten-Flüchtlingsdienst empfiehlt, daß solche Legalisierungen von einem unabhängigen Gremium vorgenommen werden, das sich aus Mitgliedern von Nichtregierungsorganisationen, Behördenvertretern und anderen Parteien zusammensetzt. Es sollte von Fall zu Fall entscheiden und dabei ein ganzes Spektrum von Gesichtspunkten einbeziehen, unter anderem die Art der Familienbindungen im Land, alters- und geschlechtsbezogene Kriterien, die Länge des irregulären Aufenthalts, Gesundheit, Härten, die der jeweiligen Person durch das Leben ohne regulären Status erwachsen sind, die Möglichkeit einer Rückkehr, die begangenen Straftaten usw.

7. Schließlich gibt es grundlegende Menschenrechte, die garantiert werden müssen. Sie ergeben sich aus verschiedenen Menschenrechtsinstrumenten, die in Europa bereits in Kraft getreten oder gerade im Entstehen begriffen sind. Diese Garantien beziehen sich auf alle Menschen in Europa, unabhängig von ihrem Migrationsstatus. Die Mindestrechte, die auch Menschen mit irregulärem Status effektiv beanspruchen können, sollten umfassen: das Recht auf medizinische Behandlung in Notfällen, auch die Behandlung chronischer Krankheiten, damit sie sich nicht verschlechtern und die Ansteckungsgefahr verringert wird; das Recht auf Bildung für Kinder; das Recht auf Unterkunft und Nahrung, wenn jemand mittellos ist; das Recht, zu einem Ombudsmann oder zu sonst einer von den Einwanderungsbehörden unabhängigen Autorität Zugang zu erhalten, die Vertragsverletzungen oder Übertretungen von Gesundheits- oder Arbeitssicherheitsgesetzen seitens der Arbeitgeber oder Eigentümer nachgehen kann; das Recht, für geleistete Arbeit Lohn zu erhalten; Schutz vor kriminellen Banden, besonders im Fall von erzwungener Prostitution oder von Erpressung.

Damit ist die Garantie zu verbinden, daß alle Personen und Organisationen, die irregulären Migranten zu diesen Rechten verhelfen, nicht strafrechtlich belangt werden können, etwa unter der Anschuldigung der „Verlängerung eines gesetzwidrigen Aufenthalts". Den Migranten sollten die genannten Rechte ohne das Risiko zukommen, dafür bestraft zu werden, insbesondere durch Abschiebung.

Obwohl diese Vorschläge von der derzeitigen staatlichen Praxis weit entfernt erscheinen mögen, widersprechen sie europäischem Denken keineswegs. In vielerlei Hinsicht nehmen sie die Verpflichtungen auf, die sich die EU-Staaten beim Sondergipfel in Tampere im Oktober 1999 selbst auferlegt haben und die in den Vorlagen der EU-Kommission zu Asyl und Migration vom November 2000 enthalten sind. Die EU hat ihre absolute Respektierung der Genfer Flüchtlingskonvention bekräftigt, namentlich das Prinzip der Nichtrückführung in ein Heimatland, wenn dort Verfolgung droht, wie die „Notwendigkeit fairer, effektiver und qualitativ solider Entscheidungen" über Asylanträge.

Maßnahmen zur Verhinderung irregulärer Migration sollten Asylbewerbern nicht den Zugang

zum eigenen Territorium versperren. Zur Frage der Einwanderung hat die Kommission deutlich erklärt, daß ein älter werdendes Europa Arbeitskräfte von außerhalb benötigt und deshalb seine bisherige „Null-Einwanderungs"-Politik aufgeben sollte. Um in Entwicklungsländern kein „brain drain" (d. h. den Verlust begabter, für die eigene Entwicklung benötigter Personen) zu verursachen, erklärte die Kommission weiter, Einwanderer sollten ermutigt werden, Verbindungen mit ihrem Heimatland aufrecht zu erhalten. Damit würde die Entwicklung in den Herkunftsländern gefördert, zum Beispiel durch Geldrücküberweisungen, Investitionen und die freiwillige Rückkehr von ehemaligen Wanderarbeitern, die zusätzliche Fertigkeiten während ihres Auslandseinsatzes erworben haben.

Es besteht also Hoffnung für die Zukunft. Aber es ist noch ein langer Weg zurückzulegen, bevor die schönen Worte in die Praxis umgesetzt sein dürften. Die dazu nötige Anstrengung schuldet man den Hunderttausenden von Männern, Frauen und Kindern, die darum kämpfen, wie Menschen behandelt zu werden. Menschliche Würde läßt sich nicht allein an Ausweispapieren messen. *Lena Barrett*

[1] M. J. Gibney, Outside the protection of the law. The situation of illegal migrants in Europe. A synthesis report commissioned by the Jesuit Refugee Service-Europe (demnächst als Broschüre beim Refugee Studies Centre der University of Oxford oder beim JRS-Europe ‹europe@jesref.org› erhältlich); vgl. auch J. Alt, Illegal in Deutschland. Forschungsprojekt zur Lebenssituation „illegaler" Migranten in Leipzig. Karlsruhe: Loeper Literaturverlag 1999; J. I. Ruiz Olabuénaga, E. J. Ruiz Vieytez u. T. L. Vicente Torrado, Los imigrantes irregulares en España. Universidad de Deusto 1999; Ph. Anderson, In a twilight world: Undocumented migrants in the United Kingdom 1997, erhältlich im Internet unter http://www.geocities.com/Paris/Chateau/5532/Twilight.html. Eine Broschüre mit Lebensberichten von Migranten mit irregulärem Status – daraus stammen die eingangs angeführten Beispiele – ist in Vorbereitung und kann beim JRS-Europe (Adresse s. o.) bestellt werden.

Unversöhnte Lebensläufe

Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert

Die Geschichte der deutschen Literatur wäre nicht denkbar ohne die Vielzahl der Dichterinnen und Dichter jüdischen Glaubens. In ihren Werken haben sie das Schicksal des Judentums thematisiert oder ihren spezifischen Traditions- und Erfahrungshintergrund in Sprache, Motivik und Geisteshaltung einfließen lassen und dabei nicht nur einen immensen Beitrag zur Herausbildung hoher Literatur geleistet, sondern auch eine Wunde offengehalten, welche die deutsche Geschichte nicht erst nach dem Holocaust kennzeichnet. Der Antijudaismus als Begleiterscheinung des Christentums reicht bekanntlich weit zurück und erschwert es auch heute noch, ein halbes Jahrhundert nach der Katastrophe, über das spezifisch Jüdische der betreffenden Schriftsteller und ihrer Werke zu diskutieren. Die Germanistin *Birgit Lermen* hat sich um die Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur verdient gemacht; zu ihrer Emeritierung liegt nun eine Festschrift vor, die neben Kurztexten zeitgenössischer Literaten ein weites Spektrum von Aufsätzen über Autoren und Aspekte dieses Themenkreises bietet[1].

Von den Affinitäten zwischen Judentum und Moderne handelt Helmuth Kiesels Beitrag, der sich mit der prekären, weil von Antisemiten (und Antimodernisten) aufgebrachten Fragestellung auseinandersetzt, inwiefern die Formierung der literarischen Moderne von spezifisch jüdischen Impulsen getragen wurde. Kiesel resümiert dabei die Forschungslage, wonach von einer führenden Rolle der Juden in der Kultur der Moderne die Rede sein kann. Das hängt nicht nur mit der entsprechenden Zusammensetzung der Berliner und der Wiener Kreise um 1900 zusammen (in Berlin u. a. der Maler Max Liebermann, der Theaterregisseur Max Reinhardt, der Verleger Samuel Fischer; in Wien u. a. Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Richard Beer-Hofmann und Karl Kraus); es liegt vor allem an der Tatsache, daß die europäischen Juden aufgrund ihrer sozia-

len Erfahrungen und kulturellen Gepflogenheiten (darunter der Kosmopolitismus) geradezu „prädestiniert" waren, „eine Modernisierungselite zu werden".

Als literarische Figuren boten Juden immer wieder ein für die Literaturgeschichte fruchtbares Potential: An den Beispielen von Ahasver, dem „Ewigen Juden", und Shylock, Shakespeares „Kaufmann von Venedig", zeigen Anneliese Senger respective Johann Michael Schmitt auf, wie sich die Literatur im Lauf der Zeit weniger für die religiöse Problematik der Figuren als für ihre psychologische Komponente und historische Fundierung interessiert hat. Der Ahasver-Stoff hat es so bis in postmoderne Kriminalromane geschafft und Shylock wurde, wie in Hans-Peter Bayerdörfers Abhandlung über Walter Mehring zu lesen ist, in den 20er Jahren zum „Kaufmann von Berlin" – einer „Allegorie auf den Fehlschlag von Emanzipation und Akzeptanz des Judentums in der deutschen Geschichte".

Shakespeares Kaufmann-Drama ist aufgrund seines Judenbildes immer wieder kontrovers diskutiert worden; Heinrich Heine bescheinigte ihm, ein schauerliches Bild des Judenhasses bereitgestellt zu haben, sorgte sich aber um die Wirkung des Stückes auf die „christliche Mehrheitsgesellschaft" – und war erleichtert, als er eine schöne Britin nach einer Aufführung Tränen vergießen sah. In einer Analyse aus dem Jahr 1937 wird das Stück, welches das Verhalten des Juden als Resultat des gegen ihn gerichteten christlichen Verhaltens erkläre, als „Schritt über den mittelalterlichen Vorstellungskreis hinaus" gewürdigt. Und dennoch, so meint Schmitt abschließend, sollte das Schauspiel auch heute noch niemals ohne mahnenden Gestus aufgeführt werden.

Oft wurden jüdische Biographien literarisch zu Exempeln stilisiert und im Sinn einer antijüdischen Propaganda instrumentalisiert. Der bekannteste Fall dieser Art ist die Geschichte des Josef Süß Oppenheimer, der 1732 zum Finanzrat am württembergischen Hof ernannt und dortselbst zum Handlanger fürstlicher Willkür und Ausbeutung wurde, bis er gegen den Herzog aus privaten Gründen opponierte und dies mit seiner Hinrichtung bezahlen mußte. Nach Wilhelm Hauff nahm sich Lion Feuchtwanger in den 20er Jahren des Stoffes an und gestaltete ihn als „Soziogramm und Psychogramm totalitärer Macht und Machtergreifung". Die Affinität des jüdischen Volkes zum Geld, so Peter J. Brenner, erklärte er aus dessen historischer Erfahrung von Unsicherheit und Rechtlosigkeit, in der nur das Geld noch Halt zu geben versprach.

Im Dritten Reich wurde Oppenheimers Biographie verfilmt, nicht ohne Bezugnahmen auf Feuchtwangers Roman. Doch während der Schriftsteller die Problematik jüdischer Assimilation aus der Innenperspektive beleuchtet (und dabei trotz allem auch Material für eine antisemitische Ausbeutung liefert), zeigt Veit Harlan den Fall Jud Süß aus der Perspektive der NS-Propaganda (und vernachlässigt darüber nicht „den Zuckerüberzug der Unterhaltung" – ganz der Unauffälligkeitsdevise des Germanisten Goebbels entsprechend). Nur beiläufig wird ein Schächtungsritual gefilmt, um zu insinuieren, daß die Juden „außerhalb der europäischen Zivilisation stehen". Doch auch der propagandistische Film, so Brenner, entkam der Ambivalenz der Romanfigur nicht ganz.

In den letzten Jahren hat sich die deutsch-jüdische Thematik um das Stichwort der Instrumentalisierung gedreht; dabei ging es um den Vorwurf, in den Medien werde nun die deutsche Schande instrumentalisiert, um gegenwärtige Probleme mit der „Moralkeule" zu entscheiden. Die Debatte zwischen Martin Walser, dessen Rede Furore gemacht hatte, und Ignatz Bubis, der Walser daraufhin einen geistigen Brandstifter genannt hatte, kommentiert im vorliegenden Band Jochen Hieber. Es ist eine sensible Verteidigung Walsers: „Ein Schriftstellerleben lang" habe er vor allem „hingesehen" und sich in Theaterstükken und Aufsätzen mit Nationalsozialismus und Holocaust auseinandergesetzt. Wenn Walser nun vom Wegschauen spreche, dann im Sinn einer Notwendigkeit, um nicht in eine Routine des medialen Holocaust-„Dauerangebots" zu verfallen.

Die Gespräche zwischen Walser und Bubis, die Klärung schaffen sollten, blieben Versuche des gegenseitigen Respekts, doch eine wahre Verständigung kam nicht mehr zustande. In Walsers autobiographischem Roman „Ein springender Brunnen" kommt Auschwitz nicht vor; was Vertretern der Literaturkritik als schweres Versäumnis galt, konnte das Romankonzept gar nicht er-

füllen: Als Junge, um den es im Roman geht, hatte Walser von Auschwitz nichts gehört. Diese literarische Authentizität ergab nun, vermengt mit der Aufrichtigkeit des wegsehenden Redners, brisante Mißverständnisse, wie Hieber schildert: „Unversöhnte Lebensläufe und Lebensräume" prallten aufeinander.

Seit jeher gehört es zur Berufung der Literatur, solche Lebensläufe und Lebensräume in ihren sozialen und historischen Bedingtheiten anschaulich zu machen und der gegenseitigen Wahrnehmung zu eröffnen. Der deutsch-jüdischen Literatur kommt dabei eine ganz besondere Bedeutung zu. Die Festschrift, die dieser Bedeutung allein schon durch ihren Umfang gerecht wird, enthält außer den genannten Aufsätzen Darstellungen zu Paul Celan als „Schwellendichter" (Klaus Manger), zur Rolle des Gebets in Nelly Sachs' Dichtung (Mark H. Gelber), zur Lyrik Yvan Golls (Walter Hinck) und Rose Ausländers (Walter Schmitz), zu Gedichten von Hilde Domin (Matthias Bold, Sebastian Kleinschmidt, Ulrike Pohl-Braun), zu Barbara Honigmann (Michael Braun), zu Sarah Kirsch (Wolfgang Frühwald), zu Franz Fühmann (Günther Rüther) und einigen mehr. *Roman Luckscheiter*

[1] „Hinauf und Zurück in die herzhelle Zukunft". Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Birgit Lermen. Hg. v. Michael Braun, Peter J. Brenner, Hans Messelken, Gisela Wilkending. Bonn: Bouvier 2000. 576 S. Kart. 48,–.

Theater und Kunst als Mittel der Glaubensverkündigung

Neue Veröffentlichungen zur Geschichte der Jesuiten in Deutschland

Die Jesuiten setzten von Anfang an die modernsten verfügbaren Kommunikationsmittel ein, um den Menschen zu helfen, Gott in allen Dingen zu finden und die Botschaft des Evangeliums zu verbreiten. So hat der Ordensgründer Ignatius von Loyola in seinem letzten Lebensjahr, trotz schwerer Erkrankung und knapper Geldmittel, die erste Druckerpresse für die Gesellschaft Jesu bestellt. Auch Petrus Canisius, der erste Provinzial der Oberdeutschen Jesuitenprovinz, war sich der Macht des geschriebenen Wortes bewußt und davon überzeugt, daß das „Apostolat der Presse" für die Kirche von hohem Wert und großer Bedeutung sei. Denn nur mit der Feder könne man „unmittelbar in das Volk hineinwirken". Canisius war zu seiner Zeit ein genialer Medienfachmann: Seine Katechismen waren das modernste Massenmedium. Er war ein moderner Kommunikator, der „P.C." seiner Epoche. Welches wäre wohl heute sein Medium für Glaubensbelehrung und Anleitung zur Frömmigkeit? Mit Sicherheit das Internet, dessen sich die deutschsprachigen Jesuiten Zentraleuropas unter ‹http://www.jesuiten.org› als aktuelles Medium im Einsatz für den Glauben bedienen.

Ein geeignetes Medium, das Volk auf anschauliche Weise in menschlichen und religiösen Fragen weiterzubilden, war seit Gründung des Ordens das Theater. Die Mischung von moralischer Unterweisung und Spaß am Spiel war von Anbeginn an ein wichtiges Moment jesuitischer Pädagogik, das über den Rahmen des engeren Schulunterrichtes hinausging. Das Jesuitentheater sollte die Schüler zur Selbstbetätigung anregen und ihnen Übung in der lateinischen Sprache, im Vortragen und Auftreten geben. Die Stoffe waren vorwiegend der Bibel entlehnt, oft den mittelalterlichen Mysterienspielen. Vertreten waren dabei einfache Dialoge, Tragödien, Dramen und Komödien.

Die Weihe der Münchner Jesuitenkirche St. Michael im September 1591 wurde von der Hofmusikkapelle unter Orlando di Lassos Leitung mit Sängern und Instrumentalisten gestaltet. Bei der endgültigen Einweihung des Gotteshauses am 6. Juli 1597 durch den Freisinger Weihbischof Bartholomäus Scholl dirigierte Ferdinand di Lasso die Hofmusikkapelle. Als Krönung wurde das Jesuitendrama „Triumphus divi Michaelis Archangeli Bavarici" (Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern)[1] vor der Kirche in Gegenwart zahlreicher Fürsten, Fürstbischöfe und 36 bayerischer Äbte und einer unübersehbaren Menschenmenge von den Schülern des dortigen Jesuitengymnasiums gespielt.

Dieser „Triumph" gehört zum Typus der großen Freilichtspiele, die seit den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts in München von den Jesuiten aufgeführt wurden. Der Erzengel Michael, der Patron der „Ecclesia Christiana" und Beschützer des katholischen Bayern und seines Herrscherhauses zwingt darin – wie auch das große Altarbild in der Michaelskirche zeigt – alle Feinde der Kirche in die Knie: die römischen Kaiser, die die Christen verfolgten, die Irrlehrer und Ketzer. Der Kampf der Hölle gegen die Kirche und deren Verteidigung durch den Erzengel wurde von etwa 900 Darstellern in einem acht Stunden dauernden Schauspiel aufgeführt, das von Orgelmusik und Chören getragen wurde. Zunächst kommt der Höllensturz Luzifers zur Darstellung, der die Heiden und die Häretiker gegen den wahren Glauben mobilisiert hat. Am Ende wird der „Drache des Unglaubens" mit seinen 300 Teufeln in die Hölle gestoßen: „Sant Michael entläßt Ecclesiam mit frewden erfüllet. Keret sich danach zu den andern engeln und beschleust dise Action mit vermelden, das er ein sondrer Patron deß Bayerlandts sein wölle." Der Triumphzug der Kirche und der Engel mit Reliquien in die neuerbaute Kirche beendete das imposante Schauspiel.

Die vorliegende Edition enthält neben dem vollständigen, in verständlichem Latein abgefaßten Text die deutsche Übersetzung. Eine umfangreiche Einleitung bietet Erläuterungen zum historischen Kontext und zur Überlieferung des Textes sowie einen wissenschaftlich fundierten Kommentar; ein umfangreiches Literaturverzeichnis rundet die Ausgabe dieses bedeutenden Jesuitendramas ab.

Herzog Wilhelm V. von Bayern und anderen prominenten Gästen wurde zur Aufführung des Michael-Dramas die Festschrift „Trophaea Bavarica (Bayerische Siegeszeichen)" überreicht. Die drei aus lateinischen Gedichten bestehenden „Trophaea" führen in das Zeremoniell von Dedikationen und Weihe ein und erschließen die Ikonographie der Kirche selbst, was Architektur, künstlerische Ausstattung und Reliquien betrifft.

Als Verfasser von „Triumphus" und „Trophaea" gilt – neben Jacob Gretser SJ (1562–1625), dem Historiker und ersten Geschichtsschreiber Eichstätts – Matthäus Rader SJ (1561–1634), dessen literarisches Hauptwerk die von 1615 bis 1627 erschienene vierbändige „Bavaria sancta et pia" ist. Beide Autoren gehörten dem Humanistenkreis an, der sich um die Verherrlichung des bayerischen Herzogshauses bemühte und zählten zu der Gruppe von Historikern, die Kurfürst Maximilian I. mit einer Neubearbeitung der Geschichte Bayerns beauftragte. Die Musik des „Triumphus" stammt von Georgius Victorinus (ca. 1550 – ca. 1631), der 1591 an das Jesuitenkolleg St. Michael kam und dort bis etwa 1600 als „magister chori" tätig war. Er schrieb, komponierte und inszenierte gigantische Freilichtaufführungen von Erbauungsspielen. Doch diese Kompositionen gingen ebenso wie die Musik des „Triumphus" verloren; dies zeigt, daß zur Zeit der Aufführung des Michael-Dramas die Musik im Vergleich mit dem Schauspiel nicht von großer Bedeutung war.

„Triumphus" und „Trophaea" – Drama und Festschrift zur Uraufführung – bildeten bei den Einweihungsfeierlichkeiten von St. Michael im Juli 1597 eine Einheit. Mit ihrem gemeinsamen Wiedererscheinen als Auftakt der Reihe „Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum" sollten die Feierlichkeiten zum 400. Weihejubiläum der Jesuitenkirche 1997 begleitet werden. Doch leider ist nur die „Trophaea" (hg. v. Günter Hess u.a. Regensburg 1997, Jesuitica 1) termingerecht erschienen.

Ein wichtiges Medium zur Vermittlung katholischer Glaubensinhalte ist die angewandte Kunst. Die Blütezeit barocker Sakralkunst in Süddeutschland basiert auf einer Innovationsphase in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges sorgte – neben Klerus und Mönchsorden – vor allem die Gesellschaft Jesu für eine Erneuerung visueller Medien in Kirchen und Hochschulen mit Altarbildern und plakatgroßen Druckgrafiken, Buchillustrationen und Andachtsbildchen. Das Bild war Mittel der Unterweisung, fand Einsatz in der Meditationsanregung und diente der Repräsentation.

Das Werk des Malers Johann Christoph Storer[2], 1620 als Sohn des Malers Bartholomäus Storer zu Konstanz geboren, ist repräsentativ für diese Ziele. Nach vier Lehr- und Wanderjahren

in Augsburg und den Niederlanden begab sich Storer für etwa 15 Jahre nach Mailand, wo er sich schon bald als selbständiger Maler niederließ. Bereits 1644 erhielt die junge Storer-Werkstatt in einem Wettbewerb den Zuschlag, die Trauerdekoration für die Exequien der Landesherrin Isabella von Bourbon, Gemahlin Philipps IV. von Spanien, im Mailänder Dom anzufertigen. Dieser Auftrag von öffentlicher Bedeutung stellte Storer auf dieselbe Ebene mit den bekanntesten Mailänder Künstlern und verhalf ihm in seiner Mailänder Karriere zu entscheidendem Durchbruch.

Etwa sieben Jahre nach dem Westfälischen Frieden wurde in den deutschen Ländern der Wiederaufbau vorangetrieben; viele ausgewanderte Künstler kehrten wieder in die Heimat zurück. Unter diesen war auch Storer; er baute ab 1655 in Konstanz eine Werkstatt auf, die das gesamte Gebiet der ehemaligen Oberdeutschen Jesuitenprovinz, d. h. den größten Teil Süddeutschlands, die Schweiz, Vorarlberg und Tirol, mit Altarbildern und Entwürfen für Druckgrafiken belieferte. Diese fanden an den jesuitischen Lehranstalten in Dillingen, Ingolstadt, Innsbruck, Luzern und Freiburg im Breisgau Verwendung. Unter den Inventoren sakraler Bilder in der ehemaligen Jesuitenprovinz kam Storer ein bedeutender Stellenwert zu. Er erwarb den Rang eines „pictor doctus". Als Vertreter der Stadt Konstanz in inneren und äußeren Angelegenheiten wuchs dem Maler zudem eine soziale Position zu, die im Rahmen seines bescheideneren Wirkungskreises der Stellung seines großen Vorbildes Peter Paul Rubens entsprach.

Der in der Reihe „Jesuitica" erschienene dritte Band bildet einen grundlegenden Beitrag zur weitgehend unbekannten Geschichte der deutschen Malerei im 17. Jahrhundert und schildert im ersten Teil „Die Societas Jesu und die Bildende Kunst" den Werdegang Christoph Storers: Biographie und künstlerische Tätigkeit, Einsatz für die oberdeutschen Jesuitenkollegien und Betrachtung seiner Bilder im Kontext der Gesellschaft Jesu. Der zweite Teil liefert einen 175 Seiten umfassenden illustrierten „Catalogue raisonné" mit den nachweisbaren Arbeiten des Künstlers aus dessen Konstanzer Arbeitsphase, gegliedert nach Gemälden, Zeichnungen, Druckgraphiken und Silberarbeiten. Ausgewählte Textquellen, eine detaillierte Bibliographie und ein Register schließen den Band ab.

Das vorliegende Buch verdeutlicht – über seine kunsthistorische Relevanz hinaus – die Bindung sakraler Bildkunst an ihre Funktion und eröffnet damit ein kulturhistorisches Panorama, das für verschiedene Disziplinen interessant und weiterführend ist. Vor allem aber hat die Autorin akribisch sämtliches erhaltene Quellenmaterial von und zu Storer zusammengestellt und kritisch gesichtet und damit erstmals eine detaillierte und fundierte Grundlage zur Erforschung sowohl von Person und Werk Christoph Storers als auch der visuellen Medien im Dienst der Gesellschaft Jesu zur Zeit der Katholischen Reform geschaffen.

Rita Haub

[1] TRIVMPHVS DIVI MICHAELIS – Triumph des Heiligen Michael, Urpatron von Bayern. Hg. v. Barbara Bauer u. Jürgen Leonhardt. Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 440 S. (Jesuitica. Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. 2.) Lw. 68,–.

[2] Appuhn-Radtke, Sibylle: Visuelle Medien im Dienst der Gesellschaft Jesu. Johann Christoph Storer (1620–1671) als Maler der Katholischen Reform. 361 schw.-w. u. 36 farb. Abb. Regensburg: Schnell & Steiner 2000. 411 S. (Jesuitica. Quellen und Studien zur Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. 3.). Lw. 148,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Die Kirchenfinanzen. Hg. v. Erwin Gatz. Freiburg: Herder 2000. 511 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche. 6.) Lw. 88,–.

Dieser Band schildert die Entwicklung und den derzeitigen Stand der Finanzierung der Kirche in den Diözesen der deutschsprachigen Länder – Deutschland, Österreich, Schweiz und Südtirol – seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert. Nicht zur Sprache kommen, weil ganz anders gelagert, die Orden, die Verbände und die Stiftungen. Diesen müßte ein eigener Band gewidmet werden, falls überhaupt die nötigen Informationen beschafft werden können.

Mit dem Ende der alten Reichskirche mußten auch für die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben neue Quellen gefunden werden. In den linksrheinischen Gebieten, die seit 1801 zu Frankreich gehörten, fiel der Kirchenbesitz an den Staat, der sich zur Besoldung der Bischöfe und der Pfarrer verpflichtete. Rechts des Rheins wurde das kirchliche Vermögen – mit Ausnahme des Besitzes der Pfarreien – durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 eingezogen, der auch die Grundlage für die Dotationen durch die einzelnen Staaten des Deutschen Bundes schuf. Kirchensteuern wurden – als Ortskirchensteuern – erstmals 1875 in Preußen, dann auch in anderen Staaten erhoben. Erst seit 1950 gibt es in der Bundesrepublik statt der Ortskirchensteuer die Diözesankirchensteuer. In Österreich wurde 1939 anstelle der Besoldung der Geistlichen durch den Staat der – von der Kirche zu erhebende – Kirchenbeitrag eingeführt. In der Schweiz liegt die Kirchenfinanzierung weitgehend in der Hand der Kirchengemeinden bzw. der kantonalen Landeskirchen. In Südtirol wird die Kirche seit der Neufassung des Konkordats 1984 staatlich dotiert. Weitere Quellen der Kirchenfinanzierung sind – neben den Steuern und den Staatsleistungen – Subventionen der öffentlichen Hand für karitative und soziale Tätigkeiten, „negative" Staatsleistungen in Form von Steuervergünstigungen, Sammlungen sowie Eigenleistungen aus Kirchenvermögen.

Diese sehr komplexen Sachverhalte und ihre Entwicklung wurden bisher nur in einzelnen Monographien und Aufsätzen behandelt, aber noch nie im Gesamtzusammenhang dargestellt, wie es in den Beiträgen dieses Bandes detailliert und kenntnisreich geschieht. In eigenen Kapiteln kommen auch die kirchlichen Hilfswerke und der Denkmalschutz zur Sprache. Wie unterschiedlich sich die Situation in den einzelnen Bistümern darstellt, zeigen drei Beiträge, die sich, gleichsam als Fallbeispiele, mit den Diözesen Augsburg, Dresden-Meißen und St. Pölten befassen. Wichtig ist ferner die aufschlußreiche Darlegung über den Haushalt des Verbands der Diözesen Deutschlands am Schluß des Bandes. Der Herausgeber hat hier ein Standardwerk geschaffen, das alle mit Gewinn zur Hand nehmen werden, die über diese komplizierten Sachverhalte umfassende und zugleich verständliche Informationen suchen. *Wolfgang Seibel SJ*

Blet, Pierre: *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg.* Aus den Akten des Vatikans. Übers. v. Birgit Martens-Schöne. Paderborn: Schöningh 2000. XIII, 313 S. Kart. 48,–.

Es gehört zu den unverbrüchlichen Regeln des Buchmarktes, eine Neuerscheinung mit dem Hinweis anzupreisen, daß sie Unbekanntes und Überraschendes enthalte. Eben dies ist bei diesem Buch nicht der Fall, es beansprucht vielmehr, dem Leser darzubieten, was er schon längst hätte wissen können, wenn er nur fleißig gewesen und einigermaßen sprachenkundig wäre. Denn der Untertitel „Aus den Akten des Vatikans" ist keine marktschreierische Ankündigung sensationeller Entdeckungen, die dann doch keine sind, wie man es kürzlich bei einem anderen Buch über Pius XII. erleben konnte. Er bezeichnet

vielmehr präzis den Inhalt: Es handelt sich um eine leicht bearbeitete Ausgabe der umfangreichen Einleitungen, mit denen die Bände der großen Aktenpublikation des Vatikans „Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale" (1965–1981) versehen wurden. Sie boten jeweils eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse, die sich aus den dort abgedruckten Dokumenten ergeben.

In ihrer Gesamtheit bieten sie somit ein intensives Bild der vatikanischen Diplomatie im Zweiten Weltkrieg. Es war darum ein Glücksfall, daß der letzte der noch lebenden Bearbeiter dieses voluminösen Editionswerks, der französische Jesuit Pierre Blet, sich entschloß, die Einleitungen der wichtigsten Bände durch Hinzufügung notwendiger Zitate aus den hier nicht wieder abgedruckten Quellen so zu bearbeiten, daß sie hier wie eine nach Sachgebieten (der Gliederung der Aktenpublikation entsprechend) geordnete Darstellung der vatikanischen, das hieß unter Pius XII. mehr noch als sonst: päpstlichen, Aktivität in der internationalen Staatengemeinschaft wahrgenommen werden können.

Der Leser gewinnt hier nicht allein Einblick in die Vielfalt der Aufgaben, vor denen sich die vatikanische Diplomatie während des Krieges, immer wieder vom Papst persönlich angespornt und von vielen Seiten um Hilfe angegangen, gestellt sah: von der Sorge um den Frieden, Hilfe und Schutz für Verfolgte, nicht zuletzt für die Juden, bis zur Schonung der offenen Stadt Rom (sie wäre noch deutlicher geworden, wenn man auch die Bände berücksichtigt hätte, in denen die päpstliche Fürsorge für die Opfer des Krieges dokumentiert sind); er erkennt auch das mühevolle Detail, die Überlegungen über die am besten geeignete Weise des Vorgehens, die Einschätzung der je nach dem jeweiligen Kontrahenten unterschiedlichen Erfolgsaussichten, die positiven Ergebnisse, aber nicht zuletzt auch die Fehlschläge selbst sehr intensiver Bemühungen. Daneben werden individuelle Charakterzüge der handelnden Persönlichkeiten erkennbar. Die scharfe Zunge von Domenico Tardini, dem Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten im Staatssekretariat, klärte manchmal die Lage deutlicher als ein diplomatischer Akt.

Dies alles war dem bereits bekannt, der die Mühe auf sich nahm, die zwölf Bände der Aktenedition zu studieren. Deren gab es freilich nicht gerade viele, und so konnte manches weiter kolportiert werden, was von den Quellen längst widerlegt war. Jetzt wird man ein wenig Hoffnung haben dürfen, daß die Aktivitäten des Vatikans zur Kriegszeit besser bekannt und anerkannt werden. *Heinz Hürten*

Islam

Lings, Martin: *Muhammad.* Sein Leben nach den frühesten Quellen. Kandern: Spohr 2000. 493 S. Lw. 48,–.

Martin Lings, nach seiner Konversion zum Islam auch Abu Bakr Sirajuddin genannt, hatte sich schon vor dieser Biographie Muhammads (englische Erstausgabe 1983) weltweit einen Namen gemacht mit seiner prägnanten Einführung in den Sufismus sowie der wertvollen Biographie des herausragenden Sufiheiligen des 20. Jahrhunderts, des nordafrikanischen Shaykh Ahmad Al-Alawi.

Die hohen Erwartungen des Lesers an die vorliegende Lebensbeschreibung Muhammads werden nicht enttäuscht. Allerdings wird sich bei manchem Leser nach der Lektüre der ersten Kapitel doch eine gewisse Unbehaglichkeit einstellen. Ohne Zweifel haben wir es mit einem stilistisch attraktiven, gut übertragenen Text zu tun. Der Prophet des Islam tritt uns eindrucksvoll entgegen als ein brillanter Stratege, kluger Staatsmann und mutiger Anführer von Menschen, der sein Volk gegen enorme Widerstände zum Sieg führt. Derselbe Leser wird sich jedoch fragen: Machen diese Qualitäten allein eine große prophetische Figur aus, jemanden, der in der Nähe Gottes lebt, der keine Wunder benötigt um zu überzeugen, der im vollen Licht der Geschichte diese herausfordert? Lings zeichnet Muhammad wohl mehr als ein Genie denn als einen Propheten, auf den Gott und seine Engel Segen über Segen herabregnen, wie das liturgi-

sche Andenken des Islam nicht müde wird zu wiederholen.

Der Autor hat gar nicht erst versucht, die Quellen kritisch zu untersuchen. Er folgt den von ihnen aufgenommenen mündlichen Traditionen und frommen Geschichten mit liebender Hingabe und ehrfürchtigem Vertrauen. So sehen wir in diesem Leben Muhammads einerseits die Fortsetzung der Tradition der alttestamentlichen Propheten. Andererseits bricht dasselbe Leben alle üblichen Normen: In der ersten Phase der Karriere des Propheten bestimmen Abstinenz, mutiges Warnen und Drohen und die Ankündigung des Gerichts die Szene; in der zweiten Phase beherrschen dagegen häufige Kriegskampagnen und Eheverbindungen das Bild.

Lings' Darstellung wird manchen Leser gerade deshalb beeindrucken, weil er die dem heutigen Menschen schwer verständlichen Aspekte keineswegs verschweigt oder gar verneint oder beschönigt, sondern stattdessen den Quellen fast „sklavisch" treu folgt, sie bis ins kleinste Detail darstellt und sich nicht scheut, sie unfrisiert nachzuzeichnen.

Freilich werden viele andere, gerade auch muslimische Leser beanstanden, daß auf diese Weise das Licht nicht klar zum Leuchten kommt, das der Fromme seit eh und je von Gott in Muhammads Leben legt und wirksam weiß. Eigentlich bringt nur das kurze, drei Seiten umfassende 81. Kapitel die spirituelle, ja mystische Dimension und Botschaft zum Leuchten. Hier erwähnt Lings Sure 41, in der Hingabe (*islam*) von Glauben (*iman*) unterschieden wird und Sure 24, die Sure des Lichtes, mit ihrer Andeutung der verschiedenen Grade geistlicher Erhebung und mit der Erwähnung der Seele, die in der Nähe Gottes den wahren Frieden gefunden hat. Eigentlich wird der geistliche Kern der koranischen Botschaft, als deren erste und beste Exegese das Leben Muhammads gläubig angenommen und imitiert wird, erst in diesem Kapitel sichtbar. Das Kapitel über Muhammads Abschiedspredigt ist eindrücklich: „Er (der Prophet) schloß seine kurze Predigt mit einer ernsten Frage: ‚O ihr Menschen, habe ich euch meine Botschaft getreulich überbracht?' Ein mächtiges zustimmendes Murmeln, ‚Bei Gott, das hast du!' erklang aus Tausenden Kehlen, und die Worte *Allahumma na'am* grollten wie Donner durch das Tal. Der Prophet erhob seinen Zeigefinger und sprach. ‚O Gott, sei mein Zeuge!'" (457)

In treuer, unkritischer Nähe zu den ersten Biographen des Propheten bietet Lings eine bewegende Darstellung des Lebens Muhammads. Da die Biographie doch wohl auf eine internationale Leserschaft mit einer gewissen historisch-kritischen Bildung sowie mit einem Durst nach universal ansprechender geistlicher Nahrung treffen wird, ist zu vermuten, daß viele Leser ein umfassenderes Eingehen auf die genuin religiösen Aspekte des Lebens Muhammads vermissen; die breite Darstellung von militär- und ehebezogenen Details wirkt exzessiv und etwas langweilig. Wer aber ein flüssig geschriebenes, gut verdeutschtes Leben Muhammads sucht, das dem Duktus der frühesten muslimischen Quellen treu folgt, kommt mit diesem Buch gut auf seine Kosten. *Christian W. Troll SJ*

Lerch, Wolfgang Günter: *Muhammads Erben.* Die unbekannte Vielfalt des Islam. Düsseldorf: Patmos 1999. 200 S. Kart. 39,80.
Lerch, Wolfgang Günter: *Denker des Propheten.* Die Philosophie des Islam. Düsseldorf: Patmos 2000. 183 S. Kart. 34,80.

Heutzutage besteht sicherlich kein Mangel an Einführungen zum Islam als Ganzem oder zu bestimmten Teilbereichen in Vergangenheit und Gegenwart. Sowohl die Fachliteratur als auch Schriften, die sich an breitere Kreise wenden, erleben seit den Tagen der Revolution im Iran am Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre eine Art Hochkonjunktur.

Die beiden vorliegenden Bände heben sich ab von den vielen Büchern, die sich an ein breiteres, fachlich nicht spezialisiertes Publikum wenden. Nach Art bester vergleichbarer Werke aus dem angelsächsischen Raum gelingt es Lerch vorzüglich, weitausholende und komplexe Sachverhalte kurzgefaßt, klar und leicht nachvollziehbar zu Papier zu bringen. Jede Seite belegt die umfassende Kenntnis und tiefe, langjährige Vertrautheit des Autors mit den relevanten Persönlichkeiten und Sachfragen. In beiden Büchern beeindruckt die äußerst ausgewogene und umsichtige Beurteilung der komplizierten Thematik. Lerch studierte Germanistik, Philosophie, Islamkunde

und Religionswissenschaft und unternahm nicht zuletzt als langjähriger Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung für den Nahen Osten und Nordafrika zahlreiche Reisen in die Länder dieser Regionen.

Der erste der vorliegenden Bände enthält acht Essays zu islambezogenen Themen, die allesamt derzeitig weltweit sehr intensiv diskutiert werden, zum Beispiel Gesetz und Mystik im Islam, Samuel Huntingtons Sicht des Islam, die derzeitige Lage des Islam in der Türkei und im Iran. Die „politische Bußpredigt" zum Thema Islamkunde und Weltpolitik am Ende des Bandes möchte man jedem Politiker hierzulande ins Stammbuch schreiben: „Die Muslime müssen ... vom Westen das Gefühl vermittelt bekommen, daß er zwei Dinge wirklich verstanden hat: daß der Islam, erstens, seine Probleme selbst und nach eigenen Maßstäben lösen muß; und daß er, zweitens, vom Westen als vollgültiger und gleichberechtigter Partner ernst genommen und fair behandelt werden will. Dazu gehört wohl auch eine innere Fairneß, das heißt der Verzicht auf wechselnde politische Bündnisse nach Gutdünken. Hier kommt ... der Begriff der *Ehre* ins Spiel" (180f.). Sehr wertvoll ist auch die kommentierte Auswahlbiographie zu den in den einzelnen Kapiteln behandelten Themen.

Die „Denker des Propheten", die Lerch im zweiten Buch in einer Art „Stundenbüchlein" kurz vorstellt, haben sich alle mit dem Feld der Metaphysik befaßt, sei es nun von der Theologie, der Mystik, den Naturwissenschaften und der Geschichtsphilosophie aus. Es kommen wiederum in präzisen und teilweise brillanten Darstellungen praktisch alle herausragenden religiösen Denker des Islam zu Wort. Eine „Nachschrift" geht auf originelle und analytisch klare Weise auf zeitgenössische Zugänge zur Philosophie des Islam ein. Es gelingt Lerch, den eigenständigen und bleibenden Beitrag des islamischen metaphysischen Denkens aufzuzeigen und auf das Potential an Fragen hinzuweisen, das einerseits die islamische Zivilisation erneuern und andererseits der westlichen Zivilisation Probleme ins Bewußtsein rufen könnte, die von ihr heute sträflich vernachlässigt oder gar vergessen werden.

Schade, daß in beiden Werken die Bedeutung und die Fragen der alten, in der islamischen Welt ansässigen christlichen Minoritäten in keiner Weise angesprochen werden und auch der Beitrag des Dialogs zwischen den Kirchen, und besonders zwischen der katholischen Kirche und dem Islam, in einzelnen Vertretern sowie in seinen Institutionen, einfach ausgeblendet wird. Allzu undifferenziert werden die islamische Welt und der Westen plakativ gegenübergestellt, wo doch seit geraumer Zeit nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch der Islam über die traditionellen, geographisch mehr oder weniger klar definierten „Welten" hinausgewachsen sind in eine weltweite Begegnung, in der sie sich nicht selten beide, Muslime und Christen, als Minderheiten erfahren. Man wünscht beiden äußerst geglückten Bänden eine weite Leserschaft sowie Übersetzungen ins Englische und weitere Sprachen.

Christian W. Troll SJ

Biographien

Hörster-Philipps, Ulrike: *Joseph Wirth 1879-1956.* Eine politische Biographie. Paderborn: Schöningh 1998. 941 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. B 82) Lw. 185,–.

„Die Ignoranz gegenüber den politischen Leistungen Wirths (war) groß und die Mißdeutungen vielfältig." Mit der Motivation, diese Situation zu beenden, ist Ulrike Hörster-Philipps mit viel Sympathie für ihren Gegenstand und in der Tradition ihres Freiburger Habilitationsbetreuers Hugo Ott mit über 900 Seiten angetreten. In der Tat war eine politische Biographie des Zentrumspolitikers, Reichsministers und Kanzlers der Weimarer Republik ein dringendes Desiderat. Joseph Wirth, 1879 im badischen Freiburg geboren, dort als Gymnasiallehrer tätig, wurde 1914 erstmals in den Reichstag gewählt. 1919/20 war er Mitglied der verfassungsgebenden Nationalversammlung und bis 1933 Mitglied des Reichstages.

Seine Tätigkeit als Minister der Weimarer Republik umspannte ihre wechselvolle Geschichte: 1920/21 Reichsfinanzminister unter dem sozial-

demokratischen Kanzler Müller und desgleichen unter dem Zentrumskanzler Fehrenbach sowie 1930/31 Reichsminister des Innern im ersten Kabinett Brüning. In den ereignisreichen Monaten von Mai 1921 bis November 1922 übte Wirth das Amt des Reichskanzlers aus und war nicht nur der entscheidende Motor für den Abschluß des Rapallo-Vertrages, sondern auch innenpolitisch auf das höchste gefordert: fiel doch in diese Zeit eine politische Hetzkampagne und die darauffolgende Ermordung seines Außenministers und Freundes Walther Rathenau.

Die Machtübernahme der von ihm stets bekämpften Nationalsozialisten veranlaßte den als „Erfüllungspolitiker" des Versailler Vertrags diffamierten Wirth kurz nach der Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes vom März 1933 ins schweizerische Exil zu gehen. Jedoch gelang es ihm nicht, nach seiner späten Rückkehr 1948 in der Bundesrepublik Deutschland politisch Fuß zu fassen. Dieser Rückkehr ging ein ihn verletzender, langjähriger Kampf voraus um die Gewährung einer Pension aus seiner Tätigkeit als Lehrer, Abgeordneter, Minister und Reichskanzler vor 1933.

Am besten gelungen sind die Passagen des Buches, in denen Hörster-Philipps darstellt, wie sehr doch gerade Wirths dezidiert pro-republikanischen und pro-demokratischen Überzeugungen punktuell immer wieder zum Konflikt mit seiner Partei und zur dauerhaften Entfremdung von ihr geführt haben. Auch Wirths hellsichtige und für einen Zentrumspolitiker eben nicht selbstverständliche Wahrnehmung der Gefahren von rechts und der sozialen Zusammenhänge wird von der Autorin, weit über das bekannte Zitat „Dieser Feind steht rechts" aus der Reichstagsrede Wirths vom 25. Juni 1922 hinaus, überzeugend ausgeführt.

Sie hat eine quellengesättigte, ausgezeichnet recherchierte Studie geschrieben, in der auch der Kenner manche neue Einzelheit erfahren wird. Leider fällt bei dem Übergewicht an detaillierter Darstellung die historische Analyse zu sehr unter den Tisch. So hätte man sich nach den vielen detailgenauen Schilderungen zum Beispiel ein Resümee gewünscht.

Stattdessen reflektiert die Autorin am Ende auf sechs Seiten ihre These einer in die 20er Jahre zurückprojizierten Kontinuität der Wirthschen „Ostpolitik", wonach Wirths Kontakte zu Ostberlin und Moskau in den 50er Jahren in direkter Verbindung zu seinem Engagement für den Rapallo-Vertrag stehen. Auch seine Ablehnung der Westintegration und sein Plädoyer für Neutralität, von Zeitgenossen oft zu seiner Verunglimpfung benutzt und mithin auch als politische Vereinnahmung Wirths durch Ostberlin und Moskau formuliert, erklärt Hörster-Philipps auf der Grundlage erstmals von ihr eingesehener umfangreicher Selbstzeugnisse und Teilen des Nachlasses von Wirth aus Archivbeständen der ehemaligen DDR und Moskaus, nicht mit weltanschaulichen Überzeugungen, sondern primär mit Wirths Erfahrung aus den 20er Jahren, wonach eine Verständigung mit dem Osten zusätzlichen außenpolitischen Handlungsspielraum sichern könne. *Karen Riechert*

Braun, Helmut: *„Ich bin fünftausend Jahre jung"*. Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie. Stuttgart: Radius-Verlag 1999. 218 S. Kart. 38,–.

Zu den großen Lyrikerinnen des 20. Jahrhunderts zählt Rose Ausländer. Liest man Helmut Brauns Biographie, so stellt sich wieder einmal die beklemmende Vermutung ein, daß poetische Kreativität nicht selten unter dem Leidensdruck eines an seiner freien Entfaltung gehinderten Lebens entsteht. 1901 in Czernowitz geboren, wanderte die jüdische Beamtenwaise nach dem Anschluß der Bukowina an Rumänien nach New York aus, lebte dort von 1921 bis 1931 als Bankangestellte und später noch einmal, von 1946 bis 1965, als Sekretärin. Um ihre Mutter zu pflegen, kam sie 1931 nach Czernowitz zurück, mußte die Jahre 1941 bis 1944 im Getto verbringen, wo sie Paul Celan kennenlernte. 1988 starb sie, von Krankheit gezeichnet und von der Umwelt isoliert, in Düsseldorf.

Helmut Braun hat 1975 einen kleinen Verlag gegründet und wollte die damals kaum bekannte Rose Ausländer dazu gewinnen, einen Gedichtband bei ihm zu veröffentlichen. Der Versuch wurde ein Erfolg, aus der Geschäftsbeziehung eine Freundschaft. Als Verwalter ihres literarischen Nachlasses verfügt er über eine Vielzahl von Dokumenten und Briefen, die er in seine sorgfältig zusammengestellte Biographie als Zitat oder als Abbildung eingefügt hat. Ausgehend

von konkreten Daten zeichnet er die geographischen, beruflichen und vor allem künstlerischen Stationen Rose Ausländers nach und gibt so einen präzisen Überblick über politische und private Kontexte, die sich auf ihre Lyrik auswirkten. Einflußreich waren die Seminare des Philosophen Constantin Brunner, die ersten Jahre in Manhattan, die Trennung von ihrem Mann und die große Liebe zum Graphologen Helios Hecht, die lebensbedrohlichen Jahre im Getto, das Trauma des Holocaust, das schwierige Verhältnis zur rumänischen Heimat und der schwere Verlust der Mutter, ihre zahlreichen Europareisen und schließlich der eiserne Wille, auch in den letzten Jahren noch Gedichte diktierend die körperliche Gebrechlichkeit zu überwinden.

Ihre literarische Entwicklung, die mit dem 1939 publizierten Gedichtband „Regenbogen" anfing, und die sich heute in einer achtbändigen Gesamtausgabe nachvollziehen läßt, reicht von Neuromantik über Expressionismus bis zu einer ungebundenen Alltagssprache. Die literarische Moderne lernte sie in ihren amerikanischen Jahren, während derer sie auch auf englisch dichtete, sowie über Paul Celan kennen, den sie in den 50er Jahren in Paris wiedersah. Versuche in novellistischer Prosa blieben lesenswerte Einzelfälle. Rose Ausländer ist von vielen Künstlern verehrt worden; das Privileg, sie noch am Krankenbett zu besuchen, kam nur Ilse Aichinger zuteil – und Helmut Braun, der ihr Leben nun detailgetreu gewürdigt hat. *Roman Luckscheiter*

Missionsgeschichte

Kreis, Karl Markus: *Rothäute, Schwarzröcke und heilige Frauen.* Deutsche Berichte aus den Indianer-Missionen in South Dakota, 1886–1900. Bochum: projekt-verlag 2000. 272 S. Kart. 35,–.

Am 25. März 1886 warteten in der Prärie des Dakota-Territoriums zwischen den Zelten und Hütten des Sioux-Dorfes Owl Feather War Bonnet eine Schar von Indianern auf den Wagen, der die angekündigten „heiligen Frauen" bringen sollte. Als er endlich ankommt, entsteigen ihm vier Geistliche in Soutane und drei Nonnen in ebenfalls schwarzem Habit und mit schwarzweißen Hauben, welche die Gesichter eng umschlossen. „Schwarzröcke" nannten die Indianer die katholischen Missionare, die sich, in Konkurrenz mit anderen Konfessionen, um die Rettung des Seelenheils „ihrer Rothäute" bemühten. „Heilige Frauen" waren eine Besonderheit der Katholiken: Ordensschwestern, die als Lehrerinnen in den Missionsschulen den „Schwarzröcken" ebenbürtig zur Seite standen.

1886 gründeten Jesuiten und Franziskanerinnen in der Rosebud Reservation der Sioux-Indianer in South Dakota die St. Francis Mission, zwei Jahre später die Holy Rosary Mission in der benachbarten Pine Ridge Reservation, ebenfalls unter den Sioux oder Lakota, wie sie sich selber nennen. Kurz danach waren die Missionsschulen unmittelbar betroffen von den letzten kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Sioux und der US-Armee.

In regelmäßigen – in deutscher Muttersprache, da die Ordensgemeinschaften in deutschsprachigen Ländern beheimatet waren, abgefaßten – Berichten teilten die Patres und Nonnen ihre Erlebnisse ihren Mitbrüdern und Mitschwestern mit. Die Dokumente geben Zeugnis von der Missionierung. Ziel der Mission war damals war, die heidnischen „Rothäute" dem ewigen Verderben zu entreißen. Dazu brachte man neben dem christlichen Glauben auch europäische bzw. amerikanische Formen und Gebräuche mit. Mit der Annahme des Christentums wurden die „Rothäute" zugleich in die amerikanische Zivilisation geführt.

Daneben sind die Berichte der Jesuiten und Franziskanerinnen wichtige politische und militärische Zeitzeugnisse. Die Quellentexte dieser Epoche der amerikanischen Geschichte schildern neben der Gründung der Missionsschulen und deren ersten Jahren die Geistertanz-Bewegung, die den Sioux wieder zu ihrem Recht im eigenen Land verhelfen und sie unverwundbar gegen Gewehrkugeln machen sollte; berichtet wird auch über das Massaker am Wounded Knee Creek, das 200 Lakotas das Leben kostete – zwei Drittel waren Frauen und Kinder.

Einleitend bringt das Kapitel „Zur Geschichte

der katholischen Missionen bei den Sioux" einen Überblick über die Gründung der Missionsschulen und die ersten Jahre (1886–1890); darin wird über die Lakota und die „Schwarzröcke" berichtet: wie „kleine Wilde" katholische Amerikaner werden sollen. Die Jahre 1890/91 stehen unter dem Einfluß des Geistertanzes und den Geschehnissen am Wounded Knee und den Folgen: Vermittlungsversuch eines Missionars, Die Holy Rosary Mission zwischen den Fronten.

Die vorliegende Quellenedition liefert Texte, die Franziskanerinnen und Jesuiten aus den Missionen selbst geschrieben haben bzw. die auf der unmittelbaren Verwendung authentischer Texte beruhen. Teil I: Missionschroniken und Jahresberichte der Franziskanerinnen für den ordensinternen Gebrauch; Teil II: Artikel der von den Jesuiten monatlich herausgegebenen Zeitschrift „Die katholischen Missionen", die noch heute existiert unter dem Titel „KM – Forum Weltkirche". Der Zeitraum umfaßt die Jahre der Gründung der ersten Mission in Rosebud 1886 und endet etwa mit dem Erscheinungsjahr der amerikanischen Missionszeitschrift „Indian Sentinel" 1902.

Der Autor, dem das populäre Bild vom „Indianer" ein Anliegen ist und der regelmäßig zu Forschungszwecken in Nordamerika weilt, hat diese einzigartigen Dokumente erstmals aufbereitet und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Das Buch stellt in unserer heutigen Zeit von Inkulturation und interreligiösem Dialog eine Einladung dar, am Beispiel der Indianer-Missionen in South-Dakota den Missionsgedanken damals und heute neu zu überdenken.

Rita Haub

ZU DIESEM HEFT

Leo J. O'Donovan, Präsident der Georgetown University in Washington, beschäftigt sich mit den Konsequenzen der neuen Kommunikationstechnologien für Bildung und Wissen. Angesichts der Gefahr einer Funktionalisierung aller Lebensbereiche plädiert er in der jüdisch-christlichen Tradition für den Sonntag als Raum zweckfreier Kreativität und Innovation.

Rainer Bucher, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz, setzt sich am Beispiel des Cusanuswerks mit der theologischen Problematik kirchlicher Begabtenförderung auseinander. Die Kirchlichkeit von Begabtenförderung besteht für ihn in ihrem Kern im Widerstandspotential gegen Käuflichkeit.

Der französische Jesuit Michel de Certeau ist vor allem durch seine fächerübergreifende Erforschung der Mystik bekannt geworden. Georg Eickhoff, Referent für Kultus und Wissenschaft in der Landesvertretung Baden-Württenberg in Berlin, eröffnet über die Metaphern von Ort und Raum einen Zugang zu seinem Gesamtwerk.

Für den griechischen Maler Jannis Kounellis ist in seiner künstlerischen Entwicklung der Raum zu einer zentralen Kategorie geworden. Friedhelm Mennekes, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, zeigt dies am Beispiel der Gesamtinstallation in der Kirche San Agustín in Mexiko-Stadt.

„Holocaust-Industrie"?

In seinem Essay „Zwei Nachtmahle" aus dem Jahr 1995 bescheinigt der Literaturwissenschaftler George Steiner der christlichen „Post-Holocaust-Theologie", eine schwache Figur abzugeben; die Reaktionen des „Judaismus" auf den Holocaust sind für ihn durch Betäubung oder ein geradezu verrücktes Gebaren charakterisiert. Die Diskussionen um die Bücher zweier amerikanischer Juden, Daniel Goldhagen und Norman Finkelstein, scheinen Steiners Behauptungen zu bestätigen – und ihre Übertragung von der Theologie auf den Bereich der Zeitgeschichte zu erlauben.

Der New Yorker Politologe Finkelstein war zunächst als Kritiker Goldhagens hervorgetreten. Sein Urteil über dessen Buch „Hitlers willige Vollstrecker" lautete: „Mit seiner Fülle an groben Fehldeutungen der Sekundärliteratur und seinen zahlreichen eigenen Widersprüchen ist Goldhagens Buch als Forschungsarbeit wertlos." Der Breitenwirkung von Goldhagens Werk hat dieses Urteil ebenso wenig Abbruch getan wie diverse andere differenzierte wissenschaftliche Fachurteile. Im Gegenteil: Ein vor allem junges Publikum, das darauf geeicht ist, mit den farbigen Hochglanzbildern aus der Traumfabrik Hollywood die darin verpackte Schwarz-Weiß-Moral unbesehen zu übernehmen, ist bestens für eine derartige Geschichtsbetrachtung präpariert. Das moralisch fixierte Auge verbietet sich gleichsam von selbst irritierende Abschweifungen auf die vielfältigen Umstände und Ursachen „des Bösen". So verwandelt sich der entschiedene moralische Blick, zugleich fasziniert und abgestoßen, unter der Hand in einen Universalschlüssel, der seinen glücklichen Besitzer befähigt, die Tür zur Welt umstandslos zu öffnen und sich einzubilden, sie zu verstehen – vor allem eine vergangene Welt.

Die fachwissenschaftlichen Verdikte zu Norman Finkelsteins Buch „Holocaust-Industrie" fielen häufig noch harscher aus als im Fall Goldhagen. Die ersten Reaktionen reichten von der Aufforderung, das Buch gar nicht ins Deutsche zu übersetzen, bis zu: „Noch nicht einmal ignorieren!" Eine der Begründungen lautete, daß das Werk eine „obsessive Tirade" (Peter Novick) und deshalb nicht diskussionswürdig sei; es könne allenfalls vor dem Hintergrund der amerikanischen Gesellschaft, ihrer Geschichte und Politik richtig verstanden und eingeordnet werden. Bei uns liefere es höchstens Munition für Verfechter rechtsradikaler und antisemitischer Positionen. Diese Einwände und Sorgen waren und bleiben durchaus begründet, wie sich an den entsprechenden Reaktionen gezeigt hat. Freilich: Wer sich professionell mit der Geschichte der Hitlerzeit und der Nachkriegsgeschichte befaßt, kann die Anlässe, bei denen sein kritisches Urteil gefragt ist, schwerlich auf einen akademisch beruhigten und versachlichten Kontext be-

grenzen. Ist ein Buch erst einmal in der Welt, dann wird es auch durch eine Vogel-Strauß-Rezeption nicht mehr zum Verschwinden gebracht. Schon gar nicht in der heutigen Welt der Massenmedien.

Die Komponenten, die Methoden, die Widersprüche und vor allem die Konsequenzen derartiger Literatur aufzuzeigen, wäre ein erster wichtiger Schritt, den vor allem die entsprechenden Fachleute leisten müssen. Natürlich wird dadurch kein zu Mord und Totschlag entschlossener Rechtsradikaler zu irgendeiner anderen Weltanschauung bekehrt, so wenig wie eine couragierte Rezension von „Mein Kampf" das Dritte Reich hätte verhindern können. Aber das pure akademische Naserümpfen, das entschlossene Übersehenwollen des nicht Standesgemäßen und Unseriösen überläßt das Feld kampflos den Unbelehrbaren und Ewiggestrigen. Das Dritte Reich, auf tausend Jahre projektiert, war zwar nach zwölf Jahren zu Ende. Aber die Verwüstungen, die in dieser Zeit angerichtet wurden, wirken weiter und werden weiter wirken. Entschuldigungen, Vergebungsbitten und finanzielle „Wiedergutmachungen" sind bestenfalls Zeichen – wieder gut machen können sie nichts.

Wenn man Autoren wie Goldhagen und Finkelstein mangelnde Distanz zu ihrem Forschungsgegenstand und, in der Steigerung dieses Vorwurfs, einen irrationalen und geradezu obsessiven Umgang mit ihrer Thematik vorhält, dann könnte es sein, daß man zwar einen richtigen Zug erkennt. Nur: Ist nicht die ganze deutsche und europäische Nachkriegsgeschichte bis zum heutigen Tag von eben den Verletzungen gekennzeichnet, die sich aus jener Zeit ergeben? Einen rein sachlichen, emotionsfreien Diskurs kann auch ein noch so sehr auf Objektivität pochender Diskussionsteilnehmer nicht erwarten.

Wer nicht in der Zeit des Dritten Reichs gelebt hat, ist auf die Berichte von Zeitzeugen angewiesen, auf Erzählungen und Bilder, auf mündliche und schriftliche Überlieferungen, auf Dokumentationen aller Art. Und er wird mit dem Tod der unmittelbar Beteiligten, der Augenzeugen und Mitläufer, der Täter wie der Opfer, sein Wissen immer mehr nur noch aus Zeugnissen von zweiter und dritter Hand beziehen können. Die Erinnerung an den Holocaust wird dadurch in der Tat zum Produkt einer vermittelnden „Gedächtnisindustrie". Die Qualität dieser Vermittlungen wird schließlich nur noch von den wenigsten angemessen beurteilt werden können. Norman Finkelstein erhebt in seinem Buch den Anspruch, eine „Anatomie" dessen vorzulegen, was er als „Holocaust-Industrie" bezeichnet. Er tut das auf eine – auch von ihm selbst so charakterisierte – provozierende Weise. Die Frage, inwiefern die ressentimentgeladene Provokation die anatomische Analyse überwiegt, oder ob sie diese schließlich ganz entwertet, ist nicht aufgrund purer Zustimmungslust oder bloßer Gegenressentiments zu beantworten. Das wäre zu wenig und zu einfach. Um der Sache wie um der Personen willen sind – gerade wegen des unvermeidlich parteiischen Engagements – Besonnenheit und kritische Wachsamkeit beim Umgang mit dem brisanten Thema Holocaust und „Holocaust-Industrie" unerläßlich. *Johannes Baar SJ*

Thomas Schärtl

„Denk nicht, sondern schau!"

Maßnehmen an der Philosophie Ludwig Wittgensteins

Am 29. April 1951, vor 50 Jahren, verstarb in Cambridge einer der inspirierendsten Philosophen der Gegenwart: Ludwig Wittgenstein. Daß Wittgenstein eine Wirkung entfalten konnte[1], die zumindest indirekt oder als Unterstrom auch in der zeitgenössischen Philosophie besonders angloamerikanischer, inzwischen aber auch kontinentaleuropäischer Provenienz anhält, grenzt fast an ein Wunder. Denn wer sich auf das Werk dieses Denkers einläßt, stößt zunächst auf erhebliche Zugangsprobleme. Es liegt nicht an der Sprache Wittgensteins. Ganz im Gegensatz zu seinen europäischen Zeitgenossen ist Wittgensteins Diktion nahezu frei von philosophischer Fachterminologie. Sein Stil ist prosaisch, ohne überflüssigen Zierat, ohne alle Künstlichkeit und ohne jene Gedrechseltheit, die man philosophischer Sprache immer unterstellt. Viel eher ist es die Art der Darstellung, die dem Leser außerordentlich viel Mühe abverlangt. Während man bei Heidegger oder Adorno in einer fast zum Idiolekt stilisierten Sprache den Boden unter den Füßen verlieren kann, hat man bei Wittgenstein entweder mit einer bis zum Äußersten destillierten Prägnanz oder mit einer nur schwer zu durchblickenden Bruchstückhaftigkeit zu kämpfen, die bei erstem Hinsehen wie ein unverbundenes Nebeneinander aphoristischer Bemerkungen erscheint, in Wirklichkeit aber Ausdruck eines komplex verfugten Denkens ist.

Zersplittertes Denken?

Das erste Hauptwerk Wittgensteins, welches zu seinen Lebzeiten auch das nahezu einzige, im eigentlichen Sinn des Wortes publizierte philosophische Opus darstellte, ist die sogenannte „Logisch-philosophische Abhandlung" (Tractatus logico-philosophicus). Sie wurde zunächst quer zur Intention des Verfassers als eine Grundschrift des logischen Positivismus interpretiert, bevor die Forschung auch ihre metaphysischen und mystischen Seiten ans Licht zu heben vermochte[2]. Diese Schrift, 1921 erstmals veröffentlicht, hat den literarischen Charme eines Kochbuchs oder einer Grammatik; sie ist das Ergebnis jahrelanger Verdichtungsarbeit[3], die Wittgenstein mit der Absicht betrieb, ein Werk zu schreiben, das „den Nagel auf den Kopf trifft" und mit Hilfe darstellerischer Präzision die Hauptprobleme der Philosophie löst[4].

Ein nicht weniger eigenartiges Bild bietet das zweite große Hauptwerk – die sogenannten „Philosophischen Untersuchungen" –, das den Titel *Hauptwerk* deshalb verdient, weil Wittgenstein dieses Opus immerhin selbst veröffentlichen wollte, auch wenn er sein Erscheinen nicht mehr erlebte. Die Philosophischen Untersuchungen, die auf den ersten Blick wie eine lockere Sammlung verschiedener, absatzartig gegeneinander abgegrenzter Bemerkungen zu unterschiedlichen philosophischen Themen aussehen, stellen ebenfalls das Resultat einer fortlaufenden Verdichtung dar[5]: Wittgenstein pflegte seine Gedanken in einfache Kladden, wie sie für die Buchhaltung benutzt wurden, niederzuschreiben. Er ließ sie abtippen, schnitt die Blätter entlang der Absätze auseinander, ergänzte das eine oder andere und ordnete das Ganze in zahlreichen Anläufen neu an in der Hoffnung, daß ein Text entstehen würde, der dem entsprach, was und vor allem *wie* er dachte. Zu einer Textgestalt der Philosophischen Untersuchungen, mit der Wittgenstein zufrieden war, kam es jedoch nie. Was uns heute zugänglich ist, ist zum Teil das Werk der Nachlaßverwalter Gertrude Elizabeth M. Anscombe, Georg Henrik von Wright und Rush Rhees.

Neben den beiden genannten wichtigsten Resultaten dieser Destillationsprozesse besteht Wittgensteins Werk aus einer Vielzahl von Vor- und Seitenstudien, Vorlesungsmitschriften, Gesprächsmitschriften, Diktaten, Vortragsskizzen, Sammlungen von „Bemerkungen" zu den verschiedenen Gebieten der Philosophie. Für die Nachlaßverwalter war es nach dem Tod Wittgensteins daher keineswegs leicht, Ordnung in diese Anhäufung von Aphorismen zu bringen[6]. Das inzwischen edierte Werk ist denn auch ein mehr oder weniger gelungener Kompromiß zwischen dem Zwang zur begrenzenden Auswahl und dem Wunsch nach einer angemessenen Repräsentation des Wittgensteinschen Denkens im zugänglichen literarischen Werk. Bis heute wird über die Qualität dieser Edition gestritten; und es fehlt nicht an Versuchen, die bisherige Werkausgabe durch neue Editionen zu ergänzen oder zu ersetzen.

Die Orakelhaftigkeit und Bruchstückhaftigkeit der Darstellungsform hat aber auch dazu geführt, daß ganz unterschiedliche Parteien der Gegenwartsphilosophie meinen, sich auf Wittgenstein als ihren Vordenker berufen zu können: Naturalisten und Idealisten, Realisten und Anti-Realisten, Strukturalisten und Post-Strukturalisten, Propheten der Postmoderne und Gralshüter der Moderne, Hermeneutiker und Anti-Hermeneutiker, Konstruktivisten und Agnostiker, Kulturalisten und Kritizisten reklamieren für sich den einzigen Schlüssel zur Deutung der Philosophie Wittgensteins oder zur Fortführung, gar Erfüllung der von ihm intendierten philosophischen Richtung.

Angesichts dieser Situation braucht man sich über die jüngsten Tendenzen in der Wittgenstein-Forschung auch nicht zu wundern: Kam es nach dem Tod Wittgensteins, insbesonders nach der Edition der Philosophischen Untersuchungen im Jahr 1953, zunächst auf die philosophische Gesamtschau dieses auf den ersten

Blick zersplitterten Denkens und auf die eindringende Interpretation eines schwer zugänglichen Philosophierens an, ging es also hauptsächlich um eine systematische Verortung Wittgensteinscher Philosophie, um die Rekonstruktion der nicht offen zutage liegenden systematischen Architektur, so steht inzwischen ein eher exegetisches Interesse im Vordergrund, für welches das Bemühen kennzeichnend ist, den für die Rekonstruktion der Wittgensteinschen Philosophie „normativen Text“ sicherzustellen und seine Genese anhand aufwendiger Parallelisierungen mit Vor- und Seitenstudien aus der Feder Wittgensteins zu erhellen.

Brechungen des Denkens – Brechungen des Lebens

Dem fragmentarischen Denken entspricht bei Wittgenstein die Bruchstückhaftigkeit, ja Gebrochenheit der Biographie[7]: Geboren 1889 als jüngstes von acht Kindern eines österreichischen Großindustriellen, standen dem jungen Ludwig alle Wege in die oberen Bildungsschichten offen. Den genialen Kopf zog es zunächst in die Ingenieurswissenschaften. Wittgenstein wandte sich in den Jahren 1906 bis 1908 in Berlin dem Maschinenbau zu, um ab 1909 über das Studium der noch jungen Aeronautik in Manchester mit mathematischen Grundfragen konfrontiert zu werden. Von dort kam er schließlich – nach einer Begegnung mit den von Bertrand Russell und Alfred North Whitehead verfaßten „Principia mathematica“, die als Initialzündung der englischsprachigen analytischen und logischen Philosophie gelten können – zur Philosophie und suchte 1911 auf Anraten Gottlob Freges die Nähe Russells, der sich in Cambridge als einflußreicher Denker etabliert hatte. Russell erkannte bald den Genius des jungen Wittgenstein und erhoffte von ihm den entscheidenden Durchbruch in der philosophisch-logischen Grundlegung der Mathematik.

In Auseinandersetzung mit Russell entwickelte Wittgenstein eine Reihe von logisch grundierten Thesen, die uns in den „Aufzeichnungen über Logik“ zugänglich sind. Sie mündeten schließlich über einige Vorstadien in den „Tractatus“. Allerdings darf man sich Wittgensteins Arbeiten nicht linear und auch nicht im Stil akademischen Fleißes vorstellen. Referenzen, die auf Werke anderer Autoren oder gar auf philosophische Klassiker verweisen, waren ihm weitgehend fremd. Faktisch arbeitete er wie ein Künstler, der neben inspirierten Schaffensperioden auch Phasen der Lähmung und Zerrissenheit kannte. So war es nicht verwunderlich, daß Wittgenstein des akademischen Betriebs in Cambridge bald überdrüssig wurde und die Einsamkeit suchte. 1913 zog er sich nach Skjolden in Norwegen zurück, wo er unbehelligt und nahezu isoliert von der Außenwelt an jenen Thesen arbeitete, die das Gerüst des Tractatus bilden. Unterbrochen wurde Wittgensteins Arbeit am Tractatus vom Ersten Weltkrieg. Wittgenstein zog als Freiwilliger für Österreich in den Krieg. Die existentiellen Erfahrungen an der Front und

die Zeit in der italienischen Kriegsgefangenschaft mögen auch dazu beigetragen haben, daß in den Tractatus, jenem brillanten Werk, welches das sinnvolle Sprechen durch Selbstbescheidung und Selbstdisziplin der Sprache sichern wollte (vgl. TLP 2.1 bis 2.225), die Rede vom Mystischen (vgl. TLP 6.45 und 6.522) eingedrungen ist. Neben zahlreichen geradezu kristallinen logischen und ontologischen Thesen zeigt der Tractatus ein Gespür für das, was jenseits der Sprache liegt und das uns auch dann noch in seinen Bann zieht, wenn wir von ihm nur schweigen können.

Nach der Kriegsgefangenschaft kehrte Wittgenstein nicht nach Cambridge zurück. Der Krieg hatte ihn verändert. Auch war er überzeugt, daß er mit dem Tractatus alle Probleme der Philosophie gelöst hätte, so daß sich philosophisches Arbeiten nicht mehr lohnen würde. Die 20er Jahre waren für Wittgenstein eine Zeit der Unrast: Er verdingte sich 1920 und 1926 für einige Monate als Klostergärtner, verschenkte sein durchaus üppiges Erbteil ohne jeden Rückhalt an seine Geschwister, ließ sich zum Volksschullehrer ausbilden und arbeitete von 1920 bis 1926 als Lehrer in Niederösterreich. Er gab 1925/26 ein Wörterbuch für Volks- und Bürgerschulen heraus, betätigte sich von 1926 bis 1928 als Architekt für den Hausbau seiner Schwester und anderes mehr. Seine Berufung schien er bei alledem nicht gefunden zu haben, so daß ihn der geniale, leider allzu früh verstorbene Logiker Frank Plumpton Ramsey und der berühmte Wirtschaftswissenschaftler John Maynard Keynes Ende der 20er Jahre schließlich doch dazu überreden konnten, nach Cambridge zurückzukehren und sein philosophisches Arbeiten wiederaufzunehmen. Anlaß für diesen Wiedereinstieg in die Philosophie war unter anderem ein von Ramsey angestacheltes Interesse an logischen Problemen, die der Tractatus nicht in befriedigender Weise zu lösen vermochte. Auch ein lockerer Kontakt mit den führenden Köpfen des sogenannten „Wiener Kreises", den Vätern der kontinentaleuropäischen analytischen Philosophie positivistischer Spielart, Gespräche und Briefwechsel vor allem mit Moritz Schlick und Friedrich Waismann führten ihn in die Philosophie zurück. 1929 organisierte Keynes Wittgensteins Rückkehr nach Cambridge.

Wittgenstein war zu dieser Zeit – obwohl in Insiderkreisen aufgrund der logisch-philosophischen Abhandlung bereits bekannt – immer noch ohne akademischen Abschluß; seine Aufzeichnungen über Logik waren 1913 aus formalen Gründen nicht einmal als Magisterarbeit akzeptiert worden. Russell kam seinem einstigen Schüler entgegen, auch wenn sich Wittgenstein inzwischen mit ihm überworfen hatte, und nahm den Tractatus als Dissertationsschrift an. 1930 wurde zudem von Wittgenstein ein aus Notizen erstelltes Typoskript mit dem Titel „Philosophische Bemerkungen" – ein Übergangswerk, in dem Wittgenstein phasenweise eine gewisse inhaltliche Nähe zur Phänomenologie und zur Erkenntnistheorie Kants bekundet – quasi als Habilitationsschrift eingereicht, für die wiederum Russell (wenn auch zähneknirschend) die Begutachtung übernahm. Damit

stand Wittgenstein der akademische Betrieb offen, und er konnte – zunächst auf fünf Jahre befristet – als Fellow am Trinity College in Cambridge lehren und arbeiten.

Die 30er Jahre in Cambridge gehören wohl mit Abstand zur wichtigsten Zeit in der Schaffensbiographie Wittgensteins. Zunächst versuchte Wittgenstein eine Fortführung und Vertiefung der im Tractatus entwickelten Gedanken, um nach einiger Zeit zu merken, daß er sich in eine Sackgasse manövriert hatte. Der im Tractatus latent vorhandene methodische Solipsismus und die monolineare Auffassung vom Arbeiten der Sprache – all das bildete für Wittgenstein mehr und mehr ein Glas, in dem er sich wie eine Fliege gefangen fühlte. Nicht ohne Grund formulierte er später: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.“ [8]

War es im Tractatus noch die logische Struktur der Welt, die der Sprache im Weg der Ab- und Nachbildung ihre Form vorgab, so kam Wittgenstein in den 30er Jahren zu der Überzeugung, daß die Sprache für sich selbst zu sorgen habe: Liegt es an der Struktur der Welt oder an den unerbittlichen Gesetzen der Logik, daß zwei verschiedene Farben nicht zugleich an ein- und derselben Stelle im Raum vorkommen können (vgl. TLP 6.3751)? Oder liegt es nicht doch an den Regeln unserer Sprache, d.h. an den Grundsätzen sinnvoller Verständigung, daß wir die Anwendung von zwei verschiedenen Farbprädikaten auf ein und dieselbe Stelle als seltsam und unverständlich einschätzen würden? Wittgenstein tendierte mehr und mehr zu der in der zweiten Frage angedeuteten Auffassung vom Arbeiten der Sprache. Die Einsicht in die pragmatische Dimension des Sprechens, die Sensibilität für die kulturelle und geschichtliche Signatur der Sprache dominierten in der Folgezeit die Denkperspektive Wittgensteins und führten zur Herausarbeitung des Sprachspielbegriffs [9], der als eine der tragenden Säulen der Sprachauffassung in den Philosophischen Untersuchungen gelten kann.

Die durch diese Perspektivenänderung eingeleitete frappierende Wende in der Sprachauffassung scheint von außen gesehen so radikal zu sein, daß die Interpreten lange Zeit zwischen dem „frühen“ und dem „späten“ Wittgenstein, ja sogar zwischen „Wittgenstein I“ und „Wittgenstein II“ einen Unterschied machten. Allerdings wurde das enorme Potential der sogenannten Spätphilosophie erst postum bekannt, da die von Wittgenstein schon in den frühen 30er Jahren anvisierten Publikationsvorhaben – zur Debatte standen die „Philosophischen Bemerkungen“, „Das Blaue Buch“ und die sogenannte „Philosophische Grammatik“ – an seinem eigenen Perfektionismus und seiner denkerischen Skrupulanz scheiterten. Daß Wittgenstein Ende der 30er Jahre Professor in Cambridge wurde, geschah nicht unerwartet – denn er galt als philosophischer Star, der eine elitäre Schülergemeinde um sich scharte –, war primär aber nicht in seinem Sinn.

Für Wittgenstein war die Philosophie zeit seines Lebens eine süße Qual, die ihn anzog und gleichzeitig abstieß. Wiederholt dachte er an berufliche Alternati-

ven und „Lebensräume" außerhalb der Universität: Medizinstudium, Ausbildung zum Psychiater, Auswanderung nach Sowjetrußland, Rückkehr nach Wien. Eine Zeitlang zog er sich wieder nach Norwegen zurück. Dennoch mußte er einsehen, daß seine Wirkungsstätte vornehmlich der akademische Bereich bleiben würde. Der „Anschluß" Österreichs an Nazi-Deutschland mag ihn endgültig von einer Rückübersiedlung nach Wien abgebracht haben, so daß er die Professur in Cambridge annahm. Allerdings hielt es Wittgenstein nicht allzu lange als Professor aus. 1941, mitten im Zweiten Weltkrieg, verließ er die Universität, um als Apothekengehilfe im Guy's Hospital in Cambridge und später als Laborassistent an einem Unfallkrankenhaus in Newcastle etwas „wirklich Sinnvolles", wie er meinte, zu tun und einen Beitrag für sein nunmehr britisches Vaterland zu leisten.

Aber auch in dieser Zeit arbeitete er fieberhaft an Notizen für die Philosophischen Untersuchungen und sondierte erneut die Publikationsmöglichkeiten. 1944 kehrte er eher widerwillig auf seinen Lehrstuhl zurück und nutzte jede Gelegenheit, die sich bot, um abseits des akademischen Betriebes unbehelligt arbeiten zu können. Das Hauptaugenmerk seiner Forschungen lag inzwischen auf sogenannten psychologischen Begriffen – man würde sie aus heutiger Perspektive der philosophischen Erkenntnistheorie und der Philosophie des Geistes zuordnen – und ergänzte die mathematischen Grundfragen früherer Jahre. 1947 beschloß Wittgenstein, seinen Lehrstuhl endgültig aufzugeben; es zog ihn erneut in die Einsamkeit – diesmal nach Irland. Aus dieser Zeit stammen zahlreiche Notizen, die zum einen den sogenannten zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen bilden und die zum anderen mit dem Titel „Über Gewißheit" als eigenständige Schrift postum ediert wurden. Sie führen die Untersuchungen zur Philosophie der Psychologie fort und behandeln dezidiert erkenntnistheoretische Grundprobleme: In Auseinandersetzung mit einem Aufsatz von George Edward Moore[10], der behauptet hatte, grundlegende Theoreme unserer Welterfassung wie: „Es gibt eine Außenwelt", beruhten auf Konventionen, hebt Wittgenstein hervor, daß derartige Aussagen gar nicht sinnvoll bezweifelt werden können, weil sie den Hintergrund unserer sinnvollen Artikulation darstellen. Wo man aber nicht mit Zweifeln operieren kann, da kann man auch nicht mehr auf Konventionen rekurrieren[11].

Die letzten Lebensjahre verbrachte Wittgenstein, trotz eines großen denkerischen Impetus mit nachlassenden Kräften und schon gezeichnet von der Krebserkrankung, vor allem in der Nähe treuer Freunde. Sein Weg führte ihn nach Cambridge zurück, allerdings nicht mehr an die Universität. Bis er einen Tag vor seinem Tod ins Koma fiel, widmete Wittgenstein die ihm verbleibende Zeit der Berufung und Qual seines Lebens: dem Philosophieren.

Viele seiner Zeitgenossen fanden Wittgenstein seltsam und eigenbrötlerisch. Seine denkerische Schnörkellosigkeit spiegelte sich in der Direktheit und Sprödigkeit seiner Umgangsformen. An ihm schieden sich die Geister: Wer in die Tiefen seines Philosophierens vordrang, wer sich von seiner rauhen Schale und for-

dernden Art nicht abschrecken ließ, wer sich vielleicht sogar zu seinen Freunden zählen durfte, wurde von der Begegnung mit Wittgenstein für ein Leben lang geprägt. Wer ihn jedoch nur flüchtig kannte oder – was selten genug vorkam – gezwungen war, gesellschaftlich mit ihm zu verkehren, mußte ihn eigenartig, arrogant oder schlicht unmöglich finden.

Die Aufgabe der Philosophie: Klärung, Übersicht und „Therapie"

Philosophische Probleme resultieren aus dem Irrewerden am scheinbar Selbstverständlichen, aus Mißverständnissen und sprachlicher Unübersichtlichkeit: „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus'" (PU § 123). Aufgabe der Philosophie ist es, dort für Übersicht und Durchsicht zu sorgen, wo sich Mißverständnisse ausgebreitet haben. Dieser Einschätzung der Aufgabe von Philosophie ist Wittgenstein im wesentlichen treu geblieben. So formulierte er schon im Tractatus: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken" (TLP 4.112). Deshalb kann die Philosophie keine Wissenschaft wie jede andere sein; sie ist eine ganz praktische Angelegenheit. „Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze', sondern das Klarwerden von Sätzen" (ebd.). Der Zusammenhang mit dem Ansatz der später verfaßten Philosophischen Untersuchungen ist hier mit den Händen zu greifen:

„Nicht aber, als sollten wir ... neue Tatsachen aufspüren: es ist vielmehr für unsere Untersuchung wesentlich, daß wir nichts *Neues* mit ihr lernen wollen. Wir wollen etwas *verstehen*, was schon offen vor unsern Augen liegt. Denn *das* scheinen wir, in irgendeinem Sinne, nicht zu verstehen" (PU § 89).

Im Tractatus ging Wittgenstein noch davon aus, daß diese Klärung nur durch die logische Rekonstruktion der alltäglichen Sprache – eine Rekonstruktion, die sozusagen Spreu von Weizen zu trennen vermag – ermöglicht wird. In der Sprache lauere eine Gefahr, die leicht zu jenen Mißverständnissen führen muß, aus denen uns erst das klärende Philosophieren wieder befreien kann:

„Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen" (TLP 4.002).

In den Philosophischen Untersuchungen taucht dieser Ansatz in modifizierter Form wieder auf; allerdings bricht Wittgenstein mit der Vorstellung, das zu Klärende sei ein Gedanke, der verborgen in oder hinter der Sprache läge. Wenn die philosophische Klärung sich auf diese Vorstellung einläßt, jagt sie lediglich Chimären hinterher (vgl. PU § 94; vgl. ferner PU §§ 91–93; 97). Statt eine verborgene logische Form aus der Tiefe der Sprache hervorholen zu wollen, stellt Wittgenstein die Alltagssprache vor unsere Augen:

„Einerseits ist klar, daß jeder Satz unsrer Sprache ‚in Ordnung ist, wie er ist'. D. h., daß wir nicht ein Ideal *anstreben*: Als hätten unsere gewöhnlichen, vagen Sätze noch keinen ganz untadelhaften Sinn und eine vollkommen Sprache wäre von uns erst zu konstruieren. – Anderseits scheint es klar: Wo Sinn ist, muß vollkommene Ordnung sein. – Also muß die vollkommene Ordnung auch im vagsten Satze stecken" (PU § 98).

Wenn die reibungslos funktionierende Alltagssprache schon etwas in sich Ordentliches darstellt, wenn es also gar nicht nötig ist, diese Sprache logisch zu sezieren, warum kommt es dann überhaupt zu jenen Mißverständnissen, die nach der Therapie durch die Philosophie rufen? In der Regel resultieren diese Mißverständnisse aus der Tatsache, daß wir die korrekte Verwendung unserer sprachlichen Ausdrücke nicht überblicken. Wir gehen davon aus, daß oberflächliche Ähnlichkeiten im Blick auf die Stellung oder Art von Ausdrücken auch Ähnlichkeiten in Hinsicht auf die Tiefenstruktur implizieren. Aber hier liegt eine Verwechslung vor; denn nicht alles, was beispielsweise als Satzsubjekt fungieren kann, repräsentiert auch ein Ding oder eine Substanz (vgl. BlB 26; vgl. ferner PU § 664). Nicht jedes Verbum drückt eine Tätigkeit im strengen Sinn des Wortes aus. Und nicht jedes Prädikat steht für eine einfache Eigenschaft. Oft ist die Sache weitaus komplizierter; und es gibt gar kein Ding und keine Eigenschaft hinter einem Ausdruck zu entdecken, sondern ein kompliziertes Gewebe von Bezügen, in das auch der Sprecher konstitutiv eingebunden ist. Daher folgert Wittgenstein für seine Methode des Philosophierens:

„Unsere Betrachtung ist ... eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache ..." (PU § 90).

Die Philosophie hat, wie schon angedeutet, einen therapeutischen Charakter: „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit" (PU § 255). Diese Auffassung bringt Wittgenstein allerdings in eine gewisse Frontstellung zu klassischen Formen des Philosophierens, in denen der Philosophie die Formulierung einer Metatheorie oder Supertheorie (in der Form einer elaborierten Ontologie und Metaphysik) zugedacht wurde. Die Philosophie hat, so Wittgenstein, gar keine Theorien eigener Art zu formulieren. Sie hat vielmehr da anzusetzen, wo der reibungslose Sprachgebrauch nicht mehr funktioniert. Überall dort, wo durch Überkreuzung verschiedener Gebiete und Ebenen der Sprache (auch durch Verwechslung der Zuständigkeitsbereiche der Wissenschaftssprachen) Kurzschlüsse entstanden sind, die zu Verständigungsstörungen führen, muß die Philosophie einspringen. Bescheidet sie sich hingegen nicht mit dieser zweifellos wichtigen Aufgabe, dann wird sie *spekulativ* im schlechten Sinn des Wortes und trägt nur zur Verschlimmerung der Verwirrung und Verständnislosigkeit bei. „Denk nicht, sondern schau!" lautet dagegen Wittgensteins Devise (vgl. PU § 66); stell' keine Theorien auf, sondern schau dir die Sprache an, erkunde die Arbeit unserer Aus-

drücke und Begriffe! An die Stelle vollmundig vorgetragener Theorien tritt bei Wittgenstein die Hinwendung zum konkreten Einzelfall, der die Therapie durch die Philosophie erforderlich macht. Das berühmte Diktum Goethes gilt auch für Wittgensteins Methode: „Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist ... Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre.“ [12]

Metaphysik – in dem von Wittgenstein inkriminierten Sinn als Überzüchtung und Leerlauf der Sprache – entsteht immer dann, wenn „die Sprache *feiert*“ (PU § 32), d.h. wenn die Sprache ihren regulären Dienst vernachlässigt. Philosophische, metaphysische Theorien, die den Blick auf die Gegebenheiten der Sprache verstellen, entstehen zumeist dort, wo der Unterschied zwischen „sachlichen und begrifflichen Unterscheidungen verwischt“ [13] wird. Aber gerade auf diesen Unterschied kommt es an: Wenn wir begriffliche Aussagen – sogenannte *grammatikalische Sätze* – mit Erfahrungssätzen verwechseln (vgl. BlB 89f.), dann kommt es zu jenen Verwirrungen und Mißverständnissen, aus denen uns nur eine therapeutische Philosophie wieder befreien kann. Sätze wie: „Jeder Stab hat eine Länge“ (vgl. PU § 251), oder: „Vorstellungen sind privat“ (vgl. ebd.), sind keine Erfahrungssätze; sie sagen nichts über eine mysteriös hinter allem liegende Struktur der Wirklichkeit, sondern geben nur die Art und Weise, die Regeln, die Darstellungsform an, mit deren Hilfe wir von Stäben oder Empfindungen reden.

In dieser Unterscheidung zwischen grammatikalischen Sätzen und Erfahrungssätzen lebt Wittgensteins Differenzierung zwischen *Zeigen* und *Sagen*, die für den Tractatus ein zentrales Leitmotiv bildete, fort: So wie im Tractatus nur Sätze etwas *aussagen*, wenn sie Objektkonstellationen in der Welt nach- und abbilden, so können Sätze der Logik, die ja auf keine Objektarrangements verweisen, nur etwas *zeigen*: nämlich die logische Form, die für „normale“ Sätze *transzendental* ist (vgl. z.B. TLP 4.12f.). Ähnlich verhält es sich mit den sogenannten grammatikalischen Sätzen aus Wittgensteins Spätphilosophie: Sie *sagen nichts* über Erfahrungen *aus*, sondern *zeigen* die Gußform für normale Sätze *an*, indem sie uns die Kombinationsmöglichkeiten von Ausdrücken vor Augen führen.

Wirklichkeit und Sprache – Wirklichkeit *in* Sprache

Zentrales Thema und Medium der Wittgensteinschen Philosophie ist die Sprache. An und mit ihr beginnt das Philosophieren: „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘“ (TLP 4.0031). Das aus dem Tractatus stammende Diktum: *„Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (TLP 5.6) kann auch umgekehrt gelesen werden: Die Grenzen meiner Welt sind die Grenzen meiner Sprache; sie zeigen das nicht zu hintergehende Eingelassensein des Menschen in Sprache an, auf

das Wittgenstein zeit seines Lebens reflektierte. Allerdings veränderte Wittgenstein im Lauf seiner philosophischen Entwicklung die Deutung des Verhältnisses von Sprache und Welt. Konzentrierte er sich im Tractatus noch auf eine *Gegenüberstellung* von Sprache und Wirklichkeit, um eine Parallelität der Struktur zu unterstellen, so stellt er im Rahmen seines Spätwerkes unmißverständlich klar, daß diese Gegenüberstellung selbst ein metaphysisches Konstrukt ist: „Ich kann mit der Sprache nicht aus der Sprache heraus." [14] Dieser Satz läßt sich einerseits als Hinweis auf die Grundbefangenheit des Menschen deuten, wenn wir uns darüber klarwerden müssen, daß es keinen Zugang zu einer irgendwie unbehauen gegebenen Wirklichkeit ohne die Sprache gibt. Andererseits steckt darin auch eine Kampfansage an alle jene philosophischen Konzeptionen, die die Sprache als vernachlässigbares Instrument im Umgang mit reinen Begriffen, Vorstellungen oder Gedanken betrachten. Die sprachliche Form ist vom Inhalt nicht zu trennen. Denken und Sprache verhalten sich wie Musik und Ausdruck zueinander (vgl. PU § 332) [15].

Im Tractatus war die Verbindung von Sprache und Wirklichkeit und Sprache und Denken noch anders nuanciert. Wittgenstein ging es um Justierung und Ordnung, um Entrümpelung und Klarheit. Die Sprache hatte die Aufgabe, das *darzustellen, was der Fall ist*. Gott und das menschliche Ich, das Ethische und das Mystische, aber auch die logische Gußform der Sätze erschienen aus dieser Perspektive unsagbar, sie wurden jenem Bereich zugewiesen, der sich nicht mehr aussagen, sondern nur noch zeigen läßt, indem man den Bereich des Sagbaren in eine Ordnung bringt und von Innen her begrenzt (vgl. TLP 5.632 und 5.633; 6.421 und 6.432) [16]. Der Weg von der darstellbaren Wirklichkeit führt aus der Sicht des Tractatus von der jeweiligen Tatsache über den entsprechenden Gedanken, den natürlich nur ein jeweiliges Subjekt denken kann, in den Satz und in die Sprache. Diese Rolle des Subjektes als Schanierstelle zwischen Welt und Sprache brachte aber ein enormes Problem mit sich, dessen „Therapie" Wittgenstein einen Gutteil der sogenannten Spätphilosophie widmete: Wenn nur ein jeweils denkendes Subjekt die Verbindung von Wirklichkeit–Gedanke–Sprache herstellt, dann kann man nicht sagen, ob ein anderes Subjekt jeweils wissen kann, was mit einem bestimmten Wort bzw. mit einem bestimmten Satz gemeint ist: Jenes Subjekt bleibt mit sich, seiner Wirklichkeit und seiner Sprache offenkundig allein. Die Sprachkonzeption des Tractatus mündet in den Solipsismus (vgl. TLP 5.62 und 5.63).

Der Ausweg aus diesem „Fliegenglas" gelang Wittgenstein erst durch Rekurs auf das, was seit Husserl und Heidegger zum Lehrstück der Philosophie des 20. Jahrhunderts gehört: durch Rekurs auf die Dignität des Alltäglichen. Man mag es als Skandal empfinden, aber die philosophische Entdeckung des Alltäglichen, der *Lebenswelt*, der den Menschen *um*gebenden *Welt*bezüge, der Alltagssprache ist tatsächlich relativ jung. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung wurde von Witt-

genstein vollzogen, der sich von den kalten Idealen des Tractatus abwandte, um sich der Normalität der Alltagssprache zuzuwenden:

„Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Gegenstand‘, ‚Ich‘, ‚Satz‘, ‚Name‘ – und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? –

Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ (PU § 116; Interpunktion wie im Original).

Die Sprache ist wie eine alte Stadt, die wir bewohnen; sie besteht aus einer Vielzahl von Vierteln, Plätzen, Straßen und Gassen (vgl. PU § 18). Wir biegen um eine Ecke und stellen fest, daß sich die Architektur schlagartig verändert hat, aber nicht weniger dem dient, wozu die Architektur der Sprache dienen soll: der Beherbergung des Verstehens. Diese Sprache mit dem logischen Lineal vermessen und nach den sehr einseitigen Vorgaben einer bloß darstellerischen Aufgabe umbauen zu wollen, wäre eine unzulässige Gewalttat, zu der die Philosophie nicht berechtigt ist, weil diese alte Stadt lebt, d. h. weil die Alltagssprache verstanden wird. Erst da, wo wir uns verlaufen, ist der Orientierungssinn des Philosophen gefordert. Sprache ist ein vielfältiges Gewebe unterschiedlichster Vollzüge, die ihren je eigenen Sinn und ihre je eigene Berechtigung haben. Diese Vollzüge nennt Wittgenstein Sprachspiele. „Das Wort ‚Sprach*spiel*‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (PU § 23). Sprachliche Vollzüge sind in unterschiedlichen Lebensformen, Ausprägungen des menschlichen Lebens verwurzelt und erhalten durch diese Verwurzelung ihren Sinn. Es gibt so viele Sprachspiele, wie es nachvollziehbare menschliche Tätigkeiten gibt. Berichten, Befehlen, Bitten, Beten – alles das sind Sprachspiele neben vielen anderen.

Fragt der Philosoph nach dem Sinn eines Ausdrucks und jagt er der Bedeutung eines Begriffs hinterher, so wird er von Wittgenstein dazu angehalten, den ursprünglichen Ort dieses Ausdrucks im jeweiligen Sprachspiel zu suchen und ähnliche Verwendungsweisen dieses Ausdrucks innerhalb anderer Sprachspiele *übersichtlich darzustellen*, so daß durch die Sicht auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede auch die möglichen Quellen des Mißverstehens deutlich werden, die bewirken, daß das Getriebe der Sprache heiß läuft (vgl. PU § 122). Das Funktionieren der Sprachspiele setzt das Einhalten von Regeln voraus für alle, die an dem jeweiligen Spiel teilnehmen sollen und wollen. Das Regelwerk der Sprache vergleicht Wittgenstein mit einer Grammatik. Diese „Grammatik“ sagt uns, was etwas ist, indem sie uns sagt, wie wir einen Ausdruck, ein Sprachzeichen jeweils verwenden sollen (vgl. PU §§ 371 und 373). Weil die „Grammatik“ allen einzelnen sprachlichen Handlungen vorausliegt, befindet sie sich auch außerhalb der Beurteilung nach „wahr“ und „falsch“. Mit ihr ist ein Weltbild verbunden, das uns erst in den Stand setzt, sprachlich ein Bild von der Welt zu entwerfen, das auf seine Adäquatheit hin befragt werden kann:

„Mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide." [17]

Weil die „Grammatik" unsere sprachliche Bezugnahme auf die Dinge „da draußen in der Welt" erst ermöglicht, kann sie selbst nicht mehr an der Wirklichkeit bemessen werden, sondern ist in gewisser Hinsicht autonom. Die Regularität dieser philosophisch relevanten „Grammatik" ist nur durch das Gelingen der Verständigung verbürgt, sie ist kulturell und intersubjektiv vermittelt. Diese „Grammatik" kann sich im Lauf der Geschichte verändern; ihr kritischer Maßstab ist jedoch nicht eine irgendwie neutrale Wirklichkeit, sondern die Frage, inwieweit sie sich bewährt, d. h. inwieweit sie Verständigung ermöglicht.

Der Schritt, den Wittgenstein mit der Einführung des Grammatik-Begriffs tut, ist enorm. Er löst – ähnlich wie Heideggers Begriff des „In-der-Welt-Seins" [18] – eines der zentralen Probleme der neuzeitlichen Philosophie, das in dem Konzept besteht, daß das denkende Subjekt in einer unüberwindlichen Distanz zu den Dingen in der Welt steht, so daß es sogar an der Existenz einer Außenwelt zweifeln kann. Mit Heidegger kommt Wittgenstein darin überein, daß im voraus zu allen Zweifeln der Mensch schon *in* der Welt „steckt" und mit den Dingen der Welt auf eine sehr ursprüngliche Weise befaßt ist. Den Ausweis hierfür bildet nach Wittgenstein das Eingelassensein des Menschen in die Sprache und das Angewiesensein auf die „Grammatik", ohne die der Mensch einen Zweifel und eine Distanzierung zu den Dingen „da draußen" gar nicht sinnvoll artikulieren könnte.

Das Sprachspielkonzept und der Grammatik-Begriff erlauben Wittgenstein die Lösung des Solipsismusproblems durch das sogenannte „Privatsprachenargument": Das Sprechen einer Sprache hat, wie gesagt, mit dem Befolgen von Regeln zu tun – analog zum Befolgen von *Spielregeln*. Aber wer kann die Regularität dieser Regeln garantieren? Offenkundig kann ein einsames, abgekapseltes Subjekt allein diese Regularität nicht verbürgen. Denn welche Kontrollinstanz hätte es, um die Zuordnung eines bestimmten Sprachzeichens zu einem bestimmen Sinnes- oder Empfindungseindruck als korrekt ausweisen zu können? Als Instanz kann nur die Gemeinschaft der Sprecher und Sprecherinnen in Frage kommen, deren Verständnis allein die Verständlichkeit dieser Zuordnungen garantiert und die Sinnhaftigkeit des Sprechens verbürgt (vgl. PU §§ 243–315) [19]. Wollte ein abgekapseltes Subjekt allein für die Sinnhaftigkeit seines Sprechens garantieren, so wäre das ein absurdes Unterfangen: „Denke dir Einen, der sagt: ‚Ich weiß doch, wie hoch ich bin!' und dabei die Hand als Zeichen auf seinen Scheitel legt!" (PU § 279) Der Maßstab der Regularität und Sinnhaftigkeit des Sprechens muß also allgemein verfügbar sein, d. h. jederzeit aktualisierbar und vorgegeben, sonst ist die Regularität als solche gar nicht gewährleistet.

Was ist mit all jenem, das die darstellende Funktion der Sprache überschreitet?

Kommt das Göttliche und das Gute in dieser revidierten Sicht von Sprache vor, oder bleibt es außerhalb? Wittgenstein selbst hat diese Fragen in seiner sogenannten Spätphilosophie nicht in der notwendigen Breite erörtert. Die Multifunktionalität der Sprache läßt es aber zu, daß es Bezirke in der Sprache gibt, an denen diese Themen ihren Ort bekommen, daß es Formen des Lebens und Sprachspiele gibt, die für diese Themen typisch sind, daß die Rede von Gott oder vom Guten wie ein Faden durch unterschiedliche Sprachspiele läuft oder als Perspektive *in* der Sprache da ist. Vehement wendet sich Wittgenstein jedoch gegen die vermeintliche Eloquenz, mit der Ethiker beziehungsweise Theologen von diesen Themen zu reden trachten. Hier gibt es Grenzen, weil das Göttliche und das Gute zu den existentiellen Fragen des Lebens gehören, weil die Rede davon mit elementaren Sprachspielen (z.B. dem Beten) verbunden und nicht in den Bereich nüchterner Theorien zu verbannen ist[20].

Unser Denken und Sprechen ruht auf „Einstellungen" auf (vgl. z.B. PU § 284), die in der Natur und Kultur des Menschen verwurzelt sind. Aus ihnen entspringen elementare Sprachspiele. Fragen wir nach Begründungen, so kommen wir nach Wittgenstein nicht hinter diese Einstellungen und hinter diese elementaren Sprachspiele zurück: „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.'"(PU § 217). Auch das Begründen ist nur *ein* Sprachspiel unter *anderen* elementaren Sprachspielen. Die Einsicht in die Unhintergehbarkeit der Einstellungen wirft auch ein besonderes Licht auf Moralität und Religion: Beides wurzelt ebenfalls in Einstellungen[21] (vgl. VB 490f., 493f., 514, 540f.) und liegt als Phänomen allen Begründungen voraus. Moralität und Religion sind prae-rational, wohlgemerkt: nicht irrational. Wittgenstein steht mit dieser Auffassung Luther sicher näher als Thomas von Aquin, Pascal näher als Descartes, Kierkegaard näher als Hegel, weil es ihm um die existentielle Bedeutung von Moralität und Religion geht und nicht um gelehrte Diskurse.

Denken auf den Menschen hin

Sucht man nach einem Leitmotiv für die Spätphilosophie Wittgensteins, so läßt sich dies in Anlehnung an einen Aphorismus Goethes ausdrücken: „Die Erscheinung ist vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt."[22] Allerdings ist die erkenntnistheoretische Perspektive Goethes sprachphilosophisch zu erweitern. Unter der Erscheinung, von der Goethe spricht, wären im Sinn Wittgensteins die Phänomene der Sprache zu verstehen. Und zu ergänzen wäre Goethe um den Hinweis, daß auch die Tatsache, daß *der Mensch* die Sprache spricht, sich diesen Erscheinungen als Form der Darstellung aufprägt. Hatte Wittgenstein im Tractatus versucht, das Verhältnis

von Sprache und Wirklichkeit sozusagen aus der Gottes- und Ewigkeitsperspektive zu betrachten, so stellt die Spätphilosophie den Blick „sub specie humanitatis“ [23], aus menschlicher Warte, in den Mittelpunkt: Sprache ist immer Sprache des Menschen. Die scheinbar ehernen Regeln der Logik sind in die Hand des sprechenden Menschen gelegt; der Bezug zur Wirklichkeit ist nur in und mit Sprache möglich, so daß dieser Bezug die Signatur des Menschseins nicht abstreifen kann. Wittgenstein schreibt in diesem Sinn zum Motiv seiner Philosophie:

„Was wir liefern, sind eigentlich Bemerkungen zur Naturgeschichte des Menschen; aber nicht kuriose Beiträge, sondern Feststellungen, an denen niemand gezweifelt hat, und die dem Bemerktwerden nur entgehen, weil sie ständig vor unsern Augen liegen“ (PU § 415).

Zur *Natur* des Menschen gehört die Sprache. Die geschichtliche Auszeitigung der Sprache ist auch Auszeitigung der menschlichen Natur. Friedrich Kambartel hält dieses Motiv sogar für die zentrale Leistung der Spätphilosophie Wittgensteins; sie sei Vollendung der Aufklärung [24]. Hatte Kant der Vernunft ihre Möglichkeiten und Grenzen aufgezeigt, so führt ihr Wittgenstein ihre sprachliche und kulturelle Einbettung und ihr menschliches Antlitz vor Augen. Dieser Hinweis birgt ein enormes ideologiekritisches Potential, welches als das vielleicht wichtigste Vermächtnis Wittgensteins für heutiges Philosophieren gelten kann: Überall, wo wissenschaftliche oder philosophische Theorien mit dem Anspruch auftreten, ein für allemal eine definitive Beschreibung der Welt anbieten zu können, weist Wittgenstein darauf hin, daß die grundsätzliche Relativität, die allen Begriffen und Worten aufgrund ihrer menschlichen Signatur anhaftet, niemals abgestreift werden kann.

In der Tatsache, daß es keine Instanz gibt, an die wir appellieren könnten, um unsere Grammatik als notwendig auszuweisen, daß die vermeintliche Notwendigkeit bestimmter Aussagen nur das Entdecken grammatischer Regeln ist, daß wir immer nur auf Sprachspiele rekurrieren können, die theoretisch auch anders sein könnten, daß das Faktum der Kontingenz alles durchzieht, womit der Mensch befaßt ist, erblickt Norman Malcolm einen krypto-religiöse Tendenz [25] im Denken Wittgensteins: Etwas wirklich Absolutes kann nur von außerhalb kommen. Aus der Einsicht in die Nicht-Notwendigkeit unserer Regeln, unserer sprachlichen Praxis und unserer Wege des Sagens und Denkens formuliert Wittgenstein eine bemerkenswerte Notiz: „‚Ein guter Engel hat uns bisher bewahrt, *diesen* Weg zu gehen.‘ Nun, was willst du mehr? Man könnte, glaube ich, sagen: Ein guter Engel wird immer nötig sein, was immer du tust.“ [26] Kein *Mensch* kann uns sagen, ob unser sprachliches Tun einer tieferen Notwendigkeit folgt, ob die elementaren Spiele, die wir spielen, gut und die Figuren, die wir verwenden, recht sind. Wir gehen die Wege, die uns die Sprache vorgibt – und wenn wir uns verlaufen, müssen wir uns wieder an die Sprache wenden, um aus dem Irrgarten unübersichtlichen Sprechens herauszufinden. Diese Situation wäre elend, hätten wir

nicht die Hoffnung, daß eine *stille Vernünftigkeit*, eine *verhüllte Notwendigkeit* – ein guter Engel eben – uns führt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die instruktiven Ausführungen von P. M. S. Hacker, Wittgenstein im Kontext der Analytischen Philosophie (Frankfurt 1997); ähnlich auch G. H. v. Wright, Wittgenstein u. seine Zeit, in: ders., Wittgenstein (Frankfurt 1990) 206–219.

[2] Vgl. E. Stenius, Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought (Oxford 1964).

[3] Vgl. v. Wright, Die Entstehung des Tractatus, in: ders. (A. 1) 77–116.

[4] Vgl. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (= TLP), in: Werkausgabe, Bd. 1 (Frankfurt ^{4}1988) 7–85, hier Vorwort.

[5] Vgl. v. Wright, Die Entstehung u. Gestaltung der Philosophischen Untersuchungen, in: ders. (A. 1) 117–143.

[6] Vgl. ders., Wittgensteins Nachlaß, in: ders. (A. 1) 45–76.

[7] Zu den besten Darstellungen zählt noch immer das Buch von R. Monk, Wittgenstein. Das Handwerk des Genies (Stuttgart ^{2}1992).

[8] Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Teil I (= PU), in: Werkausgabe, Bd. 1 (Frankfurt ^{4}1988) 234–485, hier § 309.

[9] Zu den wichtigsten Schanierstellen in der Entwicklung des Sprachspielkonzeptes gehört ein von Wittgenstein im Wintersemester 1933/34 diktiertes Vorlesungskonzept, das als Typoskript in einen blauen Karton gebunden wurde und seither „Das Blaue Buch“ hieß. Schon damals wurde dieses Manuskript eher unter der Hand vervielfältigt und zog beträchtliches Interesse auf sich, weil sich in diesen Notizen die neue Denkungsart Wittgensteins ankündigte. Vgl. Wittgenstein, Das Blaue Buch (=BlB), in: Werkausgabe, Bd. 5 (Frankfurt ^{5}1991) 15–116; zum Sprachspielkonzept vgl. ebd. 36f.

[10] Vgl. G. E. Moore, Proof of an External World, in: ders., Philosophical Papers (London 1959) 127–150.

[11] Diese Einsicht ist vor allem für die religionsphilosophische Rezeption Wittgensteins von Bedeutung. Betrachtet man Aussagen wie: „Gott existiert“, als den notwendigen Horizont sinnvoller religiöser Sprache, so kann sie aus der Warte religiöser Praxis weder bezweifelt noch begründet werden. Vgl. D. Z. Phillips, Faith after Foundationalism (London 1988).

[12] J. W. v. Goethe, Maximen u. Reflexionen § 488 (= HA Bd. XII, 432).

[13] Wittgenstein, Zettel, in: Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt ^{4}1990) 259–443, hier § 458.

[14] Ders., Philosophische Bemerkungen (= Werkausgabe, Bd. 2, Frankfurt ^{3}1989) § 6. Vgl. ferner ders., Philosophische Grammatik (= Werkausgabe, Bd. 4, Frankfurt ^{4}1991) IV, § 45.

[15] Vgl. P. Johnston, Wittgenstein. Rethinking the Inner (London 1993) 69f.

[16] Vgl. F. Ricken, Sprache u. Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion u. Philosophie, in dieser Zs. 207 (1989) 341–351, hier 344–349.

[17] Wittgenstein, Über Gewißheit (= ÜG), in: Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt ^{4}1990) 113–257, hier § 94; vgl. auch PU §§ 241–242. Dazu weiterführend G. P. Baker, P. M. S. Hacker, Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 2 (Cambridge 1985) 263–347.

[18] Vgl. M. Heidegger, Sein u. Zeit (Tübingen ^{16}1986) §§ 12–21.

[19] Vgl. D. Pears, The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, Vol. 2 (Oxford 1988); Th. Schärtl, Jenseits von Innen u. Außen. Ludwig Wittgensteins Beitrag zu einer nichtdualistischen Philosophie des Geistes (Münster 2000) 72–84.

[20] Vgl. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen (= VB), in: Werkausgabe, Bd. 8 (Frankfurt ^{4}1990) 245–575, hier 525 und 570f.

[21] Vgl. F. Ricken, Glaube u. Freiheit., in: Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende, hg. v. Ch. Gestrich (Berlin 1999) 68–80, hier 68f.

[22] Goethe (A. 12) § 512 (= HA Bd. XII, 435).

[23] Vgl. J. Genova, Wittgenstein. A Way of Seeing (New York 1995) 29–54.

[24] Vgl. F. Kambartel, Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen (Frankfurt 1989) 146–159.

[25] Vgl. N. Malcolm, Wittgenstein. A Religious Point of View? (London 1993) 74–92.

[26] Wittgenstein, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (= Werkausgabe, Bd. 6, Frankfurt ^{3}1989) 378.

Johannes Wallacher

Das soziale Kapital

Mitte Dezember 2000 legte die Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz eine Studie mit dem Titel „Das soziale Kapital – Ein Baustein im Kampf gegen Armut von Gesellschaften" vor[1]. Ausgangspunkt dieser Studie ist die Erkenntnis, daß sich die Situation der absolut Armen in vielen ärmeren Entwicklungsländern trotz aller Entwicklungsbemühungen in den vergangenen Jahrzehnten kaum verbessert, in manchen Regionen sogar verschlechtert hat. Dies wirft die Frage auf, welche Faktoren für die Überwindung von Armut und eine breite gesellschaftliche Entwicklung von Bedeutung sind.

Die erste Phase der Entwicklungstheorien nach dem Zweiten Weltkrieg konzentrierte sich nahezu ausschließlich auf das Sachkapital. In den 60er und 70er Jahren wurden diese Ansätze durch das Konzept des Humankapitals erweitert. Seit einigen Jahren rückt die Bedeutung politisch-administrativer Institutionen und eine gute Regierungsführung („good governance") in den Vordergrund entwicklungspolitischer Überlegungen. Ein Aspekt, dem bisher weniger Beachtung geschenkt wurde, ist die Fähigkeit einer Gesellschaft zur Zusammenarbeit und sozialen Vernetzung. Dieser Faktor wird in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion als Sozialkapital bezeichnet. Das zugrundeliegende Konzept ist allerdings noch recht unscharf, da der Begriff des Sozialkapitals nicht immer deutlich abgegrenzt wird und die verschiedenen Ansätze doch relativ deutliche Unterschiede aufweisen. Aus diesem Grund soll zunächst die Entwicklung der Sozialkapital-Theorie in knapper Form skizziert werden, bevor der in der Studie verfolgte Ansatz vorgestellt wird. In einem abschließenden Teil soll schließlich die Bedeutung des Sozialkapitals auch für entwickelte Industriegesellschaften thematisiert werden.

I. Zur Entwicklung des Sozialkapital-Konzeptes

Ein wichtiger Hintergrund der Überlegungen, die zur Entstehung dieses Konzeptes geführt haben, sind die beiden unterschiedlichen Richtungen der Beschreibung und Erklärung von Handlungen, welche die sozialwissenschaftliche Diskussion in den vergangenen Jahrzehnten bestimmt haben. Die in der Soziologie vorherrschende Perspektive sieht den Akteur in soziale Kontexte eingebunden und

dessen Handlungen beeinflußt durch die in diesem Umfeld geltenden sozialen Normen, Regeln und Verpflichtungen. Grundlage der dominierenden ökonomischen Sichtweise ist dagegen die Annahme, daß die Akteure ihre Ziele unabhängig von ihrem sozialen Umfeld rational und eigeninteressiert verfolgen. Das Handlungsprinzip ist das der Nutzenmaximierung, was von der neoklassischen Ökonomik, aber auch von verschiedenen politischen Theorien wie dem Utilitarismus oder der Vertragstheorie als grundlegendes Paradigma angesehen wird.

Die Theorie des Sozialkapitals bewegte sich von Beginn an im Spannungsfeld dieser beiden Ansätze. Die Grundmotivation der ersten Vertreter dieses Konzeptes bestand darin, eine Brücke zwischen beiden Perspektiven zu schlagen und das Prinzip des rational handelnden, strikt eigeninteressierten Akteurs mit dem Gedanken der Einbindung in die jeweiligen sozialen Kontexte zu verknüpfen[2]. Es verwundert daher nicht, daß dieser Versuch zuweilen von Vertretern beider Richtungen mit Skepsis beurteilt wird, da dabei Grundannahmen und Begrifflichkeiten von der jeweils „anderen Seite" übernommen werden. Von Soziologen ist nicht selten die Befürchtung zu vernehmen, Menschen und ihre sozialen Beziehungen nur noch unter der Rücksicht ihrer wirtschaftlichen Verwendbarkeit zu sehen („ökonomischer Imperialismus"), während die Ökonomen vor allem auf das Problem der Grenzen der Modellierung und quantitativen Erfassung eines solchen Ansatzes hinweisen.

Als Begründer des Sozialkapital-Konzeptes gilt weithin *James Coleman*, der in Chicago Soziologie lehrte[3]. In einer umfangreichen empirischen Studie untersuchte er Mitte der 80er Jahre die Schulabbrecherraten in öffentlichen und privaten Schulen in den USA und gelangte dabei zum Ergebnis, daß diese an Privatschulen und insbesondere an katholischen Schulen signifikant niedriger sind als an öffentlichen Schulen[4]. Coleman sah diesen Sachverhalt nicht, wie etwa vermutet, in dem höheren finanziellen Einkommen der Eltern von Privatschülern begründet, sondern darin, daß Schüler an Privatschulen in der Regel über mehr Sozialkapital verfügen. Dies besteht einerseits in einem intensiveren Kontakt zwischen Eltern und Kindern in den Familien und der dadurch möglichen Lernunterstützung durch die Eltern; andererseits beeinflußt die Integration in soziale Gruppen jenseits der Familie, in diesem Fall die Einbindung konfessioneller Schulen in eine lebendige Gemeindestruktur, das Lernergebnis positiv. Begleitende Elternarbeit und die durchgängige Vermittlung einheitlicher Werte stellen „Sozialkapital in der Bildung von Humankapital" dar, wie Coleman seine Untersuchung genannt hat.

Eine wichtige Erweiterung des Konzeptes stellen die Arbeiten des in Harvard lehrenden Politologen *Robert D. Putnam* dar. In einer 1993 erschienenen Studie zur Demokratie im modernen Italien untersuchte er den Zusammenhang zwischen Bürgerbeteiligung und Leistungsfähigkeit von Provinzregierung und Provinzverwaltung in Nord- und Süditalien[5]. Als ein Kriterium für die Bürgerbetei-

ligung wurde die Mitgliedschaft in Vereinen und Initiativen unterschiedlicher Ausrichtung verwendet. Es zeigte sich ein deutlich positiver Zusammenhang zwischen der Zahl von Vereins- und Gruppenmitgliedschaften und der Auflage von Zeitungen, der Wahlbeteiligung und der Teilnahme an politischen Abstimmungen. In all diesen Indikatoren erwies sich der Norden dem Süden des Landes überlegen, was nach Ansicht von Putnam die größere Effizienz von Regierung und Verwaltung sowie den überlegenen Entwicklungsstand des Nordens erklärt. Sozialkapital als Fähigkeit zur Selbstorganisation, Gruppenbildung und Bürgerbeteiligung wird hier als grundlegende Voraussetzung für eine leistungsfähige Verwaltung und Regierung angesehen.

Die Erkenntnisse von Coleman und Putnam über den positiven Einfluß von Sozialkapital auf Bildung und die Leistungsfähigkeit von Regierungen haben den Anstoß dafür gegeben, auch in der Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik wieder verstärkt über den Wert von sozialen Beziehungen nachzudenken. Die Modernisierungstheorien der 50er und 60er Jahre sahen traditionale soziale Verbindungen vor allem als Entwicklungshindernis an und haben daraus den Schluß gezogen, daß Fortschritt nur in dem Maß möglich ist, in dem diese Traditionen überwunden werden können. Ähnlich skeptisch beurteilte die Dependenztheorie in den 70er Jahren die Rolle sozialer Beziehungen im Prozeß der Entwicklung, wenn auch die Begründung dafür eine andere war. Sozialbeziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, zwischen Vertretern von Wirtschaft und Politik wie zwischen Industrie- und Entwicklungsländern wurden vorwiegend unter dem Aspekt der Abhängigkeit und Ausbeutung gesehen. Erst der Kommunitarismus stellte Ende der 80er Jahre lokale Gemeinschaften wieder in das Zentrum der Überlegungen, wobei deren Rolle überbewertet und teilweise auch romantisiert wurde. Dies kann als gewisse Gegenreaktion auf die seit den 80er Jahren dominierende neoklassische Entwicklungstheorie angesehen werden, die den Aspekt sozialer Beziehungen im Prozeß der Entwicklung völlig vernachlässigt hat.

Vor allem im Umfeld der Weltbank findet seit Mitte der 90er Jahre wieder eine intensive Diskussion über die Bedeutung von sozialen Beziehungen für Armutsbekämpfung und ökonomische Entwicklung statt, welche wesentlich zu einer theoretischen Weiterentwicklung und empirischen Bestätigung des Sozialkapital-Konzeptes beigetragen hat. Für eine differenzierte Betrachtung des Entwicklungsbeitrages von sozialen Beziehungen sind folgende Aspekte bedeutsam, die im weiteren erläutert werden: 1. eine Abgrenzung des Kapitalbegriffes, 2. eine Abwägung der positiven und negativen Beiträge sozialer Kooperation, 3. die Berücksichtigung verschiedener Formen und Funktionen von Sozialkapital und schließlich 4. die Zugrundelegung eines dynamischen Verständnisses.

II. Differenzierung des Sozialkapital-Konzeptes

Die Abgrenzung des Kapitalbegriffes

Der Begriff des Sozialkapitals wird häufig mehrdeutig verwendet, woraus verschiedene theoretische wie empirische Schwierigkeiten erwachsen. In der Ökonomie werden üblicherweise drei Produktionsfaktoren unterschieden: natürliche Ressourcen (Boden), Arbeit und Kapital. Letzteres wurde traditionell als die Gesamtheit der produzierten dauerhaften Produktionsmittel angesehen. Heute wird der Begriff Kapital jedoch in einem weiteren Sinn verstanden, und man spricht auch von Natur- und Humankapital. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß nicht nur der physische Kapitalstock, sondern auch die natürlichen Ressourcen und die menschliche Arbeitsfähigkeit erhalten, vermehrt und verbessert werden müssen, was Sparen und Investieren voraussetzt. Dies gilt grundsätzlich auch für das Sozialkapital. Dieses stellt allerdings nicht einfach einen zusätzlichen Faktor dar, der neben Sach- und Humankapital das Wirtschaftswachstum positiv beeinflußt. Als Fähigkeit einer Gesellschaft zur Zusammenarbeit und sozialen Vernetzung beeinflußt das Sozialkapital seinerseits auch das Sach- wie das Humankapital. Damit ist Sozialkapital vor allem als Ergänzung, d.h. komplementär zu anderen Kapitalarten zu verstehen und nicht in einem substitutiven bzw. alternativen Sinn.

Wenn man den Kapitalcharakter von Sozialkapital analysiert, so sind im Vergleich zu den anderen Kapitalformen weitere deutliche Unterschiede festzustellen. Während Sachkapital in hohem Maß und Humankapital zumindest prinzipiell beweglich sind, gilt dies für das Sozialkapital nur sehr begrenzt. Auch in zeitlicher Perspektive gibt es einen wichtigen Unterschied. Der Prozeß der Bildung von Sozialkapital benötigt in der Regel sehr viel mehr Zeit als der Aufbau anderer Kapitalarten. Außerdem wird das Sozialkapital im Unterschied zum Sachkapital durch den Gebrauch nicht aufgezehrt, sondern bedarf ganz im Gegenteil der ständigen Aktivierung und Pflege, sonst droht es sich in relativ kurzen Zeiträumen aufzulösen. Die Untersuchungen von Coleman und Putnam verdeutlichen, daß Sozialkapital kein rein individuelles Eigentum darstellt, sondern wie auch das Humankapital zur Mehrung individuellen wie gesellschaftlichen Reichtums beiträgt. Die Mitgliedschaft in engen sozialen Verbindungen ist für die einzelnen Beteiligten ein „privates Gut", weil dadurch beispielsweise bessere Voraussetzungen für persönliche Lernerfolge geschaffen werden. Sie ist aber auch ein „öffentliches Gut", wenn ein positiver Zusammenhang zwischen der Quantität und Qualität solcher Gruppen sowie der Funktionsfähigkeit staatlich-administrativer Institutionen besteht. Soziale Einbindung besitzt für die einzelnen Individuen über diese instrumentellen Funktionen hinaus jedoch auch einen wichtigen Eigenwert, da die Zugehörigkeit

zur Familie, zur Lebensgemeinschaft oder zum Freundeskreis ein menschliches Grundbedürfnis darstellt. Sozialkapital stellt also im Unterschied zum Sachkapital sowohl einen instrumentellen Wert dar als auch einen Wert an sich.

Normative Sicht auf das Sozialkapital

Die Fähigkeit einer Gesellschaft zur Zusammenarbeit und sozialen Vernetzung ist ein Potential, das für ganz verschiedene Zwecke genutzt werden und sich darum auch höchst unterschiedlich auswirken kann. So können enge soziale Beziehungen Entwicklungsprozesse fördern, wenn etwa Großfamilien oder ethnische Minderheiten sich wechselseitig unterstützen, materielle oder immaterielle Absicherung bieten und damit die gesellschaftliche Integration erleichtern. Sie können aber auch individuelle wie gesellschaftliche Entwicklung hemmen, wenn die Verpflichtung gegenüber anderen Mitgliedern die Eigeninitiative behindert oder traditionelle Werte dominieren, die zur Abgrenzung gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen führen. Bestimmte Muster von Gruppenverhalten können gar die Grundlage für Korruption und Nepotismus bis hin zur Kriminalität sein, wenn beispielsweise „soziale" Verbindungen wie Familienclans, Gangs oder Drogenkartelle eng zusammenarbeiten, um Eigeninteressen zu verfolgen, die gegen das Allgemeinwohl gerichtet sind.

Eine formale Beschreibung von kooperativem Verhalten ist also nicht ausreichend, es muß vielmehr eine Bestimmung der inhaltlichen Ausrichtung der Zusammenarbeit hinzutreten. Das Anliegen besteht darin, den Beitrag von kooperationsstiftenden Werten und sozialen Beziehungen zur Überwindung häufig auftretender gesellschaftlicher Koordinationsprobleme aufzuzeigen. Es gilt, die Erträge dieser Kooperation sowohl im Hinblick auf die Entwicklung der einzelnen Individuen als auch der gesamten Gesellschaft zu sichern. Damit wird der Begriff des Sozialkapitals in einem normativen Sinn verwendet. Es geht also dabei nicht darum, die Zahl und Dichte sozialer Vernetzung um ihrer selbst willen zu erhöhen, sondern um ein optimales Gleichgewicht zwischen individueller Freiheit und sozialer Einbindung. Damit knüpft dieses Konzept an die sozialphilosophische Kernaussage an, daß die Sozial- und Individualnatur des Menschen aufeinander verwiesen sind, und es will diese Tatsache produktiv nutzen.

Verschiedene Formen und Funktionen von Sozialkapital

Das Sozialkapital umfaßt mehrere Formen auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen. Eine grundlegende „kommunitäre" Form auf der Mikroebene – das *gemeinschaftsbildende Sozialkapital* („bonding social capital") – sind enge soziale

Verbindungen, die durch Familie, erweiterten Freundeskreis, Dorfgemeinschaften oder Basisgemeinden gegeben sind. Die einzelnen Personen stützen sich gegenseitig durch gemeinsames Handeln. Da solche meist informellen Beziehungen in der Regel von gemeinsamen Werten geprägt sind, halten die Mitglieder ihre soziale Umgebung für vertrauenswürdig. Sie können davon ausgehen, daß getroffene Vereinbarungen tatsächlich von allen Beteiligten eingehalten werden. Solche engen Anbindungen können jedoch auch Verpflichtungen mit sich bringen, die Entwicklung hemmen und Konflikte fördern, wenn etwa Mädchen mit dem Verweis auf traditionelle Gemeinschaftserwartungen der Zugang zu weitergehender Bildung verwehrt bleibt, oder wenn die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft bewußt oder unbewußt die Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Gruppen zur Folge hat.

Dauerhafte Fortschritte sind nur dann möglich, wenn eine Diversifizierung sozialer Beziehungen erfolgt. Es müssen ergänzende Formen der sozialen Integration hinzukommen, die in der Lage sind, die verschiedenen gesellschaftlichen Trennlinien zu überbrücken, die aufgrund von unterschiedlichem sozio-ökonomischem Status, geschlechtsspezifischen Zuordnungen oder durch die Zugehörigkeit zu religiösen oder ethnischen Gruppen gegeben sind. Dies geschieht in der Regel durch „schwächere", institutionalisierte Formen von sozialen Beziehungen auf einer mittleren Gesellschaftsebene (Mesoebene), die einen wechselseitigen Austausch zwischen den verschiedenen Gemeinschaften mit enger Bindung ermöglichen und somit gesellschaftliche Grenzen durchlässiger machen. Während dem gemeinschaftsbildenden Sozialkapital vorwiegend eine defensive Versicherungsfunktion zukommt, ist das *überbrückende Sozialkapital* („bridging social capital") mit dem Ziel der überkommunitären Vernetzung eher offensiv ausgerichtet[6]. Ein Beispiel für diese Form des überbrückenden Sozialkapitals ist der regelmäßige Kontakt zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Schichten, Nationalitäten, Ethnien oder Religionsgemeinschaften in Vereinen, Bürgerinitiativen oder Begegnungszentren.

In modernen arbeitsteiligen Gesellschaften werden Sozialbeziehungen auf der Makroebene im wesentlichen durch das offizielle staatliche Institutionengefüge koordiniert. Daher sind die organisatorische Verfaßtheit des Staates, seine institutionellen Rahmenbedingungen sowie der Anschluß der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen an dieses Gefüge ein weiterer wichtiger Bestandteil des Sozialkapitals. Zu diesem *verbindenden Sozialkapital* („linking social capital") gehören Rechtssicherheit und Schutz der Menschenrechte durch Verfassung, Verwaltung und Rechtsprechung sowie alle politischen und anderweitigen Strukturen, die für die Entstehung von Normen und Vertrauensbezügen in einer Gesellschaft wichtig sind. Gemeinschaftsbildendes und überbrückendes Sozialkapital können in dem Maß entstehen, in dem informelle Selbsthilfegruppen wie formelle zivilgesellschaftliche und privatwirtschaftliche Akteure den nötigen

Freiraum für ihre Aktivitäten erhalten. Dies erfordert entsprechende politische, rechtliche und sonstige institutionelle Rahmenbedingungen sowie eine unbürokratische und korruptionsfreie staatliche Verwaltung. Umgekehrt hängt die Stabilität des staatlichen Institutionengefüges von breiter öffentlicher Unterstützung und einem Mindestmaß an sozialer Stabilität ab. Unterstützende Rahmenbedingungen „von oben" und die gesellschaftliche Entwicklung „von unten" sind also wechselseitig aufeinander angewiesen.

In Anknüpfung an das bereits oben formulierte Anliegen, kooperatives Verhalten inhaltlich auf die Lösung gesellschaftlicher Koordinationsprobleme auszurichten, lassen sich die bisherigen Überlegungen in folgender Definition von Sozialkapital zusammenfassen[7]: Sozialkapital bezeichnet die Gesamtheit sozialer Verhaltensmuster sowie formeller und informeller Institutionen einer Gesellschaft auf der Mikro- über die Meso- bis hin zur Makroebene, die dazu beitragen, soziale Interaktionsprobleme zu lösen und die Erträge gesellschaftlicher Kooperation dauerhaft zu stabilisieren. Gemeinsame Werte und Normen informeller Sozialbeziehungen, institutionalisierte Formen des Austauschs zwischen gesellschaftlichen Gruppen sowie die Ausgestaltung des offiziellen Institutionengefüges sind dabei wechselseitig aufeinander angewiesen.

Eng mit der problemorientierten Sichtweise verknüpft sind auch die verschiedenen Funktionen des Sozialkapitals. In einem sehr grundlegenden Sinn hat das Sozialkapital mit dem *sozio-kulturellen Erbe* einer Gesellschaft, mit der Sicherung und Fortentwicklung ihrer Traditionen zu tun. Dies sind zum Beispiel Werte, Normen und eine gewachsene Rechtskultur, die Sicherheit und Vertrauen in die gesellschaftliche Ordnung geben, oder auch die Fähigkeit, durch soziale Vernetzung und ein Mindestmaß an sozialem Ausgleich den sozialen Frieden in einer Gesellschaft zu sichern. Die deutsche Sozialstaatstradition kann etwa als Sozialkapital angeführt werden, dem diese sozio-kulturelle Funktion zukommt. Das Sozialkapital besitzt des weiteren eine elementare *politische Funktion*, da die Integrationsfähigkeit eines politischen Systems, die Legitimität einer Regierung und eine gute Regierungsführung wesentlich auf dem Vertrauen der Menschen in die politischen Institutionen wie auch auf der Tragfähigkeit sozialer Beziehungen beruhen.

Auch in *sozialer Hinsicht* hat das Sozialkapital eine fundamentale Bedeutung. So stellt etwa die gegenseitige Solidarität enger sozialer Beziehungen für die Ärmsten der Armen in Ländern, in denen staatliche Formen der sozialen Absicherung fehlen, häufig das einzige soziale Sicherungssystem dar, weshalb Sozialkapital häufig als das Kapital der Armen bezeichnet wird. Schließlich ist das Sozialkapital eine wichtige *ökonomische Ressource*. Gerade moderne arbeitsteilige Gesellschaften sind darauf angewiesen, daß sich ihre Akteure darauf verlassen können, daß getroffene Vereinbarungen auch eingehalten werden. Ökonomisch gesprochen sinken dadurch die Transaktionskosten, so daß sich das Sozialkapital immer mehr

als ein Standort- und Wettbewerbsvorteil und damit als ein entscheidender Faktor für wirtschaftliche Entwicklung erweist.

Dynamik der Entwicklung von Sozialkapital

Das Sozialkapital steht in engem Bezug zur Kultur einer Gesellschaft. Da Werte und Einstellungen, die Zusammenhalt und Zusammenarbeit fördern, wie alle kulturellen Traditionen in meist langen historischen Prozessen entstanden sind und übernommen werden, können sie nicht beliebig ausgetauscht werden. In diesem Sinn leben alle Gesellschaften zu einem wesentlichen Teil von Voraussetzungen, die sie nicht selbst geschaffen haben. Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß Kulturen oder das Sozialkapital als unveränderliche Größen zu betrachten sind. Es bedarf vielmehr eines *dynamischen Verständnisses*. So führt der unvermeidliche gesellschaftliche Wandel zwar nicht selten zur Auflösung traditioneller sozialer Bindungen, in vielen Fällen entstehen aber auch neue Formen von Sozialkapital, die den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen weit besser angepaßt sind und manchmal durchaus an traditionelle Formen anknüpfen können.

In vielen Ländern des Südens läßt sich je nach Entwicklungsstand eine schrittweise Veränderung der Struktur des Sozialkapitals von familiären und ethnischen hin zu neuen, mehr formelleren sozialen Bindungen beobachten. In der Anfangsphase der Herauslösung aus dem Herkunftsmilieu spielt die Sozialkapitalbildung durch Selbstorganisation der Betroffenen in der Regel eine wichtige Rolle. Der Zusammenschluß von Bürgern, die für ihre Interessen eintreten, ist Grundlage sowohl für die wirtschaftliche als auch zivilgesellschaftliche Entwicklung von der Basis her. Dies belegen beispielsweise die Erfahrungen der Grameen-Bank in Bangladesch, durch die vor allem landlose Frauen Zugang zu Kapital für kleingewerbliche Tätigkeiten erhalten. Die Überschaubarkeit und das gegenseitige Vertrauen in den damit verbundenen sozialen Vereinigungen sind eine Garantie für sehr geringe Kreditausfälle.

Der Übergang von weitgehend bäuerlichen Gesellschaften in moderne arbeitsteilige Industriegesellschaften als Folge der industriellen Revolution im westlichen Teil Europas im 19. Jahrhundert zeigt jedoch, daß ein solcher Wandel in der Regel von erheblichen Konflikten begleitet wird. Eine konstruktive, d.h. gewaltfreie Bearbeitung dieser Konflikte, was Dieter Senghaas als „zivilisatorischen Prozeß" bezeichnet, ist an mehrere Bedingungen geknüpft[8]. Senghaas stellt diese notwendigen, wechselseitig aufeinander verwiesenen Voraussetzungen einer „Konfliktzivilisierung" in einem Sechseck („zivilisatorisches Hexagon") dar, das institutionelle und materielle Dimensionen aufweist, aber auch von spezifischen Mentalitäten geprägt ist. Die einzelnen Elemente sind das staatliche Gewaltmonopol, die Rechtsstaatlichkeit und die demokratische Teilhabe, die den demokra-

tischen Verfassungsstaat bilden. Das Leben in verschiedenen sozialen Zusammenhängen mit divergierenden emotionalen Bezügen erfordert jedoch auch die Kontrolle von Affekten im Sinn der Einübung von Selbstbeherrschung. Darin findet das Autonomiestreben von Individuen und gesellschaftlichen Gruppen ein unerläßliches Korrektiv. Die beiden anderen Punkte des Sechsecks sind schließlich anhaltende Bemühungen um soziale Gerechtigkeit und eine Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung selbst, die nach Ansicht von Senghaas eine emotionale Grundlage des Gemeinwesens bildet:

„Gibt es im öffentlichen Raum faire Chancen für die Artikulation von Identitäten *und* den Ausgleich von unterschiedlichen Interessen, kann unterstellt werden, daß ein solches Arrangement der Konfliktbearbeitung verläßlich verinnerlicht wird und also kompromißorientierte Konfliktfähigkeit einschließlich der hierfür erforderlichen Toleranz zu einer selbstverständlichen Orientierung politischen Handelns wird." [9]

Senghaas sieht durchaus nüchtern, daß die Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung als wichtiger Teil des Sozialkapitals einer Gesellschaft ein Spätprodukt der Modernisierung ist und erst gegen vielerlei Widerstände qualvoll und konfliktreich entwickelt werden konnte. Die Herausbildung jeder einzelnen Komponente des Hexagons läßt sich nach seiner Ansicht als „Vorgang wider Willen" interpretieren. Diese Tatsache weist noch einmal eindringlich auf den dynamischen Charakter des Sozialkapitals hin. Das „zivilisatorische Hexagon" unterstreicht aber auch eine weitere wichtige Eigenschaft des Sozialkapitals, nämlich die wechselseitige Verwiesenheit von institutioneller Absicherung und emotionaler Verankerung. Schließlich wird daran noch einmal deutlich, daß Sozialkapital sich erst in teilweise langen Prozessen bildet, umgekehrt aber in relativ kurzer Zeit verloren zu gehen droht, wenn es nicht ständig genutzt und gepflegt wird.

Viele Schwellen- und Entwicklungsländer sind im Übergang von traditional-agrarischen zu industrialisierten Gesellschaften mit ganz ähnlichen Problemen konfrontiert wie die westlichen Industrieländer vor gut 100 Jahren. Auch hier erwächst aus der Spannung zwischen Tradition und Modernisierung und der damit verbundenen Pluralisierung von Werten ein erhebliches Konfliktpotential. Der gesellschaftliche Wandel wird durch den Prozeß der Globalisierung noch weiter beschleunigt, so daß sich die Entwicklungsländer des Südens wie auch die Transformationsländer des Ostens vor die Herausforderung gestellt sehen, Institutionen zur konstruktiven Bewältigung dieser Umbrüche zu stärken bzw. zu entwikkeln.

Der in Harvard lehrende Entwicklungsökonom Dani Rodrick kommt nach seinen umfangreichen empirischen Untersuchungen über die weltwirtschaftliche Integration von Schwellen- und Entwicklungsländern zu dem Ergebnis, daß vor allem jene Länder aus der ökonomischen Globalisierung Nutzen ziehen können, die über entsprechende konfliktentschärfende Mechanismen verfügen [10]. Staaten, die ihren Bürgern politische Beteiligungsrechte einräumen, denen es gelingt, Kor-

ruption abzubauen und Formen staatlicher Sozialversicherung zu entwickeln, sind eher in der Lage, auf Anpassungsprozesse und externe Krisen zu reagieren und dadurch drohende gesellschaftliche Brüche entlang sozialer oder ethnischer Linien abzufedern. Die Tatsache, daß sich die Situation in Südkorea auch für die ärmeren Bevölkerungsschichten nach der Asienkrise 1997 und 1998 relativ schnell wieder verbessert hat, führt Rodrick vor allem auf die vergleichsweise gut funktionierenden Institutionen der Konfliktbewältigung in diesem Land zurück[11]. Der langjährige Oppositionsführer Kim Dae Jung, der Ende 1997 als erster Präsident nach freien demokratischen Wahlen die Regierung übernahm, bemühte sich bald nach seinem Amtsantritt um die Stärkung partizipativer Strukturen und initiierte Bürgerversammlungen, in denen Regierungsvertreter direkt mit der betroffenen Bevölkerung in Kontakt kamen. In Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften arbeitete er an der Verbesserung sozialer Sicherungssysteme und erweiterten Umschulungsmaßnahmen für Arbeitslose. Der intensive Austausch mit Gewerkschaftsvertretern trug schließlich dazu bei, daß die Proteste der Arbeiter auch auf dem Höhepunkt der Unruhen im Mai 1998 friedlich blieben.

III. Erosion des Sozialkapitals in postmodernen Industriegesellschaften?

Das Anliegen der Studie „Das soziale Kapital – Ein Baustein im Kampf gegen Armut von Gesellschaften" besteht darin, auf die Bedeutung des Sozialkapitals für Armutsbekämpfung und umfassende Entwicklung hinzuweisen und davon ausgehend geeignete Handlungsoptionen aufzuzeigen[12]. Es geht dabei vor allem um den Aufbau neuer Sozialkapitalformationen in Anknüpfung an traditionelle Formen. Sozialkapital ist jedoch auch eine wichtige Ressource für entwickelte Industriegesellschaften. Zumindest auf den ersten Blick scheint hier der Schwerpunkt der Diskussion auf dem drohenden Werteverlust und der Erosion von sozialer Integration zu liegen. So beschreibt etwa Putnam in seiner erst kürzlich erschienenen Studie den sozialen Wandel der US-amerikanischen Gesellschaft in den letzten 25 Jahren mit dem Stichwort „Bowling alone"[13]. „Bowling alone" steht bildhaft für die zunehmende Abkoppelung der Menschen von gesellschaftlichen Institutionen wie Familien, Freundeskreisen, politischen Initiativen bzw. Parteien und eben Sportvereinen bzw. Bowling-Clubs. Dies schlägt sich nach Putnam in geringerer Beteiligung der Bürger an Aktivitäten nieder, die von allgemeinem Interesse sind, und untergräbt auf die Dauer das Gemeinwohl. Der sinkende Sozialkapital-Bestand steht seiner Ansicht nach in engem Zusammenhang mit vielen gesellschaftlichen Problemen, etwa dem stetigen Rückgang der Wahlbeteiligung, der abnehmenden Qualität vieler Bildungseinrichtungen, dem Anstieg der Kriminalität oder der Selbstmordrate von Kindern und Jugendlichen in vielen Kommunen.

Wenn auch die Analyse von Putnam an einigen Stellen etwas überzeichnet scheint, vor allem wenn im Untertitel vom drohenden Verfall der Gesellschaft die Rede ist, enthält diese Studie doch wertvolle Erkenntnisse über die Bedeutung von Sozialkapital für den sozialen Zusammenhalt von postmodernen Wohlstandsgesellschaften. Besonders interessant ist die Ursachenanalyse des zurückgehenden Sozialkapitalbestandes. Die weit verbreitete Ansicht, daß der Bedeutungsverlust traditioneller Familienformen, d.h. die geringere Anzahl geschlossener Ehen, höhere Scheidungsraten und der steigende Anteil Alleinerziehender, negative Auswirkungen auf die Bürgerbeteiligung hat, bestätigt sich nicht. Auch das derzeit in den USA sehr populäre Argument, daß der Ausbau staatlicher Sozialleistungen private soziale Initiativen unterdrückt hat, wird durch die Untersuchungen nicht gestützt. Dagegen zeigt sich ein durchaus negativer Einfluß des rasant gewachsenen Fernsehkonsums, der sich mit weitem Abstand zur dominanten Freizeitbeschäftigung der US-Amerikaner entwickelt hat, auf die soziale Integration.

Einen weiteren signifikanten Faktor für die Erosion sozialer Beziehungen sieht Putnam in den aufgrund des hohen Flexibilitäts- und Mobilitätsdrucks enorm gestiegenen Arbeitsanforderungen. Flexibilisierung der Arbeitszeiten wie auch der Druck, in immer kürzeren Zeitabständen den Arbeitsplatz und damit häufig auch den Wohnort wechseln zu müssen, untergraben stabile soziale Bindungen. Dies entspricht auch der Analyse des Soziologen Richard Sennett, der seine Untersuchungen über die Auswirkungen moderner Arbeitsbedingungen auf das soziale Umfeld und die Wertevorstellungen der Betroffenen in „Nichts Langfristiges!" als Grundformel der neuen Flexibilität zusammenfaßt: „*Nichts Langfristiges!* desorientiert auf lange Sicht jedes Handeln, löst Bindungen von Vertrauen und Verpflichtungen und untergräbt die wichtigsten Elemente der Selbstachtung." [14] Hier wird ein unmittelbarer Bezug zur Erosion des Sozialkapitals und den davon ausgehenden Gefahren deutlich, die allerdings bisher nur unzureichend wahrgenommen werden.

Putnam schließt seine Studie mit einem leidenschaftlichen Plädoyer, der Erosion des Sozialkapitals durch eine Belebung gemeinschaftsorientierter Traditionen entgegenzuwirken. Er verfällt dabei jedoch keineswegs in eine einseitige Kulturkritik, welche sich lediglich an traditionellen Wertvorstellungen und Gemeinschaftsstrukturen orientiert. Er ermutigt vielmehr dazu, sich den Herausforderungen pluraler und ausdifferenzierter Gesellschaften zu stellen und in diesem Kontext die Einbindung der autonomen Individuen in ihre sozialen Bezüge zu fördern. Dies muß keineswegs ein Widerspruch zum festgestellten Abbau traditioneller Sozialstrukturen darstellen, wenn man wahrnimmt, daß dieser Verlust zumindest teilweise durch neue Formen von Sozialkapital kompensiert wird, die den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen weit besser angepaßt sein können. So verliert zwar in vielen westlichen Gesellschaften ehrenamtliches

Engagement in Verbänden und Vereinen an Bedeutung, dafür wird aber eine wachsende Zahl von freiwilligen Arbeitsstunden in zeitlich befristeten Projekten ohne Mitgliedschaft geleistet[15]. Gemeinschaftsorientiertes Handeln wird nach der These des „solidarischen Individualismus" in die Selbstverwirklichungsvorstellungen des „postmodernen Menschen" integriert. Der vielfach beklagte Verlust von Werten und sozialen Bindungen ist nach Ansicht nicht weniger Sozialwissenschaftler in Wirklichkeit ein Wandel, verbunden mit einer Pluralisierung von Werthaltungen, die auch Chancen für ein höheres Maß an gegenseitiger Toleranz bietet[16].

Inwieweit diese Chancen genutzt werden können, wird sich an den konkreten Herausforderungen postmoderner Gesellschaften erweisen müssen. Ein zunehmend auch bei uns in Deutschland drängendes Problem ist die Frage der Integration einer vermutlich wachsenden Zahl von Zuwanderern und damit des gedeihlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Wertvorstellungen, Nationalitäten, Ethnien, Kulturen und Religionen. Dies erfordert zunächst einmal die Bereitschaft der Zuwanderer zur sozialen Integration. Gleichzeitig ist aber auch überbrückendes und verbindendes Sozialkapital notwendig, um dieses Ziel verwirklichen zu können. Nur durch institutionalisierte Formen der Begegnung und des Austausches über verschiedene Lebensentwürfe und Wertvorstellungen hinweg wird es möglich sein, Verständnis füreinander zu wecken, Konflikte abzubauen und im gegenseitigen Interesse zusammenzuarbeiten. Wo solche Beziehungen fehlen und die Anbindung auf die einzelnen Gruppen beschränkt bleibt, wächst die Gefahr der gegenseitigen Abgrenzung, die nicht selten in Feindlichkeit umschlägt. Wenn Deutsche und Angehörige anderer Nationalitäten und Ethnien sich über die Schule oder den Arbeitsplatz hinaus regelmäßig in Sport- und Musikvereinen treffen oder sich in Schulelternbeiräten, lokalen Initiativen und politischen Parteien gemeinsam engagieren, können wesentliche soziale Kompetenzen entstehen, die für die soziale Integration und den Zusammenhalt einer Gesellschaft entscheidend sind.

Zur überbrückenden Form des Sozialkapitals gehören auch von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen getragene Aktionen gegen Fremdenfeindlichkeit wie die Lichterketten, ein regelmäßiger ökumenischer Dialog, der auch die verschiedenen muslimischen, jüdischen und sonstigen Religionsgemeinschaften einschließt, oder die Bereitschaft von Unternehmen, die Integration von ausländischen Arbeitnehmern und anderen Minderheiten durch geeignete Maßnahmen bewußt zu fördern bzw. der Diskriminierung durch entsprechende Sanktionen entgegenzuwirken. Solche Sozialkapitalformen sind schließlich auch die Voraussetzung für die Bereitschaft zu notwendigen strukturellen Veränderungen auf der Makroebene. Es bedarf einer Umorientierung weg vom alten Gastarbeiterkonzept nach dem Prinzip des Kommens und Gehens hin zu transparenten Zuwanderungskriterien und einem entschiedeneren Konzept der langfristigen Integra-

tion der „Neubürger", was sowohl Rechtssicherheit als auch soziale Einbindung umfassen muß[17].

All diese Beispiele belegen, daß das Sozialkapital auch für die entwickelten Industrieländer eine elementare Ressource ist, die in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft meist völlig unterschätzt wird, weil man ihren Wert erst dann erkennt, wenn man sie vermißt. Sie verdeutlichen darüber hinaus, daß es auch in den entwickelten Wohlstandsländern darum geht, als Antwort auf die sich jeweils verändernden gesellschaftlichen Herausforderungen die Bildung neuer Sozialkapital-Formationen durch Bewußtseinsbildung und entsprechende strukturelle Maßnahmen zu fördern.

ANMERKUNGEN

[1] Die Studie ist erhältlich bei der Zentralstelle der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 53113 Bonn; auch unter http://www.katholische-kirche.de/service (Download) im Netz abrufbar.

[2] Dies gilt v. a. für J. Coleman, Social capital in the creation of human capital, in: American Journal of Sociology 94 (1988) 95–120, der diese Zielsetzung explizit formuliert. Die Idee, daß kooperationsfördernde Normen notwendig sind, um die „unsichtbare Hand" der Markttransaktionen auf ein Gemeinwohl hin zu „leiten", findet sich allerdings schon in der Schottischen Aufklärung, vor allem bei A. Smith, auch wenn dieser Gedanke dort nicht mit dem Begriff des Sozialkapitals bezeichnet wird.

[3] Vor Coleman haben bereits 1916 L. J. Hanifan, 1961 die Soziologin J. Jacobs und Anfang der 80er Jahre der französische Sozialwissenschaftler P. Bourdieu den Begriff Sozialkapital im Sinn einer sozialen und ökonomischen Ressource verwendet. Diese Arbeiten werden in der gegenwärtigen Diskussion jedoch kaum rezipiert. Im deutschsprachigen Raum hat erstmals A. Habisch, Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft, in dieser Zs. 214 (1996) 670–680 auf das Konzept des Sozialkapitals hingewiesen.

[4] Coleman (A. 2).

[5] R. D. Putnam, Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy (Princeton 1993).

[6] Die Unterscheidung zwischen gemeinschaftsbildendem („bonding") u. überbrückendem („bridging") Sozialkapital geht zurück auf D. Narayan, Bonds and bridges: social capital and poverty (Washington 1999), The Worldbank.

[7] Diese Definition ist an A. Habisch, Art. Sozialkapital, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4: Ausgewählte Handlungsfelder (Gütersloh 1999) 472–509, bes. 478, angelehnt, der den Begriff des Sozialkapitals in ganz ähnlicher Weise präzisiert. Sie betont jedoch stärker die verschiedenen Formen des Sozialkapitals auf den unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen u. deren wechselseitige Verknüpfung.

[8] Vgl. dazu u. zu dem nachfolgend beschriebenen „zivilisatorischen Hexagon": D. Senghaas, Wohin driftet die Welt? (Frankfurt 1994) 17–34.

[9] D. Senghaas, „Den Frieden stiften". Architektur einer neuen Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert, in: Weltordnungspolitik für das 21. Jahrhundert, hg. v. J. Müller u. J. Wallacher (Stüttgart 2000) 81–117, bes. 86. Hervorhebung im Original.

[10] D. Rodrick, The New Global Economy and Developing Countries: Making Openness Work (Baltimore 1999).

[11] Ebd. 92f.

[12] Im abschließenden 7. Kapitel der Studie werden neben allgemeinen entwicklungspolitischen Empfehlungen sechs ausgewählte Handlungsfelder eigens thematisiert: Soziale Grundsicherung, Bildung, Frauen u. Gleichberechtigung, Medien, Rechtsstaatlichkeit u. Menschenrechtsschutz, Krisenprävention u. Konfliktbewältigung.

[13] R. Putnam, Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community (Simon & Schuster 2000).

[14] R. Sennett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus (Berlin 1998) 38.

[15] Vgl. etwa P. Rottländer, Ethische Rechtfertigung weltweiter Solidarität, in: Globale Solidarität, hg. v. N. Brieskorn (Stuttgart 1997) 117–154.

[16] Etwa G. Kruip, Werteverlust oder Wertewandel? Bilanz über die Ressourcen einer postkonventionellen Moral, in: HerKorr 55 (2001) 76–80.

[17] Vgl. B. Hof, Szenarien zur Entwicklung des Arbeitskräftepotenzials in Deutschland, in: Aus Politik u. Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B8/2001 v. 16. 2. 2001, 20–30.

Medard Kehl SJ

Die Kirche bei Eugen Biser

Zur ekklesiologischen Dimension seines Denkens

Eugen Biser hat keine systematische Ekklesiologie verfaßt, also kein Lehrbuch, keine Monographie, keinen Traktat ausschließlich zum Thema Kirche[1]. Auch in seiner „Einweisung ins Christentum" gibt es kein Kapitel, das ausdrücklich von der Kirche handelt. Erst bei gründlicherem Zusehen kann man feststellen, daß die Kirche nicht als *ein* Gegenstand und *ein* Thema neben anderen behandelt wird, sondern eher unthematisch als der die ganze theologische Reflexion über den Glauben begleitende, mehr oder weniger selbstverständlich mitgegebene und den Glauben immer wieder in eine universale Weite öffnende *Horizont* gegenwärtig ist.

Biser treibt Ekklesiologie nicht im Rahmen einer dogmatischen Traktatenreihe, sondern im Rahmen einer fundamentaltheologischen Glaubensreflexion. Von daher ist der Untertitel bewußt gewählt: Es geht um die in seinem Werk erkennbare und auch klar profilierte ekklesiologische Dimension seines ganzen Denkens. Ich möchte sie hier unter drei systematischen Gesichtspunkten entfalten, die mir am wichtigsten erscheinen, die aber keineswegs den großen Facettenreichtum dieses Denkens auch nur annähernd ausschöpfen können. Es soll eine Lese- und Verstehenshilfe für das eigene Lesen sein, das dadurch natürlich nicht ersetzt werden kann.

I. Ein im dialogischen Glauben fundiertes Kirchenverständnis

Was mit einem im dialogischen Glauben fundierten Kirchenverständnis gemeint ist, dürfte wohl am deutlichsten bereits in jenem Buch aus dem Jahr 1975 dargestellt sein, das die wichtigsten hermeneutischen Positionen des Ansatzes von Biser „in nuce" enthält und das unter dem programmatischen Titel „Glaubensverständnis"[2] erschienen ist. Dieses zwar nicht umfangreiche, aber dafür grundlegende Werk ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil handelt von der Glaubens*begründung*, der zweite von der Glaubens*verantwortung*. In beiden spielt die kirchliche Dimension des Glaubens eine entscheidende Rolle.

Die kirchliche Dimension der Glaubensbegründung

Der Glaube wird von Biser – in konsequenter Aufarbeitung sowohl des dialogischen Denkens etwa von Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber als auch der hermeneutischen Tradition, vor allem des Ansatzes von Hans-Georg Gadamer – beschrieben als der den Menschen in seiner ganzen Existenz ergreifende Akt des „Gott-Verstehens“[3]. Das Verstehen kann als „die Universalgestalt des Glaubens und dieser als der religiöse Spezialfall des Verstehens“[4] bezeichnet werden. Das bedeutet:

> „Glaube ist dann nicht so sehr ein Akt der Unterwerfung unter die ihm im Offenbarungsereignis entgegentretende Oberhoheit Gottes als vielmehr ein ‚Gott verstehen‘, das sich in und mit diesem gläubigen Verstehensakt aus der Distanz der Knechtschaft zur Höhe mitwissender Gottesfreundschaft erhebt.“[5]

Gott gibt sich dem Menschen im Wort der Offenbarung, vor allem in der Gestalt Jesu Christi von sich selbst her zu verstehen, er schenkt ihm das Licht des Glaubens, und in dieser Erleuchtung kann der Mensch Gott verstehen, kann er sich ihm in seiner ganzen Existenz übereignen, indem er in die innerste Lebensverbindung mit Jesus, dem „inneren Lehrer“ eintritt und an seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott, an seinem „Gott-Verstehen“ partizipiert.

In diesem verstehenden Dialog mit dem sich in Jesus Christus selbst mitteilenden Gott gewinnt nun auch die *Kirche* als Gemeinschaft der Glaubenden ihren konstitutiven Ort, insofern nämlich dieses glaubende Verstehen Gottes seine notwendige *Glaubensgewißheit* nur dialogisch begründen kann: „Glauben heißt dann nicht nur: Der Einwohnung Jesu Raum geben, sondern zugleich auch: mit allen Glaubensgefährten Wohnung nehmen im Haus des gemeinsamen Vaters.“[6] Glauben als liebendes „Gott verstehen“ ist eben nicht das Werk eines einsamen Individuums, das sich aufgrund seiner intellektuellen Reflexionskraft oder seines spirituell-mystischen Erfahrungsreichtums hinreichend gewiß sein könnte, wirklich in Jesus Gottes Wort zu verstehen und sich darauf restlos in Leben und Sterben verlassen zu können. Zu solcher Gewißheit, die wirklich alles einsetzen und hinzugeben bereit ist, bedarf es notwendig der „Gemeinschaft der Mitglaubenden“[7] – also jener Menschen, die miteinander mit offenem Herzen auf das ihnen verkündigte Wort Gottes hören und die füreinander ihren Glauben an dieses Wort bezeugen. Dieses mitmenschliche Zeugnis kann den Glauben an die vernommene Botschaft dann glaubwürdig begründen, wenn es transparent ist auf das „Selbstzeugnis Gottes“, das in ihm weiterlebt.

Darum gilt: „Wer glaubt, glaubt nie für sich allein.“[8] Seine Vollgestalt findet der Glaube nach Biser darum erst dann, wenn er (im Anklang an ein Wort Gabriel Marcels über die Hoffnung) sagen kann: „Je crois en toi pour nous – Ich glaube an Dich für uns.“[9] Das heißt: Der Glaube jedes einzelnen gründet – wie bei den

ersten Jüngern Jesu, deren Weg zum Glauben jeder nachvollziehen muß – in „Erfahrungen der Vergewisserung, Geborgenheit und Zugehörigkeit“ [10]; er ist auf diese glaubende Kommunikation angewiesen, auf diese ihn tragende „Communicatio Fidei“ (so der treffende Titel der Festschrift zum 65. Geburtstag Bisers), also auf die mitmenschlich vermittelte, einander mitgeteilte Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus.

Die kirchliche Dimension der Glaubensverantwortung

Die andere Seite des Glaubensverständnisses ist genauso wichtig: Zugleich mit dem Getragenwerden durch die Kirche baut der einzelne selbst durch seinen Glauben mit an dieser Gemeinschaft im Glauben; sie ist ihm nicht nur vor-gegeben, sondern auch auf-gegeben. Denn er empfängt den Glauben als Gott-Verstehen nur, um ihn selbst weiter zu *bezeugen*. Zur Solidarität der Glaubenden gehört unabdingbar auch die dem Glauben immanente Glaubens*verantwortung*: Nämlich die ihn selbst immer schon tragende „Communicatio Fidei“ auch selbst mit- und weiterzutragen, an ihr mitzubauen, den persönlichen Glauben und die persönliche Glaubensgewissheit den anderen durch sein öffentliches Bezeugen und Bekennen zugute kommen zu lassen, eben für alle gemeinsam zu glauben.

Diese kommunikative Grundstruktur des christlichen Glaubens entspricht ganz dem paulinischen Glaubensverständnis, auf das Biser immer wieder als seine biblische Grundlage Bezug nimmt; etwa wenn Paulus sagt: „Ich glaube, darum rede ich“ (2 Kor 4, 13). Oder wenn in seinen Werken sehr oft die zentrale Glaubensformel aus Röm 10, 9 zitiert wird: „Wenn du mit dem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ Dazu die Auslegung von Biser:

„Demnach ist das tatkräftige Bekenntnis, daß Jesus ‚der Herr‘ ist, für den Glauben konstitutiv. Der Glaube lebt von seiner Bezeugung. In die Innerlichkeit verschwiegen, als bloße Gesinnung gehegt, käme er zum Erliegen. In ihm waltet, sofern er sich nur richtig verwirklicht, ein elementarer Impuls zur Weitergabe, Mitteilung, Selbstübereignung. Der Stoß in den Himmel der Transzendenz schlägt zurück und setzt sich um in die Gebärde gelebter und lebendiger Mitmenschlichkeit. Der Glaubende kann Gott nicht wollen, ohne den Bruder (die Schwester) in diese Hinwendung mit hineinzunehmen. Er glaubt nicht für sich allein, sondern in aktueller oder doch wenigstens intentionaler, stellvertretender Gemeinschaft mit den Andern. Als Akt der Kommunikation mit Gott trägt der Glaube auch immer zur Festigung der communio sanctorum bei, und dies nicht etwa in einer Phase des entlasteten Aufatmens nach der Atemlosigkeit der Gottesnähe, sondern im selben Atemzug mit dieser. Nicht umsonst nennt die Römerstelle die dialogische Komponente des Glaubens vor der spezifisch theologischen.“ [11]

Der *innere* Grund für diese kommunikative Struktur des Glaubens liegt – wie Biser im Anschluß an Paulus und den großen Tübinger Ekklesiologen des 19. Jahrhunderts, Johann Adam Möhler, darlegt – darin, daß im Glauben der Mensch

mit der ganzen Fülle der *Liebe Gottes* beschenkt wird; und diese empfangene Liebe entschränkt seine Endlichkeit, sprengt sie gleichsam auf; sie öffnet ihn für das Ganze, sowohl für die verstehende Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes als auch in eins damit für das verantwortungsvolle Bekenntnis des Glaubens vor den anderen. Der Epheserbrief faßt diesen inneren Zusammenhang von Glaube, Liebe und Kirche-Werden unübertrefflich prägnant zusammen:

„Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Erkennen übersteigt. So wird euch mehr und mehr die ganze Gottesfülle erfüllen" (Eph 3, 17 ff.).

Dazu bemerkt Biser: „Wie in einem Brennpunkt laufen in diesem Wort die Komponenten des gemeinschaftlich gelebten, auf Gemeinschaft hin vollzogenen Glaubens zusammen." [12]

Ich fasse diesen ersten Punkt zusammen: Das im Kontext eines hermeneutischen Glaubensbegriffs entfaltete Kirchenverständnis läßt sich treffend mit Hilfe des Titels der Festschrift auf die Kurzformel bringen: Kirche ist der ermöglichende und immer neu zu erbauende Lebensraum der „Communicatio Fidei"; sie ist das umgreifende „Medium" der dialogisch gelebten und darum sprachlich verfaßten Kommunikation Gottes mit dem Menschen *und* der einzelnen Glaubenden mit Gott, untereinander und mit denen, zu denen die Glaubenden gesandt sind.

II. Ein in Jesus Christus zentriertes Kirchenverständnis

Ein durchgehendes Anliegen der Ekklesiologie Bisers besteht darin, ein Kirchenbild zu entwerfen, das auch dem heutigen Glaubensbewußtsein entspricht, zumal im Rahmen der von ihm immer wieder angesprochenen „glaubensgeschichtlichen Wende".

Diese Wende besteht für Biser konkret darin, daß der Glaubensvollzug – ganz im ursprünglichen biblischen Sinn – heute in einer tiefgreifenden Wandlung begriffen ist, und zwar in einem dreifachen Sinn [13]: Er wandelt sich erstens vom bloßen Wissens- zum *Erfahrungsglauben*, weil man erkennt, daß Glaube nicht als etwas äußerlich-fremdes gelernt werden kann, sondern als Begegnung mit dem sich selbst offenbarenden Gott in der Mitte unserer Existenz nur ganzmenschlich gelebt und erlebt werden kann. Denn „wir werden zum Glauben bewogen, nicht erzogen" [14].

Damit verbunden vollzieht das gegenwärtige Glaubensbewußtsein zweitens den Übergang vom Satz- zum *Vertrauensglauben*, weil es die Offenbarung Gottes nicht mehr als Instruktion und Information über die verborgenen Wahrheiten Gottes versteht, sondern als das in Christus gipfelnde Geschehen der Selbstmit-

teilung Gottes, seiner Lebens- und Liebesfülle, worauf der Mensch eben nicht mit dem bloßen Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen angemessen antworten kann, sondern nur mit der Gegengabe seines umfassenden Sich-Gott-Anvertrauens. Schließlich vollzieht der Glaube drittens im jetzigen geschichtlichen Augenblick den Schritt vom Gehorsams- zum *Verstehensglauben*; denn nicht die rein formale Autorität einer verkündigenden Instanz kann heute noch die Glaubwürdigkeit des Glaubens begründen, sondern nur das mit Herz und Hirn vollzogene Verstehen der verkündigten Botschaft.

Das Prinzip dieser Wende im Glaubensbewußtsein: Der „fortlebende Christus"

Das tragende und treibende Prinzip dieser Erneuerung des Glaubens sieht Biser nun (in kritischer Rezeption des Denkens von Romano Guardini) ganz zentral im *„fortlebenden Christus"*[15]. Was ist damit gemeint? Es ist jener Christus, der jetzt wieder aus dem dreifachen Schrein einer ihn für den Glauben unwirksam machenden, auf Distanz haltenden *Vergegenständlichung* befreit wird, in den er im Lauf der Glaubensgeschichte eingeschlossen wurde. Erstens: aus der *methodischen* Vergegenständlichung, in die er durch die Absolutsetzung der historisch-kritischen Methode geriet – Christus als ferne, historische Gestalt. Zweitens: aus der *doktrinalen* Objektivierung, in die ihn die dogmatisch-metaphysische Begrifflichkeit der Theologiegeschichte fixierte. Und drittens: aus der *kultischen* Distanzierung, die ihn zum himmlischen Kultherrn erhoben hat, dem die Kirche ihre Huldigung darbringt.

In dem Maß, in dem das persönliche Glaubensbewußtsein diese Befreiung der Gestalt Jesu aus solchen Vergegenständlichungen vollzieht (oft genug allen institutionell-verharrenden Widerständen zum Trotz), kommt auch das innerste personale Lebensprinzip des Glaubens *und der Kirche* wieder klarer zum Vorschein: eben der im Glaubensprozeß der einzelnen und der Glaubensgemeinschaft im ganzen „fortlebende Christus". Von diesem Zentrum her baut sich die Kirche auf; dieses Kirche-Werden und Kirche-Sein aus der Kraft des mitten unter uns und in uns „fortlebenden Christus" steht wohl eindeutig in der Mitte aller ekklesiologischen Überlegungen Bisers. Insofern ist seine Ekklesiologie Ausdruck einer – wie Walter Kern es charakterisierte – „konzentrativen Tendenz" der neueren Theologie: Die Konzentration auf den „fortlebenden Christus" als dem lebendigen Zentrum von Glaube und Kirche bestimmt die gesamte Theologie Bisers.

Dieses Konzept schließt sich bruchlos an die paulinische Ekklesiologie an, vor allem an das Wort im Epheserbrief:

„So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen heranreifen und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen" (Eph 4, 13).

Das bedeutet: In der Glaubensgeschichte jedes einzelnen Glaubenden lebt Christus sein Leben neu, wie Guardini sagte[16]; im Wachsen von Glaube, Hoffnung und Liebe bei den einzelnen Glaubenden wächst der darin fortlebende Christus selbst zu seiner Fülle, in die am Ende alle Glaubenden einbeschlossen werden sollen. Aber eben nicht bloß als je einzelne in „subjektiver Parzellierung", sondern als in Christus geeinte Menschheit:

„Das ist ... die paulinische Vorstellung vom kollektiven, alle Strukturen und Lebensäußerungen der Kirche umgreifenden und durchseelenden Christus, für den sich – von ‚mysterion' abgeleitet – die Rede vom ‚mystischen Christus' einbürgerte; es ist in der Fortbildung dieses Ansatzes die Vorstellung von dem ‚ganzen Christus', die Augustin zum Gedanken des ‚unus Christus amans seipsum' verinnerlichte[17]; und es ist, in letzter Steigerung, die aus der Gegensicht entwickelte Vorstellung, die Bossuet in die kühnen und nach seinem eigenen Verständnis nur im Geist der Liebe verständlichen Worte faßt: ‚Jesus Christus trägt uns in sich; und wir sind, wenn ich so sagen darf, mehr sein Leib, als es sein eigener Leib ist. Was in seinem göttlichen Leibe vorgeht, ist reale Vorbildung dessen, was sich in uns vollziehen soll'." [18]

Die Kirche als der „mystische Leib Christi"

Hier dürfte der Kern des christologisch zentrierten Kirchenverständnisses von Biser getroffen sein: Die Kirche ist der *„mystische Leib Christi"*, der eine und ganze Christus, der die beiden paulinischen Leitbegriffe „Wir in Christus" und „Christus in uns" in ein gleichursprüngliches Wechselverhältnis bringt[19]. Biser bezeichnet dieses Verhältnis des gegenseitigen Einwohnens als den „mystischen Kreislauf"[20]. Das bedeutet: Wie Christus in seinen Gliedern lebt, so leben sie in ihm; wie Christus sich in ihnen wiedererkennt, so wir in ihm – eben in wechselseitiger Selbstidentifizierung; wie Christus „in ihren Irrungen und Verfehlungen leidet"[21], so erhalten die Glieder seines Leibes Anteil an seiner Passion, die durch die ganze Weltgeschichte weiterdauert (im Sinn des starken Wortes von Pascal: „Bis ans Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern; so lange darf man nicht schlafen!"[22]); wie Christus sich selbst in seiner Liebe den Seinen völlig übereignet, so werden sie durch die gläubige Annahme dieser Liebe entgrenzt und ausgeweitet zur Selbstübereignung an Christus und seinen Leib; wie schließlich dieser Christus in seinen Gliedern zu seiner eschatologischen Vollgestalt heranwächst, so sie in ihm und mit ihm und durch ihn[23].

Wegen dieser eschatologischen Dimension eignet dem „mystischen Kreislauf" des „Christus in uns" und des „Wir in Christus" auch eine *diachronische* Komponente; d. h. er vollzieht sich in geschichtstheologischer Perspektive als ein welt- und heils- und glaubensgeschichtlicher Prozeß, worauf es Biser immer wieder besonders ankommt. Es ist eben nicht eine Sache der bloß subjektiven Innerlichkeit. Im glaubensgeschichtlichen Wachsen des „unus Christus amans seipsum"

vollzieht sich – nach Gertrud von Le Fort – „eine den Wechsel der Zeiten durchgreifende Rekapitulation der Lebensgeschichte Jesu, so daß jede Epoche ihre innerste Zuweisung aus der ihr zugeordneten Phase empfängt“ [24].

Dabei kommt es Biser aber nicht auf eine schlichte Parallelisierung von kirchlichen Geschichtsepochen mit den verschiedenen Stadien des historischen Lebens Jesu an, sondern auf das in der Geschichte des Glaubens trotz aller Rückschläge immer ungetrübtere, von seinen Vergegenständlichungen zunehmend befreite Hervortreten des innersten personalen Lebensprinzips der ganzen Geschichte, nämlich des „fortlebenden Christus“, von dem her alle Glaubensbewegung ausgeht und in den hinein sie einmal „aufgehoben“ werden soll.

Der „inwendige Lehrer“ und das kirchliche Lehramt

Eine Frage muß in diesem Zusammenhang notwendig zur Sprache kommen: Wie zeigt dieses ausgesprochen mystische Kirchenverständnis seine Bedeutung für das konkrete kirchliche Leben der Gegenwart und seine allzu offenkundigen Konflikte? Angesichts des verbreiteten Leidens an dem gegenwärtigen universalkirchlichen Leitungsstil und der daraus entspringenden Kritik an den dort zu beobachtenden Tendenzen zur „Uniformität“, „Indoktrination“ und „Autorität“, die das Aufkommen eines „vertikalen Schismas“ zwischen den Gläubigen und der Kirchenleitung heraufbeschwören [25], kann das lebendige Bewußtsein von dem „fortlebenden Christus“ als dem personalen Einheitszentrum der Kirche eine ausgesprochen vermittelnde und versöhnende, eben therapeutische Funktion übernehmen. Denn dem in seinem Leib, der Kirche, „fortlebenden Christus“ kommt hier – über die Rolle des „Helfers“ und des „Freundes“ hinaus – die Rolle des *„inwendigen Lehrers“* zu. Damit meint Biser (im Anschluß an Augustinus) die „Erfahrungsform, durch welche der fortlebende Christus ins subjektive Bewußtsein der Gläubigen“ eintritt [26].

Dieses „Magisterium internum“ ist die zentrale und höchste Instanz, durch die der kirchlich überlieferte Glaube, auch in seiner Form als „Lehre“, den Gläubigen weitergegeben und zur glaubenden Annahme dargeboten wird. Mit vielen Zitaten aus der paulinischen und johanneischen Theologie wird diese Rolle Christi als des inwendigen Lehrers belegt. Hier kommt dann auch ausdrücklich der Heilige Geist ins Spiel, der im Johannesevangelium in der Weise eines „spirituellen Konsortiums“ zusammen mit dem auferstandenen Christus die Glaubenden, seine Freunde in alle Wahrheit einführt [27], und der bei Paulus als „pneumatische Selbstmitteilung“ Christi den Glaubenden zur Freiheit der „Abba“ rufenden Gotteskindschaft befreit [28].

Dieser inwendige Lehrer steht nun keineswegs von sich her im Gegensatz zu dem „Magisterium externum“ der Kirche. Er tritt nicht an seine Stelle; das innere

und das äußere Wort der Glaubensbotschaft brauchen einander unabdingbar. So hat die Unterweisung des inwendigen Lehrers „in erster Linie den Charakter des evozierenden Zuspruchs, der erhellenden Lesehilfe und des bewegenden Impulses“ [29]. Er bereitet damit der kirchlich verkündigten Botschaft den notwendigen inneren Raum des Verstehens und der Akzeptanz der Wahrheit. Er mahnt unablässig die *Transparenz* aller kirchlich-strukturellen Vermittlungen auf das in ihnen vermittelte Heil an [30]. Damit erweist er sich zugleich auch als ein „Prinzip der Scheidung und Unterscheidung. Mit der von ihm ausgehenden ‚Glaubensanmutung‘, dem ‚pius credulitatis affectus‘, erweckt er zugleich einen – mit dem noetischen Gewissen vergleichbaren – Instinkt für das, was seiner offenbarenden Selbstmitteilung entspricht oder widerspricht … Zu allem, was auf eine Ideologisierung des Glaubens hinausläuft, verhält er sich (dagegen) als entschiedenes Korrektiv.“ [31]

Hier kann man sehen, wie sehr gerade eine um den „mystischen Christus“ zentrierte Ekklesiologie den Glaubenden keineswegs in eine unpolitische Innerlichkeit verbannt, sondern ihm gerade den tiefsten theologischen Grund für ein kritisches Handeln in Kirche und Gesellschaft erschließt. Insofern bewahrheitet sich gerade auch in der Ekklesiologie Bisers, daß Mystik und Politik im christlichen Glaubensverständnis keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern sich gegenseitig bedingende Pole des einen gläubigen Kirchenbewußtseins.

III. Ein auf das Kommen des Reiches Gottes ausgerichtetes Kirchenverständnis

Die Veröffentlichungen Bisers im letzten Jahrzehnt richten immer eindringlicher den Blick in die Zukunft von Glauben und Kirche. Das ist durchaus folgerichtig. Denn es erhebt sich unweigerlich die Frage: Was ist von der festgestellten „glaubensgeschichtlichen Wende“ her für die zukünftige Gestalt des Glaubens zu erhoffen? Welche Prognosen der Hoffnung setzt diese Diagnose des Glaubens frei? Ich kann mich hier nur auf die ekklesiologische Dimension beschränken, und auch da wiederum nur auf einige wichtige Aspekte. Ich möchte sie unter drei Gesichtspunkten ordnen.

Das angemessene Sprechen von der Kirche

Jedem triumphalistischen oder auch nur zu selbstsicheren Sprechen von der Kirche abhold, also einem Sprechen, das sie als eine Institution betrachtet, die sich im ungefährdeten „Besitz“ der ihr von Gott anvertrauten Gaben und Vermittlungen des Heils wissen darf, macht Biser den bemerkenswerten Vorschlag, von der Kirche nicht so sehr in der Sprache des Feststellens einer gegebenen geschichtli-

chen Faktizität zu reden, sondern vielmehr in einer „*desiderativen*" Sprache, also die Sehnsucht des Glaubens zum Ausdruck bringenden „Sprache der Hoffnung"[32]. Denn als „realisierte Sozialutopie Jesu" ist sie ganz auf die eschatologisch vollendete Gestalt des Reiches Gottes ausgerichtet. Sie ist darum „ihrem Wesen nach mehr Verheißung als Einlösung"; sie wird „in ihrer Faktizität von dem in ihr deponierten Hoffnungspotential bei weitem überragt". So reicht „die Kirche als zeitgeschichtlicher Vorgriff auf das Gottesreich und seine sakramentalereignishafte Vergegenwärtigung nicht an ihr endzeitliches Erfüllungsziel heran"[33]. Ihr wird man somit „um so eher gerecht, je mehr man von ihrer noch uneingelösten Zukunft, von ihrer Hoffnungsgestalt und dem mit ihr gegebenen Versprechen redet."[34]

Die zukünftige Gestalt der Kirche und die gegenwärtig erfahrenen Defizite der Kirche

Neben der eschatologischen Vollendung der Glaubensgeschichte, die Biser in bewegenden Worten am Schluß seines großen Werkes „Einweisung ins Christentum" ins Wort bringt (410–415), liegt ihm aber auch die innergeschichtliche Zukunft der Kirche sehr am Herzen. So prognostiziert er ein neues, dem Stand des Glaubensbewußtseins nach der glaubensgeschichtlichen Wende entsprechendes Kirchenbild, das ausdrücklich als *Kontrast* zu einem in Kirche und gesellschaftlichem Umfeld festgestellten Hauptdefizit entworfen wird, nämlich zum „Phänomen der Entfremdung"[35]. Die innerkirchliche Entfremdung besteht vor allem darin, daß die Menschen in der nachkonziliaren Kirche „an einem signifikanten Defizit an Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit" leiden. Dieser Mangel beruht auf einem „strukturellen Ungleichgewicht, das von einem Übermaß an ‚Außenleitung' und damit an heteronomer Fremdbestimmung und einem Defizit an selbstverantwortlicher ‚Innenlenkung' herrührt."[36] Dieser so verursachte Dissens betrifft weniger die grundlegenden Inhalte der kirchenamtlichen Glaubensverkündigung als vielmehr den „heteronomen Stil", der den Eindruck erweckt, als hätte es nie ein Zweites Vatikanisches Konzil oder gar die „glaubensgeschichtliche Wende" gegeben. Im Gegensatz dazu plädiert Biser ganz entschieden für eine zukünftige Kirche, die sich als „*Raum der aufgehobenen Entfremdung*" versteht und so auch erfahren werden kann[37].

Wohl gemerkt: Die den einzelnen Glaubenden von seiner eigenen Glaubensverantwortung dispensierende und so entfremdende Praxis kirchlicher Lehrverkündigung soll aufgehoben werden, nicht aber generell das *institutionelle* (und damit unweigerlich auch im gewissen Grad formale) Element kirchenamtlichen Handelns, zumal in der Gestalt der „dogmatischen Form und der ethischen Norm"[38]. Denn dieses gibt dem christlichen Glauben seine verbindliche und somit auch

verbindende, eben gemeinschaftsbildende Struktur, die den Glauben der einzelnen vor einer rein subjektiven Erbaulichkeit bewahrt (Hegel). Daß diese Vermittlung von subjektivem und objektivem Element im kirchlichen Glaubensleben stets eine strittige Sache ist, wird niemand leugnen wollen. Aber es muß eben die Möglichkeit eines offenen, fairen, verständigungsorientierten Streitens und Ringens in der Kirche geben können. Darum entspricht Bisers Gegenentwurf einer Kirche von morgen, die sich als „Raum der aufgehobenen Entfremdung" präsentieren will, sehr präzise den drei Übergängen, die der Glaube generell in der glaubensgeschichtlichen Wende unserer Zeit vollzieht und für die er die Kirche als ermöglichenden Lebensraum solchen Glaubens notwendig braucht. In einem längeren Zitat sei diese Vision des befreienden Lebensraums Kirche zusammengefaßt:

„Deshalb kann der ihr eingeschriebene Freiheitsimpuls immer nur im Konflikt mit dem Dogma, im Kampf mit der Norm und in der Reibung mit der Institution zur Geltung gebracht werden. Es ist daher schon ein erstaunliches Zeichen des glaubensgeschichtlichen Fortschritts, daß durch das Zweite Vatikanum an die Stelle dieser kritischen Verhältnisbestimmungen eine positive trat, so daß anstatt von Konflikt, Kampf und Reibung von Dialog gesprochen werden kann. Dennoch muß die Zukunftsprognose, um glaubhaft zu sein, von der *Überwindung der heteronomen Restbestände* ausgehen. In der Kirche von morgen wird der Glaube nicht mehr im Zeichen geistiger Unterwerfung, sondern der – kirchlich vermittelten – *Verständigung mit dem sich mitteilenden Offenbarungsgott* stehen; in der Kirche von morgen wird die ethische Wegweisung nicht *nur auf den Wahrheitsgehalt der Normen*, sondern ebenso auf deren *Akzeptanz durch die Gläubigen* zu achten haben; und in der Kirche von morgen wird die Disziplinierung des Kirchenvolks endgültig dem *dialogischen Einvernehmen* mit ihm weichen müssen, so daß an die Stelle der von sensiblen Beobachtern registrierten *Atmosphäre der Angst* und *Einschüchterung die des gegenseitigen Vertrauens* tritt. Denn oberstes Ziel aller ekklesialen Strategien muß sein, die Kirche als das Asyl der Menschlichkeit in einer von Leistungsdruck, Konsumzwang und manipulatorischen Tendenzen beherrschten Lebenswelt und damit, dem Programmwort entsprechend, als den Raum der aufgehobenen Entfremdung zu erweisen." [39]

Die zukünftige Kirche und die Defizite der modernen gesellschaftlichen Lebenswelt

Noch gravierender und die kirchlichen Defizite mitbedingend wirken sich die Phänomene aus, die den Menschen innerhalb seiner alltäglichen Lebenswelt in die Entfremdung führen. Auch hier muß Kirche, wenn sie ihrer Bestimmung als „Vorgriff" auf das Reich Gottes gerecht werden will, eine kontrastierende Lebenswelt aufbauen, die sie als „Raum der aufgehobenen Entfremdung" auch weit über den innerkirchlichen Raum hinaus sichtbar und wirksam sein läßt. So kann sie dem Menschen als Ort der Befreiung vom sonst gemeinhin herrschenden „Leistungsdruck und Konsumzwang" begegnen; gegen den alle Lebensbereiche durchdringenden Lärm kann sie sich als „Ort der meditativen Stille" anbieten; gegen die große Lebensangst und Einsamkeit kann sie von den Menschen als „Stätte der Geborgenheit, des Friedens und der Angstüberwindung" entdeckt werden [40]. Daß die Kirche zum Raum einer solchen alternativen Lebenskultur werden kann,

liegt vor allem darin begründet, daß ihr Sozialisationsprinzip nicht wie in der Gesellschaft die letztlich Angst erzeugende Dialektik von Partnerschaft *und* Konkurrenz, von Freundschaft *und* Feindschaft ist, sondern einzig und allein die Liebe:

„Das Christentum überwindet die Angst, indem es diese Alternative zugunsten der durch die Liebe eröffneten Eindeutigkeit entscheidet. Darin besteht seine erneuernde Kraft. Der Kirche aber gehört in dem Maß die Zukunft, wie es ihr gelingt, das gesellschaftliche Mißverhältnis in das vom Prinzip Liebe ermöglichte Füreinander aufzuheben. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint sie dann definitiv als der Raum der aufgehobenen Entfremdung." [41]

Auf diese Weise kann die Kirche immer reiner und unverstellter als das von Lukas so dargestellte „Kunstwerk" Gottes erscheinen, in der dem einzelnen Menschen die „Gotteskindschaft" und der ganzen Gesellschaft das „Gottesreich" als ihnen von Gott zugedachte „Form" sichtbar gemacht wird [42]. Oder aus anderer Perspektive: In einer solchen Gestalt von Kirche wird auch die „große Stimme" der Liebe Gottes wieder stärker hörbar werden; jene „Stimme", die von der Schöpfung an über die Propheten bis hin zu Jesus, vor allem in seiner großen Einladung an alle Bedrückten und Bedrängten (Mt 11, 28) und schließlich in seinem Todesschrei die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen hinausruft.

Diese Stimme findet in dem Ruf „Komm!", den die apokalyptische Braut, die endzeitliche Kirche an ihren Herrn richtet, ihre entsprechende Antwort, ihre volle Transparenz, ihren „definitiven, die ganze Glaubensgeschichte durchstimmenden Widerhall" [43]. Auf diesen Sehnsuchtsruf „Komm, Herr!" wird sich die Verkündigung der künftigen Kirche abstimmen, die – unbeschadet ihrer strukturellen Grundverfaßtheit – den Klang des pilgernd Unabgeschlossenen, des behutsamen „Erschließens", der „erweckenden Einladung" annehmen wird. Ein solcher Verkündigungsstil wird dann für die Menschen auch wieder transparent für die einladende Stimme Jesu: „Kommt her zu mir!" In dem Maß, wie die Kirche diesen Ruf Jesu aufnimmt und selbst weitersagt, erfüllt sich mehr und mehr ihre Berufung als „Ekklesia", als von Gott herausgerufene und versammelte Gemeinschaft der Glaubenden [44].

Kurze Stellungnahme

Den meisten der hier vorgestellten Positionen kann ich mich weithin anschließen; dieses Kirchenverständnis atmet den befreienden und ermutigenden Geist der Hoffnung, oft genug gegen alle Hoffnung.

In einem Punkt sehe ich eine gewisse Differenz: Im Unterschied zur Sicht von Biser scheint mir die *sakramentale* Seite des „mystischen Leibes Christi" im ganzen stärker zu betonen zu sein; daß dieser „Leib" seinen geschichtlichen und theologischen Existenzgrund in der *Eucharistie* hat (was Biser in seinen frühesten

Schriften durchaus genau so sieht; später scheint es gegenüber der oben dargestellten Perspektive zurückzutreten). Die Wortverbindung „mystischer Leib Christi" leitet sich ja ursprünglich vom griechischen Wort „Mysterion" her, also dem offenbar gewordenen Geheimnis des Heilswillen Gottes. Das aber ist in der Patristik primär Jesus Christus selbst; dann von ihm abgeleitet sein Leib, die Kirche, die diesen offenbaren Heilswillen Gottes gerade in ihren Sakramenten, vor allem in Taufe, Wiederversöhnung und Eucharistie vergegenwärtigt und verkündigt. Aus diesem Grund kommt es zur lateinischen Übersetzung von „mysterion", nämlich zu dem Begriff „sacramentum". In dieser Begrifflichkeit wird die Eucharistie noch einmal ganz besonders herausgehoben: Die Kirche wird von der Eucharistie her zum Leib Christi geformt, nämlich durch die realsymbolische, sakramentale Anteilgabe an der Lebenshingabe Christi für uns („Koinonia"). Dieses in der patristischen Ekklesiologie breit entfaltete Kirchenbild leitet sich durchaus auch schon vom paulinischen Leib-Christi-Verständnis her, wie es in 1 Kor 10, 16 f. formuliert wird:

„Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (koinonia bzw. communicatio) am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe (koinonia bzw. participatio) am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib (soma). Denn wir alle haben teil an dem einen Brot."

Diese eucharistisch-sakramentale Sicht der Kirche als „Leib Christi" steht keineswegs im Gegensatz zu der von Biser stärker vertretenen mystischen Sicht. Sie verhalten sich wohl eher wie Außen- und Innenseite des einen Sakramentes Kirche zueinander, wobei beide Seiten konstitutiv einander brauchen und nicht aufeinander reduziert werden können.

Dennoch wirkt sich eine verschiedene Akzentuierung in diesem Punkt deutlich auf das „angemessene" Sprechen von der Kirche aus. Denn so unbezweifelbar die von Biser vorgeschlagene methodische Sprech-Anweisung („desiderative Sprache") für die empirische Gestalt der Kirche jeder Epoche zutrifft, so läßt sich daran von einem stärker sakramentalen Ansatz her doch ein Fragezeichen anbringen; und zwar aufgrund der für den Glauben unauflöslichen Einheit von empirischer Gestalt und theologischem Gehalt der Kirche. Wenn es wahr ist, daß die Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" auch ein Gegenstand des Glaubensbekenntnisses ist, wenn also ihre Sündigkeit ihre von Christus geschenkte Heiligkeit zwar verdunkeln, aber nicht zerstören kann; wenn sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil im Sinn der großen patristischen Tradition als „Sakrament des Heils", also als von Christus unvermischbar verschiedenes und ihn dennoch in seinem ganzen Heilswerk untrennbar vergegenwärtigendes Zeichen und Werkzeug verstanden wird, dann wird man wohl doch der bereits jetzt gegebenen Heilspräsenz in der Kirche mehr theologisches Gewicht zumessen müssen.

Natürlich ist die Kirche nur in der Weise einer „Weggemeinschaft der Hoffnung" das Sakrament des kommenden Reiches Gottes; darum liegt ihr Sinn nicht in ihr selbst. Es gibt sie nur um der Heimholung der ganzen Schöpfung ins Reich Gottes willen; in dieser eschatologischen und universalen Communio des Reiches Gottes wird sie sich selbst einmal „aufheben" müssen. Aber das nimmt ihr dennoch nichts von der innergeschichtlich unaufhebbaren Dialektik, die Karl Rahner in das schöne Wort gefaßt hat: Die Kirche ist das „im Ziel auf das Ziel hin" wandernde Volk Gottes. Im Unterschied zu allen anderen menschlichen Suchbewegungen auf das Reich Gottes hin stellt die Kirche darum jene eschatologische Gemeinschaft dar, die „auf die Parusie des Herrn als zukünftige dadurch wartet, daß sie die Parusie des Herrn als gegenwärtige in sich trägt"[45]. Das läßt sie ja zur eschatologisch-endgültigen Ekklesia Gottes, zum „neuen Volk Gottes" werden.

Diese Dialektik von Gegenwart und Zukunft des Heils braucht keineswegs den sehnsuchtsvollen, an Christus gerichteten Ruf des Geistes und der Braut: „Komm!" (Offb 22, 17) abzuschwächen; aber da es ja der Geist des Herrn ist, der der Braut geschenkt ist und der in ihr und mit ihr ruft, darum kann sie diese Sehnsucht nach der vollendeten, also unverborgenen und unangefochtenen Gemeinschaft mit ihrem Herrn durchaus verbinden mit der tiefen, vertrauenden Gelassenheit der bereits unüberbietbar Beschenkten. Hier würde ich also die Akzente zwischen sakramentaler Vergegenwärtigung und zukünftiger Vollendung der Kirche etwas anders setzen, als ich es bei Biser gefunden habe.

Zusammenfassung

Drei Grundmerkmale der Kirche lassen sich aus dem Werk Eugen Bisers deutlich herausarbeiten. Erstens: die Kirche als ermöglichender Lebensraum der „Communicatio Fidei", der Kommunikation im Glauben; zweitens: die Kirche als der „mystische Leib Christi", als der vom „fortlebenden Christus" zur Gemeinschaft der Glaubenden gestaltete Raum seiner bleibenden geschichtlichen Präsenz und Dynamik; drittens: die Kirche als Raum der in ihr und für die Gesellschaft aufgehobenen Entfremdung, eben als Vorgriff auf das Reich Gottes und seine vollendete Versöhnung zwischen der Sehnsucht Gottes nach dem Menschen und der Sehnsucht des Menschen nach Gott.

Was sich durch all diese Bestimmungen von Kirche wie ein großes Leitmotiv hindurchzieht, ist zweifellos die Botschaft des Apostels Paulus von der *„Freiheit der Kinder Gottes"*. Ihr soll die Kirche, das himmlische Jerusalem, die „Mutter der Freien" (Gal 4, 26 f.) dienen und Raum gewähren. Nur so kann sie nach Biser dem neuzeitlichen Glaubensbewußtsein eine angemessene Heimat im Glauben erschließen. Denn Freiheit ist das Grundwort neuzeitlichen Selbstbewußtseins, und die „Freiheit der Kinder Gottes" stellt die angemessene Vermittlungsform

des Glaubens mit diesem kulturellen Selbstverständnis dar. Daran muß die gegenwärtige und zukünftige Gestalt der Kirche sich messen lassen; sonst verliert sie ihren Sinn und ihren Ort innerhalb der modernen Kultur. Auf diese Bestimmung der Kirche immer wieder mit aller Entschiedenheit und mit hohem theologischen Verstand hinzuweisen, ist und bleibt das große Verdienst Eugen Bisers für die gegenwärtige Theologie, zumal die Ekklesiologie.

ANMERKUNGEN

[1] Überarbeiteter Vortrag auf der 35. Ottobeurer Studienwoche: Einweisung ins Christentum. Eugen Biser zum Kennenlernen (30. 9. – 3. 10. 2000).
[2] E. Biser, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg 1975).
[3] Vgl. ebd. 54 ff.
[4] Ebd. 65.
[5] E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung (Graz 1986) 197; vgl. dazu: E J. Fuchs, A. Kreiner, „Ich glaube, darum rede ich" (2 Kor 4, 13). Eugen Bisers hermeneutische Theologie, in: Communicatio fidei, hg. v. H. Bürkle u. G. Becker (FS E. Biser, Regensburg 1983) 399–414.
[6] Biser, Glaubensverständnis (A. 2) 94.
[7] Ebd. 64. [8] Ebd. [9] Ebd. 160.
[10] Fuchs, Kreiner (A. 5) 403.
[11] Biser, Glaubensverständnis (A. 2) 161 f.
[12] Ebd. 165.
[13] Vgl. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende (A. 5) 171–208.
[14] E. Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit (Graz 1991) 246.
[15] Vgl. ebd. 265 ff. [16] Ebd. 269.
[17] Vgl. Augustinus, In Ps. 26, 2, Nr. 23; zit. nach H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft (Einsiedeln 1943) 106.
[18] Biser, Glaubensprognose (A. 14) 269 f.
[19] E. Biser, Einweisung ins Christentum (Düsseldorf 1997) 415.
[20] Ebd. 409.
[21] Biser, Glaubensprognose (A. 14) 276.
[22] Biser, Einweisung (A. 19) 297.
[23] Vgl. dazu bes. ebd. 409 ff.
[24] Biser, Glaubensprognose (A. 14) 270.
[25] Vgl. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende (A. 5) 32–36.
[26] Biser, Glaubensprognose (A. 14) 285.
[27] Ebd. 288. [28] Ebd. 290 ff. [29] Ebd. 293.
[30] Ebd. 344 ff. [31] Ebd. 292 f. [32] Ebd. 355 f.
[33] Ebd.
[34] Ebd. 355 f.
[35] Biser, Glaubensprognose (A. 14) 356; vgl. Das Eugen-Biser-Lesebuch, hg. v. E. Möde (Graz 1986) 134 ff.
[36] Ebd. [37] Ebd. [38] Ebd. 357.
[39] Ebd. 358. [40] Ebd. 359. [41] Ebd. 360.
[42] Ebd.
[43] Ebd. 361. [44] Ebd. 362.
[45] K. Rahner, Kirche u. Parusie Christi, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 348–367, hier 355 f.

Werner Kremp

Ist der Amerikanismus ein Katholizismus?

Als Mitte des 19. Jahrhunderts der zu Ehren von George Washington beschlossene Bau des Obelisken in der Hauptstadt seit einigen Jahren stagnierte, kam man auf die Idee, die amerikanischen Bundesstaaten, aber auch ausländische Staaten einzuladen, einen Stein mit dem eingravierten Namen des Herkunftsorts zu spendieren. Im Frühjahr 1854 traf auch ein großer Marmorblock aus Rom mit der Inschrift: „A Roma Americae" („Von Rom – für Amerika") ein. Dieses Gastgeschenk stieß auf einen wütenden Empfang: ein Steinquader vom Papst? Das ging zu weit. Am frühen Morgen des 6. März 1854 stahlen Maskierte den Stein, zerschlugen ihn in kleine Teile und warfen ihn in den Potomac[1].

Im Frühjahr 1998 nahm Bill Clinton in Soweto an einem katholischen Gottesdienst teil und empfing dabei auch die Kommunion – zum Unwillen der Offiziellen der römisch-katholischen Kirche. Clinton, so der Vatikan, sei kein Katholik und könne somit „nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden".

Diese beiden Vorfälle geben Anlaß, darüber nachzudenken, ob die beiden Abstoßungsreaktionen nicht auf eine untergründige Verwandtschaft der so Reagierenden schließen lassen. Könnte es nicht sein, daß der Amerikanismus, die amerikanische Zivilreligion, eine moderne Version des Katholizismus und somit, wenn schon nicht sein Erbe, so doch sein Bruder ist? Haben sich die Amerikaner nicht viel zu lang auf die angebliche *Unvereinbarkeit* von Amerikanismus und Katholizismus fixiert und dabei übersehen, daß die Geschichte zwar auf langen Umwegen, aber mit erstaunlicher Konsequenz und Ausdauer Amerika letzten Endes nicht nur zum Erbe des Imperium Romanum, sondern auch des spirituell-katholischen Roms gemacht hat und noch macht?

Was ist „Katholizität"?

Zur Ausführung dieser Hypothese muß man sich zunächst darauf verständigen, was Katholizität meint[2]. Im Griechischen meint der Begriff „katholikós" soviel wie umfassend, vollkommen und in Fülle existierend. Als Aussage über die Kirche drückt er Universalität aus: Anfang und Ende der Schöpfung, Tod und Leben der Menschen; Anwesenheit (Christi) in der ganzen Geschichte und in aller Welt; universale Sendung; Überwindung aller Schranken und Partikularismen. Die Kirche ist allumfassend, dem Raum und der Zeit nach.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" Katholizität so definiert:

„Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit des Geistes. 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).

Ähnlichkeiten der äußerlichen Symbolik

Beginnen wir unseren Vergleich beim Augenfälligsten: Die amerikanische *Zivilreligion* hat schon rein äußerlich weit eher „katholische", um nicht zu sagen katholisch-barocke, als protestantisch-bilderlos-nüchterne Dimensionen. Man denke an den „Altar" in den National Archives, der die „Heiligen Dokumente" der amerikanischen Republik hinter bzw. unter Panzerglas bewahrt: die Unabhängigkeitserklärung in einer Art Tabernakel, die Urverfassung in darunter stehenden Vitrinen. Man denke an die bildliche Darstellung der eigenen „Heilsgeschichte" im Kapitol, wo nichts mehr von Bildersturm und Bilderverbot zu spüren ist. Man führe sich die Verehrung von „Heiligen" vor Augen, d.h. der Gründerväter und anderer herausragender Gestalten wie Thomas Jefferson, George Washington oder Abraham Lincoln und vergesse auch nicht die in der Hall of Fame versammelten Ikonen der populären Kultur. Das ist katholisch, nicht protestantisch.

Es ist aber nicht nur an die Heiligenverehrung der amerikanischen Zivilreligion zu erinnern, sondern auch an ihre ganz unpuritanische Lust zur Fahnen- und Farbenentfaltung, beginnend mit den Umzügen zur Feier der Verfassungsgebung im Jahr 1787/88 bis hin zur Liturgie der Parteitage, der republikanischen Krönungsfeierlichkeiten. Die Inaugurationsfeier für den Präsidenten schließlich „rangiert in Pomp und zeremonieller Bedeutung nur knapp hinter der Papstinthronisierung"[3].

Im heutigen Medienzeitalter nähern sich Katholizismus und Amerikanismus noch mehr an. Karol Wojtyla hat mit seinem „Sinn für Gesten und Symbole ... die katholische Sinnlichkeit mit den Kommunikationsmedien der Moderne verbunden" und ist so zum „Papst des Fernsehzeitalters"[4] geworden. Pope-Kultur und Pop-Kultur nähern sich an. Der Papst wird mehr und mehr zum Pop-Star, zum Idol der Jugend, wie nicht zuletzt die Weltjugendtage im August 2000 in Rom zeigten. Die amerikanische Kultur eignet sich immer mehr die Rituale einer Kirche an. Und während bei uns Politiker und Journalisten noch abschätzig von der „Amerikanisierung" des Politikstils sprechen und Kirchenmänner und -frauen sich ins „Funktionärsgewimmel irgendwelcher protestantischer Syno-

den"[5] stürzen, bedienen sich der römische Papst und der amerikanische Präsident schon längst sinnträchtiger, werbemächtiger und bildprächtiger Mitteilungsformen.

Zu den verwandten bildhaften Elementen beider „Ismen" gehört auch die Architektur. Da ist insbesondere an das Kapitol in Washington (und seine vielfachen Kopien in den Hauptstädten der Einzelstaaten) zu denken: Nicht nur, daß es äußerlich den Vatikan kopiert, es ist auch Symbol der Nachfolge von und der Konkurrenz mit Rom. Wie in Rom die Hauptverwaltung des katholischen Credos, so sitzt in Washington die Hauptverwaltung des „American Creed".

Geistige Nähe von Katholizismus und Amerikanismus

Aber nicht nur in den bildhaft-symbolischen Ausdrucksformen, auch in den geistigen Inhalten kann man Parallelen und Gemeinsamkeiten entdecken und deshalb fragen, ob hinter der bisweilen geradezu obsessiven Gegnerschaft der (protestantischen) Amerikaner gegen den Katholizismus ein Konkurrenzgefühl aus verwandtschaftlicher Nähe heraus liegt, eine Nähe, die sich aus dem gemeinsamen universalistischen Anspruch nährt(e)? Liegen hier nicht – noch wichtiger – die positiven Korrelationen?

Katholizismus und Amerikanismus sind grundlegend *transnational* und *nichtnationalistisch*. Sowohl der amerikanische wie der katholische Begriff des „Volkes" duldet keinerlei ethnische Implikationen oder Präferenzen.

„Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln" (LG 13).

Nichts anderes bedeutet (tendenziell) die Gründung der amerikanischen Nation aus dem Geist gemeinsamer Werte anstatt ethnischer Bezüge. Mitglied des amerikanischen Volkes, der „one nation under God", kann jeder Mensch auf der Welt werden. Wenn somit der Historiker der amerikanischen Kirchen, Sidney E. Mead, die Vereinigten Staaten „eine Nation mit der Seele einer Kirche"[6] nennt, kennzeichnet er damit einen Wesenskern des amerikanischen Selbstverständnisses. Kurz gesagt: Zwischen dem „e pluribus unum" und der „una sancta" gibt es eine enge Verwandtschaft.

Die Sichtweise der Welt als einer Einheit hat freilich, zumindest in den Augen derer, die „extra ecclesiam" leben, auch ihre Kehrseite: den Alleinvertretungsanspruch (und, im amerikanischen Fall, die Versuchung des Isolationismus). Beide Kirchen, die des Amerikanismus wie die des Katholizismus, wollen die Einheit der Welt – aber bitte unter keinem anderen Patronat als dem eigenen. So beteiligt

sich Rom eifrig an der Suche nach der Einheit der Christenheit. Aber es macht gleichzeitig stets unzweideutig klar, daß „außerhalb der Kirche kein Heil" („extra ecclesiam nulla salus") für die Welt zu finden sei und Ökumene immer nur heißen kann: „Zurück in den Schoß der Kirche", zurück nach Rom! Dasselbe gilt für Washington. Hier lautet die Botschaft der Unabhängigkeitserklärung zum Beispiel: „Wir halten folgende Wahrheiten für *selbstverständlich*: daß alle Menschen gleich geschaffen sind." James Madison schrieb 1787, wenn sein Volk an der Aufgabe scheitere, eine Gesellschaft zu schaffen, die auf Überlegung und Vernunft statt auf Zufall und Gewalt basiert, müsse dies als ein Unglück für die ganze Welt betrachtet werden; denn nirgendwo anders könne dies, wenn überhaupt, gelingen[7]. Mit einer Formel: „Extra Americam nulla salus"! Die United States sind allemal die besseren Universalisten als die United Nations.

Den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt freilich nur der Papst (und auch er eigentlich vor dem Hintergrund einer 2000jährigen Kirchengeschichte erst „seit gestern"), nicht der amerikanische Präsident. Das „Dogmengebäude" des Amerikanismus ist weitaus offener, pluralistischer als dasjenige des Katholizismus. Aber in allen amerikanischen Äußerungen – in Worten wie in Taten – spürt man doch immer wieder das Erstaunen darüber, daß es Leute gibt, die glauben, es gebe einen besseren Platz zum Leben als die USA.

Analogien zur katholischen Kirche gibt es freilich nicht nur im Ausschließlichkeitsdenken, sondern auch, sozusagen als Gegengewicht dazu, hinsichtlich der Bereitschaft und Fähigkeit zur Integration und Durchdringung anderer Kulturen und zur Vermischung der eigenen „Religion" mit alteingesessenen Elementen. Ein besonders gutes Beispiel sind die Amtsträger: Wir haben auf der katholischen Seite die Priester, die in der Regel aus den jeweiligen Nationen bzw. Ethnien kommen, die zwar von außen, von Rom ein-, aber in der Regel nicht hineingesetzt werden. Wichtiger noch: Der Führungsstab der Kirche, die Kurie, ist seit dem Pontifikat Pius' XII. mehr und mehr multinationalisiert worden, so daß der Papst zu Recht als „Chef der größten multinationalen Institution der Welt"[8] bezeichnet werden kann.

Parallelen zwischen der „Katholisierung" und Amerikanisierung der Welt

Unübersehbar sind ferner die starken Parallelen zwischen der Amerikanisierung der Welt und dem Wirken der katholischen Kirche.

Sinnstiftung: Zum einen wäre zu fragen, ob nicht auch die „Religion" bzw. Zivilreligion des Amerikanismus der Welt eine tendenziell universale Sinnstiftung anbietet. Das „Römische" an der „Pax Americana" wäre dann, daß das amerikanische Ordnungszentrum und das von ihr ausstrahlende geistig-politische Imperium der Welt bzw. großen Teilen der Welt das Gefühl vermittelt, daß Politik und

Geschichte einen höheren Sinn haben: Von Amerikas quasi-religiösem bis religiösem Sendungsbewußtsein strahlt mit einiger Sicherheit etwas ab auf andere Nationen. Dieses Gefühl der Sinnhaftigkeit der eigenen nationalen Existenz „sub specie Americana" wird auch negativ vermittelt. Denn viele Gegner und Feinde Amerikas bauen ihre Sinnstiftung zu einem nicht geringen Teil auf der Gegnerschaft gegen Amerika, den „großen Satan", auf. Selbst Frankreich, das weder Gegner noch Feind Amerikas ist, bedient sich der Abgrenzung von der amerikanischen Sinnwelt, um sich der eigenen – offensichtlich brüchig gewordenen – Identität zu vergewissern.

Bußfertigkeit: Gegen Ende des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt sich im Amerikanismus und im Katholizismus (aber auch in Frankreich oder in Lateinamerika) fast gleichzeitig ein ähnliches Phänomen: die Bereitschaft, die Fehler- und Sündhaftigkeit der eigenen Geschichte einzugestehen. Am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 legte Papst Johannes Paul II. ein öffentliches allgemeines Schuldbekenntnis der katholischen Kirche ab, nachdem er vorher schon bei insgesamt 21 Themen Schuld und Sünden der „Söhne und Töchter" oder „Glieder der Kirche" ausgemacht und sich dafür entschuldigt hatte. Nach Luigi Accattoli[9] gehören dazu: Kreuzzüge, Inquisition, Judentum, Islam, Kirchenspaltungen, Religionskriege, Frauen, Mafia, Rassismus, Diktaturen, Krieg und Frieden, Indios, Indianer, Ureinwohner und Sklavenhandel. Es ist unschwer zu sehen, daß sich die „Schuld" Amerikas teilweise auf denselben oder ähnlichen historisch-gesellschaftlichen Handlungsfeldern aufgestaut hat und somit Rom und Washington eigentlich ein gemeinsames Schuldbekenntnis, ein „nostra culpa" ablegen könnten.

Neben der prinzipiellen Bereitschaft, historische Schuld einzugestehen sowie der Überschneidung hinsichtlich der „Objekte" des Schuldeingeständnisses gibt es eine weitere interessante Parallele, nämlich die Entschlossenheit, bei aller Schuldanerkenntnis die Ursprungsidee und ihre Institutionen als prinzipiell gut und richtig zu verteidigen. So spricht der Papst in dem Bestreben, „die Kirche ‚an sich' … als makellos und heilig hinzustellen", von einzelnen „Personen", die Fehler gemacht und Sünde und Schuld auf sich geladen haben. Die Amerikaner sind bei aller Anerkennung historischer Verfehlungen nicht bereit, Hermann Hesse zuzustimmen, der meinte, Amerika sei „ein Fehler, ein zwar gigantischer Fehler, aber doch ein Fehler". Die beiden Fälle gleichen sich auch insofern, als es vom rechten Spektrum leichte bis massive Kritik an der Selbstkritik gibt: mit dem Generaltenor, daß man die Selbstanklage und Zerknirschung nicht zu weit führen dürfe.

Eine weitere Parallele besteht in der *Anverwandlung statt Einverleibung*: Die kulturelle, insbesonders die alltagskulturelle „Amerikanisierung-Katholisierung" der Welt ist alles andere als eine Einbahnstraße. Sie hat vielmehr zwei Seiten: die des Anbieters und die des Rezipienten. Der Rezipierende übernimmt nicht nur Vorgegebenes, sondern anverwandelt es sich. So schreibt Kaspar Maase über die Wirkungen der „Amerikanisierung" in Deutschland: „In der Populär- und All-

tagskultur vollzieht sich Übernahme stets als Veränderung, als Anverwandlung und Umarbeitung durch und für nationale Wahrnehmungsmuster, Wertsysteme, Geschmacksnormen, Tabus." [10] Vorbereitet auf diese Anpassung an einen breiten Publikumsgeschmack bzw. an spezifische Eigenheiten der Rezipienten bzw. Konsumenten war nach Maase die amerikanische Konsumgüter- und Unterhaltungsindustrie schon durch den Wunsch, auf dem eigenen Kontinent ihre Produkte loszuwerden:

„Zur Eroberung des gesamtnationalen Marktes waren die Unternehmer gezwungen, eine ästhetische Sprache zu entwickeln, die über ethnische Differenzen hinweg Anklang fand. Sie mußten damit Wegbereiter eines Weltidioms der populären Künste werden." [11]

Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang, daß Amerikanismus und Katholizismus nicht nur ein Weltidiom der Kultur, sondern insbesondere *ein* sprachliches Weltidiom, also Latein bzw. Englisch, haben – ein Universalisierungs- und Integrationsvehikel par excellence.

Was die Verbreitung und Anpassungsfähigkeit des Katholizismus anbelangt, hält das Konzil fest:

„In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches ... Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft. ... das Reich Christi ... fördert und übernimmt ... Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch. ... Kraft der 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 untereinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. ... Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen" (LG 13).

Es wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, inwiefern auch der Amerikanismus lokale Varianten von sich zuläßt oder sogar fördert. Vielleicht ist hier ein trivial erscheinendes Beispiel aus der Alltagswelt des Konsums besonders anschaulich, nämlich die Produktpolitik von McDonald's, die unter anderem darin besteht, daß jeweilige örtliche Eßgewohnheiten bzw. Speisen „mcdonaldisiert" bzw. „verhamburgert" werden. So spricht Jan Roß nicht zu Unrecht von der katholischen Kirche als „der einzigen Institution, die es an Globalität mit McDonald's mühelos aufnehmen kann; der Universalismus der katholischen Kirche hat mit provinziellem Stammesdenken oder nationalistischen Ressentiments gegen eine zusammenwachsende Welt nichts zu tun." [12]

Eine nächste Parallele: *Der Präsidenten-Papst*. Wo es Katholizismus gibt, muß es auch einen Papst geben. Wenn wir den Amerikanismus als einen Bruder des Katholizismus ansehen, müssen wir konsequenterweise fragen, ob nicht der amerikanische Präsident als Oberhaupt der Kirche des Amerikanismus gelten kann. Doch zunächst wäre zu fragen, ob nicht dem Protestantismus im allgemeinen und dem amerikanischen Protestantismus im besonderen etwas fehlt, nämlich

eine zentrale Repräsentativfigur, eine alles zusammenfassende, die Pluralität der Bekenntnisse übergreifende, sie integrierende und Identitätsstiftung ermöglichende Zentralfigur. Vielleicht hat indes zumindest der amerikanische Protestantismus sein zentrales Oberhaupt schon, nämlich im Oberhaupt des Amerikanismus, im Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika. Berndt Ostendorf schreibt: „Der Präsident ist der Pontifex Maximus, und von ihm erwartet die Öffentlichkeit das nationale Gebet in Krisenzeiten." [13] Was für den Papst und seine Kirche die Enzykliken sind, sind für die amerikanischen Präsidenten ihre „State-of-the-Union"-Botschaften und großen Reden [14].

Diese papalen Eigenschaften des US-Präsidenten gelten auch für seine außen- und weltpolitische Rolle. So notiert Christian Hacke, daß der amerikanische Präsident neben dem Hut des Oberbefehlshabers noch zwei weitere Hüte trage: als Führer der freien Welt „schützen ... alle Nachkriegspräsidenten die ‚atlantische Zivilisation'"; darüber hinaus ist jeder Präsident „der Führer eines ‚informellen Reiches der Freiheit', das als amerikanische Einflußsphäre umschrieben werden kann" [15]. Daß amerikanische Außenpolitik wie amerikanisches Selbstverständnis generell in hohem Maß einen quasi-religiösen Impetus hat, daß sie dem American Creed verpflichtet ist, daß sie von einem „politisch-demokratischen Missionsglauben" [16] motiviert wird und daß „eine Konvergenz zwischen religiösen Mythen und außenpolitischen Zielen stattgefunden (hat), die sich als Sendungsbewußtsein innerhalb eines manichäisch geprägten Weltbilds weltpolitisch artikuliert" [17], ist jedem Analytiker amerikanischer Außenpolitik heute eine selbstverständliche Erkenntnis.

Die mögliche Bedeutung des amerikanischen (religiösen) Katholizismus für die Entwicklung der katholizistischen Seiten des Amerikanismus

Es ist unübersehbar, daß der Katholizismus in den USA immer mehr am Wachsen ist – mit zur Zeit rund 62 Millionen Gläubigen bilden die Katholiken die größte einzelne Glaubensgemeinschaft – und daß die Mehrheit der Katholiken, Nord- und Südamerika zusammengenommen, nicht mehr in Europa, sondern in Amerika lebt: rund 63 Prozent der rund 788 Millionen Menschen in ganz Amerika sind katholisch. Ausdruck findet diese wachsende Bedeutung des Katholizismus in Nord- und Südamerika in dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben „Ecclesia in America", das Papst Johannes Paul II. während seiner Amerikareise im Januar 1999 veröffentlicht hat. Darin bekräftigt er seine Auffassung, daß die beiden Amerikas als eine Einheit aufzufassen seien und ermuntert die Bischöfe, „die Völker, die diesen großen Kontinent bilden, geistig noch stärker zu einen":

„Die Gemeinsamkeiten der amerikanischen Völker, unter denen besonders dieselbe christliche Identität hervorsticht, sowie ein echtes Streben nach Stärkung der Bande der Solidarität und der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Ausdrucksformen des reichen kulturellen Erbes des Kontinents,

stellen den entscheidenden Grund dar, weshalb ich wollte, daß die Sonderversammlung der Bischofssynode bei ihren Erörterungen Amerika als eine einzige Wirklichkeit sieht." Dabei sei bewußt Amerika in der Einzahl genannt worden, „um nicht nur die bereits in gewisser Hinsicht bestehende Einheit zum Ausdruck zu bringen, sondern auch das engere Band, nach dem die Völker des Kontinents streben und das die Kirche im Rahmen ihrer Sendung, die Gemeinschaft aller im Herrn zu fördern, unterstützen möchte." [18]

Der Papst anerkennt mit diesem Dokument und mit der Rede von dem *einen* „Amerika" einerseits die wachsende Bedeutung des gesamtamerikanischen Katholizismus; anderseits betrachtet er fast in einer Art papaler Monroe-Doktrin die amerikanische, von den USA und dem Amerikanismus beherrschte westliche Hemisphäre als eine Einheit. Umgekehrt sieht er wohl auch die Gefahr einer zu stark vom US-amerikanischen Katholizismus ausgehenden Annäherung an den Amerikanismus und damit des Entstehens einer ungeliebten Form des Katholizismus. Somit anerkennt er nicht nur den amerikanischen Katholizismus als stets weiter wachsende Kraft innerhalb der Kirche, sondern sieht ihn wohl auch in Gefahr, sich zu sehr zu „(US-)amerikanisieren" und damit seine Seele an die andere große universalistische Kraft, den Amerikanismus, zu verlieren. Der Wunsch an die Bischöfe Amerikas, ganz Amerika als eine Einheit zu sehen, mag auch mit seiner Hoffnung zusammenhängen, der allzu liberale Katholizismus des nördlichen Amerikas möge vom Katholizismus im südlichen Amerika lernen, dessen traditionellere Religiosität dem Papst ohne Zweifel sympathischer ist.

Die mögliche Bedeutung Amerikas für die Wiederherstellung eines wirklichen Katholizismus

Mead sieht, unter Berufung auf den großen deutschen Kirchenhistoriker Philip Schaff (1813–1893) [19], die reale Möglichkeit, daß die von Europa ausgegangene Kirchenspaltung eines Tages in Amerika überwunden wird. Die Grundlagen dafür seien schon in den Anfängen der Besiedlung des Kontinents von den europäischen Einwanderern durch Toleranz und religiöse Freiheit gelegt worden:

„Bemerkenswert an den englischen Siedlungen in Amerika ist die Tatsache, daß es diese traditionell widerstreitenden Gruppen dort in der kurzen Zeit zwischen 1607 und 1787 lernten, Seite an Seite relativ friedlich miteinander zu leben. Zuerst sahen sie die Notwendigkeit gegenseitiger Duldung ein, schließlich begannen sie, Freiheit für alle als ein angeborenes oder natürliches Recht zu verstehen. Auf diese Weise erwarben die nicht anerkannten Glaubensgemeinschaften – Juden, Katholiken, Baptisten, Quäker und andere – zunächst das Privileg, überhaupt existieren zu dürfen, dann die Duldung ihrer öffentlichen Äußerungen ... und schließlich die vollständige Freiheit nach bürgerlichem Recht." [20]

Mit Schaff ist Mead der Meinung, daß es in den USA einen „Gärungsprozeß" gebe und eine „gegenseitige Reibung, die zwar den Eindruck des Chaotischen machen, aus denen sich aber „allmählich etwas ganz Neues herausgestalten

werde“ [21]. Klaus Penzel, der Herausgeber von Meads Schrift, hält die Fragen von Schaff und Mead nach einer Zusammenführung der in Europa getrennten christlichen Religionen auf amerikanischem Boden für nicht überholt und wagt selbst die Frage, „ob einmal aus dem kirchlich-konfessionellen Dialog, dem einzigartigen Neben- und Beieinander so vieler kirchlicher Traditionen die reife Frucht einer ökumenischen Theologie, ja *die Eine Kirche – wahrhaft katholisch, evangelisch und reformiert* – hervorgehen wird“ [22].

Kurzum: Es wird bei uns viel zu wenig als eine der epochalen Leistungen Amerikas beachtet, daß es nicht nur den europäischen Ethnizismus und Nationalismus überwunden hat, sondern auch die Spaltung der Religionen und Kirchen, die im „Katholizismus“ des Amerikanismus im Hegelschen Sinn „aufgehoben“ ist.

Alexis de Tocqueville und der amerikanische Katholizismus

Zu behaupten, daß ausgerechnet der Katholizismus in besonderem Maß die für Amerika adäquate Glaubensform und Weltinterpretation sei, scheint angesichts der historischen Erfahrung besonders verwegen, kann doch „der Antikatholizismus als eine Erbkrankheit der amerikanischen Kultur“ [23] angesehen werden, die es den katholischen Gläubigen und ihrer Kirche lange sehr schwer machte, in den „mainstream“ der amerikanischen Gesellschaft und ihres Selbstverständnisses einzumünden. Allerdings gab es schon nach dem Bürgerkrieg vereinzelte Stimmen, die es wagten, „die Identifizierung von Protestantismus und Amerika in Frage zu stellen“ und „sogar die Verbindung von Katholizismus und amerikanischer Demokratie als die kulturelle Formel der Zukunft“ [24] für möglich zu halten.

Damit sind wir bei Alexis de Tocqueville angelangt, welcher der Ansicht ist, daß es in jedem Menschen so etwas wie eine „anima naturaliter catholica“ gibt, die selbst Gegner des Katholizismus dazu treibt, entweder die Formen des Katholizismus notgedrungen als die Seele ansprechend anzuerkennen oder aber später zu ihm (mehr oder weniger reumütig) zurückzukehren. Im zweiten Teil seines Buchs über die Demokratie in Amerika schreibt er:

> „Die Menschen unserer Tage sind von Natur dem Glauben wenig aufgeschlossen; sobald sie aber eine Religion haben, treffen sie alsbald in ihrem Inneren auf *einen verborgenen Antrieb, der sie unbewußt dem Katholizismus zudrängt.* Etliche der Lehren und Bräuche der römischen Kirche erstaunen sie; sie bewundern aber insgeheim ihre Regierung, und ihre große Einheit zieht sie an.“ [25]

Tocqueville geht so weit vorherzusagen, daß die Welt sich mehr und mehr in zwei Gruppen trennen werde: solche, „die das Christentum völlig aufgeben, und die anderen, indem sie in den Schoß der römischen Kirche zurückkehren“ [26] – eine Prophezeiung, die bisher nicht eingetreten ist. Vielleicht aber würde Tocque-

ville zustimmen, wenn man seine Prognose so variierte: Die eine Gruppe von Menschen ist weitestgehend säkularisiert, die andere ist durch die Amerikanisierung „katholisiert"; die eine Gruppe bilden die Bürger der USA, die andere die Bürger Europas.

Was die USA angeht, könnte man die Hypothese wagen, daß der Protestantismus – zersplittert, vielfältig und geteilt, wie er ist – im Amerikanismus *seine* Katholizität gefunden hat; der Amerikanismus ist es, der den Protestantismus zusammenhält, die amerikanische Zivilreligion ist die Zuflucht des sich (immer noch gemäß Tocqueville) nach Katholizismus sehnenden Protestantismus.

Was Tocqueville selbst angeht, ist verwunderlich, daß meines Wissens bisher noch niemand eine Frage zu seinem Amerika-Buch gestellt hat, die eigentlich sehr nahe liegt: Was sucht eigentlich ein Katholik in Amerika? Oder genauer: Was eigentlich sucht der tiefgläubige, aristokratische französische Katholik Tocqueville in Amerika? Befindet er sich im Grund seines Herzens nicht auf der Suche nach einem verlorenen Katholizismus („à la recherche du catholicisme perdu")? Ist es denn, wenn nicht seine heimliche Hypothese zu Beginn der Reise, so doch seine Gewißheit spätestens an deren Ende, daß der Amerikanismus das „ancien régime" des europäischen Katholizismus in Amerika im Hegelschen Sinn „aufhebt", nämlich einerseits beendet, andererseits aber auf eine höhere Stufe gehoben hat und ihn dadurch bewahrt?

Tocqueville sieht noch eine weitere, mindestens so tief gehende Verwandtschaft von Amerikanismus und Katholizismus: Beide sind – so seine doch zunächst etwas überraschende Diagnose – Bekenntnisse der *Gleichheit*. Im ersten Teil seiner „Demokratie in Amerika" schreibt er:

„Ich denke, daß man die katholische Religion zu Unrecht als einen natürlichen Feind der Demokratie ansieht. Im Gegenteil scheint mir unter den verschiedenen christlichen Lehren der Katholizismus die Gleichheit der Bedingungen am meisten zu begünstigen. Die religiöse Gesellschaft besteht bei den Katholiken nur aus zwei Teilen: dem Priester und dem Volk. Der Priester steht über den Gläubigen: unter ihm ist alles gleich. ... In bezug auf die Dogmen stehen für den Katholizismus alle Denkenden auf gleicher Stufe; er verpflichtet den Gelehrten wie den Unwissenden, den Mann von Genie wie den gewöhnlichen Menschen auf die Einzelheiten des gleichen Glaubens; er schreibt die gleichen Andachtsübungen dem Reichen wie dem Armen vor, unterwirft den Mächtigen wie den Schwachen der gleichen Strenge; ...und alle Menschen mit dem gleichen Maßstab messend, führt er alle Gesellschaftsklassen vermischt an den Fuß des gleichen Altars, so wie sie vor den Blicken Gottes in Eins verschmelzen." [27]

Man fragt sich: Ist es nicht der *Protestantismus*, die religiöse Gemeinde der Gleichen, der die Wurzel aller amerikanischen Gleichheit ist? Nicht nach Tocqueville. Vielmehr ist dieser eine Religion, die „im allgemeinen die Menschen weniger zur Gleichheit als zur Unabhängigkeit drängt" [28]. Mit anderen Worten: „Werden also die Katholiken der Vereinigten Staaten durch das Wesen ihres Glaubens nicht heftig zu demokratischen und republikanischen Auffassungen gedrängt, so sind sie zumindest nicht von Natur gegen sie gerichtet." [29]

Kardinal Joseph Ratzinger hat in einer Rede im November 2000 Tocquevilles Beobachtung über die Besonderheit des amerikanischen Katholizismus indirekt bestätigt, als er den beiden von ihm „europäisch" genannten, im 19. Jahrhundert entstandenen Modellen des Verhältnisses von Staat und Kirche jenes zwischen beiden stehende amerikanische Modell gegenüberstellte. In Europa gibt es demnach einerseits – vorwiegend in den lateinischen Nationen – das laizistische Modell der strengen Trennung von Staat und Kirche. Im germanischen Raum hingegen gebe es „die staatskirchlichen Modelle des liberalen Protestantismus, in denen eine aufgeklärte, wesentlich als Moral verfaßte christliche Religion ... den moralischen Konsens und eine weit gespannte religiöse Grundlage verbürgt, der sich die einzelnen nichtstaatlichen Religionen anzupassen haben". Heute seien die Staatskirchen überall von der Auszehrung befallen: „Von religiösen Körpern, die Derivate des Staates sind, geht keine moralische Kraft aus, und der Staat selbst kann moralische Kraft nicht schaffen, sondern muß sie voraussetzen und auf ihr aufbauen." [30]

Auch hier wiederum gleichen die Worte denen Tocquevilles. Seiner Ansicht nach ist es die Erfahrung von und die Sehnsucht nach einer über das Lebens-Dasein hinaus reichenden Realität, nach Unsterblichkeit, die die Religion begründet; Religion ihrerseits ist die Kraft, welche (so immer noch Tocqueville) die demokratische politische Ordnung Amerikas begründet, indem sie die ihr zu ihrem Bestehen notwendigen Fundamente liefert. Dies allerdings kann Religion (so Tocqueville) nur dann leisten, wenn und insofern sie einzig und allein auf dem *Unsterblichkeitsverlangen* des Menschen gründet, anstatt sich mit einer *Regierung* zu verbinden, also innerweltlich und damit zur Staatsreligion zu werden:

„Sucht die Religion ihre Herrschaft nur auf das Unsterblichkeitsverlangen zu gründen, das die Herzen aller Menschen in gleicher Weise bewegt, so kann sie auf Allgemeingeltung rechnen; verbindet sie sich aber mit einer Regierung, so muß sie die Grundsätze übernehmen, die nur auf gewisse Völker anwendbar sind" [31].

Die amerikanischen Katholiken bilden nach Ratzinger gegenüber den beiden von ihm vorgestellten europäischen Modellen ein Drittes:

Sie „stehen in ihrem Glaubensleben zwar entschieden zur katholischen Identität, haben aber hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Politik die freikirchlichen Traditionen in dem Sinn aufgenommen, daß gerade eine nicht dem Staat verschmolzene Kirche die moralischen Grundlagen des Ganzen besser gewährleistet, sodaß die Förderung des demokratischen Ideals als eine tief dem Glauben gemäße moralische Verpflichtung erscheint."

Offensichtlich hat der Präfekt der Glaubenskongregation Sympathie für dieses amerikanische Modell des Verhältnisses von Religion und Kirche einerseits sowie Staat und Politik andererseits. Es wäre nicht verwunderlich, wenn dem amerikanischen Katholizismus mehr und mehr eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung des Katholizismus insgesamt zukäme, wenn er sozusagen nach seiner Verände-

rung in den USA als Re-Import nach Europa zurückkäme – und dort der Religion zu neuer Blüte verhülfe.

ANMERKUNGEN

[1] Die Episode ist geschildert in: M. S. Cullen, Wo liegt Hitler? Öffentliches Erinnern u. kollektives Vergessen als Stolperstein der Kultur (Berlin 1999) 46 f.

[2] Ich folge im wesentlichen dem Artikel „Katholizismus" in: Lexikon der Religionen, hg. v. H. Waldenfels (Freiburg 1992) 341–345 (K. Kienzler). Als Laie gebrauche ich „Katholizismus", „katholisch" und „Katholizität" allerdings nicht als streng voneinander abgetrennte, sondern als einander doch weitgehend überschneidende Begriffe. Insbesondere will ich „Katholizismus" als Pendant zum „Amerikanismus", also als Inbegriff einer „Weltanschauung", und nicht im Sinne einer Konfessionsbezeichnung verstehen; vgl. M. Wagner, Was heißt: ‚Die Kirche ist katholisch'?, in dieser Zs. 216 (1998) 816–826.

[3] St. Kornelius, Präsident u. Heilsbringer. Bush bedient Religion u. Politik gleichermaßen – eines Tages wird er sich entscheiden müssen, in: Süddeutsche Zeitung, 3. 1. 2001.

[4] J. Roß, Der Papst. Johannes Paul II. – Drama u. Geheimnis (Berlin 2000) 114–116.

[5] Ebd. 116.

[6] S. E. Mead, The Nation With the Soul of a Church (New York 1975).

[7] J. Madison, Federalist Papers, Nr. 1 (diese Papers sind der erste große, von den Gründervätern J. Madison, Alexander Hamilton u. John Jay stammende Verfassungskommentar).

[8] Th. J. Reese, Im Innern des Vatikan (Frankfurt 1998) 376.

[9] Zit. nach G. Denzler, Die sündige Kirche, in: Süddeutsche Zeitung, 11. 3. 2000.

[10] K. Maase, Bravo Amerika. Erkundungen zur Jugendkultur der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren (Hamburg 1992) 25.

[11] Ebd. 26.

[12] Roß (A. 4) 16.

[13] B. Ostendorf, Das Religiöse in der amerikanischen Demokratie, in: Merkur 53 (1999) 891–900, hier 895 f. (Sonderheft: Nach Gott fragen. Über das Religiöse).

[14] Den Hinweis auf diese Parallele verdanke ich Peter Lösche.

[15] Ch. Hacke, Zur Weltmacht verdammt. Die amerikanische Außenpolitik von Kennedy bis Clinton (Berlin 1997) 14.

[16] H. Dittgen, Amerikanische Demokratie u. Weltpolitik (Paderborn 1998) 73. Vgl. K. Krakau, Missionsbewußtsein u. Völkerrechtsdoktrin in den Vereinigten Staaten von Amerika (Frankfurt 1967).

[17] Ostendorf (A. 13) 900.

[18] Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Ecclesia in America", VApS 141 (Bonn 1999) 8.

[19] Ph. Schaff, Church and State in the United States or the American Idea of Religious Liberty and its Practical Effects (New York 1888).

[20] Mead (A. 6) 23.

[21] Ebd. 18.

[22] K. Penzel, Die ‚nach-protestantische Ära': Ein Rückblick auf das letzte halbe Jahrhundert, in: Mead (A. 6) 196–254, hier 252 (Hervorhebung W. K.).

[23] M. Zöller, Washington u. Rom. Der Katholizismus in der amerikanischen Kultur (Berlin 1995) 85.

[24] Ebd. 88.

[25] A. de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil (Stuttgart 1962) 41 (Hervorhebung W. K.).

[26] Ebd. 42.

[27] A. de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil (Stuttgart 1959) 333.

[28] Ebd. 333.

[29] Ebd. 334.

[30] J. Ratzinger, Europas Kultur u. ihre Krise, in: Die Zeit, 7. 12. 2000.

[31] Tocqueville (A. 27) 334.

Walter Simonis

„Menschenwürde" und „Würde des Menschen"

Überlegungen zu einer aktuellen Debatte

Das Thema Menschenwürde hat den elfenbeinernen Turm akademischer Seminare und theoretisch bleibender Fingerübungen verlassen. Es ist zu einem Sturmwind geworden, der durch die Feuilletons renommierter Zeitungen fegt und ihre Blätter rauschen läßt. Seit dem öffentlichkeitswirksamen Auftreten eines biederen Schafes namens Dolly denkt so mancher: Warum eigentlich nicht? Dolly sollte natürlich nur Vorreiter sein. Eigentliches Streitobjekt ist der Mensch. Und angesichts bislang ungeahnter technischer Möglichkeiten erscheint die Beschwörung der Würde des Menschen, die es unbedingt zu wahren gelte, fast schon wie eine altväterlich-museale Geste, wie ein hilfloses Ritual.

Warum eigentlich nicht? Wer verbietet oder gebietet eigentlich? Das ist die Gretchenfrage. Sie zu beantworten ist die Beweislast, die die Verteidiger der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit schultern müssen. Zu zeigen wäre, *was* Menschenwürde eigentlich ist bzw. sein soll und wieso *diese* Würde selbst eigentlich etwas *Gebotenes*, etwas *Gesolltes* sei.

Die gläubig-religiöse Begründung von Menschenwürde

Sogleich bietet sich die *gläubig-religiöse Begründung* an. In aller Kürze zusammengefaßt lautet sie so: Gott ist der Schöpfer des Menschen. Also ist jeder Mensch letztlich Gottes „ebenbildliches" Eigentum; dies ist seine Würde. Kein Mensch hat demnach das Recht, über ihn zu verfügen – so wie er über eine Sache verfügen, sie gebrauchen und verbrauchen kann.

Diese Argumentation ist an sich schlüssig, hilft aber nicht weiter. Zum einen: Sie setzt Glauben an den Schöpfergott voraus. Nun ist jede Argumentationskette so stark wie ihr schwächstes Glied. Als solches gilt aber bei Nichtglaubenden der Gottes- und Schöpfungsglaube. Also hängt auch die behauptete Menschenwürde an einem bloßen Glauben. Zum anderen bleibt diese Argumentation rein formal-äußerlich. Sie spricht zwar von Geschöpflichkeit und Gottgehörigkeit, aber was das *näherhin* für das Sein des Menschen bedeuten soll, sagt sie nicht. Genau darum geht es aber. Ob etwa ein Embryo ein Mensch ist, das ist *allein* mit dieser theologischen Argumentation nicht zu entscheiden; zumal nach demselben vor-

ausgesetzten Gottes- und Schöpfungsglauben *jedes* Seiende geschaffen und somit *letztlich* Gottes „Eigentum" ist.

Somit drittens: In der Sache überzeugend kann diese Argumentation erst werden, wenn sie das mit „unantastbarer" Menschenwürde Gemeinte sozusagen zu einer auch innerweltlichen, empirisch zugänglichen Wirklichkeit werden läßt. Wenn es also nicht nur um des Menschen Geschaffensein durch *Gott* und seine *Gott*gehörigkeit geht, sondern um etwas *in* der Welt Erfahrbares im oder am *Menschen* selbst. (Das war der eigentliche Kerngedanke des heute so obsolet gewordenen sogenannten „Naturrechts".) Ob man eine solche Begründung von Menschenwürde dann noch als theologisch oder philosophisch bezeichnet, ist nicht entscheidend. Aber auf sie einfach zu verzichten und Menschenwürde nur theologisch zu behaupten, dürfte sich schwerlich empfehlen. Denn da könnte ein anderer leicht sagen: *Diese* theologische Menschenwürde sei dir unbenommen, sie will und kann ich gar nicht antasten. Umso freier kann ich mich fühlen, mit dem „physischen Menschen" so zu verfahren, wie es mir notwendig und nützlich erscheint.

Der deontologische Trugschluß

Das Grundgesetz behauptet: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Angesichts der unzweifelhaften Tatsache, daß die Würde des Menschen immer wieder angetastet wurde und wird, müßte dieser Satz eigentlich so lauten: Die Würde des Menschen *sei* (= soll sein) unantastbar! Im Klartext hieße das: *Wir wollen*, daß die Würde des Menschen nicht angetastet werde. Damit stellt sich die entscheidende Frage: Ist dieses unser Wollen *nur* unser (subjektives) Wollen? (Daß es dies *auch* ist, kann nicht bewußt genug gemacht werden!) Oder hat dieses unser subjektives Wollen auch sein objektives „fundamentum in re"? Ist es nur in und mit sich selbst, seiner Freiheit, zu begründen? Oder ist es ein Wollen, das einem *vorgegebenen*, objektiven Anspruch, einer Sollensforderung gehorcht, die von außen und somit objektiv und allgemein wahrnehmbar an sein Wollenkönnen ergeht?

Solange letzteres nicht nachgewiesen wird, kann den Verteidigern der, wie weit oder eng auch immer gefaßten Menschenwürde vorgehalten werden: Was ihr unter Menschenwürde versteht, ist gewiß schön und gut und wohlgemeint. Doch was ihr Gesolltsein bzw. die dementsprechenden Verbote oder Gebote betrifft, so ist zwar keine Frage, daß *ihr* das so wollt; auch nicht, daß wir euer Wollen als respektabel betrachten (James Dewey Watson). Aber es geht euch ja nicht nur um euer eigenes, subjektives Wollen. Vielmehr behauptet ihr doch eine „Würde" des *Menschen an sich*, nämlich jedes Menschen. *Sie* sei es, die verbiete bzw. gebiete. Mit *ihr* und nicht erst in eurem Wollen bzw. Nichtwollen sei der eigentliche, ob-

jektive Grund gegeben, dem ihr nur gehorchen wollt. Nun ist aber alles, was ihr dazu als zum Wesen des Menschen gehörend und seine „Würde" begründend anführt, zwar ein unbestreitbares, objektives Faktum. Aber es handelt sich eben *nur* um Fakten. Diese sehen auch wir. Zum Beispiel, daß ein Embryo dieselbe DNA besitzt wie wir. Oder daß mit der Befruchtung ein streng kontinuierlicher Entwicklungsprozeß einsetzt. Oder daß wir auf unserer Kulturstufe so etwas wie eine Solidaritätsgemeinschaft bilden.

Das ist alles schön und gut. Aber es sind eben alles nur Fakten. Sie sind möglich und wirklich. Man kann sie respektieren und wollen. Aber daß sie selbst dieses Respektiertwerden wollen, fordern, das sehen wir nicht. Daß sie selbst ein Verbot oder Gebot darstellten, Geboten- bzw. Verbotensein also nicht erst und nur von euch an sie herangetragen sind, das müßtet ihr erst noch beweisen. Ihr müßtet also beweisen, daß dieses Geboten- bzw. Verbotensein in der Sache selbst, sozusagen in der „Natur der Sache Mensch" *vor*liegt. Solange ihr da nur bei bloßen Fakten bleibt, die wir ja gar nicht bestreiten, bleibt euer Behaupten- und Verteidigenwollen von Menschenwürde sozusagen nur subjektiv-extrinsezistisch, es ist nicht wirklich objektiv-intrinsezistisch begründet. Eure Position: „Wir wollen, daß Menschenwürde unantastbar sei", ist möglich, aber daß sie allgemein verpflichtend sei, müßte erst noch von der objektiven „Natur der Sache" her erwiesen werden. Sonst handelt es sich nur um eine Möglichkeit, die neben der anderen: „Wir sehen, daß nichts in der Welt wirklich unantastbar ist", steht.

Es ist dies das bekannte, von David Hume (1711–1776) formulierte Argument vom „naturalistischen" oder „deontologischen Trugschluß": Sein allein, ein bloßes Faktum also, besagt und begründet noch kein Sollen. Aus der Tatsache, daß etwas objektiv der Fall ist, ergibt sich noch nicht der ebenso objektive Anspruch, die Forderung, sie solle sein. – Damit wird zwar, wie man immerhin bemerken darf, dem Wollen oder Nichtwollen des Menschen, kurz: seiner Freiheit, eine außerordentliche Bedeutung, ja, Würde und Verantwortung zugesprochen. Dies freilich um den Preis, daß ihr immer vorgehalten werden kann, in diesem Wollen oder Nichtwollen prinzipiell willkürlich-beliebig zu sein.

Verteidigung und Begründung von Menschenwürde verlangen letztlich, das Argument des deontologischen Trugschlusses zu widerlegen. Und zwar so, daß es gerade von „bloßen Tatsachen" selbst widerlegt wird. *Diese* müssen es entlarven als bloße Abstraktion, als ein rein begriffliches Argumentieren, dessen Begriffe ihre Wirklichkeit selbst gar nicht mehr erfassen. Zu zeigen wäre also, daß die „Natur des Menschen selbst" schon „deontologisch *ist*", Humes Argumentation somit gleichsam nur in der Luft abstrakter Begriffe schwebt. Die Natur des Menschen *ist* selbst „deontologisch", das heißt: Sie existiert selbst – vor aller Theorie – fordernd, verbietend und gebietend. Sie ist keine an sich neutrale bloße Tatsache, sondern stellt immer schon eine phänomenale, empirisch wahrnehmbare Forde-

rung dar. Von diesem objektiv deontologischen Wesen des Seins des Menschen wäre dann zu sagen: Mit ihm ist das gegeben, was mit dem großen Wort „anzuerkennende Menschenwürde" gemeint ist und in der Tat *begründeterweise* gemeint wird. Und die, wie ich davon unterscheidend, aber nicht trennend (!) formulieren möchte, „eigentliche", nämlich aktive Würde des Menschen wäre die jener Menschenwürde entsprechende „Realisierung" ihres fordernden Gebietens und Verbietens.

Herkömmliche Versuche, Menschenwürde zu begründen

Die Frage ist also: Was kann die vorgegebene, phänomenale, Menschenwürde begründende, sie als objektiv gesollt erweisende „Tatsache" sein, die aber eben keine bloße Tatsache ist? Die als bloße Tatsache zu begreifen schon ihre geistige „Vergewaltigung" wäre, gegen die sie selbst sich wehrt – und damit auch den Vergewaltigenden eigentlich peinigen müßte? Doch zunächst zu den bekannten Versuchen, Menschenwürde zu begründen. Alle von ihnen angeführten Phänomene lassen sich, distanziert betrachtet, gleichsam neutralisieren zu bloßen sichtbaren Fakten.

1. Als *der* große Denker der Menschenwürde gilt *Immanuel Kant*. Kant setzt auf das Faktum der menschlichen Vernunft und der Freiheit des Subjektes. Beide verwirklichen sich im Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz bzw. dem kategorischen Imperativ, der befiehlt, das sittlich Gute allein um des sittlichen Gutseins willen zu tun.

Der kategorische Imperativ ist aber, erstens, bereits ein meta-physisches Postulat Kants. Zweitens: Abgesehen von der Abstraktheit und inhaltsleeren Formalität dessen, was der kategorische Imperativ befiehlt (Sittlichkeit – Gutsein – solle gewollt werden nur um der Sittlichkeit willen), ist der Adressat dieses Gebietens allein das Subjekt, das *Individuum* als solches. Nimmt man es einmal hin, es verwirkliche seine eigentliche Würde als Mensch, indem es ein sittliches Subjekt sein will und wird, so bleibt doch die Frage nach der Menschenwürde der *anderen*; derer, die noch nicht oder nicht mehr vernünftig sind. Aber auch derer, die vernünftig sind, denen aber das Gebot, sittlich gut sein zu wollen um des sittlichen Gutseins willen, nichts besagt. Worin besteht *ihre* Menschenwürde? Daß sie das Potential zum vollen, sittlichen Menschsein haben, ist unbestritten. Doch das ist ein bloßes Faktum. Verbietet es die sittlich sein wollende Vernunft, in dieses Potential einzugreifen und sein kontinuierliches Sichentfalten willkürlich zu unterbrechen? So, wie Kant das eigentliche Wesen vernünftiger Sittlichkeit begreift, eben nicht. Hier rächt sich ihre inhaltlich-materielle Unbestimmtheit: Wahre Sittlichkeit habe mit der empirischen Natur nichts zu tun, sonst sei sie auch nicht wirklich frei. Um der Erhabenheit der Freiheit und Würde des Sittlichkeit wol-

lenden Menschen willen bleibt alles andere nur „Natur", nur verfügbares Material.

2. Radikalster Nachlaßverwalter Kants dürfte wohl *Peter Singer* sein[1]. Vernunft, von Kant immerhin noch quasi-metaphysisch ausgezeichnet durch ihr Gegenüber, den kategorischen Imperativ, wird bei Singer zur bloßen Vernünftigkeit – so wie dementsprechend „Person" zu empirischer „Persönlichkeit" wird. Dies ist ihm das Höchste. Menschenwürde reduziert sich ihm auf die faktische Möglichkeit „vernünftig" zu leben, Teilnehmer zu sein an der vernünftigen Kommunikationsgemeinschaft (Jürgen Habermas).

Das Können ist unstrittig. Aber von einem Sollen und von dementsprechenden Verboten oder Geboten kann nicht mehr die Rede sein. Allein die faktische Kommunikationsgemeinschaft entscheidet mit ihrem faktischen Wollen, also prinzipiell willkürlich (allenfalls nach Gesichtspunkten der Nützlichkeit und Opportunität) darüber, wer zu ihr gehört bzw. gehören soll. Da kann es durchaus sein, daß ihr „Kröten wichtiger sind als Föten". Darauf läuft letztlich auch *Norbert Hoersters* Beitrag „Nur wer die Sehnsucht kennt"[2] hinaus: auf eine Gesellschaft institutionalisierten Lebensinteresses, für die aber das Interesse des ungeborenen Embryos einfach zu einem Nichtinteresse, also als „uninteressant" dekretiert wird. Mit dieser (zugegeben möglichen) restringierten Definition von Überlebensinteresse macht Hoerster allerdings sein zunächst abgelegtes Bekenntnis zu *realistischem* Empirismus zu bloßer Makulatur: als ob der Embryo kein Lebensinteresse hätte!

3. Deontologe will *Julian Nida-Rümelin* immerhin sein; und Kant führt er durchaus als Kronzeugen an[3]. Aber das *Gegenüber* von kategorischem Imperativ und menschlicher Vernunft, das für Kant so entscheidend war, schrumpft bei Nida-Rümelin ins fast Komische. Nicht Gehorsam, die Achtung vor dem für Kant objektiven Sittengesetz ist es, die erst die Würde des Menschen ausmacht, sondern die *Selbst*achtung. Die Würde des Menschen wird zu etwas, das er für sich selbst besitzt. Als ob es eine Sache wäre, die man *bürgerlich-kapitalistisch* für sich genießen könne. Daß zu „Würde" und „Achtung" immer zumindest zwei gehören, scheint Nida-Rümelin noch nicht aufgegangen zu sein.

Wie aber steht es hier mit dem Geboten- bzw. Verbotensein? Lassen wir das Eitle von *Selbst*achtung und angeblich unverlierbarer „Eigenwürde" auf sich beruhen, so bleibt wiederum nur ein (mögliches) Faktum. Wenn *ich* will, kann ich mich als würdig einschätzen. Aber *warum eigentlich*? Und erst recht: Warum *sollen* die anderen eigentlich mich achten? Nur weil ich mich achte? Und warum *soll ich* die anderen achten? Schließlich: Warum *soll ich sie* achten, obwohl sie sich selbst noch nicht oder nicht mehr achten?

4. Ein verpflichtendes Sollen ist auch noch nicht erwiesen, wenn nicht das individuelle Subjekt, sondern – wie etwa bei *Reinhard Merkel* – das Gattungswesen Mensch ins Feld geführt wird[4]. Immerhin ist das ein Ansatz, der die Enge jenes

Denkens sprengt, dem bei der Frage nach der Würde des Menschen sogleich nur das einzelne Subjekt, das Individuum, der Mensch im Singular vor Augen steht.

Anderseits ist gerade hier die Tendenz unübersehbar, die Gattung *über* das Individuum zu stellen, der Gattungssolidarität die unantastbare Menschenwürde des Individuums zu opfern. Wer ist eigentlich „die Gattung"? Auch an sie wäre letztlich die Frage nach dem Sollen zu stellen. Und da über ihr offenbar nichts Höheres sein soll und unter ihr erst recht nichts, das sie verpflichten könnte, bleibt wieder nur ein bloßes Faktum übrig: Das faktische Wollen der „Gattung", eben die Gattung Mensch als solche, zu deren Fürsprecher sich Merkel macht. Wie bei Nida-Rümelin das arrivierte Subjekt sich selbst achtet und sich seiner Würde erfreut, so wird hier der *Gattung* Mensch die Würde zugesprochen, unantastbar sein zu sollen. Doch wie beim Kleinen, so bleibt auch beim abstrakten Großen die Frage: Warum eigentlich? Was macht die Gattung so „würdig"? Würdiger gar als seine Individuen? Wer oder was verbietet ihr eigentlich, sich selbst anzutasten, sich gar selbst zu vernichten oder „aufzuheben"? (Stichwort: „Transhumanismus" – von Nietzsche längst vorgedacht.)

Menschenwürde als Forderung der menschlichen Natur

Menschenwürde ist von mir nicht zu erfinden, nicht zu deduzieren von irgendwoher, nicht von Null auf zu konstruieren. Nur darum kann es gehen, sie sozusagen gründlicher als bislang als begründet zu erweisen. Daß es so etwas wie Menschenwürde gibt, setzte ich voraus. Auch daß damit ungefähr dies gemeint ist: Der Mensch sei mehr als eine prinzipiell verfügbare Sache. Schließlich auch dies, daß, wenn von Menschenwürde die Rede ist – die Sache, nicht das Wort ist gemeint –, auf jeden Fall auch schon das mit im Spiel ist, was wir Vernunft nennen. Von Menschenwürde unter nur Unvernünftigen (Tieren, Kleinkindern, Schlafenden) zu reden, ist witzlos. Sie kann erst zum Thema werden, wo zumindest einer bereits vernünftig ist. Mit Vernunft ist hier aber nicht schon wissenschaftliche, reflektierende Vernunft gemeint, sondern nur das, was landläufig einfach gesunder Menschenverstand heißt.

Um ein historisches Wann oder Wo geht es hier nicht, eher um ein das Entscheidende verdeutlichendes Modell. Mit einem zeit- und geschichtslosen „Wesen des Menschen und seiner Würde" hat es freilich auch nichts zu tun. Zwar ist dann, wenn man so will, auch Menschenwürde offenbar nur ein geschichtliches Faktum. Aber ein Faktum, das sich selbst einfordert und dessen Fordern als solches zu verstehen ist und geschichtlich-faktisch auch verstanden wurde und, so denke ich, immer noch verstanden werden kann.

Dementsprechend kann und wird das Folgende im Grund auch nur ganz einfach sein. So einfach, daß der gesunde Menschenverstand sagen wird: „Das habe

ich eigentlich immer schon gewußt. Und steht nicht irgendwo: Was du willst, daß andere dir tun, das tue auch selbst! Und: Was du nicht willst, das man dir tu, das füge keinem anderen zu!" Diese beiden Sätze stehen aber nicht erst in einem von vernünftigen Menschen geschriebenen Buch. Dort „reflektieren" sie lediglich die alte „Sache selbst", nämlich die „Natur des Menschen", die *selbst* bereits das dort Gesagte fordert!

Zunächst zum ersten, anspruchsvolleren Satz: Wieso ist das eine phänomenale, empirisch wahrnehmbare Forderung der menschlichen Natur, vernehmbar von der Vernunft des gesunden Menschenverstandes als ein sie verpflichtendes „Du sollst!", dem zu gehorchen das mit „Menschenwürde" und „Würde des Menschen" Gemeinte Wirklichkeit werden ließ und läßt? Das Entscheidende ist in wenigen Sätzen gesagt: Geschichtlich wirklich werden (und wurden erstmals) „Menschenwürde" und „Würde des Menschen" mit dem (sozialen!) Akt, daß ein Mensch einem anderen, der um Hilfe schreit, hilft bzw. helfen will, soweit es ihm vernünftigerweise möglich ist. Der um Hilfe Schreiende fordert seine „Menschenwürde" ein, nämlich frei von Schmerz zu sein. Der seine Forderung Hörende und ihm Helfenwollende, der darin die „eigentliche", aktive Würde des Menschen verwirklicht, der bestätigt, anerkennt, will die vom Leidenden geforderte Menschenwürde. Er gibt ihr recht. Zugleich anerkennt er ihn damit als gleichberechtigt, nämlich als einen, der, wie er selbst es täte, mit Recht gegen den Schmerz protestiert und mit Recht die Hilfe des/der anderen einfordert.

Der Hilfeschrei des Leidenden

„Menschenwürde", das ist, so meine These, jedenfalls in ihrem wesentlichen Kern, Freiheit von Schmerz, leben ohne Schmerz. Schmerz – sei es körperlicher, sei es seelischer Schmerz; aber das läßt sich ja letztlich nicht trennen – ist auch das *in sich* Böse[5]. Es ist das Feindliche, Widerliche, Vernichtenwollende. Das ist sein „eigenartiges" böses Wesen. Genau so wird es immer erfahren von dem, den es trifft. Und jeder, der von ihm getroffen wird, protestiert sogleich gegen den Schmerz. Sein Protest ist sein „*Ver*urteilen" des Wehtuns als böse. Natürlich gibt es mehr oder weniger intensiven Schmerz. Aber sein „eigenartiges" böses Wesen ist immer dasselbe: Wehtun, Schmerzen. Und die Reaktion ist immer dieselbe: ein, sei es lautes, sei es leises bis unhörbares „Nein!". Das protestierende „Nein" ist schon wirklich im bloßen Zurückzucken, wenn ich mich gestoßen habe; es ist wirklich im Schreien des Gefolterten. Kein Mensch *will wirklich* für sich Schmerz, jeder verurteilt ihn als böse: Er soll nicht sein! Ich will ihn nicht! (Inkaufnehmen ist nicht, ihn wollen!) Böse ist der Schmerz, indem er den Betroffenen quält, ihn unfrei macht, ihn am Ende egoistisch und selbst böse werden läßt. Schmerz demütigt, entwürdigt. So ist es jedenfalls „in extremis". Aber das „in ex-

tremis" schreiend bezeugte böse Wesen des Schmerzes ist prinzipiell schon beim leisesten Wehtun am Werk. Und Vernunft erkennt ihn auch da noch wieder, wo er sich noch nicht oder nicht mehr physisch-akustisch laut bezeugt: Dank eigener Erfahrung werden ihr schon Gesten, Mienen und Reaktionen sprechend.

Man mag hier einwenden: Aber das ist doch nur ein ganz natürliches Phänomen; Tiere protestieren auf ihre Weise doch ebenso. Nur ein ganz natürliches Phänomen? Ja, aber genau darum geht es ja! Nicht: *nur* natürlich, sondern: *schon* natürlich! Nämlich Natur des Menschen, die nicht erst mit seinem Bewußtsein und Denkenkönnen beginnt. Daß Tiere sich gegen Schmerz wehren, ist gar kein Einwand! Hier *ihr* Sichwehren anzuführen, das ist eher ein Ablenkenwollen von der unstrittigen Tatsache, um die allein es hier geht, daß nämlich jeder Mensch den ihn treffenden Schmerz, in welcher Sprache auch immer, verurteilt, gegen ihn protestiert.

Der Protest des Betroffenen ist nicht nur ein sachlich verurteilendes Nein, sondern ineins Artikulation seines Freiseinwollens von diesem Bösen. Das ist seine Forderung nach Menschenwürde. Durch den Schmerzensschrei des Leidenden meldet sozusagen die Natur, hier nämlich die menschliche Natur, diese Forderung an, frei von Schmerz leben zu wollen. Ob und wieweit dies möglich ist, das ist eine andere Frage. Die Forderung ist jedenfalls wirklich.

Wem diese Menschenwürde zu wenig und zu anspruchslos dünkt, der möge bitte ein Mehr und Besseres als objektiv und allgemein verpflichtend nachweisen. Ich werde der erste sein, ihm dafür zu danken.

Der fordernde Protest gegen den Schmerz ergeht nun aber nicht einfach im leeren Raum. Das kann es zwar auch geben. Faktisch richtet er sich aber an die/den Anderen. Sie sollen gefordert sein. Womit vorausgesetzt ist, daß der Andere den Leidenden verstehen kann, daß er Vernunft besitzt. Daß er selbst schon weiß, was Schmerz ist. Daß er selbst ihn als böse verurteilt. Ohne diese Vernunft bliebe der Hilfeschrei des Leidenden vergeblich. Aber wir gehen ja wie gesagt von dem Faktum aus, daß zumindest einer Vernunft besitzt und helfen will. Und unsere Frage ist allein die, ob und wieso das Faktum des einem Leidenden Helfenwollens ein in sich deontologisches, gesolltes Faktum ist.

Wer den Protest- und Hilfeschrei des Leidenden versteht und helfen will, entspricht dessen *Forderung*. Er weiß aus eigener Erfahrung, daß Schmerz protestieren und um Hilfe schreien macht. Er weiß, daß er selbst frei von Schmerz sein wollte. So bedeutet für ihn der Protest- und Hilfeschrei des Leidenden soviel wie: „Was du wolltest, das man dir tue, das tu auch mir! Hilf mir!" Dank seiner Erinnerung an eigenes Erlittenhaben kann die Forderung des Leidenden verstanden werden: „Du *sollst* mir helfen!" Und der dann wirklich Helfenwollende sagt gleichsam: „Ich will es, so wie ich es auch von anderen für mich wollte und forderte." In seinem Helfenwollen werden also die Sollensforderung und sein eigenes Wollen eins. Eins, aber doch nicht einfach identisch! So daß es sich nur um

ein, nämlich *sein bloßes* Wollen handelte! Nein, es ist sein eigenes Gehorchenwollen, das ohne die Forderung des Leidenden, der er gehorcht, nicht wäre, was es faktisch ist und selbst sein will.

Darin, daß der Helfenwollende dem Leidenden dazu verhelfen will, seine Menschenwürde zu erlangen, zu bewahren, jene „Würde", die jeder vernünftigerweise für sich will, nämlich frei zu sein von bösem Schmerz, anerkennt und will er schließlich, was diese Menschenwürde betrifft, prinzipiell die Gleichberechtigung des Anderen. Gleich, wie erfolgreich sein Helfenwollen ist – vernünftigerweise gilt auch: „ultra posse nemo obligatur", „über sein Können hinaus ist niemand verpflichtet" –, die Forderung des Leidenden nach seiner Menschenwürde wird ja bejaht als dieselbe, die der Helfende für sich geltend macht und an die ihn der Leidende erinnert. Ja, sie wird anerkannt, obwohl der um Hilfe Schreiende selbst gerade hilflos ist!

Seltsam genug also – und das wäre weiter zu bedenken: Durch den Mund, den Protest- und Hilfeschrei des Leidenden bringt „die Natur" selbst die Forderung ins Spiel, daß, jedenfalls hier, unter Menschen, Gleichberechtigung und Solidarität gelten sollen. Diese Forderung wird von verstehender menschlicher Vernunft anerkannt. (Und sei es, wenn man so will, geradezu listig-egoistischerweise: Weil ich will, daß auch die anderen mir helfen, wenn ich „dran bin", will ich den anderen helfen.)

Von der biologischen Gattung zur Solidargemeinschaft

Nun zum zweiten Satz: Was du nicht willst, das man dir tu, das füge keinem anderen zu! Artikuliert sich im Schrei des Leidenden die Forderung der menschlichen Natur an den Anderen nach aktiver Hilfe, so enthält er „a fortiori" die Forderung, ihm nicht selbst Schmerz zuzufügen.

Die im Helfenwollen liegende Anerkennung geforderter Gleichberechtigung – obwohl der sie Fordernde selbst hilflos ist – konstituiert die nur erst biologische Gattung, hier jedenfalls, zur Solidargemeinschaft. Der vernünftige Akt des Helfenwollens macht aus dem Nebeneinander nur erst numerisch verschiedener Individuen derselben Gattung die Gemeinschaft prinzipiell gleichberechtigter Mitglieder, die für- und miteinander leben sollen und wollen. Mit dem anerkannten, schwereren Gebot des Helfensollens ist das leichtere Verbot, einander nicht Schmerz zuzufügen, erst recht gewollt. Gleichsam stillschweigend ist es schon damit faktisch anerkannt, daß die numerischen Individuen sich nicht (mehr) als Feinde betrachten, ihr Nebeneinander kein Gegeneinander ist. Daß das Nebeneinander aber auch kein Gegeneinander *sein soll*, das artikuliert wiederum der Protestschrei, der laut wird, sobald ein Individuum einem anderen zum Feind wird: „Hör auf! Tu mir nicht weh! Sei nicht böse! Du sollst nicht wollen, was du für dich selbst nicht willst!"

Wiederum der Einwand: Das ist ja *nur* natürlich! Gewiß, aber umgekehrt wird ein Schuh daraus: Es ist *schon* die Natur des von Schmerz Bedrohten, die dem Feind entgegenschreit: „Laß mich in Ruhe! Tu mir nicht weh!" So appelliert sie an seine Vernunft. Sie will sie geradezu provozieren: „Werde vernünftig! Was du vernünftigerweise für dich nicht wollen kannst, das füge mir nicht zu! Erkenne mich an als wenigstens darin dir selbst gleichberechtigt!"

Das Böse, also der Schmerz, provoziert, verlangt nach Vernunft, fordert sie. Erwacht sie wirklich, so ist sie wiederum kein sozusagen reines, leeres Wollen, das nur sich selbst um seiner selbst, um seiner „sich selbst achtenden Würde" willen wollte. Sie ist hörendes Wollen dessen, was sie als Forderung, als gesollt vernimmt. Ihr Wollen ist ihres, aber es ist ihr Gehorchenwollen und Anerkennenwollen des von „der Natur" selbst, die durch den Mund des Anderen schreit, Gebotenen bzw. Verbotenen.

Sie/er verlangt damit, auch vom Stärkeren als gleichberechtigt anerkannt zu werden. Gehorcht der Stärkere dieser Forderung, dann ist der Andere ihm nicht mehr nur beliebig verfügbare Sache, sondern Mit-Mensch, Mensch wie er selbst. Dies aber nicht aus des Stärkeren eigener Gnade, sondern aus der Pflicht, zu der ihn der Andere verpflichtet hat.

Mensch, wie schon *er selbst* sein will. Nun erst können auch die traditionellen Argumente zum Zug kommen[6]. Mit dem Faktum seiner Vernunft – sie ist ja wach geworden, wirklich – ist ihm die Möglichkeit genommen, sich selbst nur als verfügbare Sache zu wollen; das geht gar nicht wirklich, nur „in abstracto", mit bloßen Worten. Auch kann er sein eigenes Sein nicht aufteilen, so als gäbe es an ihm eine gar nicht zu ihm selbst gehörende (nur embryonale) „Vergangenheit" oder (bewußtseinslose) „Zukunft", die ihn jetzt nichts anginge. Auch das ist Abstraktion, ein begriffliches Konstrukt, das sein Sein wieder zur Sache macht und dazu sein Selbstseinwollen, eben seine Vernunft unterschlägt.

Selbstseinwollen ist aber als *gleiches* Recht der Anderen anerkannt. Dessen Reduzierung bzw. deren Deklassierung wäre dann auch seine eigene! (Deren Möglichkeitsbedingung könnte aber nur das Fehlen, die Abwesenheit von Vernunft sein, wenn anders ein wirkliches, aktives „Sichselbstaufgeben von Vernunft" gar nicht geht.)

In beiden Forderungen, als Verbot und als Gebot meldet die Natur selbst schon an, was sie als „Menschenwürde" und als „eigentliche" Würde des Menschen will. Wie diese *im einzelnen* zu verwirklichen seien, sagt die Natur natürlich nicht. Das vertraut sie gleichsam der Vernunft selbst an, auch wenn sie diese auf sich verpflichtet. Auf *sich*, die eben nicht nur stumme, lautlos schweigende Natur ist, wie eine „halbierte Vernunft" es sich vormacht, die nur noch Augen, nicht aber Ohren hat; und die somit, dem nur oberflächlich Sichtbaren verhaftet, das Böse bzw. den Protest gegen es gar nicht mehr hört[7].

Indes findet die Forderung, dem Leidenden zu helfen, ihre ohne Frage auch

vernünftige Grenze am „ultra posse nemo obligatur". Und die andere Forderung, deren harter Kern zweifellos das Tötungsverbot ist? An dem wohl kein Weg vorbeiführt! Ein weitergehendes positives Gebot, mit dem auch jedes Nichthandeln oder Zulassen schon als Verstoß gegen es qualifiziert wäre, stellt sie nun aber auch noch nicht dar. Dergleichen scheint sich zwar sogleich zu ergeben aus der ersten Forderung. Doch diese bleibt ja begleitet von dem vernünftigen Vorbehalt des „ultra posse nemo obligatur". Somit entheben auch beide Forderungen zusammen die Vernunft nicht der Notwendigkeit, im einzelnen selbst nachzudenken. Nachzudenken aber, ohne das Gehörte zu unterschlagen oder auch nur zu vergessen. Ihre „eigentliche" Würde kann so auch zur Last werden. Jene „eigentliche" Würde, die sich in ihrem nicht nur noch abstrakt-wissenschaftlich sehenden und „bloße Fakten" feststellenden, sondern auch hörenden, verstehenden Wissen um das Lebenwollen jedes Anderen – auch des unscheinbarsten, hilflosesten – verwirklicht.

ANMERKUNGEN

[1] Oder gewesen sein? Widerlegt er doch damit, daß er seine inzwischen an Alzheimer schwer erkrankte Mutter pflegen läßt, seine eigene Theorie.

[2] FAZ, 24. 2. 2001. Ebenso W. Kerstings Artikel mit dem bezeichnenden Titel „Hantiert, wenn es euch frei macht", in: FAZ, 17. 3. 2001.

[3] Süddeutsche Zeitung, 3. 2. 2001.

[4] Die Zeit, 25. 1. 2001.

[5] Vgl. W. Simonis, Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist (Graz 1999).

[6] R. Spaemann, DNA-Gattungsidentität, in: Die Zeit, 18. 1. 01; O. Höffe, Identität/Kontinuität in der Zeit, in: ebd. 1. 2. 2001; Ch. Geyer, Man sägt an dem Ast, auf dem man sitzt, in: FAZ, 4. 2. 2001.

[7] Zur Geschichte dieser geradezu selbst „bösen Vernunft" vgl. W. Simonis, Schmerz u. Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie (Würzburg 2001).

UMSCHAU

Den Glauben vorschlagen

Eine Initiative und ein Brief der französischen Bischöfe

Die Sorge um die Zukunft des Glaubens bewegt Gläubige und Bischöfe in vielen Ländern Europas. Die Lage der französischen Kirche unterscheidet sich dabei von der anderer Länder: Im Vergleich mit der katholischen Kirche in Deutschland oder Österreich üben ihre Institutionen durch die radikale Trennung von Staat und Kirche seit 1905 (Laizismus) einen geringeren Einfluß auf die Gesellschaft aus, durch ihre Verwiesenheit auf Spenden zur Aufbringung der finanziellen Mittel verfügt sie auch über deutlich weniger Geld. Jedoch hat die sogenannte „Entchristlichung" Frankreichs ihre Wurzeln in der Französischen Revolution und ist als soziologisches Faktum bereits ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts feststellbar. Für das 20. Jahrhundert läßt sich die Antwort der Kirche auf diese Herausforderung in drei große Etappen gliedern: Zunächst ging es um „Wiederverchristlichung" und „Rückeroberung", darauf folgte (ab etwa 1940/50) die Phase des „Dabeiseins", des oft stillen und wortlosen Zeugnisses und der Solidarität (Stichwort: Arbeiterpriester). Zuletzt wurde von vielen in einer „Pastoral des Aufnehmens und Empfangens" von allen, die kommen, fragen und suchen („pastoral de l'accueil") die Lösung gesehen.

Auf der Suche nach einer Antwort, die den wiederum veränderten Umständen Rechnung trägt, wurde in Frankreich 1994 ein mehrjähriger Diskussionsprozess begonnen. Das Startsignal war dabei die Vorlage eines Arbeitspapiers[1] über das „Vorschlagen des Glaubens in der gegenwärtigen Gesellschaft" auf der Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz. Dieser Text wurde von einer Theologengruppe unter der Leitung des jetzigen Bischofs von Angoulême, Claude Dagens, erstellt und in weiterer Folge zur Grundlage von Diskussionen auf breiter Ebene in der katholischen Kirche Frankreichs. Selbst die Tatsache, daß mitten in die Verbreitung und Besprechung des Papiers der Fall Gaillot (die Amtsenthebung des damaligen Bischofs von Evreux durch römische Stellen) fiel, konnte den ausgelösten Impuls zwar beeinflussen, aber nicht zum Stillstand bringen.

Ungewöhnlich klingt in deutschen Ohren der Ausdruck „den Glauben vorschlagen", ungewöhnlich klingt für Franzosen das entsprechende „proposer la foi" – und ungewöhnlich ist der damit verbundene Ansatz: eine Einladung, nachzudenken (allein und in Gruppen), wie das heute geht: den Glauben zu leben – und dann den Bischöfen über diese Erfahrungen zu berichten. Als Hilfe und Anregung für Reflexion und Unterscheidung nimmt der Text drei Bereiche in den Blick: Im ersten Kapitel wird der kulturelle und soziale Bereich behandelt. Die negativen Entwicklungen werden ohne Beschönigung dargestellt, gleichzeitig werden positive Tendenzen wie der Anstieg der Zahl der erwachsenen Taufbewerber (ca. 15 000 pro Jahr) berücksichtigt. So entsteht insgesamt ein zwar nüchternes, aber nicht entmutigendes, sondern die Chancen und Möglichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft berücksichtigendes Bild.

Kapitel zwei setzt sich mit dem Leben im Horizont des heutigen Pluralismus auseinander, wobei für dessen Bewältigung auf die neu zum Glauben Hinzugekommenen verwiesen wird: Die Katechumenen „helfen uns zu verstehen, wie der Glaube an Christus einer Existenz Orientierung geben kann" (54). Das dritte Kapitel legt den Schwerpunkt auf den politischen Bereich. Im wesentlichen geht es um die Auseinandersetzung mit dem französischen Laizismus und der Frage, ob hier nicht alte Gegensätze sich überlebt haben und neue Kooperationen zwischen Staat und Kirche möglich geworden sind.

Die Reaktionen auf dieses erste Arbeits- und

Diskussionspapier waren zahlreich, ihr Umfang betrug mehr als 3000 Seiten. Die Auswertung oblag wiederum Bischof Dagens und seiner Arbeitsgruppe, die ihre Ergebnisse[2] der Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz im Jahr 1995 präsentierten. Dabei wurde auf die allgemein positive Rezeption hingewiesen, wurden manche Verstehensprobleme und Schwierigkeiten in der Handhabung als Arbeitspapier ebenso wie inhaltliche Stärken und Schwächen des Textes deutlich gemacht.

Die letzte Etappe (und zugleich ein Anstoß zur erneuten Auseinandersetzung und zur Verwirklichung der darin enthaltenen Impulse) bildete 1996 ein Brief[3] der Bischöfe an die Katholiken Frankreichs, der von der Gruppe um Bischof Dagens entworfen worden war. Verändert und erweitert, aber ohne Bruch mit dem Text von 1994, enthält dieser Brief drei Teile, innerhalb derer jeder Unterabschnitt mit Fragen zur Weiterarbeit abschließt.

Im ersten Teil geht es darum, die Lage der Katholiken in der heutigen Gesellschaft zu verstehen. Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, daß es die Katholiken in Frankreich mit einer Krise zu tun haben. Allerdings halten die Bischöfe fest: „Wir lehnen jede Nostalgie nach vergangenen Epochen ab", und: „Wir meinen, daß die heutige Zeit für die Verkündigung des Evangeliums nicht weniger günstig ist als die vergangenen Zeiten unserer Geschichte" (16). Ein Bündel von schnellen und tiefgreifenden Veränderungen ist ihrer Ansicht nach die Ursache dieser Krise, die sich in einer Zunahme sozialer Brüche und ebenso als Krise der Überlieferung auswirkt. Angesichts von (religiösem) Pluralismus und von irrigen Umgangs- und Verstehensweisen der Religionen (wie der Vermarktung oder der Identifikation von Religion mit Fanatismus) geht es den Bischöfen auch darum, den christlichen Glauben neu zu positionieren: weder seiner Privatisierung zuzustimmen noch eine dominierende Stellung zu beanspruchen.

Auch für die Kirche selbst stellen sich neue Herausforderungen: Die heutige Situation zwingt uns „zu begreifen, in welchem Ausmaß der Glaube und die christliche Erfahrung neu sind. Wir können uns nicht mehr nur mit dem Erbe begnügen, so reich es auch sein mag. Wir müssen das Geschenk Gottes unter neuen Bedingungen annehmen und zugleich das Anfangsgeschehen der Evangelisierung wiederentdecken: das einfache und entschlossene Vorschlagen des Evangeliums Christi" (29). Anders gesagt: Die Kirche kann nicht nur warten und begleiten, sie muß gestalten und initiativ werden.

Der zweite Teil des Briefes hat das Ziel, zum „Herzen des Glaubensgeheimnisses" vorzudringen. Dabei unternehmen es die Bischöfe, ausgehend von den Schwerpunkten der christlichen Erfahrung, im Blick auf die Lage der Gesellschaft in konzentrierter Weise das Mysterium des Glaubens zum Ausdruck zu bringen, das Mysterium Gottes als Vater, Sohn und Geist, welches das Heil für die Menschen in sich trägt. Dies unternehmen sie im Wissen, daß die Katholiken „kein Monopol des Glaubens an Gott" besitzen, und „daß auch andere ... den Dienst am Nächsten tun und sich wirksam für Frieden und Gerechtigkeit unter den Menschen einsetzen" (35). In diesem Zusammenhang bemühen sich die Bischöfe, eine Verbindung zwischen Kerygma und Ethik, zwischen Überzeugung und Handeln herzustellen: „Die Verbindung zwischen dem Glauben und der Moral ist grundlegend für die christliche Erfahrung: Jede Trennung der beiden würde die Treue zum Glauben entleeren, weil dieser dann seiner spezifischen Natur beraubt würde, Antwort auf die zuvorkommende Liebe Gottes zu sein. Die Antwort auf die selbstlose Liebe Gottes läßt sich nicht auf einen Diskurs reduzieren, sie vollendet sich in einer konkreten Bezeugung der Liebe, die sich in Taten äußert" (53).

Der dritte und abschließende Teil steht unter der Überschrift: „Eine Kirche bilden, die den Glauben vorschlägt". In ihm werden Leitlinien für die aktuelle Evangelisierung vorgelegt, wobei es zunächst darum geht, zur Verkündigung als bleibender Aufgabe der Kirche zu ermutigen. Danach schreiben die Bischöfe im Blick auf die drei Grundvollzüge der Glaubensfeier (Liturgie), der Glaubensverkündigung (Martyria) und des Glaubensdienstes (Caritas): Wir empfehlen, die „liturgische und sakramentale Dimension des kirchlichen Lebens an die erste Stelle zu setzen". Diese Priorität wird nicht unbedingt gesetzt, denn kurz danach heißt es: „So wichtig es ist, daß die Liturgie im Mittelpunkt des christlichen

Lebens steht, so wichtig ist es aber auch, sie nicht zum Ein und Alles zu machen, denn dadurch würde sie ihre Substanz verlieren" (72). Aber dennoch ist es bemerkenswert, daß gegen Ende eines Textes, der die Verkündigung des Glaubens zum Ziel und Inhalt hat, die Feier des Heils den Vorrang vor allem anderen erhält.

Andere Länder haben andere Problemlagen und Sichtweisen. Dennoch dürfte für den deutschen Sprachraum manches an diesem französischem Projekt anregend und inspirierend sein. Die Wahl des Ausdrucks „den Glauben vorschlagen" ist überraschend – und ermöglicht zugleich, die Eigenart und das Besondere dieser Initiative zu erfassen.

Jemandem etwas vorschlagen – dies läßt der anderen Person die Freiheit, den Vorschlag anzunehmen oder abzulehnen: So ist auch Respekt vor der Freiheit der anderen grundlegender Bestandteil des hier vorgestellten Ansatzes. Jemandem etwas vorschlagen – das setzt in aller Regel eine Beziehung voraus, in der Vertrauen und Nähe zumindest nicht völlig fehlen: So findet sich auch in den Texten ein grundsätzliches Vertrauen und Wohlwollen der modernen Gesellschaft gegenüber, ohne für ihre Fehler und Schwächen blind zu sein. Jemandem etwas vorschlagen – das schließt normalerweise ein, daß die Vorschlagenden überzeugt sind, der anderen Person damit helfen zu können: So ist auch der Brief und die Schriften, die zu ihm hinführen, geprägt von der Einstellung, daß wir als Christen mit unserem Glauben anderen einen echten Dienst zu leisten vermögen.

Insbesondere könnte es sich als fruchtbar erweisen, auch hierzulande bei den Personen anzusetzen, die neu zur Gemeinschaft der (praktizierenden) Christen dazustoßen, mit all ihren Fragen, Interessen und Erfahrungen. Auf sie zu hören, dies könnte neu erkennen lassen, daß und wie der Glaube an den dreieinen Gott heute Leben in guter Weise prägen und formen kann – und könnte weiterführen zu einem erneuerten Bewußtsein des eigenen Wertes, oder besser: des Wertes der Botschaft Jesu. *Thomas Neulinger SJ*

[1] Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle (Paris 1996).

[2] Conférence des évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle II. Vers une nouvelle étape. Deuxième rapport présenté par Mgr. Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes 1995 (Paris 1996).

[3] Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle III. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr. Claude Dagens et adopté par l'assemblée plénière des évêques de France. Préface par Mgr. Louis-Marie Billé, président de la Conférence des évêques de France (Paris 1999). – Deutsche Übersetzung zitiert nach: Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996. 11. Juni 2000 (Stimmen der Weltkirche 37, Bonn 2000); das französische „proposer" wird in dem hier vorliegenden Beitrag allerdings durchgehend mit „vorschlagen" übersetzt.

BESPRECHUNGEN

Entwicklungspolitik

Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur. Hg. v. Bernhard Dahm u. Roderich Ptak. München: Beck 1999. 684 S. Lw. 128,–.

Südostasien, zumal Thailand, Indonesien und die Philippinen, die lange als die „neuen Tigerländer" galten, haben turbulente Jahre hinter sich, angefangen von der Asiatischen Krise seit 1997 bis hin zu konfliktreichen politischen Veränderungen. Thailand hat Anfang 2001 einen der Korruption beschuldigten Milliardär zum Ministerpräsidenten gewählt, auf den Philippinen wurde zeitgleich Präsident Estrada durch „People Power II" gestürzt, und selbst in Malaysia bröckelt die Machtbasis des seit fast 20 Jahren regierenden Ministerpräsidenten Mahathir. Am schwierigsten ist die Lage in Indonesien, wo seit Monaten ein Machtkampf gegen den 1999 demokratisch gewählten Präsidenten Abdurrachman Wahid stattfindet, nach außen als ethnisch-religiös erscheinende Konflikte Tausende von Opfern fordern und das Land auseinanderzubrechen droht. Diese und ähnliche politische Verwerfungen sind ein wesentlicher Grund, warum auch die wirtschaftliche Lage in diesen Ländern, ganz besonders in Indonesien, nach wie vor höchst besorgniserregend ist.

Diese Ereignisse finden, so sie spektakulär genug sind, in der westlichen Presse in der Regel einige Aufmerksamkeit, freilich meist ohne viel Informationen zu den Hintergründen und tieferen Ursachen. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß nach längerer Zeit wieder einmal ein Handbuch in deutscher Sprache zu dieser Region erschienen ist, das auf fast 700 Seiten einen breiten Überblick bietet. Es ist herausgegeben von Bernhard Dahm, der bis vor wenigen Jahren den Lehrstuhl für Südostasienwissenschaft an der Universität in Passau innehatte und ein ausgewiesener Fachmann besonders für Indonesien und die Philippinen ist, und Roderich Ptak, seit 1994 Professor für Sinologie in München, der sich besonders mit den Beziehungen Chinas zu Südostasien beschäftigt hat.

Das Buch umfaßt 38 Kapitel in sieben Teilen. Die beiden ersten Teile beschäftigen sich mit den Grundlagen (Räume, Menschen, Sprachen) und der „Geschichte Südostasiens: Von der frühesten Zeit bis zur Entstehung moderner Staaten". Der dritte Teil behandelt die elf Länder der Region, das sich gerade erst als Staat etablierende Osttimor eingeschlossen. In ihrem Aufbau sind diese Kapitel recht unterschiedlich, was zwar kaum einen Vergleich erlaubt, aber den Vorteil hat, die spezifischen Merkmale besser herausarbeiten zu können. Im vierten Teil geht es um die Beziehungen zu anderen Regionen (Indien, Naher Osten, China, Europa). Die beiden folgenden Teile widmen sich relativ ausführlich den Religionen und der Kultur (Literaturen, Künste, materielle Kultur) Südostasiens. Der abschließende achte Teil behandelt die regionale Kooperation (ASEAN), die Wirtschaft und enthält 38 aktuelle Statistiken. Ein ausführlicher Anhang mit Grunddaten, Karten, Literatur und Register schließt das Handbuch ab.

Selbstverständlich ist es unmöglich, auf knapp 700 Seiten eine so große und vielfältige Region wie das kontinentale und insulare Südostasien auch nur halbwegs erschöpfend zu behandeln. Insofern kann man sicher zu Recht auf manche Aspekte verweisen, die man sich gründlicher behandelt gewünscht hätte, etwa die Fragen der Armut, den rapiden sozialen Wandel, die Umweltproblematik oder die internationalen Rahmenbedingungen. Ebenso kann man manche Entwicklungen (z.B. Menschenrechtsverletzungen) kritischer einschätzen, als dies einige der Autoren tun.

Gleichwohl bietet das Handbuch eine sehr gute, kenntnis- und faktenreiche Einführung, die erfreulicherweise die Ereignisse bis 1998 berücksichtigt. Besonders hervorzuheben ist, daß das Buch einem wichtigen Gesichtspunkt, der häufig

unbehandelt bleibt oder zu kurz kommt, besondere Aufmerksamkeit schenkt, nämlich der sozio-kulturellen Dimension aller Entwicklungsprozesse. Dies gilt für die Geschichte, die Beziehungen zu anderen Regionen, die spezifische Ausprägung der großen Religionen in Südostasien und natürlich die Kultur. Gerade inmitten der meist höchst unübersichtlichen Konflikte und Entwicklungen, die viele Länder Südostasiens gegenwärtig zu bewältigen haben, kann eine bessere Kenntnis der sozio-kulturellen Besonderheiten eine große Hilfe sein, ja sie ist im Grund genommen unverzichtbar. In diesem Sinn kann man das Handbuch nur jedem empfehlen, der sich berufsmäßig oder einfach aus Interesse mit dieser Region beschäftigt. *Johannes Müller SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 29. April 2001 jährt sich zum 50. Mal der Todestag von Ludwig Wittgenstein. Thomas Schärtl würdigt das Werk des Philosophen, dessen Wirkung auf die zeitgenössische Philosophie bis heute anhält.

Im Dezember 2000 legte die Sachverständigengruppe "Weltwirtschaft und Sozialethik" der Deutschen Bischofskonferenz die Studie "Das soziale Kapital – Ein Baustein im Kampf gegen Armut von Gesellschaften" vor. Johannes Wallacher, wissenschaftlicher Mitarbeiter am gesellschaftspolitischen Institut der Hochschule für Philosophie in München, stellt den Ansatz dieser Studie vor.

Im Werk Eugen Bisers ist die Kirche als ein seine gesamte theologische Reflexion begleitendes Thema gegenwärtig. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, entfaltet diese ekklesiologische Dimension unter systematischer Rücksicht.

Werner Kremp, Direktor der Atlantischen Akademie Rheinland-Pfalz e. V. in Kaiserslautern, untersucht Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der amerikanischen Zivilreligion und dem Katholizismus. Dabei zeigen sich Parallelen zwischen der Amerikanisierung der Welt und dem Wirken der katholischen Kirche.

Walter Simonis, Professor am Institut für Dogmatik an der Universität Würzburg, sucht im Zusammenhang mit der aktuellen Debatte um die Gentechnologie nach einer Begründung der Menschenwürde als Forderung der menschlichen Natur. Entscheidend ist für ihn dabei der Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Freiheit von Schmerz.

Ein neues Gottesbild?

Mit den kulturellen Umbrüchen der letzten 30 Jahre scheint sich bei vielen Christen nicht nur die Beziehung zur Kirche, sondern auch die Gottesauffassung und damit das Herzstück des Glaubens stärker verändert zu haben, als uns oft bewußt ist. Der Wandel ist umfassend und betrifft einerseits die Art, wie man sich das Verhältnis des Schöpfers zum Kosmos mit seiner Evolution und seinen Naturgesetzen denkt. Doch berührt er andererseits auch die Beziehung zwischen Mensch und Gott.

Eine Reihe von Anzeichen weist darauf hin, daß nicht wenige Gläubige grundlegende Vorstellungen und Aussagen der Gebets-, Gottesdienst- und Verkündigungssprache zum Thema Gott, die bis in die jüngste Zeit hinein noch allgemein akzeptiert und nur von religionskritischen Strömungen in Frage gestellt wurden, zunehmend als problematisch empfinden. Der Grund liegt in einem Unbehagen, das man auf die Formel bringen könnte: „zu unterwürfig, zu selbstanklagend, zu schuldbewußt". Diese Tendenzen muß man nicht billigen, doch sollte man sie zur Kenntnis nehmen.

Zu unterwürfig: Eine neuere Befragung zeigte, daß Gläubige Aussagen, die Gott als akzeptierend, liebend und bestärkend beschreiben, ungleich häufiger bejahen als solche, die von Verpflichtungen und Geboten sprechen. Hier hat sich eine Grundeinstellung geändert. Bejahten von den Westdeutschen über 18 Jahren im Jahre 1975 noch 13 Prozent den Satz: „Gott ist ein strenger und gerechter Richter. Wer nicht nach seinen Geboten lebt, wird beim Jüngsten Gericht bestraft", so waren 1995 von den 15- bis 30jährigen nur noch verschwindende drei Prozent dazu bereit. Eine Parallele drängt sich auf. Nach 1965 setzte ein Wertewandel ein, bei dem die Hochschätzung von Pflichtwerten wie Pünktlichkeit, Fleiß und Unterordnung zurückging zugunsten von Entfaltungswerten wie Ungebundenheit, Emanzipation, Genuß und Kreativität. Also die bekannte Wende zu Selbstverwirklichung und Hedonismus? Das auch, aber wahrscheinlich noch tiefer: ein Bewußtwerden der eigenen Ansprüche und allseitigen Gleichberechtigung im Zug des Autonomiestrebens, das die ganze Neuzeit kennzeichnet und mit dem Modernisierungsschub der letzten drei Jahrzehnte voll zum Durchbruch kam.

In einer Gesellschaft, die mehrheitlich „herrschaftsfreie", „symmetrische" Verhältnisse fordert und die Beziehungen in Ehe, Familie, Schule und Arbeit (wenigstens dem Anspruch nach) partnerschaftlicher und weniger autoritär gestaltet als früher, tritt der Gläubige auch seinem Gott anders gegenüber: nicht mehr knieend, sondern aufrecht stehend; nicht als Untertan, sondern als Partner, der sich auch vor Ihm seiner Menschenrechte bewußt ist. Nicht unmoralisch, aber wenig darauf erpicht, dem „Willen Gottes zu gehorchen", sondern eher kri-

tisch Sinn und Berechtigung von Geboten prüfend, die als Gottes Gesetz gelten.

Zu selbstanklagend: Gewiß, auch frühere Generationen haben mit Ijob gefragt, wie der gute und allmächtige Gott Leid zulassen könne. Doch fällt auf, wie leicht heute Jugendlichen gerade dieser Einwand über die Lippen kommt, auch wenn er nicht persönlicher Betroffenheit entstammt. Seit Jahren hat das Theodizeeproblem in der kirchlichen und teilweise sogar in der nichtkirchlichen Publizistik Konjunktur. Aber auch die in den letzten vier Jahrzehnten entstandenen Christusbilder eines Roland Peter Litzenburger, Alfred Hrdlicka, Arnulf Rainer und Herbert Falken stellen vor allem die Passion Jesu und des Menschen, nicht aber die Auferstehung dar. Hat nicht schon Romano Guardini auf dem Krankenbett geäußert, er werde sich beim Endgericht nicht nur vor Gott verantworten, sondern auch Gott wegen des Leids zur Rede stellen?

Für den Bürger eines sozialen Rechtsstaats und einer Wohlstandsgesellschaft wird es wohl zunehmend eine Selbstverständlichkeit, auch Gott gegenüber ein weitreichendes „Recht auf Glück" geltend zu machen. Damit betrachtet er aber Leid, Krankheit und Tod als fundamentales Unrecht. Und zwar verschärft. Denn der medizinische Fortschritt hat mit seiner wirksamen Schmerzbekämpfung die Schmerzempfindlichkeit erhöht. Er nährt auch die utopische Hoffnung auf irdische Unsterblichkeit. Da kann man Krankheit und Tod immer weniger gottergeben hinnehmen, sondern muß den Schöpfer anklagen – fordernder denn je. Und dies, obwohl, nein: weil wir uns einer größeren Lebensqualität und längeren Lebenszeit erfreuen als alle Generationen vor uns. Denn dieser Fortschritt stärkt die Vermutung, Glück müsse herstellbar sein, zumal für Gott.

Zu schuldbewußt: Zwar weiß auch der spätmoderne Gläubige um Verantwortung und Schuld. Doch ist die der christlichen, zumal der reformatorischen Tradition geläufige Bereitschaft, sich habituell als Sünder und des heiligen Gottes unwürdig zu betrachten, in selbstformulierten Glaubensbekenntnissen zeitgenössischer Christen höchst selten zu finden. Sie widerspricht wohl zu sehr dem Selbstverwirklichungsideal der seit 1970 gewachsenen Psychokultur. Diese meint ja mit Carl Rogers, der Mensch tue das Gute ganz von selbst, sobald er einmal von blockierenden Abwehrhaltungen befreit sei. Außerdem verlangt das Vorankommen in einer Leistungsgesellschaft, daß man seine Schwächen versteckt und seine Stärken herausstellt. Verständlich, daß man auch die Gottesbeziehung ausschließlich als Quelle von Kraft und Ermutigung erleben möchte und die Frage nach Schuld und Vergebung ausblendet.

An diesen Trends ist sicher nicht alles richtig, aber auch nicht alles ein Irrweg des Zeitgeistes. Eine konstruktive Auseinandersetzung wird auf eine starre Konfrontation verzichten und eine „Mediation" versuchen: eine neue Vermittlung zwischen Autonomiestreben und Ehrfurcht, Leidempfindlichkeit und Vertrauen auf Gottes Solidarität sowie positivem Menschenbild und Einsicht in unsere Erlösungsbedürftigkeit. *Bernhard Grom SJ*

Hans F. Zacher

Die Dilemmata des Wohlfahrtsstaats

Das Wichtigste, was es über den Wohlfahrtsstaat zu wissen gibt, ist dies: daß es ein umfassendes, kohärentes Wissen über den Wohlfahrtsstaat nicht gibt; daß es unendlich schwierig, ja utopisch erscheint, ein solches Wissen zu erarbeiten; daß es aber auch nicht gewollt ist – weder gesamtgesellschaftlich noch politisch. Was für ein Widerspruch: Eine Gesellschaft, die so sehr auf die Wissenschaft vertraut, die so sehr auf Rationalität eingeschworen ist, will das für etwas, was ihr so wichtig ist wie der Wohlfahrtsstaat, nicht gelten lassen. Man hat sich in seinem Behagen am Wohlfahrtsstaat ebenso eingerichtet wie in seinem Unbehagen an ihm. Und man hat es nicht gern, durch die Ansprüche methodischer, systematischer Erkenntnis gestört zu werden.

Die Frage nach der Rationalität des Wohlfahrtsstaats

Gewiß gibt es viel wissenschaftlich Erforschtes, Geschriebenes und Gesagtes auch zum Wohlfahrtsstaat. Aber die Arbeiten der Wissenschaft haben doch immer nur Fragmentarisches und Spezifisches, zumeist mit vielen Vorbehalten, jedenfalls mit beliebig offenen Flanken hervorgebracht. Ist das so mit dem grünen Holz der Wissenschaft, so ist es auf seine Weise mit der Praxis nicht anders. Sie hat ihr Wissen über die Wirklichkeit und ihre Kunstregeln, die Wirklichkeit zu beeinflussen. Aber auch ihr Wissen ist punktuell, selektiv, essayistisch, wie auch immer begrenzt. Schon der Versuch, durch übergreifende kompetente Diskussion die Annäherung an gültige Befunde und Urteile zu erlernen, fehlt.

Man vergleiche etwa die Potentiale der wirtschaftspolitischen Diskussion mit denen der Sozialpolitik. Auf der Seite der Wirtschaftspolitik: Eine breit ausgebaute universitäre Wissenschaft und die Expertise der Unternehmen und Verbände stehen einem hochrangigen integrierenden System aus Bundesbank, Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, den sogenannten „führenden" Wirtschaftsforschungsinstituten und einem wissenschaftlichen Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft gegenüber. Auf der Seite der Sozialpolitik: eine spärliche universitäre Wissenschaft, die Fachhochschulen, vereinzelte Forschungsinstitute, die sehr ungleiche Expertise der Verbände, keine einzige Institution von Rang *und* zugleich allgemeinem Auftrag. Dieses Szenario muß als Beispiel hier genügen.

Was dennoch entstand, war eine *spezifische Kultur begrenzter Rationalität:* von

Zahlenwerken und Regierungsberichten, von Analysen und Empfehlungen, von Aufsätzen, Monographien und Lehrbüchern. Typisch vor allem die Sammelwerke, die um Gemeinsamkeiten des Systems und des Ertrags herumkommen. Mit dieser begrenzten Rationalität machte die Diskussion über den Wohlfahrtsstaat ihren Frieden mit dem Rationalitätsanspruch der Zeit. Das vitale Gebrodel von Vorurteilen und Urteilen, von Gefühlen und Meinungen über den Wohlfahrtsstaat ist mit dieser begrenzten Rationalität durchaus vereinbar. Sie fügt sich gut in die Dominanz der Interessen und der Leitbilder der einzelnen und der Gruppen ein. Sei es, daß die Träger dieser Interessen und Leitbilder redlich oder realistisch genug sind, um das Richtige, das Mögliche, das Sinnvolle nachzufragen. Sei es, daß sie geschickt genug sind, um einzusetzen, was ihren Zielen dient, und beiseite zu schieben, was sie in Frage stellt.

Eine *gesamthafte Rationalität des Wohlfahrtsstaats* aber wird nicht vermißt. Nicht nur deshalb, weil sie die Autonomie der Interessen und Leitbilder beschränken könnte. Nein, auch aus einem viel unschuldigeren Grund, der es aller Absicht leicht macht, sich dahinter zu verbergen. Die Idee gesamthafter Rationalität ist mit *Selbstverständlichkeiten* schon besetzt. Der Wohlfahrtsstaat ist uns zugewachsen als etwas, was sich aus sich heraus versteht: aus seiner geschichtlichen Entwicklung; aus Normen, die ihm – wie die „Gerechtigkeit" – vorausliegen; schließlich aus dem verfassungsstaatlichen Konzept des sozialen und demokratischen Rechts- und Bundesstaats.

In der Tat sind das wesentliche Zugänge, um den Wohlfahrtsstaat zu verstehen. Aber sie erübrigen nicht die Frage nach der eigenen Rationalität des Wohlfahrtsstaats. Und sie beantworten sie nicht. Im Gegenteil: Diese Zugänge werfen selbst wieder die Frage nach der Rationalität des Wohlfahrtsstaats auf. Die Zweifel am rechten Weg des Wohlfahrtsstaats, die Gefahren, die im Wohlfahrtsstaat gesehen werden, und die Gefahren, die ihn bedrohen, sind viel zu groß, als daß es damit sein Bewenden haben dürfte.

Zwischenbemerkung

Damit ist der weitere Weg der Überlegungen vorgezeichnet. Zuerst sind das historische, das normative und das verfassungsstaatliche Konzept des Wohlfahrtsstaats zu begehen. Und dann ist zu fragen, was geschehen kann, um die Rationalität des Wohlfahrtsstaats über sie hinauszuführen.

Ehe wir uns dem zuwenden, ist eine Zwischenbemerkung angebracht. Sie betrifft eine *terminologische Frage.* Ich rede vom „*Wohlfahrtsstaat*". Nur im Zusammenhang mit dem verfassungsstaatlichen Konzept rede ich auch vom „*Sozialstaat*". Was bedeutet das? Dazu nur Weniges: Das Verhältnis der beiden Ausdrücke zueinander schwankte in der Geschichte – selbst noch in der Geschichte der

Bundesrepublik. Heute kann gesagt werden, daß sie im wesentlichen dasselbe bedeuten. In den Zusammenhängen freilich bestehen Unterschiede. „Wohlfahrtsstaat" ist der vorrechtliche, politische, auch der internationale Ausdruck – die Eindeutschung des „welfare state". „Sozialstaat" ist der normative, verfassungstaugliche, deshalb auch eher nationale Ausdruck. Er ist ein Gewächs des deutschen Sprachraums. Aber sonst ist das Spiel der Interpretationen zwischen beiden Ausdrücken heute nur wenig weiter als die Vielfalt der Interpretationen eines jeden von ihnen.

Die bestimmende und irritierende Bedeutung der historischen Entwicklung

Fragen wir nun also nach dem historischen Wesen des Wohlfahrtsstaats. Als der Wohlfahrtsstaat – in ersten Spuren vom späten 18. Jahrhundert an – in die Geschichte eintrat, war er mitnichten ein apriorisches Konzept. Vielleicht in einzelnen Köpfen. Aber nicht als ein reelles politisches Potential. Erst nachdem die Armenfrage durch die Fürsorgegesetzgebung eine erste Antwort gefunden hatte, nachdem die Arbeiterfrage durch die Anfänge des Arbeiterschutzes und vor allem dann, in der Zeit Bismarcks, durch die Sozialversicherung ihrerseits erste nachhaltige Antworten fand, wurde spürbar, daß dieser Staat eine neue Qualität gefunden hatte. Und das *Bild jener Anfänge* verband sich mit dieser *„sozialen" Qualität des Staats*.

Zugleich wurde das *Gesetz seiner weiteren Entwicklung* sichtbar. Die Realitäten, die entstanden waren, bildeten eine neue Landschaft; und die Politik hatte sich darin zurechtzufinden. Es begann, was man später als Pfadabhängigkeit bezeichnen sollte. Das Gewordene lieferte wichtige Muster für das, was da noch werden sollte. Aber auch Kritik konnte sich nur verwirklichen, indem sie über das Gewordene hinaus voranschritt. Das Gewordene selbst aber erschien von Anfang an ebenso unwiderruflich wie die neue Qualität des Staats selbst. Die „soziale Errungenschaft" wurde zu einem Beharrungstitel von größter Wirkmächtigkeit. Dieses Entwicklungsgesetz blieb dem Wohlfahrtsstaat wesentlich. Er ist ständig unterwegs, sich weiter zu entfalten: sei es aus der Konsequenz der verwirklichten Ansätze heraus; sei es aus der kritischen Sicht alternativer Ansätze. Und er weigert sich, seine zurückliegenden „Errungenschaften" in Frage zu stellen. So geschieht die Entfaltung des Wohlfahrtsstaats fast ein Jahrhundert lang durch die Verbesserung, Ausweitung und Ergänzung der bestehenden Lösungen.

In der Sache waren jenen Anfängen enge Grenzen ebenso wesentlich wie selbstverständlich: Es ging um *Ausnahmen*. Die Gruppen, denen der Wohlfahrtsstaat half, waren Benachteiligte. Die Leistungen, die er gewährte, orientierten sich an der Subnormalität: als Hilfe in der *Subnormalität* oder als Schutz vor der Subnormalität. Vom Ersten Weltkrieg an wurden neue Themen aufgegriffen: Opfer

des Krieges; Mieter und Pächter; Jugendliche, Mütter usw. Aber der Wohlfahrtsstaat blieb bei dem Gesetz seiner Anfänge: Er blieb Ausnahme. Die Zeit nach 1945 relativierte diese Ansätze. Zwar war die Not groß. Viele neue Gruppen waren betroffen. Aber die Not war auch allgemein. Und die neu betroffenen Gruppen und die Nöte verliefen quer durch alle herkömmlichen Schichtungen der Gesellschaft.

In der Bundesrepublik weitete sich die Fortschreibung der alten Ansätze des Wohlfahrtsstaats zu einem Prozeß der Vervollkommnung. Immer neue soziale Lagen wurden sozial abgesichert: von der Ausbildungsförderung bis zum Lohnausfall beim Konkurs. Immer neue Personengruppen wurden in den Schutz einbezogen: von den Landwirten bis zu den Künstlern. Immer mehr Leistungen wurden verbessert: Sozialhilfe und Arbeitsförderung, Lohnfortzahlung im Krankheitsfall und Versorgungsbezüge. Zugleich aber wuchs die allgemeine Bereitschaft, vom Wohlfahrtsstaat zu nehmen, was man von ihm bekommen kann. Indem er so immer *allgemeiner* wurde, löste sich der Wohlfahrtsstaat auch aus seiner Bindung an die Subnormalität: an die Hilfe gegen die Subnormalität. Er kultivierte die *Normalität*. Die Politik brachte es auf den Punkt: der späte Konrad Adenauer und Ludwig Erhard mit der Parole des „Wohlstands für alle", Willy Brandt mit dem Ruf nach „Mehr Lebensqualität". Zugleich fiel der Wohlfahrtsstaat der *Versuchung des Möglichen* anheim. Von den 50er bis in die 70er Jahre vollzog sich die Weiterentwicklung des Wohlfahrtsstaats parallel zur Entstehung eines historisch vorbildlosen Massenwohlstands. Die so gegebenen Verhältnisse wurden mit dem Wohlfahrtsstaat identifiziert. Das *Ist* des Massenwohlstands ging in das *Soll* des Wohlfahrtsstaats ein. Der Wohlfahrtsstaat wurde zum Garanten der Fortdauer des Wohlstandes.

Die *normative Leitfunktion*, die das historische Bild des Wohlfahrtsstaats vordem gehabt hatte, geriet so in Schwierigkeiten. Während die ursprüngliche Orientierung an den benachteiligten Gruppen und an der Abwehr von Subnormalität unvermindert in Anspruch genommen wurde, um den Wohlfahrtsstaat zu legitimieren, wurde die Sorge um seine immer weitere Erstreckung und eine immer komfortablere Normalität zum alltäglichen Muster seiner Ausgestaltung. Auf extreme Weise vollzog sich diese Entwicklung hinsichtlich der *sozialen Lage der Arbeitnehmer*. Das Wirtschaftswachstum und die spezifischen Bedingungen einer sich neu industrialisierenden Arbeitswelt waren ihren Interessen günstig. Der Faktor Arbeit hatte ganz besondere Chancen, seine Lage zu verbessern. Und der Faktor Kapital hatte Grund und Spielraum, ihm entgegenzukommen. Was so erreicht wurde, wurde zum Maßstab für die Ansprüche der Arbeitnehmer an den Wohlfahrtsstaat. Und während dem Grund nach die Dringlichkeit der alten „Arbeiterfrage" selbstverständlich blieb, wurden der Höhe nach die politischen und wirtschaftlichen Erfolge von gestern jeweils zu dem Standard, den der Wohlfahrtsstaat morgen übertreffen sollte.

Krise des Wohlfahrtsstaats?

Daß das *historische Bild* des Wohlfahrtsstaats damit *widersprüchlich* und also *undeutlich* wurde, blieb unauffällig, solange die Möglichkeiten des Wohlfahrtsstaats entsprechend wuchsen. Erst in den frühen 70er Jahren änderte sich das. Einerseits wuchsen mit dem politischen Aufbruch der Zeit die Projekte, den Wohlfahrtsstaat voranzutreiben, heftiger und divergenter als vordem. Anderseits wurde das wirtschaftliche Wachstum brüchig. Beides ließ die Notwendigkeit, zwischen rivalisierenden Zielen zu entscheiden, häufiger werden. Die Entwicklung des Wohlfahrtsstaats verlor den Anschein der Selbstverständlichkeit, den sie vorher gehabt hatte. Die Rede von der „Krise des Wohlfahrtsstaats" begann.

Ihre Anlässe mehrten sich rasch. Auch andere Voraussetzungen, welche die zurückliegende Zeit als gegeben unterstellt hatte, wurden nun zum Problem. Diese Probleme wogen um so schwerer, als unübersehbar war, daß der Wohlfahrtsstaat sie mit herbeigeführt hatte.

Die *Arbeitswelt* wandelte sich. Entgegen einem ersten Anschein war das nicht nur eine Folge der wirtschaftlichen Umstände. Vor allem technische Entwicklungen trugen dazu bei. Die Lage des Faktors Arbeit, die sich daraus ergab, hing aber auch davon ab, was er unter den Bedingungen des Wohlfahrtsstaats wert war und kostete. Die *medizinische Versorgung* wurde besser und teurer. Die *Gesellschaft alterte*. Der Wohlfahrtsstaat bekam Probleme damit und mußte doch die Entwicklung unentrinnbar weiter fördern. Die *familiären Lebensmuster* änderten sich. Ganz allgemein gehörte die *Individualisierung* der Gesellschaft zu den Phänomenen, die der Wohlfahrtsstaat ermöglicht hatte, während sie zugleich jene regelhaften Verhältnisse auflösten, auf denen er aufbaute.

Je älter der Wohlfahrtsstaat wurde, desto mehr wuchsen seine Probleme auch aus ihm selbst heraus. Am Ende wurde die *elementare Formel* unsicher, die dem Wohlfahrtsstaat seit seinen Anfängen ungeschrieben zugrunde lag: daß ein jeder (noch nicht alte oder durch Familienarbeit gebundene) Erwachsene die Möglichkeit hat und auch die Verantwortung trägt, durch Arbeit Einkommen zu verdienen und damit seine Bedarfe und die Bedarfe seines Unterhaltsverbands zu decken.

Es war und ist der Auftrag des Wohlfahrtsstaats, den Gefährdungen entgegenzuwirken und gegen die Defizite vorzusorgen, die sich im Vollzug dieser Formel ergeben können. Damit schuf er aber auch Spielräume, die als Freiheit von der Formel verstanden, jedenfalls aber in Anspruch genommen wurden. Das rührt an das Fundament des Systems.

Seit den 90er Jahren schließlich steht der Wohlfahrtsstaat vor einem neuen Schub exogener Probleme: die deutsche Vereinigung, die europäische Integration und die Globalisierung. Die Komplexität dieser fundamentalen Prozesse und die Komplexität dessen, was sie für den deutschen Wohlfahrtsstaat bedeuten, entzieht sich jeder knappen Skizze.

Bei der *deutschen Vereinigung* geht es um den Übergang von einem sozialistischen Staat zu einem freiheitlichen Wohlfahrtsstaat mit all den Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der beiden Systeme, um die rechte Überleitung von der einen in die andere Ordnung, aber auch um die gespaltene Erinnerung an die Geschichte. Und es geht um die tiefgreifenden sozialen Unterschiede zwischen denen, die in der Zeit der Trennung hier oder dort gelebt haben, auch noch um die Unterschiede zwischen denen, die heute im „Westen" und denen, die heute im „Osten" leben.

In *Europa* geht es um die Begegnung von 15 (oder bald mehr) verschiedenen Wohlfahrtsstaaten, um die Bewältigung all der Veränderungen, die der gemeinsame Markt dem deutschen Wohlfahrtsstaat abverlangt, um die Veränderungen, die es braucht, um die nationalen Wohlfahrtsstaaten miteinander zu verknüpfen, und um die gemeinsamen Regelungen und Politiken, welche die verschiedenen Wohlfahrtsstaaten auf die Einheit Europas hin fortschreiben sollen. Darüber hinaus versteht sich die Gemeinschaft auch insofern als ein „europäischer Wohlfahrtsstaat", als sie die Wohlstandsunterschiede zwischen den Mitgliedstaaten und ihren Regionen auszugleichen sucht.

Bei der *Globalisierung* geht es primär um Entgrenzungen: Entgrenzungen des Kapitals, der Arbeit, des Wettbewerbs. Die nationalen Wohlfahrtsstaaten werden hineingezogen in einen weltweiten Systemwettbewerb. Zugleich stehen sie vor der Herausforderung, ihre Werte in einer Weltsozialordnung international zu verwirklichen.

Daß dies kein vollständiges Bild der Situation ist, brauche ich nicht zu betonen. Das Ausmaß an Innovation, das erforderlich ist, ist gleichwohl evident. Zugleich leuchtet ein, daß das historische Gesetz, nach dem sich die Zukunft des Wohlfahrtsstaats aus seiner Vergangenheit entwickelt, hier zu einer *Entwicklungsfalle* zu werden droht. Es geht darum, das Zukunftsfähige und Zukunftsnotwendige des Wohlfahrtsstaats aus dem historisch Gewordenen herauszufinden – das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden.

Dahinter aber drängt weiter das alte Entwicklungsgesetz zur Geltung, das, wie immer es sich auch gewandelt hatte, stets Wachstum bedeutet hatte – quantitatives und qualitatives Wachstum. Und dann das Arsenal der Bilder: Für das Zukunftsfähige und Zukunftsnotwendige, für das Wesentliche streiten keine Bilder. Die so wirkkräftigen Bilder der Vergangenheit aber reflektieren die unterschiedlichsten Zeiten und Erinnerungen, aber auch die widersprüchlichsten Wünsche an einen „besseren" Wohlfahrtsstaat. Um alles Bestehende verdichtet sich der Widerstand. Was immer *ist*, wird mit dem Aufschrei gegen „soziale Demontage" und gegen „Sozialabbau" verteidigt. Die Geschichte des Wohlfahrtsstaats hat zwar nicht aufgehört, eine Quelle der Orientierung zu sein. Wie sollte das Wesentliche und Zukunftsfähige des Wohlfahrtsstaats erkannt werden, wenn nicht aus seiner Geschichte. Zugleich aber hat sich diese Geschichte in ein Potential der Irritation verkehrt.

Das Bemühen um Wissen, Verstehen und rationales Bewerten ist den hier skizzierten Weg des Wohlfahrtsstaats durchaus mitgegangen. Aber die Ungleichheiten, mit denen sich das von Problem zu Problem, von Disziplin zu Disziplin, von Institution zu Institution vollzogen hat, blieben beträchtlich.

Wissen und Rationalität wurden auf sehr spezifische Weise verkürzt: durch die Vorliebe für Aufwandsziffern und die Vernachlässigung von Wirkungsanalysen; durch die Vorliebe für Leistungssysteme und die Vernachlässigung der Belastungen durch Beiträge und Steuern; durch die unüberbrückte Distanz zwischen ökonomischer und nichtökonomischer Betrachtung; vor allem aber durch die wahre Negation allen Saldendenkens, d. h. allen Bilanzierens des Gebens und Nehmens des Wohlfahrtsstaats. Wer bei diesem Wohlfahrtsstaat wirklich gewinnt oder verliert und auf welchem Weg, will niemand wissen. Der Verteilungskampf richtet sich auf die Leistungen. Ihr „Preis" interessiert nicht – interessiert jedenfalls ungleich weniger, selbst wenn man ihn selbst bezahlen muß. *Allgemeineres Nachdenken* hatte eine große Zeit in den 50er, vereinzelt noch in den 60er Jahren. Politik, Gesellschaft und Wissenschaft gingen immer mehr darüber hinweg. Dann verkleidete es sich in den Diagnosen der „Krise". Heutzutage findet es sich eher unter dem Titel des „Umbaus des Sozialstaats". Aber die Nagelprobe eines ebenso umfassenden wie kohärenten, theoretischen *und* praktischen Konzepts findet sich nicht.

Die normative Anleitung und Irritation

Nun wurde freilich die Entwicklung des Wohlfahrtsstaats seit jeher von Normen angeleitet, getrieben und getragen, die mit großer Autorität verpflichten. Allem voraus liegt, Prinzip und Sehnsucht zugleich, die „Gerechtigkeit". Damit das Wort „sozial" den Sinn bekommen konnte, den es bekam, mußte zuerst nach der Gerechtigkeit gefragt worden sein. Im Lauf der Zeit hat sich „Solidarität" hinzugesellt. In jüngerer Zeit sind „Subsidiarität" und „soziale Sicherheit", in allerjüngster Zeit auch „Teilhabe" hinzugekommen. In der Tat: Wenn wir den Wohlfahrtsstaat nicht unter den Anspruch der Gerechtigkeit, der Solidarität und der Teilhabe stellen könnten, wenn wir den Wohlfahrtsstaat nicht nach Maßgabe der Subsidiarität gestaltet wüßten, wenn wir schließlich nicht sagen dürften, dieser Wohlfahrtsstaat gewähre auch soziale Sicherheit, so wüßten wir, daß das der rechte Wohlfahrtsstaat nicht sein kann.

Ganz offensichtlich helfen alle diese Begriffe, den Wohlfahrtsstaat besser zu verstehen. Jeder dieser Begriffe kann helfen, daß die Verwirklichung des Wohlfahrtsstaats ein ausgeglichenes Ganzes ergibt. So wird von dem Begriff der *„sozialen Gerechtigkeit"*, mit dem etwa das Bundesverfassungsgericht den Auftrag des Sozialstaats gerne benennt, wohl erwartet, daß die philosophische Kultur, die dem

Wort „Gerechtigkeit" seit dem Altertum zuteil geworden ist, der Vergewisserung dienen kann. So wird wohl von dem Begriff der *„Solidarität"* angenommen, daß er der Rede vom Sozialen nicht nur etwas von der Wärme der „Nächstenliebe" oder etwas vom Pathos der „Brüderlichkeit" erhält, sondern auch die Muster menschlicher Gemeinsamkeit in Erinnerung ruft, in denen sich Solidarität immer wieder ausgedrückt hat. *„Subsidiarität"* bringt in den Wohlfahrtsstaat die Werte ein, die in der Selbstverantwortung des einzelnen, in der Privatsphäre menschlicher Gemeinschaften, und im freien Spiel gesellschaftlicher Kräfte zur Geltung kommen. *„Sicherheit"* schließlich ist einer der ältesten Menschheitsträume und eines der ältesten Versprechen der Herrschenden. „Soziale Sicherheit" trägt beides in den Wohlfahrtsstaat hinein.

Aber diese Begriffe sind offen und vieldeutig. Keiner ergibt aus sich heraus seine Konkretisierung.

Gerechtigkeit war, seit über sie nachgedacht wurde, nie nur eine Gerechtigkeit, sondern zumindest die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit. Immer wieder wurden neue Gerechtigkeiten hinzu entdeckt. *„Soziale Gerechtigkeit"* ist nur zu haben, indem Bedarfsgerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit und Besitzstandsgerechtigkeit zu einem Ausgleich gebracht werden. Dieser Ausgleich ist Auftrag und Verantwortung, niemals ein a priori fertiges, sich selbst vollziehendes Programm.

Nicht weniger offen und vieldeutig ist der Begriff der *Solidarität*. Er meint die Solidarität in den Familien, unter Freunden und Nachbarn. Er meint die Solidarität in Genossenschaften oder Selbsthilfegruppen. Er meint die Solidarität der Helfer mit den Hilfsbedürftigen. Und er meint am Ende die weiten Strukturen der Solidarität, wie sie die Sozialpolitik mit Sozialversicherungsträgern einrichtet oder durch die Kommunen, letztlich durch den Staat selbst vermittelt. So gibt es kleine und große, private und öffentliche, gesellschaftliche und staatliche Solidaritäten. Komplementär dazu verläuft eine andere Unterscheidung: zwischen der horizontalen Solidarität der Gleichen mit den Gleichen und der vertikalen Solidarität der Stärkeren mit den Schwächeren und aller mit den Schwächsten. Sie müßte dem Wohlfahrtsstaat eigentlich besonders nahestehen. Doch seine Praxis entzieht sich ihr gern.

Die Sozialversicherung etwa realisiert eine komplizierte Mischung: zunächst die horizontale Solidarität der gleichartig Vorsorgebedürftigen und Vorsorgefähigen miteinander, die sich in den Grenzen der Versicherungspflicht und -berechtigung ausdrückt; sodann die vertikale Solidarität etwa der Aktiven mit den Invaliden, Alten und Hinterbliebenen oder der Gesunden mit den Kranken. Wie problematisch es dann aber ist, dies als Solidarität der Stärkeren mit den Schwächeren zu typisieren, ist eines genaueren Hinsehens wert. (So subventionieren etwa in der Krankenversicherung die Arbeitnehmer, die nur von ihrem Lohn leben, die Arbeitnehmer, die auch andere Einkünfte haben, ohne daß daraus Beiträge zu zah-

len wären, wie überhaupt alle Beitragszahler, die unter der Beitragsbemessungsgrenze verdienen, alle Versicherten subventionieren, die über der Beitragsbemessungsgrenze verdienen.)

Aber auch die durch den Staat selbst veranstaltete Solidarität ist nur in geringem Umfang eine vertikale: die Solidarität der Allgemeinheit mit den Schwächsten, wie sie vor allem in der Sozialhilfe Ausdruck findet. Mit der Verallgemeinerung des Wohlfahrtsstaats wurde sein Verteilungseffekt immer diffuser: wurde die Umverteilung immer mehr zur Solidarität aller mit allen – auch um den Preis des Vorteils der Stärkeren. Einmal mehr zeigt sich, daß in der Vieldeutigkeit dieser Leitbegriffe auch ein kritischer Auftrag liegt.

Ich muß darauf verzichten, Vergleichbares auch für Teilhabe, Sicherheit und Subsidiarität zu demonstrieren. Alle diese Normen sind wichtig, um den sozialen Auftrag des Wohlfahrtsstaats ganz zu verstehen und zu erfüllen. Sie leisten diesen Dienst um so mehr, je differenzierter ihre innere Vielfalt gesehen und zur Wirkung gebracht wird. Kraft des Spannungsverhältnisses zwischen ihrer plakativen Einfachheit und ihrer inneren Vielfalt sind diese Normen jedoch auch ein Potential der Verirrung und der Verwirrung.

Zur Verirrung verführen sie, indem sie ihre innere Vielfalt der Verengung preisgeben: indem etwa nur die Bedarfsgerechtigkeit als „soziale Gerechtigkeit" akzeptiert wird oder indem sich die Inanspruchnahme horizontaler Solidarität hinter dem Anschein vertikaler Solidarität versteckt.

Zu einem Potential der Verwirrung aber geraten sie, weil die Sinnfülle der Normen nur von einem weiten Spiel ihrer Verwirklichung ausgeschöpft werden kann. So gibt es viele Annäherungen an eine „gerechte", eine „solidarische" usw. Gesellschaft, einen „gerechten", einen „solidarischen" usw. Staat, viele Annäherungen an ein „gerechtes" Arbeitsrecht, an ein „solidarisches" Behindertenrecht, an ein Mietrecht, das einschließt und nicht ausschließt. Jede dieser Optionen wird, verglichen mit anderen Möglichkeiten, Defizite der einen oder anderen „Gerechtigkeit", der einen oder anderen „Solidarität", der einen oder anderen „Teilhabe" aufweisen. Und doch kann eine jede für sich „gerecht", oder „solidarisch" oder „einschließend" sein. Wer hier gleich bereit ist, wegen jeder Differenz, hinter jeder Differenz eine „Gerechtigkeitslücke" auszumachen, könnte leicht in der Flut der „Gerechtigkeitslücken" ertrinken. Aber die sozialpolitische Diskussion ist voll von den Totschlagsargumenten der „Unsolidarität", der „Exklusion" und der „Ungerechtigkeit". Welchen Eindruck das macht, hängt sehr viel mehr davon ab, wer da wie schreit, als von der Sache.

Am Ende ist der Effekt jener Grundwerte des Wohlfahrtsstaats nicht unähnlich dem der Geschichte: Orientierung und Irritation liegen dicht beieinander; und die Irritation kann die Orientierung aufzehren.

Wohlfahrtsstaat und politisches System

Die Verantwortung dafür, den Wohlfahrtsstaat zu verwirklichen, trägt das politische System. Das Grundgesetz berührt den Zusammenhang, ohne ihn zu klären. In Art. 20 Abs. 1 sagt es: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat." Und in Art. 28 Abs. 1 Satz 1 meint es: „Die verfassungsmäßige Ordnung in den Ländern muß den Grundsätzen des republikanischen, demokratischen und sozialen Rechtsstaats im Sinne dieses Grundgesetzes entsprechen."

Wir haben uns deshalb daran gewöhnt, unseren Verfassungsstaat – gleichsam nebeneinander – als eine Demokratie, einen Rechtsstaat, einen Bundesstaat *und* einen Sozialstaat zu begreifen. In Wahrheit aber liegt zwischen dem Sozialstaat einerseits, der Demokratie, dem Rechtsstaat und dem Bundesstaat anderseits ein tiefer Graben. Die Begriffe der Demokratie, des Rechtsstaats und des Bundesstaats beschreiben ein institutionelles Gefüge aus Strukturen, Verfahren und Regeln. Der Sozialstaat benennt einen Auftrag. Erfüllt werden muß dieser Auftrag durch eben das institutionelle Gefüge des demokratischen Rechts- und Bundesstaats. Das ist nicht wesentlich anders, wo der soziale Auftrag durch soziale Rechte und Staatsziele erläutert wird.

Eine Reihe von Landesverfassungen enthalten mehr oder weniger ausgiebige soziale Programme. Auch sie sind darauf angewiesen, *wie* der demokratische Rechtsstaat des Landes sie ausführt. Es ist international nicht anders, mag es ein soziales Staatsziel, mag es eine soziale Verfassungsprogrammatik oder auch nur den ungeschriebenen Willen zum Wohlfahrtsstaat geben. Für die Bundesrepublik sagte das Bundesverfassungsgericht schon in einer seiner frühesten Entscheidungen: „Das Wesentliche zur Verwirklichung des Sozialstaats ... kann nur der Gesetzgeber tun."

Der *Wohlfahrtsstaat* wird so getragen von der Legitimität des *demokratischen Rechts- und Bundesstaats.* Er wird bestimmt von dessen Werten. Sie machen ihn zum freiheitlichen Wohlfahrtsstaat. Er lebt aus den Energien, die in diesen Systemen zur Geltung kommen, vor allem aus den vitalen Energien der Demokratie. Das politische System folgt bei der Erfüllung seines sozialen Auftrags jedoch seinen eigenen Zwangsläufigkeiten. Der Wohlfahrtsstaat ist darauf angewiesen, von der Demokratie, dem Rechtsstaat und dem Bundesstaat entfaltet zu werden. Aber Demokratie, Rechtsstaat und Bundesstaat entfalten den Wohlfahrtsstaat nach ihrer Eigenart – gleichsam: so gut sie können. Das gibt Stärken und Schwächen.

Am deutlichsten werden diese am Beispiel der Demokratie. Ihr allgemeines und gleiches Wahlrecht ist die wichtigste Garantie dafür, daß der Staat allen verpflichtet ist – auch den Benachteiligten. Wohlfahrtsstaat und allgemeines und gleiches Wahlrecht sind so historisch Hand in Hand gewachsen. Und doch steht die demokratische Politik der Gesellschaft nicht als einer ungeteilten Allgemeinheit gegenüber. Sie interagiert mit Teilen, mit Segmenten, mit Mehrheiten und Minderheiten.

Entsprechend korrespondiert demokratische Sozialpolitik mit den Prioritäten von Teilen des Wahlvolkes – ist sie partikular orientiert.

Das *soziale Zuteilen* – oder auch Nicht-Wegnehmen – ist das wirksamste Mittel im *Wettbewerb um die Wähler*. Das demokratische System bevorzugt dabei die Interessen, deren Träger eine berechenbare Wählerreaktion auf eine Erfüllung oder Nichterfüllung erwarten lassen, während es Interessen, deren Träger diffus reagieren, vernachlässigt. Ausweitung der Betriebsverfassung und Lohnfortzahlung im Krankheitsfall etwa stehen im Licht dieser Spielregel, Familienarmut, Obdachlosigkeit, Schuldnerberatung, Heimpflege in seinem Schatten. Das *Verhältniswahlrecht* vermehrt die Zahl der Wählerinteressen, auf welche die Politik Rücksicht nimmt. Das vermehrt auch die Chancen spezifischer Belange, sich durchzusetzen, und verstärkt den Vorzug partikularer Interessen gegenüber allgemeinen Werten.

Daß die Diskussion über die Alterssicherung so tut, als wäre die Generationengerechtigkeit als ein Binnenproblem der Rentenversicherung auch nur denkbar und nicht ein übergreifendes Problem *aller* Alterssicherungssysteme (von der Beamtenversorgung bis zur Sozialhilfe) und eine Belastung nur der Beitragszahler, nicht auch der Steuerzahler (welche etwa die Beamten-, Richter-, Soldaten-, Minister- und Abgeordnetenversorgung ebenso finanzieren wie den Bundeszuschuß für die Rentenversicherung und die Altershilfe für die Landwirte ebenso subventionieren wie die Steuerprivilegien der Beiträge *und* der Leistungen der Rentenversicherung), ist eine ganze Schatzkammer von Beispielen für die Zuspitzung demokratischer Sozialpolitik auf eine sich differenzierende Klientel. Daß die Politik nicht daran zu denken wagt, die Sozialversicherung zu einer Grundsicherung aller Erwerbstätigen umzugestalten, ist ein anderes Beispiel dafür.

Das demokratische System bevorzugt den *Mittelwähler:* den Wähler in der Mitte des Wählerspektrums, der die vielfältigsten Möglichkeiten hat, die konkurrierenden Parteien zur Wahrnehmung seiner Interessen anzuregen. Die Verallgemeinerung des Wohl*fahrts*staats zum Wohl*stands*staat findet darin seinen zentralen politsystemischen Grund.

Eine besondere Wirkung kommt dem *Zeittakt der Wahlen* zu. Er zerhackt den Zeitrahmen der Politik. Deshalb sind aktuelle Interessen sehr viel durchsetzungsfähiger als langfristige und insbesondere zukünftige. Das gilt um so mehr, als die bundespolitische Entartung des Bundesrats und eine entsprechende Verfremdung der Landtagswahlen den Zeittakt der Bundesdemokratie vom Vierjahresrhythmus des Bundestags auf die Monats- oder Wochenabstände der Landtagswahlen verkürzt haben. Die jüngste Geschichte der Rentenreform reflektiert den Vorrang der Wähler der Jahre 2001 und 2002 vor den Betroffenen späterer Jahrzehnte ebenso deutlich wie die sensible Rücksicht, die diese eminent bundespolitischen Entscheidungen auf die Landtagswahlen genommen haben.

Die Wirkungsweisen des *Rechtsstaats* sind subtiler, die des *Bundesstaats* hintergründiger. In vielem wirken bundesstaatliche, rechtsstaatliche und demokratische Ordnungen zusammen: so im Vorrang der zentralen Sozialpolitik vor der lokalen und regionalen; im Vorrang rechtlicher Regelungen und monetärer Leistungen vor der Entfaltung von Diensten; im Vorrang alles Formellen vor allem Informellen. Mit andern Worten: Im politischen Betrieb bedeutet ein Bundesgesetz mit ein paar Mark mehr Rente unendlich mehr als die Realisierung guter sozialer Dienste in den Ländern und Kommunen. Die typischen Schlagseiten des deutschen Wohlfahrtsstaats – Verrechtlichtung, Ökonomisierung, Monetarisierung und Professionalisierung – haben so im politischen System eine wesentliche Ursache.

Gleichwohl geht es nicht nur um das verfassungsrechtliche System. Es geht auch um die *Strukturen der Gesellschaft*, mit denen das Verfassungssystem interagiert. Die Gesellschaft organisiert weithin selbst die Abgleichung, Artikulation und Durchsetzung ihrer Wertvorstellungen und Interessen. Dieses System findet gerade im Wohlfahrtsstaat oft eine Steigerung darin, daß diese Organisationen mit weitergehenden Aufgaben betraut und auf besondere Weise in das politische System einbezogen werden. Sie können dabei – wie die Gewerkschaften oder die Arbeitgeberverbände – auf der Seite gesellschaftlicher Selbstorganisation stehenbleiben. Sie können aber auch – wie die Sozialversicherungsträger – innerhalb der Staatsorganisation angesiedelt sein. Aus all dem können sich unterschiedliche Mächtigkeiten ergeben. Daß diese in keinem gesicherten Verhältnis zur sozialen Dringlichkeit der repräsentierten Anliegen stehen, liegt auf der Hand. Die staatlichen Akteure suchen das Einvernehmen mit den korporatistischen Akteuren oder einer Auswahl unter ihnen. Das bestimmt die Richtung der politischen Entwicklung. Vor allem aber erschwert es das, was die Betroffenen und ihre Repräsentanten einen „sozialen Rückschritt" nennen. Es ist eine Sache, mit den korporatistischen Kräften neue sozialpolitische Lösungen auszuhandeln. Und es ist eine sehr viel andere, in der Regel unmögliche Sache, zu erreichen, daß sie den Widerruf alter Wohltaten dulden.

Die wichtigsten Konsequenzen dieses Systems – des demokratischen wie des rechtsstaatlichen, des staatlichen wie des gesellschaftlichen Systems – sind drei. Erstens: der Vorrang partikularer, meist gruppenbezogener Interessen vor einer gesamthaften Betrachtung – einer Verwirklichung von Werten um ihrer selbst und der Allgemeinheit willen. Zweitens: der Vorrang „vereinbarter" Bewertung sozialer Belange vor der empirischen Ermittlung ihrer Dringlichkeit – „vereinbart" im Sinn informeller Übereinstimmung innerhalb eines situationsbedingt variierenden Kreises maßgeblicher Meinungsträger aus Politik und Gesellschaft. Drittens und immer wieder: der Vorrang des Bestehenden vor dem Künftigen, der Besitzstände vor den Notwendigkeiten, der Interessenten von heute vor den Interessenten von übermorgen.

Man kann die Politik etwa des letzten Jahrzehnts daraufhin analysieren und fra-

gen, welche Politik – welches politische Handeln, vor allem auch welches politische Unterlassen – sich anders als nach diesen Regeln erklärt. Dazu ein Kabarettist, der so köstlich formulierte: „Endlich ist in Berlin etwas los, ohne daß sich für mich etwas ändert." Daß er damit „Berlin" als Ganzes gemeint haben muß und nicht nur eine Regierung oder eine Partei, ist wohl offenkundig. Jedenfalls: Zu Vieles von dem, was geschehen muß, ist nicht geschehen und geschieht nicht. Das Risiko liegt nicht nur beim Sozialstaat, sondern auch beim Verfassungsstaat. Es ist nicht nur so, daß der demokratische Rechts- und Bundesstaat den Sozialstaat legitimiert. Es ist auch so, daß das Gelingen des Sozialstaats den demokratischen Rechts- und Bundesstaat legitimiert. Wir kennen die Grenzen nicht, jenseits derer ihn das Mißlingen des Sozialstaats auch delegitimieren könnte.

Die Herausforderung

Die Nation muß das lernen. Es geht um ihren Wohlfahrtsstaat. Und es geht um ihren Verfassungsstaat. Die Nation muß mehr Wissen und mehr Rationalität wollen. Die Nation: das sind der Staat und also die Menschen, die in ihm Verantwortung tragen, und die Gesellschaft, die sich in diesem Staat verfaßt hat. Die Gesellschaft, die sich sonst so viel darauf zugute hält, daß sie eine Wissensgesellschaft ist, muß einsehen, daß das auch und gerade für die Praxis des Wohlfahrtsstaats gilt. Die Politik ihres Staats hat die Verantwortung, der rationalen Selbstentfaltung des Wohlfahrtsstaats einen neuen Platz zu geben.

Der wichtigste Partner ist dabei die Wissenschaft. Sie muß Politik und Gesellschaft davon überzeugen, daß es nicht mehr nur darum geht, die konkrete Gestaltung des Wohlfahrtsstaats zu diskutieren, sondern darum, das System zu diskutieren, wie wohlfahrtsstaatliche Politik gemacht werden soll. Aber die Wissenschaft muß auch jenes Wissen und jene Rationalität leisten, die Gesellschaft und Politik dabei brauchen. Das setzt einen neuen Aufbruch in der Wissenschaft voraus – ein neues Nachdenken über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten wohlfahrtsstaatlicher Forschung, eine neue Fähigkeit und Bereitschaft, sie zu leisten. Vor allem eine neue Dichte einschlägiger Forschung und Lehre. Und es setzt einen neuen Aufbruch überall dort voraus, wo Wissenschaft ermöglicht und organisiert wird: bei den Universitäten, den Wissenschaftsministerien, den Forschungsorganisationen, den Stiftungen. Es wird vor allem auch neuer Ideen bedürfen, um die Zusammenarbeit der Forschung anzuregen und einzurichten – der interdisziplinären Zusammenarbeit, der Zusammenarbeit von Theorie und Empirie, der Zusammenarbeit auch von Forschern unterschiedlicher Wertorientierung. Denn nur so kann die Wissenschaft auch nur versuchen, zu übergreifenden, kohärenten Ergebnissen zu kommen.

Doch wird das nicht genügen. Als Gegenüber des freien Spiels der wissenschaft-

lichen und der wissenschaftstragenden Kräfte müßte es eine *Institution* geben, die der Allgemeinheit dieser Aufgabenstellung und der Objektivität ihrer Wahrnehmung in besonderer Weise verpflichtet wäre.

Die Aufgabe dieser Institution müßte die gesamthafte Analyse der Situation und der Wirkungen des Wohlfahrtsstaats, deren Bewertung und der Entwurf von Optionen der weiteren Entwicklung sein. Sie müßte die isolierte Wahrnehmung partikularer Probleme und die isolierte Bewertung partikularer Lösungen aufbrechen und ihre Darstellung, ihre verstehende Erklärung und ihre Bewertung in umfassende Zusammenhänge stellen. Sie müßte auch die Belange aufgreifen, die nicht organisierbar sind, und die Belange, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht die Aufmerksamkeit des politischen und des rechtlichen Systems finden. Vor allem aber müßte diese Institution die Kontinuität der Diskussion gewährleisten. Sie müßte die Brechung der sozialen Politik durch den Zeittakt der Demokratie ausgleichen.

Die Institution müßte auch den *normativen Hintergrund* des Wohlfahrtsstaats offenlegen. Sie müßte die innere Vielfalt und die Widersprüchlichkeit dieses normativen Hintergrunds entfalten und zur Geltung bringen. Die Institution sollte sich in geeigneten Verfahren mit Betroffenen, externem Sachverstand und politisch Verantwortlichen auseinandersetzen. Sie müßte zu Händen der Politik und der Öffentlichkeit berichten und grundsätzliche Empfehlungen für die weitere Politik aussprechen. Sie müßte durch ein besonders qualifiziertes Verfahren der Bestellung legitimiert sein. Ihre Unabhängigkeit müßte gewährleistet sein.

Diese Institution darf die Entscheidungen, die im demokratischen, rechtsstaatlichen und bundesstaatlichen System zu treffen sind, nicht vorwegnehmen. Aber sie könnte und müßte der Politik, der Verwaltung und den Gerichten helfen, richtige Entscheidungen zu treffen. Sie könnte und müßte der Öffentlichkeit helfen, die Politik richtig einzuschätzen. Und sie könnte und müßte die Verantwortung all derer schärfen, die in Politik und Gesellschaft an der Gestaltung und der Praxis des Wohlfahrtsstaats mitwirken. Diese Institution würde so die Lücke schließen, die das Grundgesetz offen gelassen hat, indem es nur der Demokratie, dem Rechtsstaat und dem Bundesstaat Struktur und Stimme gab und ihnen den Sozialstaat als Objekt anvertraute. Demokratie, Rechtsstaat und Bundesstaat würden so besser befähigt, ihrer Verantwortung für den Wohlfahrtsstaat gerecht zu werden. Und der Wohlfahrtsstaat würde eine eigene Stimme bekommen. Die in diesem Punkt unfertige Verfassung würde damit fertig. Sich die Institution als ein Verfassungsorgan vorzustellen, wäre so konsequent.

Doch diese Institution braucht ein breites und vielfältiges aktives wissenschaftliches Umfeld. Sie kann es nicht ersetzen. Alles zusammen aber braucht eine Gesellschaft und eine Politik, die erkennen, daß der Wohlfahrtsstaat, zwei Jahrhunderte nach seinen ersten Anfängen und ein halbes Jahrhundert nach dem Neuanfang der Nachkriegszeit, eines rationalen Systems hinter dem System bedarf.

Vittorio Hösle

Verfall der deutschen Universitäten?

Hochschulen in den USA und Deutschland

Bundesforschungsministerin Edelgard Bulmahn will nicht nur das deutsche Universitätswesen reformieren, das ganz besonders unter dem seit Jahrzehnten währenden Reformstau leidet; sie hat, wie ihre Reise nach Kalifornien im Januar 2001 zeigt, auch begriffen, daß von den amerikanischen Hochschulen besonders viel zu lernen ist. Noch schmerzlicher als die inzwischen verarbeitete, ja dankbar anerkannte Tatsache, daß ihre Heimat bei dem „Griff nach der Weltmacht" zweimal jämmerlich gescheitert ist, ist für die Deutschen wohl das Zugeständnis, daß sie auch kulturell und wissenschaftlich darniederliegt – sie wird im Ausland nirgends mehr als das Land der Dichter und Denker wahrgenommen, und besonders bitter ist es, daß der intellektuelle Primat gerade an jenen Staat übergegangen ist, dem sich Deutschland und die meisten europäischen Staaten traditionell immer wie einem reichen Parvenu gegenüber geistig überlegen gefühlt haben: an die USA.

Seien wir ehrlich: Ein gewisser Antiamerikanismus gehört in Deutschland zum guten Ton der politischen Korrektheit, und es bedarf konkreter Erfahrungen, um zu begreifen, daß, obzwar die amerikanische Kultur bisher nichts der klassischen deutschen Gleichrangiges hervorgebracht hat, dies nicht impliziert, daß auch heute die deutsche Kultur besser sei als die amerikanische. Die deutschen Universitäten waren zwar Anfang des 20. Jahrhunderts die besten der Welt, aber ihre aus Bewunderung entsprungene Nachahmung durch amerikanische Wissenschafts-Institutionen hat zum Aufstieg dieser ebenso beigetragen wie die massenhafte Auswanderung exzellenter europäischer Wissenschaftler während der autoritären bzw. totalitären Phase Europas.

Ende des 20. Jahrhunderts erfolgt die Welt-Spitzenforschung in hohem Maß an den amerikanischen Universitäten; erhält ein gebürtiger Deutscher den Nobelpreis, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß er entweder an einer amerikanischen Institution wirkt oder, falls er in Deutschland geblieben ist, an einem Max-Planck-Institut (mit regelmäßiger Lehre in USA) – in den letzten 25 Jahren gingen 65 Prozent der Nobelpreise an die USA, eine Zahl, die auf sich wirken zu lassen lohnt. Die Überlegenheit der USA im technischen Bereich – etwa was die Zahl der Patente angeht – ist offenkundig.

Planwirtschaft oder Wettbewerb?

Obgleich die amerikanischen Universitäten sehr teuer sind, ziehen sie wesentlich mehr ausländische Studenten an als die deutschen; ja, die Zahl der begabten deutschen Studenten und jungen Wissenschaftler, die nach USA zeitweise oder für immer auswandern (u. a. dank einer intelligenten und großzügigen Einwanderungspolitik: mehr als 50 Prozent der Postdocs sind Ausländer), ist groß, während umgekehrt Analoges kaum zu beobachten ist, auch weil das Prestige der deutschen Universitäten in der angelsächsischen Welt stark abgenommen hat. Der „Wall Street Journal" vom 26. Februar 2001 brachte als Schlagzeilen auf der ersten Seite: „Once-Proud German Universities Now Get Low Marks – Outclassed – Despite Proud Past, German Universities Fail by Many Measures – An Odd Mix of Red Tape and a Ruthless Equality Prompts Flight of Talent – ‚Organized Irresponsibility'".

Sind diese Schlagzeilen nur Ausdruck eines US-amerikanischen Kulturimperialismus, besteht zwar der geschilderte Sachverhalt, aber nur aufgrund von Zufällen, oder gibt es objektive, planmäßig geförderte Ursachen für die verblüffende Leistungsfähigkeit der amerikanischen Hochschulen? Offenkundig ist letzteres der Fall. Folgende Faktoren sind besonders hervorzuheben. Zunächst besteht in den USA eine scharfe Konkurrenz zwischen den Hochschulen, und die grundsätzlichen Argumente für den Wettbewerb gelten natürlich auch für den Wissenschaftsbetrieb. Es gibt sehr unterschiedliche Träger der zahllosen Hochschulen – private, kirchliche, staatliche. Damit ist ein wissenschaftlicher Pluralismus garantiert, von dem man in Deutschland nur träumen kann. Innerhalb der katholischen Hochschulen ist etwa jenes Moment, das innerhalb des Katholizismus eine gewisse Gewaltenteilung garantiert – das Nebeneinander von Welt- und Ordensgeistlichen –, stark ausgeprägt: Der Ortsbischof hat bisher noch keine Lehraufsicht über die theologischen Departments der Ordenshochschulen. Allein die Jesuiten unterhalten mehr als 20 Hochschulen, und auch viele andere Orden sind im Hochschulwesen sehr aktiv, nicht zu sprechen von Colleges, die von christlichen Laien getragen werden.

Unter anderem aufgrund eines vernünftigen Stiftungs-, Steuer- und Erbrechts (Deutschland bewegt sich langsam in die richtige Richtung, hat aber noch einen immensen Nachholbedarf) können auch Neugründungen relativ schnell das erforderliche Kapital auftreiben; renommierte Institutionen können leicht ihr Stiftungskapital – in Harvard mehr als 40 Milliarden Dollar – vermehren (meine eigene Universität, Notre Dame, hat in den letzten Jahren über eine Milliarde Dollar an Spenden akquiriert). Als Faustregel gilt, daß zahlreiche Hochschulen ein Drittel ihrer Ausgaben aus Kapitalerträgen (von denen ein Teil wieder in das Kapital gesteckt wird, das somit stetig wächst), ein Drittel aus Studiengebühren, ein Drittel aus Spenden (meistens ehemaliger Absolventen) beziehen; für die Natur-

und Ingenieurwissenschaften kommen noch Einnahmen aus privater und staatlicher Auftragsforschung hinzu. Da die letzteren Einnahmen (und der Zuwachs an den ersteren) vom Profil der Universität abhängen, besteht ein ständiger Anreiz, sich um Leistungserhöhung zu bemühen; der Rückgang der Studenten führt sehr schnell zur Streichung von Stellen, gegebenenfalls von ganzen Departments (in diesem Fall behalten sich einige Universitäten das Recht vor, selbst Professoren mit „tenure", also einer im allgemeinen unkündbaren Position, zu entlassen).

In Deutschland gibt es dagegen eine wesentlich geringere Identifikation mit der eigenen Institution, deren qualitativer Niedergang sich nicht oder wenigstens nicht rasch in negativen Sanktionen für die an ihr Beschäftigten niederschlägt. Die Gründung von Universitäten erfolgt nach planwirtschaftlichen Grundsätzen, nicht aufgrund von Nachfrage – aufgrund der naiven und falschen Vorstellung, politische Ziele ließen sich am ehesten mit direkten Mitteln erreichen. Nun bestreitet kein Vernünftiger, daß der Staat eine Verantwortung für Wissenschaft und Kultur hat; aber er hat auch eine Pflicht, dafür zu sorgen, daß jeder sein tägliches Brot essen kann, ohne daß daraus folgt, daß er alle Bäckereien verstaatlichen muß: Denn ein solcher Schritt wird die Qualität der Brotversorgung nicht heben.

Während in Deutschland auch kleine Universitäten, was die vertretenen Fächer angeht, die großen zu kopieren suchen und eine sinnvolle, marktgerechte Differenzierung zwischen den einzelnen Hochschulen fehlt, sind in den USA die qualitativen und quantitativen Unterschiede zwischen den Hochschulen beträchtlich, und daher kann man gerne zugeben, daß die durchschnittliche Hochschule in den USA in der Forschung weniger leistet als die deutsche: Der Professor an einem drittklassigen College ist weniger qualifiziert als sein deutscher Kollege, was Publikationen angeht. Aber er muß ständig zeigen, daß er seiner eigentlichen Aufgabe gerecht wird – der Vorbereitung seiner Studenten auf einen dynamischen Arbeitsmarkt, und vermutlich ist diese Aufgabe gesamtgesellschaftlich wichtiger als das Abfassen von Artikeln, die von kaum jemandem gelesen werden. An Colleges, die ja nur den BA verleihen, wird eine gründliche Allgemeinbildung vermittelt, allerdings um ein oder zwei Hauptfächer zentriert; hier ist die Lehre zentral, und sie ist so gut, daß etwa ein betriebswirtschaftlicher oder ein juristischer Abschluß danach in zwei bzw. drei Jahren erworben werden kann. Die amerikanischen Studenten drängen mit 22 Jahren bzw., wenn sie eine Universität (ohne PhD) abschließen, mit 24 bis 25 Jahren auf den Arbeitsmarkt und finden recht leicht eine ihrer Ausbildung entsprechende Anstellung. Während nur 16 Prozent der Deutschen einen Hochschulabschluß hat (bei einer durchschnittlichen Studiendauer von sechs Jahren), sind es in den USA 32,9 Prozent (bei einer Studiendauer von durchschnittlich vier Jahren). Dabei werden in den USA für jedes Studienjahr im Mittel mehr als 17 000 Dollar, in Deutschland weniger als 10 000 Dollar ausgegeben – wobei in den USA das Gros der aufgebrachten Mittel privater Herkunft ist.

Wie macht man akademische Karriere?

Die deutsche Tendenz zur Gleichmacherei führt dazu, daß nicht nur sehr begabte Lehrer sich mit Forschungsarbeiten beschäftigen müssen, die ihnen nicht sonderlich liegen und sie von ihrem eigentlichen Talent, der Lehre, abführen, sondern auch daß überdurchschnittliche Begabungen in der Forschung mit Mißtrauen betrachtet werden: Es gibt keine für sie spezifisch geeigneten Hochschulen, während das in den USA die Spitzenuniversitäten sind. Das Argument, ein Kandidat sei überqualifiziert, das man an deutschen Universitäten immer wieder von ehrlichen Kommissionsmitgliedern hört, gibt es natürlich prinzipiell auch in den USA – wenn denn ein exzellenter Wissenschaftler sich an einer zweit- oder drittklassigen Hochschule bewerben sollte; das kommt aber selten vor, schon weil die Einkommensunterschiede groß sind, was zu größerer Allokationsrationalität führt. Im deutschen System mit der Fiktion einer gleichen Qualität aller Universitäten kann freilich das genannte Argument überall wiederholt werden. Im übrigen ist der langsame Aufstieg aus einem Provinzcollege nach Harvard im Prinzip jeder großen Begabung möglich, aber es ist natürlich am wahrscheinlichsten, daß man irgendwo im soliden Mittelfeld unterkommt – während der deutsche Privatdozent im wesentlichen vor der Alternative Arbeitslosigkeit oder Verbeamtung, häufig als Ordinarius (ohne weitere Leistungskontrolle) steht und die endlich erworbene Machtposition alle bisherigen Leiden zu kompensieren hat. Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß der Menschentyp, den die deutsche Universität nicht ausschließlich, aber doch regelmäßig selektioniert, nicht sonderlich attraktiv ist.

Auch an derselben Universität richtet sich in den USA die Honorierung nach der Leistung und ist daher sehr unterschiedlich. Assistenzprofessoren fangen in Notre Dame mit einem Gehalt um die 40 000 Dollar an, erfolgreiche Jura- und Businessprofessoren, die in der freien Wirtschaft ein Vielfaches verdienen könnten, „begnügen" sich mit einem Einkommen zwischen 200 000 Dollar und 300 000 Dollar (das also höher ist als das des amerikanischen Präsidenten). Das stört diejenigen Kollegen mit bescheideneren Gehältern nicht, die gute Kollegen in diesen Disziplinen haben und die Universitäten mit der freien Wirtschaft konkurrenzfähig halten wollen. Das Gehalt wird jedes Jahr neu festgelegt (an einigen Universitäten durchaus auch nach unten); Gehaltserhöhungen erfolgen keineswegs primär aufgrund auswärtiger Rufe, sondern aufgrund von Leistungen an der eigenen Institution. Erhöhungen um 10 Prozent aufgrund von Veröffentlichungen und erfolgreicher Lehre sind keine Ausnahme, was zu einer Verdoppelung des Anfangsgehaltes innerhalb weniger als eines Jahrzehnts führen kann.

Ebenso verhandelbar ist das Lehrdeputat. Da Gerechtigkeit die Gleichbehandlung gleicher, aber nicht ungleicher Leistungen erfordert, wird es als gerecht angesehen, daß Professoren, die in der Forschung mehr leisten, in der Lehre weniger

gefordert werden. Bewerbungen um Forschungsstipendien werden von der Hochschule gefördert – Notre Dame etwa füllt jede Einkommensdifferenz zwischen Stipendium und universitärem Einkommen; derart zusätzlich erworbene Forschungszeit führt nicht notwendig zur Verschiebung des regelmäßig gewährten Freisemesters nach hinten. Auf diese Weise gelingt es, die Abwanderung sehr guter Wissenschaftler an reine Forschungsinstitutionen zu verhindern, die in Deutschland die einzige Alternative zum Acht-Wochenstunden-Deputat sind – was die Zahl der von Spitzenwissenschaftlern an deutschen Universitäten gelehrten Stunden senkt, nicht erhöht. Flexible Anstellungen – etwa ein Semester jedes Jahr oder jedes zweite Jahr – werden häufig getätigt und erlauben die Internationalisierung der Universitäten (in Notre Dame lehren mehrere britische und irische Kollegen nur zur Hälfte und bleiben somit gleichzeitig ihrer Heimat verbunden, was den „Braindrain" mindert, ja wegen der Impulse aus Übersee ins Positive zu wenden vermag; das deutsche Beamtenrecht erlaubt analoge Regelungen nicht).

Eine erfolgreiche Karriere an der Hochschule, an der man zuerst angestellt wurde – die freilich sinnvollerweise, um wissenschaftliche Abhängigkeiten zu verhindern, nicht die Institution sein kann, an der man promoviert wurde – ist möglich, ja normal: Ein Assistenzprofessor, der nicht einem einzelnen Ordinarius, sondern einem Department zugeordnet wird, wird nach drei Jahren für weitere drei Jahre angestellt oder entlassen (wobei letzteres keineswegs zum Abbruch der wissenschaftlichen Karriere führen muß, sondern häufig genug mit der Anstellung durch eine andere, meist weniger gute Hochschule endet, im Fall einer Fehlentscheidung allerdings auch durch eine bessere, die sich durch das negative Urteil der ersten Institution keineswegs gebunden fühlt – was für diese eine beträchtliche Blamage ist und einen Prestige- und Machtverlust für die für die Fehlentscheidung Verantwortlichen zur Folge hat). Nach weiteren drei Jahren erfolgt die Entscheidung über die Beförderung zum „Associate Professor" – in der Regel mit „tenure", also auf eine Lebensstelle. (Assistenzprofessoren mit tenure – den deutschen Akademischen Räten entsprechend – sind selten und werden kaum noch weitergeführt.) Nach weiteren Veröffentlichungen besteht die Möglichkeit, sich um eine Beförderung zum „Full Professor" zu bewerben, ebenfalls an der eigenen Institution. „Endowed Chairs" sind kein normaler Endpunkt einer Karriere, sondern seltene, besonders ausgestattete Stellen, die meist nach einem privaten Stifter benannt sind.

Evaluation

Die Mitglieder in den entsprechenden Kommissionen sind besonders qualifiziert: Bei der Beförderung zum Full Professor können nur Full Professors Mitglieder sein, bei einer Berufung auf einen Endowed Chair sind die meisten Mitglieder sel-

ber „Chairholder". Der Neideffekt und die Entwicklung von Tauschgeschäften werden dadurch unter Kontrolle gehalten. Die Kriterien, auf die es bei Berufung und Beförderung ankommt, sind Forschung, Lehre und Verwaltung, und zwar in unterschiedlicher Gewichtung je nach der Natur der Institution. Bei den auswärtigen Gutachten zur Forschung hat der Kandidat das Recht zum Vorschlag von Gutachtern und ebenso zum Veto von bis zu drei Namen.

Die Lehre wird professionell überprüft, manchmal von vier Kollegen in unterschiedlichen Veranstaltungen, die jeweils ein Gutachten schreiben müssen, die schließlich in ein umfassendes Gutachten eingehen, in dem auch die nach jedem Seminar abgegebenen studentischen Bewertungen berücksichtigt werden. Entgegen verbreiteten Vorurteilen unterliegen letztere selber einer Bewertung, d. h. man versucht herauszufinden, ob sachfremde Aspekte wie Antipathie, Ärger über schlechte Noten usw. ein negatives studentisches Urteil bedingt haben. Die Zahl der Studenten pro Veranstaltung spielt ebenfalls bei der Evaluation eine wichtige Rolle; Tutoren werden im übrigen nicht nach dem Gießkannenprinzip verteilt, sondern je nach der Studentenzahl.

Fehlentscheidungen kommen natürlich auch in den USA vor, doch gibt es drei Korrekturmöglichkeiten: erstens Appelle an die nächsthöhere akademische Instanz, zweitens Klagen bei Rechtsverletzungen wie Ungleichbehandlungen (das amerikanische Schadensersatzrecht mutet Europäer oft bizarr an – es hat freilich den entscheidenden Vorteil, daß es einem sozialen System, in dem Strafen eine recht geringe Rolle spielen und moralische Autorität kein wichtiger Machtfaktor mehr ist, empfindliche Sanktionsmechanismen zur Abwehr asozialen Verhaltens zur Verfügung stellt; denn auch wenn private Universitäten keinen Penny vom Staat erhalten, sind sie selbstverständlich an Recht und Gesetz gebunden, wenn sie nicht die im Zehnjahresabstand neu zu gewährende Akkreditierung verlieren wollen). Entscheidend ist aber drittens, daß ein riesiger Markt zur Verfügung steht, an den man sich wenden kann, wenn man mit seiner Institution unzufrieden ist.

Akademische Tauschgeschäfte

In Deutschland ist die Assistentenzeit häufig genug mit unerträglichen Abhängigkeiten und Demütigungen verbunden, die teils eine Folge der Tatsache sind, daß oft der Doktorvater der weisungsberechtigte Vorgesetzte wird, was selbständige wissenschaftliche Entwicklung schwerlich fördert, und die teils mit der Notwendigkeit der Habilitation zusammenhängen, einer in den USA unbekannten Institution, die über eine akademische Karriere schlechthin, nicht nur an der gewährenden oder verweigernden Institution entscheidet.

Die Ungerechtigkeiten, die man an deutschen Universitäten in diesem Zusammenhang erleben kann, sind empörend – mehrere Kommissionsmitglieder

sagen offen vor einem Verfahren, jetzt sei die Möglichkeit gekommen, es dem Habilitanden oder seinem Professor, der sich der Zunft nicht unterwürfig genug gezeigt hatte, „zu zeigen", und nutzen sie entsprechend (wobei einige Habilitationsordnungen sogar anonyme Abstimmungen zulassen, und zwar mit dem Argument, daß die Habilitation sowohl eine Prüfung als auch eine Aufnahme in den Lehrkörper sei – was richtig ist, aber gegen die Institution spricht). Wo nicht in der aktiven Rolle Unrecht wiederholend zugefügt wird, das man früher als Opfer erlitten hatte, werden gerne Tauschgeschäfte getätigt, die auch bei Berufungen eine beachtliche Rolle spielen – oft handelt es sich dabei um Geschäfte auf Wechselseitigkeit, deren große Bedeutung sich daraus ergibt, daß sie die einzige Möglichkeit sind, die eigene Ausstattung und das eigene Einkommen zu verbessern. Man kann leicht zweifeln an der betriebswirtschaftlichen Logik eines Verfahrens, jemanden nur dann zu prämiieren, wenn er sich an einer anderen Institution engagiert.

Die Zusammensetzung der Berufungskommissionen erfolgt selten nach sachlichen Kriterien. PH-Professoren ohne Habilitation, die nach einer mittelmäßigen Dissertation kein Buch mehr geschrieben haben, können zu Vorsitzenden von Kommissionen werden, die unter viel qualifizierteren Kandidaten zu wählen haben. Informationen über die Lehrfähigkeiten werden auf dilettantische, wenn nicht sogar manipulative und ungerechte Weise eingeholt; der Bewerbungsvortrag steht vor der doppelten, oft unlösbaren Aufgabe, sowohl eine Forschungs- als auch eine Lehrleistung darzustellen (in den USA werden an guten Universitäten für wichtige Positionen zwei Bewerbungsvorträge gehalten, einer vor den Professoren, ein anderer vor den Studenten); die in Kommissionen aktiven Studenten haben oft mehr studentenpolitische als akademische Qualifikationen (und eines der Ziele solcher Studenten kann der Professor oder die Professorin für den kleinsten gemeinsamen Intelligenzquotienten sein, zumal die Karrierechancen der Studenten nicht in gleichem Maß wie in den USA von der Reputation der eigenen Hochschule abhängen).

Nach der Kommissionsarbeit geht in den USA die Liste zu „Chair", „Dean", „Provost" und „President", die jeweils ein Kontroll- und Eingriffsrecht haben. Diese monokratischen Organe haben – anders als die deutschen Universitätssenate, deren amerikanische Äquivalente nichts mit Berufungen zu tun haben – eine klare, individuell zurechenbare Verantwortung. Ein Machtmißbrauch wird dadurch unwahrscheinlicher, daß jeder Amtsträger von der höheren Stelle kontrolliert wird – der Präsident vom „Board of Trustees", der zu gutem Teil aus erfolgreichen ehemaligen Absolventen besteht und den stetigen Kontakt zwischen Universität und Gesellschaft garantiert.

Überhaupt ist die Verwaltung der Universitäten in den USA professioneller als in Deutschland. Der Chair, der das Einkommen der Kollegen seines Departments festlegt, wird – manchmal, nicht immer, auf Vorschlag der Kollegen – vom Dean

ernannt, und er hat für die Zeit seines Amtes nicht nur eine Reduzierung seines Lehrdeputats, sondern auch ökonomische Vorteile (in Notre Dame zwei Neuntel seines Einkommens zusätzlich). Der Präsident ist oft genug kein Wissenschaftler (an der New School for Social Research derzeit ein ehemaliger Senator, der nur einen Bachelor hat, was aber seine Arbeit nicht behindert), mit einem Einkommen, das dem eines Vorstandsvorsitzenden eines Unternehmens vergleichbar ist, also gegebenenfalls auch um die 500 000 Dollar. (Höher noch sind die Einkommen der „coaches" der Sportteams – an zwanzig Universitäten verdienen sie mehr als eine Million Dollar.) Eine der Hauptaufgaben des Präsidenten ist das Eintreiben von Spenden, und man sieht leicht ein, warum jemand, der darin erfolgreich ist, mit dem genannten Einkommen belohnt werden sollte – für die Universität ist das immer noch ein Gewinn. Aufgrund der höheren Professionalität, der Natur der Entscheidungsorgane und der Gefahr von Gegenangeboten erfolgen Stellenangebote unvergleichlich schneller als in Deutschland.

Wie studiert man?

Was die Studenten angeht, so ist der entscheidende Unterschied zwischen deutschen und amerikanischen Hochschulen das Auswahlrecht der letzteren. Die Universitäten kämpfen um qualifizierte Studenten, und diese bemühen sich energisch um die Hochschule ihrer Wahl. Die Kosten des Studiums führen dazu, daß dieses etwas wert ist und daß man es zügig abschließt, und ein – zugegebenermaßen verbesserungsfähiges – Kredit- und Stipendiensystem für die sozial Schwachen garantiert, daß es weitgehend die intellektuelle Fähigkeit ist, die über die Studienmöglichkeit entscheidet (auch wenn einzuräumen ist, daß der Besuch guter Privatschulen die Aufnahme in eine Eliteuniversität erleichtert). Hochbegabte aus niedrigeren Einkommensschichten haben keine Schwierigkeiten, Stipendien zu finden; schwieriger als in Deutschland ist freilich der Aufstieg in eine gute Universität für die durchschnittliche Begabung aus einer einkommensschwächeren Familie, und das ist sicher etwas, was man nicht von den USA übernehmen sollte.

Die kollektive Identität, die die Studenten lebenslang mit ihrer Hochschule verbindet, ist freilich bemerkenswert und gründet sicher auch im gemeinsamen Sport, in den akademischen Feiern und in den Symbolen der Universitäten, die sich oft als Wertegemeinschaften verstehen. Ehrengerichte aus Studenten und Professoren kontrollieren Fairneßverletzungen, die vielen universitätsöffentlichen Preisver-leihungen führen dazu, daß der Neidkoeffizient gesenkt wird. Die Universitäten kümmern sich sehr sorgfältig um das berufliche Weiterkommen ihrer Studenten – schließlich hängt ein Teil ihres Einkommens von deren späteren Spenden ab; bei der Eröffnung eines PhD-Programms muß nachgewiesen werden, daß der akademische Markt die Jungwissenschaftler aufzunehmen in der Lage ist.

Der amerikanische Durchschnittsstudent ist fleißiger als der deutsche, der freilich meist über eine bessere Schulbildung verfügt. Allerdings wird Originalität durch das amerikanische System nicht in gleichem Maß gefördert wie soziale Anpassung und das schulmäßige Aufnehmen von Wissen; als unerfreulich empfinden aus Europa kommende Kollegen insbesondere das Betteln um gute Noten bei jedem Seminar, da auch diese Noten, anders als in Deutschland, in die Endnote eingehen. Eine amerikanische Doktorarbeit in den Geisteswissenschaften ist technisch meist besser, aber oft auch stromlinienförmiger als eine deutsche. Neben hochbegabten unterhalten deutsche Universitäten in den Geisteswissenschaften freilich auch zahlreiche studierunfähige Studenten (etwa ein Drittel), die durch die sozialen Vorteile des Studentendaseins angezogen werden, die ja nach einem eigenwilligen Verständnis sozialer Gerechtigkeit zu einem guten Teil auch immatrikulierten Großverdienern zugute kommen.

Es ist für einen Amerikaner unverständlich, wenn etwa in Nordrhein-Westfalen der privaten Universität Witten-Herdecke eine von jeder Kostendeckung weit entfernte Obergrenze für die Studiengebühren auferlegt wurde, und zwar mit dem Argument, die reichen Leute sollten nicht zuviel Geld in die Ausbildung ihrer Kinder investieren dürfen. Luxusgüter dürfen sie ihnen ja kaufen – warum dann nicht eine Ausbildung, die vermutlich der Gemeinschaft als ganzer zugute kommen wird, zumal wenn ein sozial gerechtes Stipendiensystem bzw. sozial gerechte Rückzahlungsbedingungen zur Verfügung stehen? Die Folge ist natürlich, daß begabte Kinder reicher Eltern dann gern im Ausland studieren.

Was ist von den USA zu lernen?

Grundlegende Unterschiede in Verfassung, Mentalität, politischer Kultur und Interessenverteilung machen es unmöglich, daß Deutschland das amerikanische System vollständig oder auch nur weitgehend übernimmt. Auch bei der Auswahl einzelner Elemente muß man natürlich darauf achten, daß sie nicht in einem unterschiedlichen Kontext ganz andere Auswirkungen haben – die Festlegung des Einkommens eines Professors durch den Chair würde ohne wirkliche Konkurrenz zwischen den Universitäten zu noch mehr Ungerechtigkeiten führen.

In der Tat scheint mir darin das Hauptproblem der Reformvorschläge von E. Bulmahn zu liegen. Sie greifen sich einzelne Aspekte des amerikanischen Systems heraus, gehen aber nicht das zentrale Problem der deutschen Universitätspolitik an: den Würgegriff des Staates und der Interessenvertreter. Rahmenbedingungen für gute private Universitäten zu schaffen, wäre wahrlich wichtiger als die Schaffung neuer Bürokratien. Denn Deutschland hat einige bedeutende Standortvorteile – in seinen Studenten ebenso wie in seiner Kulturlandschaft und seinen geistigen Traditionen. Und die Europäische Union könnte einen großen

akademischen Markt darstellen, wenn man sich auf Englisch als eine der Unterrichtssprachen einigen könnte. Es ist ja bedauerlich und der Bildung einer kollektiven Identität Europas sicher nicht förderlich, wie wenige Kollegen aus benachbarten EU-Mitgliedsstaaten bisher an europäischen Hochschulen unterrichten.

Eines bleibt freilich klar: Da die Zukunftsfähigkeit eines Landes entscheidend von seinem Bildungssystem abhängt, ist die Prognose plausibel, daß die USA noch lange ins 21. Jahrhundert hinein ihre Spitzenstellung halten werden, während die Mehrzahl der europäischen Staaten wissenschaftlich, kulturell und wirtschaftlich weiter absinken wird – wenn nicht weitgehende Änderungen erfolgen und die Universitäten, die in Kontinentaleuropa im wesentlichen nach den Prinzipien einer Zunftordnung funktionieren, der Logik des Marktes unterworfen werden. Denn eine Zunft kann nur funktionieren, wenn ein bestimmtes Ethos sie trägt – im Fall einer Universität: wenn die Großzahl der Mitglieder Gelehrtenpersönlichkeiten sind. Ist dies nicht der Fall – und seit der Expansion der Universitäten in den 60er Jahren ist das nicht mehr so –, kann es keinen Sinn haben, Professoren Privilegien wie das Fehlen einer Leistungskontrolle zu gewähren, die weder im Interesse der Studierenden noch der Wissenschaft sind. Wie die Amerikaner genau zu kontrollieren, was mit den eigenen Steuergeldern geschieht, ist nicht notwendig kleinbürgerlich – es kann eine Bürgertugend sein, die auch der christlichen Caritas zugute kommen mag.

Nach dem Scheitern von Peter Glotz in Erfurt sollte man keine Hoffnung haben, daß in Deutschland eine *staatliche* Reformuniversität gelingen kann. Private Sponsoren und Wissenschaftsmanager aus den USA sind gefragt. Immerhin ist dies einer der positiven Aspekte der Globalisierung (neben manchen negativen), daß die Staaten in viel intensiverer Weise miteinander konkurrieren müssen, als dies früher der Fall war. Das erhöht den Anpassungsdruck an die Gebote der Vernunft – jedenfalls wenn man nicht zu den Verlierern des geschichtlichen Prozesses gehören will.

Sabine Demel

Ökumene im Aufwind?

Mögliche Fortschritte aus katholischer Sicht

Eine gemeinsame Abendmahlsfeier auf dem Ökumenischen Katholikentag in Berlin 2003 – das erwarten viele Christen der beiden großen Kirchen in Deutschland als nächsten Schritt und als Konsequenz der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg 1999. Nicht wenige halten auch die kirchenrechtliche Sanktion der Suspendierung für überzogen, mit welcher der Trierer Priester Hermann Münzel belegt worden war, weil er auf dem Hamburger Katholikentag 2000 einen interzelebrativen Gottesdienst organisiert und mitgefeiert hatte. Ganz zu schweigen von den zahllosen und langandauernden Unmutsäußerungen auf die Erklärung „Dominus Iesus" von Kardinal Joseph Ratzinger im September 2000, in der festgestellt wird, daß die faktischen evangelischen Kirchentümer nicht im gleichen Sinn Kirche sind wie die katholische Kirche selbst es sein will. Und schließlich nicht zu vergessen das nahezu zeitgleich veröffentlichte und allseits positiv gewürdigte Papier der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen."[1]

Über die Ökumene wird in Deutschland wieder viel diskutiert. Große Hoffnungen, aber auch etliche Befürchtungen machen sich breit. Zentraler Bezugspunkt für beide Richtungen sind die drei Stichworte: gemeinsame Abendmahlsfeier, wechselseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und gemeinsames Einheitsamt. Was ist hier an ökumenischen Entwicklungen aus der Perspektive des katholischen Glaubens notwendig? Was möglich? Und was wünschenswert?

Die Mahlgemeinschaft als Zeichen und Mittel der Einheit

Mit einer Abendmahlsgemeinschaft von evangelischen und katholischen Christen haben die evangelischen Kirchen keine Probleme. Sie vertreten hier die Auffassung, „daß der Zugang zum Tisch des Herrn im Grundsatz jedem getauften Christen offensteht, der im Vertrauen auf Christi verheißendes Wort hinzutritt, wie es in den Worten seiner Stiftung laut wird."[2] Deshalb sprechen die evangelischen Kirchen konkret folgende Einladung aus:

„Weil die Kirchen auf dem Weg zueinander sind und die gemeinsame Feier der Sakramente die Einheit der Christen fördert, lädt die evangelische Kirche auch Christen, die anderen Konfessionen angehören, zu ihren Abendmahlsfeiern ein. Dies gilt insbesondere für konfessionsverschiedene Ehepartner, von denen jeder in seiner Kirche seine Heimat behalten will." [3]

Die katholische Kirche hat in dieser Frage der interkonfessionellen Eucharistiegemeinschaft eine wesentlich vorsichtigere und zugleich komplizierter geregelte Haltung. Grundlage dafür ist die Überzeugung, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft Eucharistie feiert. Glaubensgemeinschaft heißt Gemeinschaft *der* Gläubigen, die im Verständnis der Sakramente, des kirchlichen Amtes und der Kirche überhaupt übereinstimmen. Die Gottesdienstgemeinschaft ist daher nicht Mittel zur, sondern Ausdruck der Sakraments-, Amts- und Kirchengemeinschaft. Entsprechend dieser Überzeugung ist die katholische Kirche der Auffassung, daß die Voraussetzungen für eine gemeinsame Eucharistiefeier mit nichtkatholischen Christen aus Kirchen, die im Gefolge der Reformation entstanden sind, (noch) nicht gegeben sind, sondern lediglich eine begrenzte einseitige Zulassung dieser Christen zur Eucharistiefeier möglich ist.

Entscheidender Maßstab ist dabei der Grad der vorhandenen Glaubensgemeinschaft (vgl. c. 844 CIC/1983); dieser wiederum wird anhand der drei Kriterien des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, der Anzahl der gemeinsamen Sakramente und der gemeinsamen Leitung durch den Papst festgestellt (vgl. c. 205 CIC/1983). Da nun aber der Grad der Glaubensgemeinschaft mit den Kirchen der Reformation lediglich die Gemeinsamkeit der Taufe umfaßt und gerade bei dem für die katholische Kirche zentralen Sakrament der Eucharistie (noch) nicht gegeben ist, erlaubt die katholische Kirche dem katholischen Christen weder, in einer Kirche der Reformation das Abendmahl zu empfangen, noch daß einem protestantischen Christen in der katholischen Kirche die Kommunion gespendet wird (c. 844 § 3 u. § 4). Lediglich für den Fall der Todesgefahr oder einer anderen schweren Notlage gestattet die katholische Kirche, daß auch Christen aus Kirchen der Reformation die Kommunion gereicht werden darf, allerdings auch nur dann, wenn diese „einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind" (c. 844 § 4). Dabei ist dem Interpretationsversuch, die kirchliche Trauung eines katholischen mit einem evangelischen Christen als „pastoralen Notstand" zu deuten, der somit den Kommunionempfang des evangelischen Partners gestatte, eine klare Absage erteilt worden [4].

Muß sich das Eucharistieverständnis der katholischen Kirche wirklich zwangsläufig in einer solchen rigorosen Regelung spiegeln, wie sie in c. 844 vorliegt? Meines Erachtens könnte die katholische Kirche dadurch eine einladendere Haltung einnehmen, daß sie mehr als bisher folgende zwei Aspekte beachtet: Erstens ist die Eucharistie auch nach katholischem Verständnis nicht nur

Gipfelpunkt, sondern auch Quelle des christlichen Lebens, nicht nur Ausdruck, sondern auch Mittel der kirchlichen Einheit[5]. Zweitens ist die Einheit bzw. Glaubensgemeinschaft nicht nur „noch nicht" im Sinn von „noch nicht voll", sondern bereits „schon jetzt" im Sinn von „schon teilweise" verwirklicht.

Nimmt man diese beiden Aspekte zusammen, so ließe sich theologisch und rechtlich folgendermaßen für eine großzügigere Regelung der eucharistischen Gastfreundschaft argumentieren: Weil uns eine fundamentale Gemeinschaft bereits jetzt schon geschenkt ist, die volle Gemeinschaft aber noch aussteht, kann man nach zwei Seiten einer Gefahr unterliegen: „Man kann sowohl der Illusion erliegen, es gebe keinerlei Hindernisse mehr auf dem Wege zur Einheit; man kann aber auch der Lähmung und der Vertagung auf den ‚Sankt Nimmerleinstag' anheimfallen."[6] Um diesen beiden Extremen zu entgehen, darf auch heute noch nicht einfach eine allgemeine Abendmahlsgemeinschaft praktiziert werden, weil eben „die Bedingungen einer Möglichkeit für eine volle und durchgehende Glaubens-, Kirchen-, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft noch nicht gegeben sind. Eine volle Abendmahlsgemeinschaft würde implizit leugnen, daß die Getrenntheit der Kirchen überhaupt eine theologische Bedeutung hat."[7]

Aber unter der Voraussetzung, daß die Mahlgemeinschaft „von den Teilnehmern nicht als Zeichen der Gleichgültigkeit gegenüber einer weiteren und volleren Kircheneinheit verstanden werden kann, sondern nur als Zeichen des entschlossenen Strebens nach Vollendung der Einheit gestaltet wird"[8], sollte künftig evangelischen Christen auch von der katholischen Kirche zu bestimmten Anlässen wie bei ihrer Eheschließung mit einem katholischen Christen sowie bei gemeinsamen Gottesdienstbesuchen mit ihrem konfessionsverschiedenen Partner die Mahlgemeinschaft gestattet werden, sofern sie sich zu dem Glauben bekennen, daß in der Kommunion „Christus wirklich und ganz empfangen wird"[9]. Ebenso sollte unter den gleichen Bedingungen auch katholischen Christen der Empfang des evangelischen Abendmahles nicht mehr verboten werden. Dadurch würde das, was theologisch möglich ist und in der Ökumene am Ort schon vielfach praktiziert wird, aus dem pastoralen Willkürbereich herausgenommen und rechtlich abgesichert werden.

In diesem Sinn hat auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, auf der letzten Herbstvollversammlung (2000) in seinem Referat „Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft" ausgeführt, daß die Eucharistie selbst nicht „Mittel zum Zweck der Einigung werden darf, wenn dies im Sinn einer isolierten Instrumentalisierung verstanden würde:

„Allein kann sie auch kaum die Einheit der Kirche verstärken oder gar bewirken. Aber zusammen mit dem Gelingen und Vertiefen der anderen Lebensvollzüge kann sie selbst als innerer Motor so etwas wie eine Mitte und auch – nun in einem neuen Sinn – Mittel werden zu einer immer tieferen Einigung. ... Darum hat eine wirklich gemeinsame Eucharistiefeier der Christen, sieht man einmal von den individuellen Ausnahmesituationen ab, eigentlich immer die Notwendigkeit in sich, daß eine Art

Versöhnung stattfindet, die uns wirklich nicht nur punktuell und momentan näher zusammenführt, sondern uns tiefer und bleibend aneinander bindet."[10]

Oder etwas zugespitzt formuliert: Es hat wenig Sinn, sonntags gemeinsam Mahl zu feiern, aber montags wieder getrennten Religionsunterricht zu halten[11].

Aspekte für ein gemeinsames Verständnis der apostolischen Sukzession und des Amtes

Zur Identität der Kirche gehört ihre Treue zum apostolischen Ursprung. Darin stimmen alle christlichen Kirchen überein. In der Art und Weise, wie diese Treue gewahrt wird, gehen allerdings die Meinungen auseinander. Für die katholische Kirche gilt ausschließlich das „Bischofsamt als personales Zeichen der Verbundenheit mit der apostolischen Tradition"[12], so daß die apostolische Vollmacht nur durch einen Amtsträger weitergegeben werden kann, der in der bischöflichen Sukzession steht. Die reformatorischen Kirchen sind dagegen der Auffassung, daß auch ein Priester dazu bevollmächtigt ist. Diese Überzeugung ist in der Not geboren worden. Denn zu Beginn der Reformation im 16. Jahrhundert gab es in Deutschland kaum Bischöfe, die sich Martin Luther anschlossen. In dieser Situation „schien es wichtiger, die Verkündigung des wahren Evangeliums und die ursprungsgetreue, rechte Feier der Sakramente zu gewährleisten, als auf der episkopalen Sukzession zu beharren. Priester haben Priestern die Hände aufgelegt – viele der evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer stehen in dieser presbyteralen-priesterlichen, eben nicht bischöflichen Nachfolge im Amt."[13]

Was folgt aus diesen Unterschieden im Amtsverständnis für die Ökumene? Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche klar von der Vorstellung der „Rückkehrökumene" verabschiedet. Daher kann und darf auch nicht die Amtsfrage so gelöst werden, daß die Kirchen der Reformation ihr gewachsenes Amtsverständnis einfach aufgeben, das heißt konkret, „die Ordination durch nichtbischöfliche Amtsträger als ungültig erklären und sich in die apostolische Sukzession im Bischofsamt reintegrieren lassen."[14] Wird diese Grundvoraussetzung konsequent zu Ende gedacht, dann liegt folgender Gedankengang auf der Hand: Entscheidendes Kriterium für die notwendige Einheit in der kirchlichen Amtsstruktur ist einzig und allein die apostolische Sukzession. Daher können jene Ämter in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als kirchliche Ämter anerkannt werden, die die apostolische Sukzession gewahrt haben. Apostolische Sukzession meint dabei aber nicht einfach apostolische Amtssukzession, sondern ist in einem umfassenderen Sinn als unbedingte Bindung an den apostolischen Ursprung und damit als Weitergabe der apostolischen Tradition zu verstehen.

Freilich ist die apostolische Amtssukzession der katholischen Kirche als ununter-

brochene Nachfolge im Bischofsamt ein wirksames Zeichen und Mittel, um diese apostolische Sukzession zu gewährleisten, aber sie ist nicht das einzige, sondern nur ein Mittel, sicherlich ein besonderes, aber dennoch nur ein Mittel unter mehreren Mitteln. Andernfalls hätte das Konzil nicht davon sprechen können, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche ekklesiale Wirklichkeiten gibt (LG 8, 15; UR 3 f., 19; AG 15). Damit hat es doch anerkannt, daß es auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (geistliche) Ämter gibt, die zwar nicht in der apostolischen Amtsnachfolge stehen, wohl aber in der apostolischen Tradition.

Anders gesagt: Von katholischer Seite ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt worden, daß nicht nur die apostolische Amtssukzession eine Funktion des Heiligen Geistes ist und im Dienst der Identität der Kirche steht, nämlich die Treue zu Ursprung und Sendung der Kirche zu wahren; auch andere geistliche Ämter sind Funktionen des Heiligen Geistes und stehen in dem gleichen Dienst wie die apostolische Amtsnachfolge. Die apostolische Sukzession findet offensichtlich in vielfältiger Form und in unterschiedlichen Ämtern Ausdruck. Daher ist es notwendig, daß die „Sukzessionsthematik aus ihrer kriteriologisch verengten Sichtweise befreit und in einen größeren pneumatologischen Horizont eingeordnet wird."[15] Das wiederum heißt dann, daß die Anerkennung der Ämter anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften nicht mit der Amtssukzession steht und fällt, sondern sich an der apostolischen Sukzession der gesamten Kirche und dem geistlichen Wirken ihrer Ämter entscheidet.

Ein kollegial und subsidiär ausgestaltetes Papstamt im Dienst an der Einheit

Kaum jemand wird der Tatsache widersprechen können, daß das Papstamt trotz aller Infragestellungen seiner Existenz zu den stabilsten Institutionen der Weltgeschichte zählt. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß schon seit längerem nicht nur innerkatholisch, sondern auch ökumenisch ein Einheitsamt wie das Papstamt in der Regel nicht mehr prinzipiell abgelehnt wird, wohl aber die gegenwärtige Ausgestaltung dieses Einheitsamtes in der katholischen Kirche. Zielpunkt der Kritik sowohl ökumenisch wie auch innerkatholisch ist die Machtfülle des Papstamtes. Nicht mehr das „Daß" des Papstamtes als ein universalkirchliches Einheitsamt steht in Frage, sondern nur noch das „Wie".

So kann in der Ökumene inzwischen weitgehend ein Papstamt akzeptiert werden, dessen Inhaber die Rolle eines Moderators der Christenheit hat und in dieser Funktion ermahnt und ermutigt, berät und koordiniert sowie gewisse Ehren- und Aufsichtsrechte hat[16]. Dem Papst wird folglich zugestanden, zwar ein den Vorsitz führender Mittler zu sein, der aber keinerlei rechtliche Vollmacht besitzt. Doch dieser Vorstellung eines reinen Pastoralprimates des Papstes mit einem Ehrenvorsitz

kann sich die katholische Kirche mit ihren beiden Dogmen des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats nicht anschließen. Ist damit in dieser Frage für die Ökumene jeglicher Fortschritt ausgeschlosssen?

Meines Erachtens stehen sich die beiden Positionen gar nicht so unversöhnlich gegenüber, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn beide Seiten betonen einvernehmlich, daß es ein spezifisches Amt im Dienst der Einheit und der universalen Sendung der Kirche geben muß und daß dieses wesensnotwendig in die Strukturen der kirchlichen Gemeinschaft, der communio des Volkes Gottes, eingebunden sein muß[17]. Da die kirchliche Gemeinschaft Ausgangs- und Zielpunkt jeden kirchlichen Einheitsdienstes bzw. -amtes sein muß, ist jedes Einheitsamt „sowohl an die naturrechtliche wie an die übernatürliche Ordnung, welche beide von Gott gegeben sind, gebunden."[18] Deshalb kann von allen ökumenischen Gesprächspartnern zu Recht die Bedingung aufgestellt werden, die von lutherischer Seite folgendermaßen formuliert worden ist:

„Das Prinzip des Jurisdiktionsprimates ist für lutherisches Verständnis (dann) nicht akzeptabel, wenn nicht seine Ausgestaltung die Einbindung in die communio-Struktur der Kirche rechtlich verpflichtend vorschreibt. Das Prinzip der Unfehlbarkeit ist ebenfalls für lutherisches Verständnis nicht akzeptabel, wenn nicht auch ‚Ex-cathedra'-Entscheidungen des Papstes einem letzten Vorbehalt durch die in der Heiligen Schrift gegebene Offenbarung unterliegen."[19]

Mit diesen Bedingungen dürfte die katholische Kirche von ihrem Selbstverständnis her keine Schwierigkeiten haben, sondern muß – im Gegenteil – deren Berechtigung voll und ganz anerkennen.

Denn die katholische Kirche kann geltend machen, daß „auch nach katholischer Lehre der Jurisdiktionsprimat seinen Ort immer nur innerhalb der communio-Struktur der Kirche haben darf (LG 13 und c. 333 § 2 CIC/1983). Überdies ist sie der Überzeugung, daß die päpstliche Unfehlbarkeit lediglich in der absoluten Treue zum apostolischen Glauben (Heilige Schrift) ausgeübt werden kann (LG 25), dergestalt, daß ein Papst, der diese Treue nicht wahrte, eo ipso seines Amtes verlustig ginge."[20]

Demzufolge ist auch nach dem Verständnis der katholischen Kirche der päpstliche Primat wesensnotwendig ein Communio-Primat, das heißt ein Primat, der dem Zeugnis von Schrift und Tradition ebenso verpflichtet ist wie der Stimme des ganzen Gottesvolkes, dem der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt ist[21]. Denn das Erste Vatikanische Konzil hat „zwar den Primat der päpstlichen Jurisdiktion definiert, nicht aber die einzelnen päpstlichen Rechte dogmatisch festgelegt, wie es auch bei der Definition des päpstlichen Lehrprimats nicht die Mitwirkung der Kirche ausgeschlossen hat."[22] Daher kann das Papstamt durchaus zu einem von allen christlichen Kirchen anerkannten Einheitsamt werden, vorausgesetzt, daß alle beteiligten Seiten einander entgegenkommen. Was heißt das konkret?

Von der katholischen Seite ist zu fordern, daß die bisherige Machtfülle des Papstamtes reduziert wird, und zwar so, daß der Papst als Garant der Einheit bzw. Gemeinschaft nicht in erster Linie Recht schafft, sondern daß seine Hauptaufgabe darin besteht, über Recht und Billigkeit in der Kirche zu wachen.

Um das zu gewährleisten, ist die bisher absolut freie Ausübung des Papstamtes und damit seine derzeit unbegrenzte Eingriffsmöglichkeit in die einzelnen Teilkirchen (c. 331 in Verbindung mit c. 333 CIC/1983) rechtlich klar zu beschränken. Der Papst muß rechtlich daran gehindert werden, nach Belieben von seiner Gewalt Gebrauch zu machen und in die Leitung einer Teilkirche eingreifen und damit die legitime Freiheit der Kirche bzw. Glaubensgemeinschaft vor Ort sowie die ordentliche Vollmacht der Bischöfe als Vorsteher der Teilkirchen verletzen zu können. Deshalb ist c. 333 unbedingt um die Aussage zu ergänzen, daß die freie Ausübung der päpstlichen Gewalt an das Beachten und Einhalten der drei Prinzipien der Kollegialität, der legitimen Vielfalt und der Subsidiarität gebunden ist.

Erstens: Das Prinzip der *Kollegialität* umschreibt die Tatsache, daß der Papst keine höhere Vollmacht hat als seine Amtsbrüder im Bischofsamt, da die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes ist (c. 1008). Folglich steht der Papst auch nicht über, sondern neben bzw. in Gemeinschaft mit den Bischöfen und erteilt ihnen auch prinzipiell keine Weisungen hinsichtlich ihrer Amtsführung. Lediglich in Ausübung seines Einheitsdienstes ist er ihnen gegenüber weisungsbefugt. Anders gesagt: Da es in der katholischen Kirche keine höhere als die bischöfliche Vollmacht gibt, kommt dem Bischof von Rom nur insofern eine Vorrangstellung gegenüber den anderen Bischöfen zu, als er das Einheitsamt für die Kirche ausübt. Folglich ist die Vollmacht der Bischöfe im Vergleich zu der des Papstes nicht inhaltlich eingeschränkt, wohl aber im Umfang, sie auszuüben. Diese Einschränkung wird nur deshalb vorgenommen, daß der Bischof von Rom den päpstlichen Einheitsdienst auch mit rechtlicher Wirksamkeit wahrnehmen kann.

So gesehen ist die Kollegialität „kein Prinzip neben oder unter dem Papstamt. Das Papstamt ist vielmehr selbst auf Kollegialität hin angelegt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von einer kollegialen Natur und Beschaffenheit des Episkopates (LG 22) redet, so gilt das auch für die Natur und Beschaffenheit des Papstamtes, denn der Papst gehört ja als Haupt des Bischofskollegiums dem Bischofskollegium an." [23]

Zweitens: Das Prinzip der *legitimen Vielfalt* bedeutet, daß im Grundsätzlichen Einheit (nicht: Einheitlichkeit) besteht und gewahrt wird, in der konkreten Ausgestaltung vor Ort bzw. in den Teilkirchen aber Freiheit. Durch dieses Prinzip wird garantiert, daß der *eine* Glauben bzw. das Zentrale des Glaubens innerhalb eines gewissen Rahmens in unterschiedlicher Weise konkretisiert werden kann, das heißt, daß Unterschiede im Glaubensvollzug und in der Glaubensauffassung bis zu einem bestimmten Maß möglich sind und nicht gleich als Glaubensabweichung oder gar Glaubensabfall zu bewerten, sondern vielmehr als Vielfalt in der Einheit

zu sehen sind. Mit dem Grundsatz von der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der Einheit wird verhindert, Einheit mit Einheitlichkeit und Uniformität gleichzusetzen. Das wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß „die kollegiale Wesensstruktur des Papstamtes" sichtbare Gestalt annehmen kann, nämlich „im Zu- und Ineinander von Einheit (ausgedrückt im Primat) und Pluralität (ausgedrückt in der Kollegialität)." [24]

Drittens: Das Prinzip der *Subsidiarität*, der Hilfe zur Selbsthilfe, verpflichtet die übergeordnete Instanz dazu, einerseits nicht das zu tun, was eine einzelne Person oder eine kleinere untergeordnete Gemeinschaft von sich aus leisten kann, anderseits aber beiden soviel an Unterstützung und Hilfe zukommen zu lassen, daß sie ihre spezifische Eigenleistung erbringen können. Durch diesen Grundsatz wird der sozialen Einbindung in das übergeordnete Gemeinwohl ebenso Rechnung getragen wie der personalen und partikularen Eigenverantwortung [25]. Auf die Vollmacht des Papstes angewendet, besagt das Prinzip der Subsidiarität, daß der Papst als Haupt der Gesamtkirche und Garant der kirchlichen Einheit erst dann in die Leitung einer Kirche eingreifen darf, dann aber auch muß, wenn in einer Kirche nicht mehr die ihr als Kirche zukommenden Aufgaben erfüllt werden. Anders herum formuliert heißt das: Jeder Kirche Jesu Christi muß so viel Eigenleben wie möglich gewährleistet werden und dem Papst so wenig Eingriff in die Teilkirche wie im Dienst der Einheit – nicht zu verwechseln mit Einheitlichkeit – und des Gemeinwohls der Kirche nötig [26].

Mit Hilfe dieser drei grundlegenden Prinzipien von der Kollegialität, legitimen Vielfalt und Subsidiarität wäre der notwendige rechtliche Spielraum gegeben, um in jeder Kirche Jesu Christi nicht nur den gesamtkirchlichen Vorgaben Rechnung zu tragen, sondern auch und vor allem um der jeweiligen kulturellen Situation und der konfessionellen Ausprägung des einen Glaubens gerecht zu werden. Denn der päpstliche Primat hätte durch die rechtliche Bindung an die Kollegialität, legitime Vielfalt und Subsidiarität einerseits klare rechtliche Kompetenzen, die aber anderseits zu Gunsten der Mitwirkung der ganzen Kirche eingeschränkt wären. Die rechtlich verpflichtende Bindung an die kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche würden einen absolutistischen Alleingang ausschließen und zugleich die Beachtung des Evangeliums garantieren.

Wird von der katholischen Kirche eine solche Reform des Papstamtes vollzogen, müßten im Gegenzug dazu die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften akzeptieren, daß dem Papst als Inhaber des Einheitsamtes nicht nur ein Ehrenvorrang zukommt, sondern wirklich eine rechtliche Kompetenz. Anders gesagt: Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche muß das Papstamt ein Amt mit einer besonderen, rechtlich genau umschriebenen Autorität und Vollmacht bleiben. Andernfalls kann der Inhaber dieses Amtes im Konfliktfall nicht wirklich letztverbindlicher Zeuge und Garant der Einheit und Gemeinschaft der Kirche sein. Denn bei einem Amt im Dienst der Einheit, das keine besondere Autorität und Vollmacht innehat, „ist schwer klar zu machen, wie es dann seine

Aufgabe wahrnehmen sollte, wenn der Inhaber nur eine Art bißlosen moralischen Kirchen- und Weltgewissens wäre“ [27].

Diese besondere Vollmacht bzw. Autorität des Einheitsamtes muß dann auch die Kompetenz beinhalten, unter bestimmten und genau geregelten Bedingungen letztverbindlich festzustellen, was Lehre der Kirche ist. Der entscheidende Grund hierfür ist keineswegs nur rechtlicher oder gar pragmatischer Art, sondern streng ekklesiologischer Art, das heißt, eine Konsequenz, die sich aus dem Wesen der Kirche ergibt. Wenn nämlich dem Volk Gottes als Ganzem verheißen ist, „daß die Kirche durch den Geist Gottes grundsätzlich in der Wahrheit gehalten wird, daß also der heilige-heilende Geist die Unverirrlichkeit des Gottesvolkes garantiert, dann dürfen wir auch weiter fragen, wie das in Konfliktfällen, da, wo es notwendig ist, innerhalb der Glaubensgemeinschaft festgestellt werden kann“ [28].

Das wiederum heißt, daß vorher ein Konsultationsprozeß des ganzen Volkes Gottes stattgefunden haben muß, dessen Ergebnisse über die repräsentativen Vertretungsorgane bis zum höchsten Lehramt gelangen. Was nach diesem Wahrheitsfindungsprozeß festgestellt wird, ist dann „der Konsens der Kirche, kann also nicht selber nochmals auf diesen hin befragt werden.“ [29]

Ausblick

Ökumene – damit wird nicht „irgendein Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen bezeichnet, sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche. Daraus ergibt sich für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Glieder die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.“ [30]

An diesem Grundsatz der Würzburger Synode sollten alle an der Ökumene Interessierten und Beteiligten konsequent Maß nehmen. Denn nur so kann Ökumene wirklich zu einem „Mehrungs-“ und nicht zu einem „Reduktionsprozeß“ werden. Nur so wird Ökumene tatsächlich „als Wachstumsprozeß“ verstanden und praktiziert „und zwar als ein Wachstumsprozeß, in dem es um Bereicherung und Vertiefung im christlichen Glauben geht.“ [31]

Wachstum, Bereicherung und Vielfalt können aber nur gelingen, wenn *alle* Beteiligten zu einem gegenseitigen Entgegenkommen bereit sind. Findet dieses nicht statt, können die ökumenischen Bemühungen kaum fruchten. Gerade im Bereich der Ökumene kommt es nämlich mehr denn je darauf an, daß alle, die ökumenisch tätig sind, die eigene Begrenztheit ihrer Perspektive anerkennen und deshalb zum Dialog miteinander bereit sind.

Ziel dieses Dialogs ist dann weder eine radikale Abgrenzung noch eine gänzliche Vereinheitlichung, sondern Einheit im Grundlegenden und Vielfalt in der Ausgestaltung. Einheit in der Glaubenssubstanz und Vielfalt in der Ausdrucksweise verlangen demnach von allen Partnern der Ökumene die Bereitschaft und die Fähigkeit, einen sogenannten „differenzierten Konsens" zu geben wie auch zu akzeptieren. Ökumenischer Dialog mit dem Ziel des differenzierten Konsenses geht weder den Weg eines einfachen Kompromisses noch den einer bequemeren Abgrenzung, sondern müht sich um ein je tieferes und umfassenderes Verständnis. Er löst die Spannungseinheit von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen nicht einfach nach der einen oder anderen Seite auf, sondern arbeitet sowohl die einenden wie auch die unterscheidenden Elemente heraus und prüft, ob das Verschiedene im Gegensatz und damit trennend oder komplementär und damit vereinbar zueinander steht[32].

Wachstumsprozeß, Bereicherung und Vertiefung verlangen aber auch, nicht nur darauf zu warten, bis endlich der Wachstumsprozeß abgeschlossen ist, das heißt, bis die großen Ziele erreicht sind, sondern kontinuierlich daran zu arbeiten, den Boden dafür zu bestellen. Denn wie sollen die vielfach geforderten großen Schritte der Abendmahlsgemeinschaft, der Anerkennung der kirchlichen Ämter und eines gemeinsamen Einheitsamtes gelingen, wenn vorher nicht die vielen kleinen Schritte des Zusammenwachsens allerorten erprobt und eingespielt sind?

Hier besteht mancherorts einiger Nachholbedarf zum Beispiel in der Praxis ökumenischer Bibelkreise und Wortgottesdienste, im Entwickeln einer ökumenischen Spiritualität und neuen Sprache der Einheit, in der ökumenischen Vorbereitung und Begleitung bekenntnisverschiedener Braut- und Ehepaare, in der ökumenischen Zusammenarbeit im sozial-caritativen Bereich wie der Telefonseelsorge, Bahnhofsmission und Krankenpflege sowie in vielen weiteren Bereichen, die zu einer gelebten Ökumene vor Ort gehören. Abendmahlsgemeinschaft, Anerkennung der Ämter und gemeinsames Einheitsamt haben – die theologische Klärung vorausgesetzt – nur dann eine wirkliche Chance, überzeugend gelebt zu werden, wenn sie auf einem schon lebend-lebendigen ökumenischen Fundament aufbauen können.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Beinert, „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit". Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen", in dieser Zs. 215 (2001) 89-98.

[2] W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen [3]1995) 110.

[3] Ebd. 110.

[4] Vgl. Zur konfessionsverschiedenen Ehe. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz u. des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: Una Sancta 40 (1985) 244-247, 246: „Die katholische Kirche läßt deshalb nur unter bestimmten Voraussetzungen und in besonderen Notfällen, zu denen sie die konfessionsverschiedene Ehe nicht zählt, evangelische Christen zur Kommunion zu und gestattet ihren Gliedern nicht, das evangelische Abendmahl zu empfangen." Vgl. überdies: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes (Freiburg 1992) 29: „In der Frage des Empfanges der heiligen Kommunion gilt CIC can. 844 § 4."

[5] Vgl. LG 11, 1; PO 5, 2; SC 10, 1; aber auch c. 897 CIC/1983.

[6] H. Döring, Ökumene auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Barrieren u. Signale der Hoffnung, in: Ist die Ökumene am Ende?, hg. v. dems. u.a. (Regensburg 1994) 27-76, 51 f.

[7] H. Fries u. R. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1985) 151.

[8] Ebd.

[9] W. Aymans, K. Mörsdorf, KauR II, 44.

[10] KNA-ÖKI (Dokumentation) 42 v. 10. 10. 2000, 1-16, 7.

[11] Vgl. ebd. 14.

[12] D. Sattler, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis, in: Una Sancta 54 (1999) 213-228, 216.

[13] Ebd.

[14] Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, in: Catholica 51 (1997) 300-314, 304.

[15] Ebd. 313.

[16] Vgl. z. B. M. K. Krikorian, Der Primat des Nachfolgers des Apostels Petrus aus der Sicht der orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: ThQ 178 (1998) 84-97; A. Berlis, Überlegungen zur ökumenischen Zukunft des Petrusdienstes aus altkatholischer Sicht, in: ebd. 149-154; E. Geldbach, Ein Positionspapier zum „Petrusdienst" aus baptistischer Sicht, in: ebd. 141-149; W. Klaiber, Die Einheit der Kirche u. der Wille Gottes. Evangelisch-methodistisches Positionspapier zum Gespräch über den Primat des Papstes, in: ebd. 131-140; G. Wenz, Das Petrusamt aus lutherischer Sicht, in: Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, hg. v. S. Hell u. L. Lies (Innsbruck 2000) 67-95.

[17] Vgl. Der Petrusdienst, in: Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Paderborn [2]2000) 77-99, 97.

[18] W. Kasper, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche u. ihrer Rechtsordnung, in: IKaZ 18 (1989) 155-162, 159.

[19] Der Petrusdienst (A. 17) 98.

[20] Ebd.

[21] H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Freiburg 1999) 114.

[22] Ders., Wozu braucht die Kirche einen Papst?, in: Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt, hg. v. H.-J. Fischer u.a. (Köln 1993) 71-84, 83.

[23] S. Hell, Das Papstamt aus ökumenischer Sicht, in: Papstamt (A. 15) 198.

[24] Ebd. 199.

[25] Vgl. Kasper (A. 18) 155.

[26] Vgl. M. Kaiser, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in: AfkKR 133 (1964) 3-13, 9.

[27] W. Beinert, „Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit?" Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern u. Katholiken über das Papsttum, in: Catholica 50 (1996) 121-143, 137.

[28] B. J. Hilberath, Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozeß der Glaubenskommunikation, in: Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. dems. (Tübingen 1999) 51-80, 74.

[29] Ebd. 70.

[30] Beschluß: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1 (Freiburg 1976) 774-806, 785 (Nr. 5. 1. 1).

[31] H. J. Urban, Jenseits von Häresie u. Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene, in: Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens', hg. v. H. Wagner (Freiburg 2000) 81-101, 81.

[32] Vgl. G. Alberigo, Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft, in: Concilium 32 (1996) 567-575, 570; H.-A. Raem, Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur „Gemeinsamen Erklärung des lutherischen Weltbundes u. der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre, in: Catholica 50 (1996) 232-246, 237.

Heinz-Günther Stobbe

Die katholische Friedenslehre in der Debatte

Eine Entgegnung auf Gerhard Beestermöller

Nachdem die Deutsche Bischofskonferenz im September 2000 ihr neues Hirtenwort „Gerechter Friede" veröffentlicht hat und das erste, überwiegend positive publizistische Echo längst verklungen ist, beginnt nun allmählich die akademisch-wissenschaftliche Diskussion. Als einer der ersten Autoren hat sich dabei *Gerhard Beestermöller* mit einem Beitrag in der Märznummer dieser Zeitschrift zu Wort gemeldet [1]. Wie er ausdrücklich betont, ist es sein Anliegen, „eine theologische Debatte über jene Fragen anzuregen, die der Text geradezu aufdrängt" (173). Dabei vertritt er die These, das Dokument präsentiere zwei sich widerstreitende Modelle christlicher Friedensverantwortung. Dies spricht in Beestermöllers Augen für den – auch im Titel seines Aufsatzes zum Ausdruck gebrachten – Eindruck, „daß in der katholischen Friedenslehre ein Paradigmenstreit herrscht, der es verdient, in der Öffentlichkeit von Kirche und Theologie ausgetragen zu werden" (174).

Die folgenden Ausführungen greifen diese Anregung auf, indem sie strikt textimmanent die von Beestermöller als Begründung seiner These vorgetragenen Textbeobachtungen auf ihre Stichhaltigkeit überprüfen, ohne zur Sache selbst Stellung zu nehmen. Sachbezogene Überlegungen dienen lediglich dazu, das Anliegen des Hirtenwortes zu verdeutlichen.

I. Die kritische These und ihre Begründung

Beestermöller konzentriert sich methodisch auf den „Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teil" des Bischofswortes, den er als widersprüchlichen deshalb charakterisiert, weil im ersten Teil eine „Diastase zwischen Kirche und Staat gezeichnet", im zweiten Teil „dagegen ein komplementäres Verhältnis von Kirche und Staat entworfen" (174) werde. Der von ihm wahrgenommene Widerspruch betrifft demnach die theologische Grundlegung politischer Ethik und läuft auf die kritische Frage hinaus, „ob nicht mit dem ersten Teil gerade begründet wird, daß es unmöglich ist, Politik unter das Leitbild des gerechten Friedens zu stellen", bzw. „ob nicht die theologische Deutung der Wirkung der Sünde im Menschen, wie sie im ersten Teil gezeichnet wird, das Fundament des Leitbildes des gerechten Friedens untergräbt" (184). Anders formuliert handelt es sich nach

Beestermöller um eine grundsätzlich fragwürdige anthropologische Sicht, die zu dieser untragbaren Konsequenz führt:

„Mit der Anthropologie, die das Dokument im ersten Teil zeichnet, kommt man gewiß nicht über ein krudes realpolitisches Verständnis von Politik hinaus, und ganz sicher nicht zu dem Leitbild des gerechten Friedens, das Gerechter Friede im zweiten Teil hochgemut entwirft" (184).

Wie jedoch erklärt sich dieser Befund? Der Autor erblickt in ihm das Symptom einer Art machtpolitischer Verschiebung innerhalb der Bischofskonferenz:

„Der biblisch-theologische Teil dokumentiert, daß die Sündenbock-Theologie verbunden mit der Theologie der Kirche als Alternativgesellschaft nicht mehr nur in der akademischen Theologie, sondern auch im Lehramt zunehmend an Anhängern gewinnt. Der zweite Teil zeigt aber, daß es eben auch eine starke Fraktion am Katheder und auf der Kathedra gibt, die an dem traditionellen Schema der komplementären Einheit von Natur und Gnade festhalten will" (185).

Obgleich er sich ausdrücklich darauf beschränkt, lediglich die Existenz dieses Richtungsstreits aufweisen zu wollen, besteht kein Zweifel, welcher Gruppe seine Sympathie gehört. Denn sicherlich schlägt sein Herz nicht für ein „krudes realpolitisches Verständnis von Politik".

Die prekäre Beziehung zwischen Natur und Gnade im neuen Paradigma manifestiert und konkretisiert sich nach Beestermöller im Verhältnis von Staat und Kirche:

„In diesem Modell haben also Staat und Recht nur eine vorübergehende Berechtigung, nämlich für jene Zwischenphase, die mit dem Sündenfall beginnt und mit der endgültigen Erlösung zu Ende geht. Recht und Staat gründen nicht in der Natur des Menschen. Gute Menschen leben ohne Rechtsordnung im Frieden. Die Sünde hat die Fähigkeit des Menschen, das Gute zu tun, derart zerstört, daß die Beziehung der Menschen fortan durch Konflikt, Gewalt und Krieg geprägt ist. Durch die Errichtung des Staates wird diese Beziehungsstruktur nicht überwunden. ... Staat und Recht können nur eine Art Waffenstillstand begründen, da der von ihnen ausgeübte Zwang nur ein notdürftiges und unzulängliches Substitut für die moralische Gutheit des Menschen darstellt" (175 f.).

Demgegenüber komme die Kirche als „Ort des Friedens" ohne gewaltbewehrte Rechtsordnung aus, da in ihr alle Menschen „aus eigenem Antrieb das Gute tun. In der Kirche ist also überwunden, was den Staat notwendig macht. Die erlöste Menschheit ist nicht mehr des Staates bedürftig" (177). Hier wäre der Ort, die in diesem Jahrhundert neu aufgeworfene ekklesiologische Frage zu erörtern, ob die Kirche als Liebesgemeinschaft ein eigenes Recht haben darf oder nicht. Die Zweifel daran hängen sicherlich mit der realistischen Einsicht zusammen, daß eine Rechtsordnung unter den gegebenen Umständen notfalls auch durch Sanktionen durchgesetzt werden können muß und Zwangsmittel bzw. „Gewalt" sicherlich dem Wesen einer idealen Gemeinschaft widersprechen. Die katholische Theologie neigt vielleicht dazu, das nicht ernst genug zu nehmen. Es sollte immerhin nachdenklich stimmen, daß das Zweite Vatikanum selbst die bischöfliche Hirtenaufgabe

begrenzt „bis zur Vollendung der Weltzeit" (LG 18). Also scheint doch die himmlische Gemeinschaft keine kirchliche Hierarchie mehr zu kennen, und darum sicherlich auch keine Amts„gewalt". Die Kirche hier auf Erden allerdings umfaßt „Sünder in ihrem eigenen Schoß" (LG 8) und solange es sich so verhält, braucht auch sie, wie der Staat, eigene Sanktionsformen, ohne daß damit geklärt wäre, welche Zwangsmittel der Kirche angemessen sind.

In einer genaueren Analyse des von ihm als zentral erachteten Abschnitts Nummer 44 sucht Beestermöller herauszuarbeiten, wie der das Dokument insgesamt kennzeichnende Grundwiderspruch kaschiert werde, allerdings nur notdürftig (vgl. 184). Die radikale Entgegensetzung von „noachitischem System" und seiner „messianischen Alternative" führe nämlich zwangsläufig zu folgendem Schluß: Da „die Logik zwangsbewehrten Rechts ... den sinnlosen", d. h. vorhersehbar erfolglosen Einsatz von Gewalt verbiete, werde sie nicht durch das Ethos der Gewaltlosigkeit „ersetzt" (179), sondern im Postulat des unter bestimmten Umständen ethisch gebotenen Einsatzes von Gewalt erneut bestätigt.

Durch das Zugeständnis einer legitimen Gewaltanwendung scheint es dem Christen möglich zu sein, im Bereich des Staates bzw. der Politik sowohl im Sinn des noachitischen Systems als auch im Sinn der Kirche handeln zu können, ohne in einen unlösbaren Normenkonflikt zu geraten. In Wahrheit freilich sei der messianische Anspruch der Gewaltlosigkeit politisch außer Kraft gesetzt. Positiv formuliert: „Die gewaltlose Ausbreitung des wahren Friedens wird ... auf jenen Bereich beschränkt, wo eine gewaltbewehrte Rechtsordnung nicht mehr möglich ist" (180). Noch klarer: „Damit erfaßt die Christusnachfolge als solche nur einen Teil der Existenz des Christen. Politische Verantwortung gehört nicht dazu" (181). Diese Einschränkung liegt schon deshalb nahe, weil niemand „im voraus wissen (kann), ob in einer gegebenen Situation die Praxis der Gewaltlosigkeit beim anderen Umkehr auslösen wird, also geboten wäre, oder ob der andere im Bösen verstockt bleiben wird, also die Praxis der gewaltsamen Gewaltbändigung angezeigt wäre" (178).

Da diese Umkehr im Hirtenwort als Wunder begriffen werde, „das sich dem rationalen Folgenkalkül entzieht", entstehe die fundamentale Frage: „Wie sollen Christen dann entscheiden, wann sie wie handeln sollen?" (178) Dieses Argument geht am Problem vorbei. Denn die Unsicherheit bezüglich des Handlungserfolgs bzw. -effekts betrifft den Gewaltverzicht und die Entscheidung zur Gewaltanwendung gleichermaßen. Zwar wird der Nichtpazifist in der Regel weniger auf die Umkehr des Gewalttäters hoffen (obgleich das keineswegs ausgeschlossen ist), aber auch er weiß nicht und kann nicht wissen, ob sein Handeln das bewirken wird, was es bewirken soll. Folglich müßte mit Beestermöller geschlossen werden, niemand könne überhaupt je wissen, wie er sich entscheiden oder wie er handeln soll. Was jedoch aus der Situation des Handelns unter Risiko und Ungewißheit, die für uns Menschen grundsätzlich unaufhebbar ist, allein folgt, ist, daß wir immer nur

mit dem Vorbehalt möglichen Irrtums „nach bestem Wissen und Gewissen" entscheiden und handeln können, das aber auch müssen. Daher gibt es eine moralisch begründete Informationspflicht und die Pflicht, das eigene Gewissen zu bilden und sich an ihm zu orientieren.

Das Hirtenwort antwortet laut Beestermöller auf die Frage nach dem christlich geforderten Handeln im besagten Abschnitt 44, also eigentlich mit einer inakzeptablen Ausflucht. Ließe man den Vorbehalt ethisch legitimer oder gar gebotener gewaltsamer Nothilfe fallen, „würde der Text zwar in sich rund, aber es würde äußerst schwierig, einen Grund dafür anzugeben, warum ein Christ, der Christus mit ganzer Radikalität nachfolgen will, noch als Politiker, Soldat oder Polizist an der Aufrechterhaltung des ‚Kreislaufs der Gewalt' mitwirken kann" (180 f.).

Das alles sehe, so Beestermöller, der zweite Teil von Gerechter Friede „ganz anders" (181). Er verfolge „ein komplementäres Modell der Zuordnung von Kirche und Staat, in dem Staat und Recht eine Funktion erfüllen, die im Wesen des Menschen gründet" (183). Dieses Modell muß natürlich, soll Beestermöllers Diagnose zutreffen, auf einer anderen Sicht der Sündenwirkung beruhen. In der Tat stehen – so Beestermöller, dem zweiten Teil des Dokuments zufolge, alle Menschen zu allen Zeiten „unter dem Anspruch von Gerechtigkeit und Friede" und können „dem auch nachkommen". Das hat seinen guten Grund: „Denn der Sündenfall hat diesen Kern des Menschen nicht gänzlich zerstört, und darüber hinaus wirkt die Erlösungsgnade an allen Menschen, nicht nur in der Kirche" (183).

Das gilt auch für den Staat, daher ist hier „der Ort für das Leitbild des gerechten Friedens", und daraus ergibt sich: „Die Sicherung und Förderung gerechten Friedens ist also für Christen eine Form der Christusnachfolge" (183). Es liegt auf der Hand, daß nach Beestermöllers Überzeugung die Diskussion, die sein Beitrag anstoßen oder befördern will, darauf abzielen soll, den von ihm aufgezeigten „Paradigmenstreit" in Theologie und Kirche zugunsten dieses komplementären Modells zu entscheiden. Nach dem Gesagten kann das doch wohl nur heißen, die biblisch-theologische Grundlegung von Gerechter Friede irgendwann in einem neuen lehramtlichen Dokument widerrufen oder wenigstens stillschweigend korrigieren zu müssen.

II. Kritische Analyse der These

Die Klarheit der Option, die der Verfasser selbst für richtig hält, rückt zwar seine Erklärung, er habe lediglich vor, „auf Weichenstellungen aufmerksam zu machen, die offensichtlich heute auf der Tagesordnung der kirchlichen Friedenslehre stehen" (185) in ein gewisses Zwielicht, ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit der geforderten offenen und öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Hirtenwort. Die Eigenart seines Beitrags verdeutlicht dabei, daß diese sich auf zwei unter-

schiedlichen Ebenen bewegen muß: Zum einen dreht es sich gleichsam um eine Exegese des Dokuments, zum anderen um die darin verhandelte Sache, die ihrerseits nur im Rückgriff auf biblische Texte und deren Auslegung zur Sprache gebracht werden kann. Mit Rücksicht auf beide Aufgaben sollte Einverständnis in bezug auf das methodische Erfordernis bestehen, daß sich jede Textinterpretation an den interpretierten Texten zu bewähren hat: an ihrem Wortlaut bzw. Sprachgebrauch, ihrem Aufbau, ihrer logischen Struktur usw. Die folgende Analyse überprüft, wie eingangs betont, streng textimmanent die Überzeugungskraft der von Beestermöller vertretenen Kernthese an drei miteinander zusammenhängenden Themenkomplexen, nämlich der Anthropologie des biblisch-theologischen Teils, der Verhältnisbestimmung von noachitischem System und jesuanischem Ethos sowie der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat.

Die Anthropologie des biblisch-theologischen Teils

Gegen Ende seines Beitrags schreibt Beestermöller er wolle keineswegs behaupten, „daß die biblisch-theologische Grundlegung jedweder politischen Ethik den Boden entzieht. Denn die Aufgabe, Sünde durch gewaltbewehrtes Recht zu bändigen, kann mehr oder minder gut bewältigt werden" (184). Immerhin jedoch stellt er fest, Gerechter Friede sehe im ersten Teil den Menschen als ein Wesen, dessen Fähigkeit zum Guten vollkommen zerstört sei, und von dieser radikal pessimistischen Sicht führe kein Weg zum politischen Leitbild des gerechten Friedens.

Nun klingt in der Tat im biblischen Teil des Hirtenwortes an mehreren Stellen die Idee einer radikalen Verderbtheit des Menschen an, indes durchweg unter Bezugnahme auf biblische Texte. Infolgedessen sollte, wer diese Sicht für kritikwürdig hält, seine Kritik eher an die biblischen Autoren richten als an die Bischöfe. Vor allem aber bietet die Bibel bekanntlich keine ausgefeilte Anthropologie und schon gar keine, die sich streng an der begrifflichen Unterscheidung von Natur und Gnade orientiert. Es wäre daher recht interessant zu erfahren, wie Beestermöller in ihrem Licht zum Beispiel die Sintfluterzählung interpretiert. Das Hirtenwort zitiert hier scharfe Aussagen von Gen 6, 11-13, unter anderem das Wort „alle Wesen aus Fleisch auf der Erde waren verdorben" (vgl. Nr. 17), und er hebt mit Blick auf den Bund mit Noah ausdrücklich den Universalitätsanspruch hervor, den der biblische Text geltend macht (vgl. Nr. 22). Dennoch darf füglich bezweifelt werden, ob der biblische Autor im Sinn einer allgemeinen theologischen Anthropologie lehren wollte, der Mensch sei „von Natur aus" unfähig, das Gute zu tun, während in Noah, dem einzigen Gerechten (vgl. Gen 6, 9), bereits die durch Christi Erlösungstat vermittelte Gnade wirksam sei. Denn offenkundig ist der Skopus der Sintfluterzählung ein anderer: Sie will demonstrieren, daß Gott aufgrund seiner unverbrüchlichen Treue trotz der notorischen, dem göttlichen

Schöpfungswillen widersprechenden Gewalttätigkeit der Menschen immer wieder einen Neuanfang mit ihnen wagt.

Ein ähnliches Bild zeichnet etwa das Buch Ezechiel, das in Gerechter Friede nicht herangezogen wird: Nachdem Gott Ezechiel mehrfach aufgetragen hat, dem in seiner Unbotmäßigkeit verhärteten Volk ein umfassendes, gleichsam gnadenloses Strafgericht anzudrohen, verheißt er nahezu unvermittelt eine radikale Erneuerung des Volkes, die er ins Werk setzen will, indem er sein „Herz aus Stein" ersetzt durch ein „Herz aus Fleisch" (vgl. Ez 11, 19). Ganz gewiß spricht sich darin die Überzeugung des biblischen Autors aus, einzig eine derart einschneidende „Operation" befähige das Volk zu Umkehr und Gehorsam. Trotzdem will auch er mit Sicherheit kein allgemeines anthropologisches Urteil treffen, das sich auf die menschliche Unfähigkeit zum Guten oder das Verhältnis von Natur und Gnade bezieht.

Ebenso wenig beabsichtigt der erste Teil von Gerechter Friede, im Anschluß an die Bibel eine systematische Sünden- und Gnadenlehre zu begründen oder zu entfalten. Es geht ihm erkennbar vor allem darum darzustellen, welch tragende Rolle in der Bibel die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der menschlichen Gewalttätigkeit und Gewalt spielt. Nicht von ungefähr unterstreicht das Dokument mit Nachdruck den entlarvenden Charakter der biblischen Texte:

> „Die Bibel stellt den Frieden vor einen grausamen Hintergrund. Alle Vorhänge, die diesen verbergen sollen, zieht sie beiseite. Sichtbar wird eine Szene voller Gewalttätigkeit. Gewalttat prägt die menschliche Geschichte. Gewalt frißt sich in die Struktur unserer Welt hinein und verändert sie" (Nr. 13).

Das geschieht – so das Hirtenwort – wegen der nachhaltigen Neigung des Menschen, sich in genau dieser Hinsicht selbst zu betrügen: Aus diesem und nur aus diesem Grund beginnt die Offenbarungsgeschichte „beim Sehen. Dem Volk muß erst einmal die Allgegenwart der Gewalt in unserer Welt enthüllt werden. Deshalb sind die Bücher Israels vielleicht mehr als die Literaturen anderer Völker so mit Blut gefüllt. Unsere Gesellschaftssysteme beherrschen durchaus die Kunst, zu verbergen, daß sie an der Gewalt haften. Die Bibel zerreißt die Verschleierung der Gewalt. Hier wird nicht weggeschaut, sondern hingeschaut" (Nr. 27).

Die Aussageabsicht der Bischöfe läuft mithin eindeutig nicht darauf hinaus, die Allgegenwart der Gewalt in der Welt durch die sündenbedingte Unfähigkeit des Menschen zum Guten zu erklären oder die Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung zu erläutern; es kommt ihnen – im Einklang mit der Bibel – vielmehr darauf an, unmißverständlich klarzustellen, daß die Erlösungsbotschaft nur recht verstanden werden kann, wenn sie auf diese bedrückende Wirklichkeit bezogen wird, folglich die Rede von der Gewaltfreiheit keine bloße Randfrage christlicher Lehre und christlichen Lebens betrifft, sondern in deren Zentrum führt.

Noachitisches System und jesuanisches Ethos

Beestermöllers Neigung, die Ausführungen des Hirtenwortes (in seinem ersten Teil) zugunsten seiner Interpretation zurechtzubiegen, tritt besonders kraß in seiner Interpretation des von ihm zum Schlüsseltext erhobenen Abschnitts Nr. 44 hervor. Die biblische Perikope, auf die sich Gerechter Friede dort stützt, berichtet, einer der Jünger bzw. Petrus habe bei der Verhaftung Jesu zum Schwert gegriffen, woraufhin ihn Jesus mit dem bekannten Wort zurechtweist, alle die zum Schwert griffen, kämen durch das Schwert um (vgl. Mt 26, 52). Gerechter Friede deutet das Verhalten Jesu als Reaktion, die grundsätzlich gegen jenes „Denk- und Handlungssystem" gerichtet ist, „aus dem heraus Petrus reagiert hat". Dann fährt der Kommentar fort:

„Es bleibt ein System des Kreislaufs der Gewalt, auch wenn es innerhalb dieses Systems ethisch geboten ist, einem zu Unrecht Angegriffenen solidarisch zur Hilfe zu eilen. Doch Jesus macht deutlich, daß die Bereitschaft, Gewalt lieber zu erdulden als auszuüben, nicht grundsätzlich als Ausdruck mangelnder Solidarität mit zu Unrecht Angegriffenen zu verstehen ist. Vielmehr kann wahre Solidarität gerade in der Bereitschaft bestehen, das Schicksal des anderen *dort, wo man ihm nicht mehr wirksam helfen kann,* wenigstens zu teilen."

Um es noch einmal zu unterstreichen: Zur Diskussion steht nicht die Richtigkeit dieser Auslegung des biblischen Textes, sondern die Richtigkeit ihrer Interpretation durch Beestermöller. Folgt man bezüglich der Exegese der besagten Perikope etwa Ulrich Luck, so erscheint die zitierte Exegese als durchaus zweifelhaft:

„Der Verzicht Jesu auf den Einsatz von Macht und Gewalt hat seinen Grund nicht in seiner offenkundigen Machtlosigkeit gegenüber der bewaffneten Schar, die der Hohepriester und die Ältesten geschickt haben." [2]

Die von Luck anschließend dargelegte Begründung beruht allerdings auf einer unstatthaften Gleichsetzung von Macht und Gewalt sowie einer recht schiefen Entgegensetzung von Macht/Gewalt und Recht, die häufig zu beobachten sind und zu unhaltbaren ethischen Konsequenzen führen.

Beestermöller liest aus dem Hirtenwort die Behauptung heraus, „es sei im System der zwangsbewehrten Rechtswahrung ‚ethisch geboten', Gewalt auszuüben, wenn diese vorhersehbar erfolglos sein würde" (179). Man reibt sich verwundert die Augen und fragt sich, wo das steht. Was das Dokument wirklich sagt, ist zum einen dies: Es gibt Situationen, in denen die Solidarität es gebietet, Gewalt anzuwenden, um ungerechter Gewalt entgegenzutreten. Obgleich ethisch legitim, bleibt diese Gegengewalt ihrerseits Gewalt (und deshalb auch ein Übel), und insofern setzt sie den Kreislauf der Gewalt fort.

Zum zweiten sagt das Hirtenwort: Es gibt Situationen, in denen Gegengewalt den von ungerechter Gewalt Betroffenen nicht hilft bzw. nicht zu helfen vermag.

Aber das heißt keineswegs, daß damit keinerlei solidarisches Handeln mehr möglich ist und nur noch ohnmächtiges, unbeteiligtes Zu- oder Wegschauen praktiziert werden kann. Im Gegenteil: Gerade dann eröffnet sich eine neue – den üblichen Maßstäben zufolge unsinnig erscheinende – Möglichkeit, Solidarität zu üben, und zwar durch den Verzicht auf wirkungslose Gegengewalt und den Entschluß, das Schicksal des wehrlosen Opfers zu teilen.

Erst dieser Schritt überwindet die Logik der Gewalt, weil er auf der Weigerung beruht, die Grenzen gewaltsamer Gegenwehr mit den Grenzen solidarischen Handelns gleichzusetzen. Kein Wort also von einem ethischen Imperativ, auch dann Gewalt auszuüben, „wenn diese vorhersehbar erfolglos sein würde". Kein Anhalt also für die suggestive Frage: „Welchen Sinn sollte es haben, das Übel der ungerechten Gewaltausübung um die Übel, die eine erfolglose Gegenwehr anrichten sollte, zu mehren?" (179) Das wäre in der Tat absurd, nur hat diese Absurdität nichts mit dem Text zu tun, wie Beestermöller glauben machen will. Darum geht es auch am Text vorbei, wenn er meint, dessen Argumentation werde erst dann stimmig, wenn man sich den (kursiv gedruckten) Hinweis auf die Grenzen gewaltsamer Gegenwehr wegdenkt (180). Kurzum: Es mag gut sein, daß die in Abschnitt Nr. 44 „vorgetragene Argumentation nicht leicht nachvollziehbar" ist (179), aber sie enthält keine absurden Widersprüche. Wenn Beestermöller zu bedenken gibt, wie Christen entscheiden können sollten, „wann sie wie handeln sollen", um auf ein vermeintliches Dilemma aufmerksam zu machen, dann lehrt der Blick auf den Text, daß es in diesem Punkt keinen Anlaß zur Ratlosigkeit gibt. Gerechter Friede liefert, ohne alle mit konkreten Entscheidungen verbundenen Probleme lösen zu können und zu wollen, eine einfache und klare Grundorientierung: Wo Gegengewalt Erfolg verspricht (und keine Alternative zur Verfügung steht), ist sie nicht nur moralisch erlaubt, sondern sogar gefordert; wo nicht, gebietet das jesuanische Ethos den Weg solidarischen Mitleidens mit den wehrlosen Opfern.

Staat und Kirche

Wer den Text von Beestermöllers Beitrag vergleicht mit dem Text des Hirtenwortes, dem sticht sofort ein sprachlicher Befund ins Auge. Während Beestermöller mit Blick auf die Begründungsproblematik politischer Ethik direkt und unmittelbar den Staat ins Spiel bringt, und Gerechter Friede im zweiten Teil vergleichsweise häufig vom Staat redet, schweigt sich der erste Teil diesbezüglich völlig aus. Die biblisch-theologische Grundlegung erwähnt den Begriff des Staates nur ein einziges Mal im einschlägigen Sinne (vgl. Nr. 38). Gleichwohl behauptet Beestermöller: „Im ersten Abschnitt entwickelt der Text die Stellung des Staates in Gottes Heilshandeln in der Welt" (174 f.). Das reimt sich ebenso wenig auf den sprachlichen Befund wie die These, die Bischöfe suchten die Aufgabe, „die bibli-

sche Rede vom Frieden ... mit dem Ringen unserer Welt um Frieden und Gerechtigkeit unter den Völkern zu verbinden" (Nr. 12) mithilfe eines „Zuordnungsmodells" zu bewältigen, in dem zwei Institutionen thematisiert werden, „die auf unterschiedliche Weise dem Zusammenleben der Menschen dienen, und die beide ihren Ursprung in Gott haben: der Staat und die Kirche" (174).

Beestermöller zufolge beschreibt der biblische Teil des Hirtenwortes zum einen, daß Gott die noachitische, gewaltbewehrte Ordnung verfügt, die nichts mit der Natur des Menschen zu tun habe, und er entwirft gleichzeitig die Vision eines Friedensreiches, das ohne eine derartige Ordnung auskommen soll (vgl. 175). Im Gegensatz dazu werde im zweiten Teil die Notwendigkeit des Staates „im Wesen des Menschen (be)gründet. Es bedarf einer Autorität, ohne die kein menschliches Gemeinwohl organisiert, die naturalen Bedürfnisse des Menschen nicht befriedigt werden können und Friede nicht möglich ist" (183).

Nun weist zwar Gerechter Friede in der Tat mit Blick auf das Gemeinwohl, die Bedürfnisbefriedigung und die Friedenssicherung dem Staat bestimmte Aufgaben und Pflichten zu, doch an keiner Stelle wird von ihnen oder vom Wesen des Menschen her die unbedingte Notwendigkeit des Staates abgeleitet. Das alles nährt den Verdacht, Beestermöller projiziere in das Dokument eine Problemstellung hinein, die jedenfalls schwerlich zu seinen Hauptanliegen zählen kann. Im übrigen stellt sich die Frage, welchen Sinn es überhaupt hat, mit Blick auf jene Ausführungen des Hirtenwortes, die das Alte Testament betreffen, davon zu sprechen, sie drehten sich um die Beziehung zwischen Staat und Kirche.

Die vorchristliche jüdische Tradition weiß nichts von der Kirche, kann nichts von ihr wissen. Sie bezieht sich auf das Volk Israel und beschäftigt sich zu keiner Zeit mit dem Problem, wie sich Israel als eigenständige Größe zu einer von Israel zu unterscheidenden Institution des Staates verhält, sondern – wenn überhaupt – mit dem Problem der Staatlichkeit Israels. Bekanntlich begegnet sie der Idee, das auserwählte Volk benötige einen König, weithin mit größter Skepsis, oft sogar rigoros ablehnend. Weder die jüdische Schöpfungstheologie noch die jüdische Anthropologie noch die jüdische Theologie der Sünde zwingen deshalb offenbar dazu, den Staat als notwendige Institution zu denken. Eher trifft schon das Gegenteil zu. Man vergleiche etwa zur Illustration die Argumentation von Leo Baeck. Er beschreibt zwei Wege des sozialen Denkens, von denen der erste wesentlich auf den Staat abzielt: „Alles ist darum hier auf den Gedanken des Staates und seiner Gewalt und seines Zwanges aufgebaut." Der andere „geht von der Bibel aus. ... Nicht so ist es, daß der neue Staat den neuen Menschen bringt, sondern so, daß durch den neuen Menschen die neue Gesellschaft (!) gestaltet wird, durch die sittliche Persönlichkeit die sittliche Gemeinschaft." [3]

Daß der Staat hier vergleichsweise schlecht weg kommt, bedeutet keineswegs, daß auch das Recht unterbelichtet oder gar übersehen wird. Auch da gilt das Gegenteil: „Kein Unrecht zu üben, ist der erste und entscheidende Schritt auf

der Bahn zum Recht. ... Daher das stete, große ‚du sollst nicht' der Bibel. Wo dieses fehlt, und wie oft hat es gefehlt, dort verflüchtigt sich nur zu bald alles in bloße Schwärmerei, diese bloße Rede der Tat."[4] Und selbst dort, wo das Konzept der direkten Theokratie zugunsten einer mehr oder minder emphatischen Königstheologie zurücktritt oder zurückgedrängt wird, bleibt die Königsherrschaft unmittelbar bezogen auf die Gottesherrschaft im Kontext des auserwählten Volkes.

Es gibt keine allgemeine jüdische Theologie des Staates, weder mit Rücksicht auf das Wesen des Menschen, noch mit Rücksicht auf die menschliche Sündhaftigkeit[5]. In der Geschichte Kains etwa wird die Institution der Blutrache eben nicht durch die von Gott als „Behelfsordnung" (177) gestiftete Institution des Staates überflüssig gemacht, sondern durch eine direkte Sanktionsdrohung Gottes. Dazu paßt, daß auch der Aufbau der Zivilisation durch Kain und seine Nachkommen nicht einmal von ferne mit der Institution des Staates in Verbindung gebracht wird. Der biblische Autor nennt zwar Viehzucht oder Musik, nicht aber den Staat, und das wohl kaum aus Vergeßlichkeit oder Ahnungslosigkeit (vgl. Nr. 15). Das gleiche Bild in der Sintfluterzählung: Um den Fortgang des Lebens zu ermöglichen, stiftet Gott einen neuen, „ewigen" Bund, er gründet keinen Staat, und er richtet als Symbol des neuen Bundes einen Regenbogen auf, keinen Flaggenmast.

Entsprechend umreißt das Hirtenwort die entscheidende Lehre der Noah-Geschichte folgendermaßen:

> „Die jüdische Tradition hat aus diesem Text das wichtigste der nach ihr allen Menschen geltenden Gebote geschöpft: die Verpflichtung, ein geordnetes Rechtswesen einzurichten" (Nr. 21).

Diese letzte Formulierung meint keineswegs dasselbe wie: die Verpflichtung, einen Staat zu gründen. Das Hirtenwort läßt damit offen, auf welche Weise die notwendige Rechtsordnung zu verwirklichen und durchzusetzen ist. Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß die Bischöfe sehr viel öfter von den Aufgaben der Politik als von denen des Staates sprechen. Mit Blick auf die Rolle des Staates argumentieren sie eher historisch und pragmatisch als anthropologisch und grundsätzlich. Sie rechnen mit der Existenz des Staates in seiner gegenwärtigen Gestalt, also einschließlich seiner Instrumente der Rechtserzwingung, und mit der Möglichkeit einer gewaltbewehrten Ordnung ohne Staat. Ob es einen Staat ohne Gewaltmittel geben kann, reflektieren sie ebenso wenig wie die Frage, ob es in der Kirche Gewaltmittel geben darf.

Eines jedoch ist unstreitig klar: Das Volk Israel und die Kirche einerseits verbindet mit der übrigen Menschheit andererseits naht- und bruchlos, daß immer und überall der Wille Gottes geschehen und also Gerechtigkeit herrschen soll. Die Notwendigkeit, Gerechtigkeit zu erzwingen, entsteht nur dort, wo der sündige Mensch sich Gottes Willen widersetzt. Weder im Paradies noch im Himmel braucht es darum Instrumente oder Institutionen der Rechtserzwingung, es bedarf

ihrer in der Tat nur in jener „Zwischenphase, die mit dem Sündenfall beginnt und der endgültigen Erlösung zu Ende geht" (175).

Infolgedessen kann und wird tatsächlich auch der Staat in dem Maß „absterben", wenn es denn unabdingbar zum Staat gehören sollte, über Gewaltmittel zu verfügen, um den Frieden zu sichern und Gerechtigkeit durchsetzen zu können [6]. Wer Staat und Herrschaft einerseits sowie Recht und Rechtserzwingung andererseits als wesentlich zusammengehörig denkt, kann Staat und Herrschaft theologisch weder in der Schöpfungsordnung verankern, noch mit der Hoffnung auf das vollendete Gottesreich vereinbaren. Unter dieser Voraussetzung kann beides nur in der sündigen Welt bestehen und muß darum mit ihr vergehen. Wer umgekehrt Staat und Herrschaft eine sowohl protologische wie eschatologische Bedeutung zuschreiben will, muß die Möglichkeit sehen, beides als uneingeschränkt vereinbar mit der menschlichen Freiheit zu denken.

Das Hirtenwort entscheidet sich nicht zwischen diesen Varianten, ja es thematisiert nicht einmal den Konflikt zwischen ihnen. Es geht jedoch in keinem seiner beiden Teile davon aus, „gute Menschen" könnten, wollten oder würden „ohne Rechtsordnung in Frieden" leben, wie es Beestermöller zumindest für den ersten Teil unterstellt (175). Das wäre widersinnig angesichts unmißverständlichen Aussagen wie dieser: „Wer den Frieden will, muß Gerechtigkeit wollen" (Nr. 32). Nur Anhänger einer spiritualistisch-romantischen Liebesmystik können auf den Gedanken verfallen, das Reich Gottes oder die Kirche stellten rechtsfreie Räume dar, und noch steht der Nachweis aus, irgendein deutscher Bischof hätte sich auf diesen Irrweg begeben. Das Hirtenwort jedenfalls taugt nicht dazu, ihn zu führen. Wohl aber bezeugt es den Glauben daran, daß es weder im vollendeten Gottesreich noch in der Kirche, soweit sie das Gottesreich sakramental vergegenwärtigt und verkörpert, Zwang und Gewalt nötig sind, um Recht durchzusetzen und Gerechtigkeit zu verwirklichen, weil der Mensch aus freien Stücken den Willen Gottes tut.

Von daher bestimmt sich die Rolle der Gewalt und ihre Grenze in ihrer Beziehung auf die Wirksamkeit der Sünde: Die Gnade stärkt den Willen, das Gute; die Gewalt beugt oder bricht den Willen, das Böse zu tun. Beides ist – in dieser „Weltzeit" – für den Menschen notwendig. Beides dient – auf je eigene Weise – dem Reich Gottes, indem es dazu dient, Gottes Willen zu verwirklichen. Doch wirkt die Gnade, indem sie den Menschen in seinem Inneren, indem sie sein „Herz" verwandelt und die sündhafte Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Willen her aufhebt, während Gewalt eine innere Umkehr weder erfordert noch hervorzurufen vermag. Es ist diese unaufhebbare Grenze der Gewalt, aufgrund derer ihre Anwendung den Kreislauf der Gewalt zwar unterbrechen, nicht aber die Logik der Gewalt überwinden kann. Die Gewalt zu überwinden, gelingt nur durch den Geist der Gewaltfreiheit als Wirkung der Gnade.

So verwirklicht sich die Gottesherrschaft in dieser schon erlösten Welt, in der

trotzdem noch immer gesündigt wird, durch das Zusammenwirken von Gewalt und Gewaltverzicht, wenn und sofern beides dem Geist der Gewaltfreiheit entspringt. Daraus schließen die Bischöfe:

„Christen müssen die allen Menschen gemeinsamen Mechanismen und Institutionen der Gewalteindämmung akzeptieren. Schon die Vorschaltung der Urgeschichte vor die Geschichte Israels und der Kirche stellt das klar. Und zum Dienst für den Frieden aller gehört es, sich auch im Rahmen einer gewaltbewehrten Friedensordnung für jenes Mehr an Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung einzusetzen, das zu erfahren ihnen geschenkt wurde, und zwar wo und wann immer dies möglich ist" (Nr. 55).

Das steht, wohlgemerkt, im ersten, nicht im zweiten Teil des Hirtenwortes. Es steht dort nicht – und wird auch andernorts nicht gesagt –, der Grund dafür, die Mittel der Gewalteindämmung zu akzeptieren, bestünde in der Einsicht, daß die Sünde die menschliche Fähigkeit zum Guten zerstört, vielmehr genügt dafür die Einsicht, daß alle Menschen in einer sündigen Welt leben (vgl. ebd.), die als solche nicht der Schöpfungsabsicht Gottes entspricht (vgl. Nr. 21). Das Übel der Gewalt, der unrechtmäßigen wie der rechtmäßigen, wird erst in der vollendeten Schöpfung völlig verschwunden sein und schwindet in der jetzigen, schon erlösten, aber noch der Vollendung harrenden Welt in dem Maß, in dem der Mensch dank der Gnade Gottes in Freiheit das Gute will und tut.

Schluß

Nach dieser ausführlichen Analyse kann das Fazit knapp ausfallen und läßt sich in einem entschiedenen Urteil zusammenfassen: Gerechter Friede signalisiert keinen Paradigmenwechsel, immerhin aber eine bedeutsame Akzentverschiebung in der katholischen Friedenslehre. Kein lehramtlicher Text hat bislang entschlossener und nachdrücklicher die Gewaltproblematik mit der Botschaft des Evangeliums verknüpft und ihren Zusammenhang in politische Aufgabenstellungen zu übersetzen versucht. Indem es den Geist der Gewaltfreiheit als unabdingbare Grundbedingung christlichen Handelns herausarbeitet, die selbst noch bei der Anwendung von Gewalt respektiert werden muß, überbrückt das Hirtenwort den Gegensatz von christlich motivierter Realpolitik und strengem Pazifismus. Auf diese Weise eröffnet oder vergrößert es wenigstens die Chance, einen uralten, längst unfruchtbaren Streit innerhalb der Christenheit zu beenden. Es läßt keinen stichhaltigen Grund dafür erkennen, einen neuen innerhalb der katholischen Kirche zu beginnen. Reichlich Stoff für weitere Diskussionen und angestrengtes Nachdenken über seinen Inhalt bietet Gerechter Friede allemal – auch ohne widersprüchliche Paradigmen.

ANMERKUNGEN

[1] G. Beestermöller, Paradigmenstreit in der katholischen Friedenslehre? Beobachtungen zum Hirtenwort „Gerechter Friede", in dieser Zs. 219 (2001) 173-185; weitere Seitenangaben in Klammern im Text.

[2] U. Luck, Das Evangelium des Matthäus (Zürich 1993) 291.

[3] L. Baeck, Das Wesen des Judentums (Wiesbaden [5]1991) 231 ff.

[4] Ebd. 236.

[5] Es genüge als Begründung der Hinweis auf H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (Gütersloh [6]1994), in dem sich weder ein Kapitel über den Staat, noch überhaupt das Stichwort „Staat" findet. Und vom Königtum heißt es, das alte Israel kenne es „höchstens als eine Versuchung"(280).

[6] Es ist ganz aufschlußreich, in diesem Kontext einen Seitenblick auf Thomas von Aquin zu werfen. In „De regimine principum", einem der zahlreichen Fürstenspiegel, führt Thomas die Notwendigkeit einer Regierung bzw. Lenkung (gubernatio) auf die natürliche Bestimmung des Menschen zurück, in Gemeinschaft zu leben (vgl. Th. von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten, Stuttgart 1971, 5-7). Er spricht jedoch zunächst immer nur von einer „Gesellschaft der Freien", die von ihrem Führer „auf das Gemeinwohl der Gesellschaft hingelenkt wird" (8). Das dominante Gegenbild zum guten Herrscher ist deshalb das des „Tyrannen". Es sind zwei Gründe, die Thomas von Gewalt und Zwang sprechen lassen – und zwar nur kurz und erst im 15. Kapitel: Neben der Bedrohung des Gemeinwesens durch äußere Feinde gibt es einen inneren Grund, nämlich „daß sich der Wille der Menschen verkehrt, so daß sie entweder zu träge sind, den Forderungen des Staates gerecht zu werden, oder noch darüber hinaus dem Frieden der Gesellschaft schädlich sind, indem sie die Gebote der Gerechtigkeit übertreten und dadurch den Frieden der anderen zu stören" (59). Die Schlußfolgerung lautet doch wohl: Wenn und wo sich der Wille des Menschen nicht (mehr) verkehrt, bedarf es zwar einer „gubernatio", aber keiner Zwangsmittel. In diesem Sinn verträgt sich die Idee des Staates durchaus mit der Wirklichkeit vollendeter Erlösung.

Paul Weß

Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch

Für eine verbesserte Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs

Zu den Anliegen und den Aussagen der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" ist schon viel Wichtiges und Kritisches gesagt worden[1]. In den folgenden Überlegungen soll der tiefere Hintergrund der durch dieses römische Dokument aufgeworfenen Probleme aufgezeigt und eine Weiterführung versucht werden.

Ein Versäumnis des Konzils

In der Diskussion um das Wesen der Tradition im kirchlichen Lebensvollzug auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wies Kardinal Albert Gregory Meyer von Chicago in einer Rede am 30. September 1964 darauf hin, daß die Tradition in der Kirche nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden muß; für diese unerläßliche Traditionskritik stehe als Maßstab die Heilige Schrift zur Verfügung, auf die daher die Tradition immer wieder zurückzubeziehen und an der sie zu messen sei. Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe, bejaht in seinem Kommentar zum Artikel 8 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanums dieses Anliegen und bedauert, daß das Konzil ihm nicht entsprochen hat:

„Nicht alles, was in der Kirche existiert, muß deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. ... Man wird ... es bedauern müssen, daß auf die Anregung des amerikanischen Kardinals nicht positiv eingegangen wurde. Schon Trient hatte sich nicht dazu durchringen können, die Traditionskritik ... positiv auszusagen. ... Das Vaticanum II hat in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen. Es hat sich damit einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben; in der Tat wäre die Herausarbeitung einer positiven Möglichkeit und Notwendigkeit innerkirchlicher Traditionskritik ökumenisch fruchtbarer gewesen als der durchaus fiktiv zu nennende Streit um die quantitative Vollständigkeit der Schrift."[2]

Im Kommentar zum Artikel 9 geht Ratzinger im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf die Kritik protestantischer Theologen ein, denen es bei dem Prinzip „Sola scriptura" weniger um die materia-

le Herkunft der einzelnen Glaubensaussagen ging als um das Problem der richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche:

„Diesen Kritiken wird man ... zugestehen müssen, daß die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen und daß damit eine nach dem Ausweis der Kirchengeschichte höchst wichtige Seite des Traditionsproblems, vielleicht der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der ecclesia semper reformanda, übergangen worden ist. Gerade ein Konzil, das sich bewußt als Reformkonzil verstand und damit implizit Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können. Daß das versäumt worden ist, wird man nur als eine bedauerliche Lücke bezeichnen können." [3]

Bevor wir den Auswirkungen dieser „Lücke" des Konzils auf die römische Sicht des ökumenischen und interreligiösen Dialogs nachgehen, müssen wir uns mit der Reaktion Ratzingers auf das von ihm so deutlich gesehene Versäumnis auseinandersetzen. Sie besteht letztlich darin, daß er das kirchliche Lehramt bzw. dessen Erklärungen nicht als Teil der stets weitergehenden, aber immer kritisch hinterfragbaren Tradition sieht, sondern dieser gegenüberstellt und anstatt einer Absolutsetzung der Schrift im Sinn altprotestantischer Orthodoxie eine solche – katholische – des Lehramts vornimmt. Dessen Anspruch hält er für wirklich berechtigt, nicht aber jenen der Schriftexegese unter der Führung des Heiligen Geistes, in der nach der neueren evangelischen Theologie die Norm des Glaubens zu finden ist:

„Es gibt keinen Rekurs an die Historie gegen das Kerygma, und (so müssen wir hinzufügen) das Kerygma gibt es nicht anders denn als kirchliches Kerygma. Die historische Forschung hat die reformatorische Idee von der Eindeutigkeit der Schrift selbst aufgehoben, bzw. diese Eindeutigkeit kann immer nur relativen Charakter haben, nämlich innerhalb des Raumes des Kerygmas. ... Im übrigen gibt es eine Lösung ohne Wagnis und Vertrauen nicht. Wenn Cullmann mahnt, auf die Exegeten bzw. ihre Führung durch den Heiligen Geist zu vertrauen, so ist zu sagen, daß das Erschrecken vor den unheimlichen Möglichkeiten des Lehramtes auch nur durch ein Vertrauen auf den seine Kirche führenden Geist, durch dieses aber wirklich gebannt werden kann." [4]

Ohne eine nähere Begründung, warum das Erschrecken vor dem „unheimlichen" Anspruch des kirchlichen Lehramts – im Unterschied zu den Vorbehalten gegenüber der Schriftexegese – durch das „Vertrauen auf den seine Kirche führenden Geist ... wirklich gebannt werden kann", wird damit den Entscheidungen des Lehramts eine absolute Geltung zugesprochen, als ob dieses über die Schwierigkeiten der Schriftauslegung und über die Gefahr, selbst an entstellender Tradition beteiligt zu sein, erhaben wäre. Diese Problematik wird auch nicht beseitigt durch die Aussage im Artikel 10 der Konstitution, daß das kirchliche Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient, „indem es nur lehrt, was überliefert ist" (DH 4214). Man kann nämlich durchaus der Überzeugung sein, einer Sache oder einer Person zu dienen, indem man zu ihrem – unter Umständen

eben nur vermeintlichen – Besten über sie verfügt. Nach Ratzinger „ist hier der Begriff Wort Gottes nicht ausdrücklich auf die Schrift begrenzt, so daß er die Tradition mit umfassen kann." [5] Und auch er betont ausdrücklich, daß die dienende Funktion des Lehramts gegenüber den Quellen „nicht im Sinne einer Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramts in der Geschichte doch tendiert haben dürfte)" ausgeübt werden sollte [6]. Dahinter steht aber noch die tiefere Frage, ob eine – in der Sicht des Glaubens – von Gott stammende Botschaft in jener Form, in der sie von Menschen empfangen, in lebendiger Überlieferung weitergegeben sowie in heiligen Schriften und kirchlicher Lehre festgehalten wurde und wird, einfach mit dem Wort Gottes selbst gleichgesetzt werden kann.

Zweierlei Maß für die Schrift und die Aussagen des Lehramts

Im Konzil wurden also dem Lehramt und damit seinen Weisungen eine Eindeutigkeit und Autorität zuerkannt, die jener einer wörtlich von Gott inspirierten Schrift entsprechen würden. Die Vorstellung einer Verbalinspiration der Bibel wurde jedoch im Zweiten Vatikanum nach schwierigen Auseinandersetzungen aufgegeben. Im „ersten Schema" (Entwurf) der Konstitution über die Offenbarung des Konzils war noch eine absolute Irrtumslosigkeit der Schrift vertreten und diese durch eine Parallelsetzung der Inspiration mit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes begründet worden. Alois Grillmeier kritisiert dies in seinem Konzilskommentar als eine Art „‚monophysitischer' Inerranzlehre", in der „die ‚Menschlichkeit' des Gotteswortes in der Schrift ... nicht tief genug angesetzt" ist und so „vom Göttlichen absorbiert zu werden" droht [7]. In einem Exkurs zum Artikel 11 des endgültigen Textes der Konstitution greift Grillmeier diesen Gedanken nochmals auf:

> „Das Konzil geht von der tiefer erkannten Eigenart der Heiligen Schrift aus, die wohl ein untrennbares Ineinander von göttlicher und menschlicher Tätigkeit darstellt und dabei doch der göttlichen und menschlichen Wirksamkeit je eigenen Spielraum läßt. Die Entwicklung des Textes hat uns gezeigt, daß der ‚Monophysitismus' im Verständnis von Inspiration und Inerranz aufzugeben ist, wie er in der These von der Verbalinspiration, aber auch in der Fassung der Inerranz in der Form von 1962 (und der Bibelenzykliken) vertreten ist." [8]

Das Konzil hat dann auch in vorsichtiger – indirekter – Weise anerkannt, daß in der Schrift Irrtümer enthalten sein können, indem es von den Büchern der Schrift bekennt, „daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (DH 4216). Demnach kann es – wie Grillmeier es formuliert – in jenen „Teilen der Schrift, die gegenüber diesen unmittelbaren Heilswahrheiten nur Hilfsfunktion ausüben, ... ein Zurückbleiben hinter der Wahrheit geben." [9]

Es geht aber bei der Kritik an der Behauptung einer Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift nicht nur um die Ablehnung eines eventuell darin enthaltenen Monophysitismus, also einer realen Identifizierung oder Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen, sondern noch grundlegender darum, daß der begrenzte Mensch prinzipiell nicht in der Lage ist, eine göttliche und daher in sich absolut wahre Offenbarung in göttlich absoluter Weise zu empfangen. Im letzten Satz des Artikels 7 der Offenbarungskonstitution wird sogar eine entsprechende Relativierung der Überlieferung und der Schrift angedeutet, ohne aber daraus Folgerungen zu ziehen, wie Ratzinger bemerkt:

„Alle Erkenntnis in der Zeit der Kirche bleibt Erkennen im Spiegel und so Stückwerk ... Dies ist die einzige Stelle in unserem Kapitel, in dem man ganz leise auch ein traditionskritisches Element anklingen hören kann, denn wo nur spiegelbildlich geschaut und gelesen wird, da ist auch mit Verzerrungen und Verschiebungen zu rechnen; jedenfalls wird hier ein Stück theologia negativa vernehmbar ..., ohne daß diese Linie weiter ausgezogen würde." [10]

Nicht erst die moderne Hermeneutik, sondern bereits Thomas von Aquin hat klar erkannt: „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen." [11] Ein begrenztes und geschichtlichen Bedingungen unterworfenes geistiges Wesen kann daher auch eine von Gott kommende Botschaft nur auf eine begrenzte und damit für Fehler anfällige Weise verstehen. Dabei ist keineswegs nur an die Gefahr einer Verdunkelung der in Gott grundgelegten Wahrheit durch die Sünde zu denken. Es geht auch nicht bloß um eine eventuelle nachträgliche „Entstellung" der Offenbarung bzw. ihrer Weitergabe durch menschliches Versagen oder menschliche Schuld, sondern schon das Aufnehmen der Botschaft hat seine Grenzen und kann auf Grund unrichtiger Verstehensvoraussetzungen oder durch Kommunikationsfehler mangelhaft sein. Die dabei möglichen, die Sicht „verstellenden" Mißverständnisse wiederholen und vermehren sich, wenn diese Botschaft von Menschen weitergegeben und von anderen auf ihre Art aufgenommen wird, etwa beim Übergang in eine andere Kultur.

Auch Ratzinger weiß um die hermeneutische Grundsituation, daß „die Erklärung als Prozeß des Verstehens vom Verstandenen selbst nicht reinlich trennbar ist" [12], zieht aber daraus – wie oben aufgezeigt – keine Konsequenzen für das Wirken des Lehramts, sondern nur in bezug auf die Schrift, indem er die reformatorische Vorstellung von deren Eindeutigkeit für aufgehoben erklärt und dieser nur einen relativen Charakter zuspricht. Jene Sicherheit, welche die Exegeten nicht bieten können, soll jedoch das Lehramt garantieren. Sein Kommentar steht ganz im Einklang mit der Lehre des Zweiten Vatikanums.

Daraus ergibt sich die beinahe paradoxe Situation, daß das Konzil eine Bibelkritik zugelassen, aber eine Kritik an der sonstigen Tradition und insbesondere am Lehramt als Interpreten von Schrift und Tradition nicht einmal ernsthaft in Erwägung gezogen hat. Auch Ratzinger bedauert zwar das Fehlen der

Traditionskritik im Zweiten Vatikanum, schließt aber dennoch eine Kritik am Lehramt aus, dessen Aussagen er offensichtlich nicht als weitergeführte und kritisierbare Tradition versteht, sondern dieser gegenüberstellt. An anderer Stelle fordert jedoch auch er, daß „das Verhältnis zwischen kirchlicher Auslegung (Dogma) und Schrift nicht einseitig in dem Sinn mißverstanden werden" darf, „als ob allein die Auslegung das Klare und die Schrift als das Ausgelegte das in sich ganz Unklare wäre ... Vielmehr nimmt ja auch das Dogma (die objektivierte Tradition) an der Vergegenwärtigungsbedürftigkeit der Schrift teil und bedarf so seinerseits der Auslegung." [13]

Kritik an der Tradition dürfte daher Kritik an der kirchenamtlichen Lehre nicht ausschließen. Das Konzil hält letztere nicht für nötig, sondern mißt mit zweierlei Maß: Während es bei den menschlichen Verfassern der Schrift und damit in dieser selbst mögliche Fehlerquellen in vorsichtiger Weise anerkennt, rechnet es mit solchen bei den Trägern des Lehramts und in deren Aussagen nicht. Nach Artikel 9 der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung gibt „die Heilige Überlieferung ... das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter" (DH 4212). Hier ist von der Möglichkeit einer mangelhaften oder entstellenden Tradition auf Grund menschlicher Begrenztheit und geschichtlich bedingter Irrtümer im Aufnehmen und Weitergeben der Offenbarung einschließlich der amtlichen Lehre der Kirche keine Rede. Karl Rahner hat nach dem Konzil in dieser Frage eine andere Ansicht vertreten:

„Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. Man kann und muß zwar mit Recht sagen ..., daß die Geschichte des eigentlichen Dogmas einbahnig und nach rückwärts nicht mehr in dem Sinn revidierbar ist, daß ein definierter Satz später wieder als schlechthin irrig erklärt werden könnte ... Das alles aber schließt nicht aus, daß auch bei eigentlichen Dogmen in ihrer Überlieferung und Aussage Vorstellungen, Interpretamente usw. ungeschieden amalgamiert sind, die nicht zum verbindlichen Inhalt des betreffenden Glaubenssatzes gehören ... Das muß heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, daß nämlich ein Dogma immer in dem ‚Sinn' weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar." [14]

Nach Rahner können also auch bei Dogmen nicht nur eine bessere, zeitgemäßere Formulierung (ohne inhaltliche Korrektur) sowie eine weitere Erhellung oder Vervollständigung erforderlich sein, sondern auch echte Verbesserungen: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen." [15] Das gilt laut Rahner sogar für das Dogma des Ersten Vatikanums vom stets gleichbleibenden Sinn der kirch-

lichen Lehrsätze (DH 3043). Das Zweite Vatikanum übersieht, daß mit den Grenzen der menschlichen Zweitursachen als möglichen Fehlerquellen im Empfangen und Weitergeben der Offenbarung nicht nur in der Schrift, sondern mindestens ebenso in der kirchlichen Lehre gerechnet werden muß. Das stellt Hans-Joachim Schulz in seinem Buch „Bekenntnis statt Dogma" fest:

„Der Schlüssel zur Vereinbarkeit des ‚Wort-Gottes'-Charakters der ganzen Schrift mit der Feststellung verfasserschaftlicher Mängel liegt eben in der Tatsache, daß Gott in der Schrift ‚in' menschlichen Schriftstellern und ‚durch' sie (Art. 11: DH 4215) und also ‚nach Menschenart' (Art. 12: DH 4217) gesprochen hat. Und eben dies ist der Grund, daß ‚Irrtumslosigkeit' und ‚Unfehlbarkeit' zwar von seiten Gottes die Offenbarung kennzeichnen, daß aber *der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners* bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Auslegung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation ‚irrtumslos' und ‚unfehlbar' nicht zuläßt." [16]

Deutlich zeigt Schulz die im Konzil entstandene Diskrepanz in der Beurteilung von Schrift und lehramtlicher Tradition auf. Weil nämlich „die Unfehlbarkeit, mit der Gott durch die Schrift seine Heilsabsicht erreicht, ... keine Rückschlüsse auf die Inerranz menschlicher Wissensmitteilung von seiten des Hagiographen in a priori umgrenzbaren inhaltlichen Bereichen der Schrift zuläßt, sollte es für den Katholiken als Hybris gelten, solches für den aprioristisch umgrenzten Bereich der ‚Glaubens- und Sittenlehre' (im Sinne dogmatischer und moraltheologischer Doktrin) bei einer Ex-Cathedra-Entscheidung des kirchlichen Lehramtes anzunehmen." [17] Was K. Rahner „amalgamierte Irrtümer" in der Lehre der Kirche nannte, bezeichnet H.-J. Schulz als „Beimischungen von Irrtümern", die auch „in konziliaren Lehrartikulationen bei der Interpretation von Schrift und Überlieferung unbestreitbar sind." [18]

Auf die damit aufbrechende Frage, wie für solche notwendige Verbesserungen Kriterien zu finden sind, wenn weder die Schrift noch die Lehre der Kirche als absolute Norm gelten können, und welche – unersetzbare – Rolle ein kirchliches Lehramt in einem solchen Prozeß einnehmen soll, werden wir im letzten Abschnitt noch zurückkommen. Zuvor aber wollen wir der Frage nachgehen, zu welchen Konsequenzen für den ökumenischen und interreligiösen Dialog die Tatsache führte und führen mußte, daß das Konzil das Problem der Traditionskritik einfach übergangen und an der Irrtumslosigkeit der Entscheidungen des Lehramts – nicht mehr an jener der Schrift – festgehalten hat.

Die Konsequenzen für den Dialog

Das Versäumnis des Konzils, das Ratzinger bedauert hat, ist jetzt in der Problematik der von ihm als Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation herausgegebenen Erklärung „Dominus Iesus" voll wirksam geworden. Denn unter

Berufung auf die Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi wird durchaus im Sinn der diesbezüglichen Äußerungen des Konzils von der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche gesagt, daß diese (und nur sie) die ganze Fülle der Gnade und Wahrheit anvertraut erhielt und in ihrer Integrität bewahrt (Nr. 16 f.). Hier wird also nicht damit gerechnet, daß es trotz des Lehramts in der katholischen Kirche und ihrer Lehre eine entstellende Tradition geben könnte. Maßgeblich ist dabei, was das Zweite Vatikanum im Artikel 8 der Kirchenkonstitution von der einzigen Kirche Christi sagt:

„Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (DH 4119).

Im Entwurf des Textes hatte es noch geheißen: „Diese Kirche ... ist die katholische Kirche." Das „ist" in diesem Satz wurde durch „ist verwirklicht in" ersetzt, „damit der Ausdruck besser im Einklang steht mit der Aussage über die kirchlichen Elemente, die es anderswo gibt" (so lautet die Begründung der zuständigen Kommission in den Konzilsakten [19]). Das Konzil wollte also sagen, daß auch außerhalb der katholischen Kirche einzelne Elemente der Kirche Christi vorhanden sind. Damit wurde in der Lehre von der Kirche der Exklusivismus verlassen, der die anderen christlichen Gemeinschaften nur negativ beurteilte und ihnen jede Heilswirksamkeit absprach. Es sollte jedoch nicht gesagt werden, daß es außerhalb der katholischen Kirche vollständige und gleichwertige Verwirklichungen von Kirche gäbe. Sogar in jenen Kirchen, welche in katholischer Sicht die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie bewahrt haben und deshalb „Kirchen" – nicht nur „kirchliche Gemeinschaften" – genannt werden, wie die orthodoxen, fehlt laut dem konziliaren Dekret über den Ökumenismus die volle Einheit und damit die Fülle des Kirche-Seins:

„Dennoch erfreuen sich die von uns getrennten Brüder, sei es als einzelne oder als deren Gemeinschaften und Kirchen, nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu *einem* Leibe und zur Neuheit des Lebens wiedergeboren und lebendig gemacht hat, (jener Einheit,) die die Heiligen Schriften und die verehrungswürdige Tradition der Kirche bekennen. Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die die allgemeine Hilfe zum Heil ist, kann man die ganze Fülle der Heilsmittel erlangen" (DH 4190).

Daher formuliert Kardinal Ratzinger durchaus im Sinn des Konzils, wenn es in der Erklärung „Dominus Iesus" (Nr. 16) heißt, „daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht". Auch wenn anschließend (Nr. 17) gesagt wird: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden

bleiben, sind echte Teilkirchen", sind damit nach der in der Anmerkung 59 angegebenen Stelle des Ökumenismusdekrets (Artikel 14 u. 15) nicht „echte Partikularkirchen" der katholischen Kirche gemeint (wie es die unierten Kirchen des Orients sind), sondern die orthodoxen Ortskirchen, von denen dort gesagt wird, daß sie *untereinander* Schwesterkirchen sind. Nach der in derselben Anmerkung angegebenen Stelle des Schreibens der Glaubenskongregation „Communionis notio" (von 1992; Nr. 17) ist der Zustand dieser Teilkirchen „verwundet", weil sie nicht in der durch den Papst vertretenen Gemeinschaft mit der Universalkirche stehen.

Mit „Dominus Iesus" ist Rom also keineswegs hinter das Konzil zurückgegangen und hat dieses auch nicht verfälscht, sondern es hat die negative Kehrseite der positiver formulierten, aber inhaltlich dieselben Grenzen vertretenden Aussagen des Konzils hervorgehoben und wollte dadurch die neuere ökumenische Entwicklung auf den Stand des Konzils zurückführen; ebenso das Gespräch mit den anderen Religionen, die ebenfalls Elemente enthalten, „die von Gott kommen", wie es in Nr. 21 heißt (vgl. Nr. 2 u. 8). Das ist insofern verständlich, als einige Theologen im ökumenischen und im interreligiösen Dialog inzwischen einen nivellierenden Pluralismus vertreten, der alle christlichen bzw. die großen religiösen Traditionen für gleichwertig erklärt oder die Wahrheitsfrage überhaupt für unlösbar hält und damit auf einen Relativismus hinausläuft[20]. Kardinal Ratzinger charakterisiert dessen Konsequenzen so:

> „Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position der anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande."[21]

Ein Dialog auf der Basis eines solchen Relativismus kann zwar zu einem besseren gegenseitigen Verständnis, aber nicht zu einer Annäherung oder Einigung in sachlichen Fragen führen. Denn er schließt sogar die Annahme aus, der andere könne „mehr recht haben als ich", weil es keine Kriterien dafür gäbe und der andere gar nicht dieser Meinung sein dürfte. Allerdings kann man aus der Ablehnung dieses Relativismus nicht folgern, daß die einzige Alternative dazu ein kirchlicher Absolutheitsanspruch wäre, der den eigenen Erkenntnishorizont für unendlich hält und nicht mit geschichtlich bedingten „amalgamierten" (Rahner) oder „beigemischten" (Schulz) Irrtümern rechnet. Mit einem solchen Entweder-Oder, das nur die beiden Extreme kennt, versucht Ratzinger in der Erklärung „Dominus Iesus" den Charakter der Kirche als „absolute" Heilswahrheit leichter annehmbar zu machen und sogar „einen Schatten des Zweifels und der Unsicherheit" von ihr fernzuhalten (Nr. 4). Wenn die Kirche mit einem derartigen Absolutheitsanspruch einen Dialog mit anderen führt, kann dieser nur den Sinn haben, einander besser zu verstehen sowie im Bereich der übereinstimmenden Elemente aneinander teilzuha-

ben und zusammenzuwirken (jedoch in der Hoffnung, die anderen einmal von der eigenen absoluten Wahrheit zu überzeugen).

Versuch einer Weiterführung

Das Konzil hat einen großen Schritt in Richtung Ökumene und interreligiöser Verständigung getan und den Standpunkt eines katholischen Exklusivismus aufgegeben, indem es Elemente der Heiligung und der Wahrheit auch in anderen christlichen Gemeinschaften und Religionen anerkannte. Es vertrat aber einen reinen Inklusivismus, wonach alle diese Elemente auch in der katholischen Kirche vorhanden und nur in dieser vollständig verwirklicht und bewahrt sind[22]. Es rechnete also – wie jetzt die Erklärung „Dominus Iesus" – weder mit der Notwendigkeit von Verbesserungen der katholischen Lehre noch mit der Möglichkeit, daß in anderen christlichen Konfessionen oder sogar in anderen Religionen einzelne (Teil-) Elemente wahrer – und der universalen Sendung Christi entsprechender – Religiosität vorhanden sein könnten, die in der katholischen Tradition nicht richtig gesehen oder im Lauf der Geschichte der Kirche entstellt wurden.

Hier könnte die eingangs erwähnte Kritik Ratzingers am Konzil einer Weiterführung den Weg weisen: Wenn die Kirche ihre menschlichen Grenzen und ihre Sündhaftigkeit ernst nimmt, kann sie zwar im Glauben davon ausgehen, daß es in Gott eine absolute Wahrheit gibt, muß sich aber bewußt bleiben, daß sie selbst immer nur eine Annäherung an diese Wahrheit zu erreichen vermag, also nur eine relative Wahrheit hat. Sie kann durchaus aus guten Gründen, die sich freilich in der Auseinandersetzung mit anderen Ansichten bewähren müssen (vgl. 1 Petr 3, 15), der Überzeugung sein, daß ihre Sicht der (absoluten) Wahrheit am nächsten kommt, also die relativ beste ist. „Relativ" bedeutet hier nicht „relativistisch" (nur subjektiv wahr, objektiv gleich gültig und damit gleichgültig), sondern ist als „nicht-absolut" und als „verhältnismäßig", somit als „im ganzen gesehen (alles in allem) im Vergleich zu anderen besser oder von allen am besten (aber verbesserbar)", zu verstehen. Denn auch die Überzeugung, daß die eigene Überzeugung die beste ist, und zwar nicht nur für mich, sondern überhaupt, beinhaltet nicht den Anspruch, die absolute Wahrheit zu haben. Eine solche Lösung führt über die beiden Extreme Relativismus einerseits oder Absolutheitsanspruch der Kirche andererseits hinaus. Sie läßt Verbesserungen der eigenen Tradition zu.

Die Erklärung „Dominus Iesus" liefert selbst ein Beispiel für eine solche Relativierung, indem im Text des Glaubensbekenntnisses am Beginn (Nr. 1) ohne weiteren Kommentar bei den Worten über den Hervorgang des Heiligen Geistes das „und dem Sohn" („Filioque") weggelassen wird, dessen Annahme auf dem Konzil von Florenz (1439-1445) als notwendiges Element des katholischen Glaubens verlangt wurde (DH 1300-1302). Damit korrigiert die katholische Kirche

ihre eigene lehramtliche Tradition, ähnlich wie das auch in anderen Fragen bereits geschehen ist. So hat die Kirche auf demselben Konzil noch zu glauben verlangt, daß alle Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker „in das ewige Feuer wandern werden" (DH 1351), während nach der Lehre des Zweiten Vatikanums nicht nur die Christgläubigen, sondern „alle Menschen guten Willens" der Auferstehung entgegengehen (DH 4322).

Auf der Basis einer solchen Unterscheidung zwischen absoluter und relativ bester Wahrheit ist auch denkbar, daß einzelne (Teil-)Elemente der Wahrheit und Heiligkeit, die dem, was Gott durch Jesus Christus offenbaren wollte, entsprechen, außerhalb der katholischen Kirche und auch außerhalb des Christentums besser gesehen und gelebt werden als in der Lehre und der Praxis der katholischen Kirche. Dann hätte ein Dialog auch den Sinn, voneinander zu lernen und könnte zu einer *gegenseitigen* Annäherung führen. Das könnte sogar für jene Merkmale gelten, die in „Dominus Iesus" als besonders wichtig für die volle Verwirklichung der wahren Kirche bezeichnet werden: apostolische Sukzession und gültige Eucharistie (Nr. 17). So wird etwa auf katholischer Seite die apostolische Sukzession, die als Voraussetzung der gültigen Eucharistie angesehen wird, immer noch undifferenziert als Nachfolge im Apostelamt verstanden, obwohl dieses Amt einmalig ist, wie Harald Wagner feststellt:

„Das kirchengründende Handeln Gottes zum Heil des Menschen hat seinen Höhepunkt in Jesu Kreuzestod und seiner vom Heiligen Geist gewirkten Auferstehung. Da dieser sich so manifestierende Heilswille Gottes allen Menschen zukommen soll, ist das aus der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen resultierende Zeugnis der Apostel von konstitutiver und normativer Bedeutung für die Kirche. ... Diese fundamentale Bedeutung der Apostel für die Kirche kommt nur ihnen zu, die damit angesprochene Funktion ist unwiederholbar." [23]

Dieselbe „Unwiederholbarkeit" trifft auch auf die besondere Felsenfunktion des Petrus am Beginn der Christenheit zu. Die Kirche wird nicht auf jeder Generation von Bischöfen bzw. auf jedem Papst von neuem errichtet. Es kann sich also bei den Bischöfen nur um ein Amt der Rückbindung an den Ursprung und damit an Jesus Christus bzw. beim Papst um ein weiterhin nötiges Leitungsamt im Bischofsgremium und in der Kirche handeln, die mit der Stellung der Apostel bzw. des Petrus in gewisser Weise vergleichbar, ihnen aber nicht gleich sind. Und diese Ämter werden nicht direkt von den Amtsinhabern an ihre Nachfolger, sondern von der Kirche durch die Herabrufung des Heiligen Geistes bei der Bischofsweihe bzw. durch die Papstwahl an die neuen Amtsträger vergeben. Die Inhaber dieser kirchlichen Ämter sind Zeichen und Werkzeug dafür, daß die Kirche „im Angesicht Christi", wie „in persona Christi" (2 Kor 2, 10) im biblischen Sinn richtig zu verstehen (und zu übersetzen) ist, sowie in der nötigen inneren Einmütigkeit lebt und handelt [24].

Was das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen betrifft, ist

zwar in der Erklärung „Dominus Iesus" (Nr. 2) von einer „Beziehung ... der wechselseitigen Bereicherung" die Rede, aber dies kann auf der Basis des hier vertretenen Inklusivismus nur als gegenseitige Bestärkung und Zusammenarbeit in den übereinstimmenden Elementen gemeint sein. Darüber hinausgehend ist jedoch denkbar, daß die Kirche (und die Christenheit) durch eine „Fremdprophetie" von anderen Religionen – und von Atheisten – auf Fehlentwicklungen aufmerksam gemacht wird und diese dann korrigiert. So könnte ein Hinhören auf das Judentum und den Islam zu einem Überdenken und zu Verbesserungen der Sprechweise in der Christologie und der Trinitätslehre anregen[25]. Nicht ohne Grund hat die Lehre von drei göttlichen Personen und von der Gottesmutterschaft Mariens dazu geführt, daß im Koran und im Islam die „göttliche Dreieinigkeit", von der die Christen sprechen, als Triade von Gott-Vater, Gott-Mutter und Gott-Sohn verstanden wird[26]. In kritischer Distanzierung von einer neueren katholischen Trinitätsspekulation[27] stellt Herbert Vorgrimler folgende Fragen:

„Ist es belanglos, wenn die Einheit und Einzigkeit Gottes ... in eine Personengemeinschaft aufgelöst wird? ... Ist es gleichgültig, wenn auf diese Art die Glaubensgemeinschaft von Juden, Christen und Muslimen zerstört wird? ... Wer schützt die Adressatinnen und Adressaten der christlichen Missionspredigt vor dem Verdacht, Christen seien Polytheisten?" [28]

Vom Buddhismus (und vom Atheismus, insbesondere im Hinblick auf die von ihm gestellte Theodizee-Frage[29]) könnte die Kirche und in ihr die katholische Theologie lernen, viel bescheidener und vorsichtiger von Gott zu reden, also die „negative Theologie" nicht nur auf die Unbegreifbarkeit Gottes zu reduzieren (der Mensch kann auch sich selbst nicht begreifen, als Gegenstand erfassen), sondern als eine wirkliche Unzugänglichkeit Gottes in seinem eigentlichen Wesen anzuerkennen (vgl. 1 Tim 6, 16). Das wirft natürlich um so mehr die Frage auf, wie überhaupt von Gott gesprochen werden kann und wo dann die Kriterien für das Erkennen und richtige Verstehen einer von Gott kommenden Offenbarung zu finden sind[30].

Die fundamentaltheologische Relevanz der Praxis

„Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche" (Joh 7, 17). Diese Bibelstelle kann helfen, auf die eben gestellte Frage eine Antwort zu finden. Sie besagt zunächst, daß Jesus keinen blinden Glauben an seine Botschaft von Gott verlangt hat. Er hat demnach nicht den fideistisch-fundamentalistischen Zirkelschluß begangen, der leider in der kirchlichen Argumentation, meist in versteckter Weise, öfters vorkommt und sinngemäß etwa so lautet: „Die Kirche spricht im Namen Gottes oder mit göttlicher Autorität. – Daher ist alles (absolut) wahr, was sie als von Gott geoffenbart lehrt. – Deshalb stimmt auch, daß sie im Namen

Gottes sprechen kann, und ist alles so zu glauben, wie sie es sagt." Auf diese Weise kann man auch versuchen, die absolute Wahrheit der kirchlichen Lehre mit Bibel- und Konzilszitaten zu begründen und dann zu fordern, daran *„fest zu glauben"*, wie dies auch in der Erklärung „Dominus Iesus" immer wieder geschieht. Jesus hat das gemäß dem Evangelium nicht getan, sondern den Menschen, die ihm zuhörten, ein eigenes Urteil über die Wahrheit seiner Botschaft zugestanden, zugetraut und zugemutet.

Ferner gibt dieser Bibeltext einen wichtigen Hinweis, wo und wie die Wahrheit der Rede Jesu von Gott und dessen Botschaft erkennbar ist: im Sich-Einlassen auf die entsprechende Praxis. Dabei werden Erfahrungen möglich, welche eine Rede von Gott – ihn anzielend, nicht erreichend – legitimieren. Hier liegt das biblische Wahrheitsverständnis zugrunde, wonach „wahr" in erster Linie das ist, was sich bewahrheitet und damit bewährt (erst in zweiter Linie das, was auf Begriffe gebracht und in Urteile gefaßt ist). Gott kann weder wie ein Gegenstand bewiesen noch als immer schon mitgewußtes Woraufhin unseres geistigen Horizonts aufgewiesen [31] werden, sondern er *erweist sich* durch sein Wirken an den Menschen, die bereit sind, seinen Willen zu tun.

Mit diesem Tun des Willens Gottes ist im obigen Bibeltext die von Jesus in Gang gesetzte Praxis gemeint, also eine auf Gott vertrauende (oder ihm einen Vorschuß an Vertrauen gebende), prinzipiell universale Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die in konkreten Jünger-Gemeinden realisiert wird. In dieser Praxis können Menschen zu einer vorrationalen, dem gegenständlichen Erkennen zugrundeliegenden Vollzugsgewißheit des direkten Bewußtseins gelangen, in der sie unmittelbar das als kontingent, als schlechthin abhängig erfahrene mitmenschliche Dasein als Geschenk, als verdankte Existenz erleben und dann dementsprechend deuten und bezeugen können (ohne dieses Dasein selbst, geschweige denn Gott als dessen transzendenten Grund, rational erfaßt zu haben). Daher hat die christliche Praxis eine fundamentaltheologische Relevanz, kommt die Orthopraxie des Glaubensaktes (der „fides qua") vor der Orthodoxie des Glaubensinhalts (der „fides quae"), wobei aber die beiden nicht voneinander getrennt werden können und das Wort „*Ortho*praxie" selbst sagt, daß es sich nicht um eine beliebige, sondern um jene Praxis handelt, die in dieser Vollzugsgewißheit, dem (Ur-)Gewissen, als die dem Willen Gottes entsprechende erkannt wird. Offenbarung geschieht demnach nicht durch bloßes Mitteilen von Sätzen oder Lehren, sondern durch Ermöglichung von Erfahrungen und Anbieten der sachgemäßen Deutungen.

Der entscheidende Maßstab für die Richtigkeit und Wahrheit dieses Erkennens ist also das persönliche Gewissen, womit primär nicht die konkreten, für Irrtum anfälligen und durch mögliches schuldhaftes „Niederhalten der Wahrheit" (vgl. Röm 1, 18) gefährdeten Gewissens*urteile* gemeint sind, sondern das vorgegenständliche Ur-Gewissen. Aber in beiden Bereichen kann das Gewissen weder der Heiligen Schrift noch dem Lehramt unterstellt werden, weil es auch deren Aus-

sagen nochmals als wahr erkennen soll. Das ist schon deshalb wichtig, weil nicht alle angeblichen Propheten bzw. heiligen Schriften wirklich Boten bzw. Botschaften Gottes sind. Da aber eine Glaubensgemeinschaft eine gemeinsame geistige Basis für ihr Leben und Wirken braucht, ist eine Übereinstimmung unter den Gläubigen nötig, primär auf der Ebene des Ur-Gewissens und sekundär auf der Ebene der Gewissensurteile: die Einmütigkeit, die nicht Einheitlichkeit bedeutet, sondern auch eine von allen mitgetragene Vielfalt bejahen kann. Diese Einmütigkeit kann nicht durch eine Autorität von außen hergestellt, sondern muß in einem mühsamen Prozeß einer gemeinsamen „Unterscheidung der Geister" gefunden werden. Daher darf ein leitendes Lehramt nicht das Ergebnis vorherbestimmen wollen, muß jedoch in diesem Vorgang Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit sein. Um die Aufgabe dieses Vermittelns erfüllen zu können, kann das zuständige Amt aber nicht nur eine Stimme unter anderen haben, sondern muß ein Gegengewicht zur Meinung der Mehrheit und der einzelnen darstellen, um sich mit ihnen auf ein Ergebnis zu einigen, das alle mit ihrem Gewissen vereinbaren können, auch wenn sie es nicht für das bestmögliche halten [32].

Daher gibt es über die Schrift und eine als weitergegebene Lehre verstandene Tradition hinaus noch die Überlieferung im tieferen Sinn: das Weiterwirken der von Jesus in Gang gesetzten Praxis in der Kirche. Wo sich diese ereignet, ist sie die primäre Quelle ständiger gemeinsamer Vergewisserung (im einmütigen Gewissen: vgl. Apg 2, 46; 4, 32) über die christliche Orthopraxie und damit zugleich (und notwendig, um die Einmütigkeit im Glauben zu finden und zu bewahren) über die Orthodoxie als reflektierte Orthopraxie. Hier ist die Antwort auf die am Ende des zweiten Abschnitts offengebliebene Frage zu finden, woraus denn letztlich die Wahrheit des Glaubens – nötigenfalls in verbesserter Form – zu erkennen ist, wenn weder Schrift noch Tradition (im Sinn kirchlicher Lehre) eine absolute Norm sein können, weil beide „Quellen" kritisch hinterfragbar bleiben. Diese haben nicht bloß in Gott denselben letzten Ursprung, sondern sind auch auf menschlicher Ebene in einem gemeinsamen Grund verwurzelt, eben in der praktischen Vollzugsgewißheit der Gläubigen mit ihrer schöpferischen Kraft, in der Gottes Geist am Werk ist wie auf dem Apostelkonzil (vgl. Apg 15, 28). Auch der im Artikel 12 der Kirchenkonstitution des Konzils unter Berufung auf 1 Joh 2, 20.27 genannte „Glaubenssinn" der Gläubigen (DH 4130) wird in der Praxis wirksam. Da tauchen die Fragen auf, die eventuell eine Verbesserung bisheriger Positionen nötig machen, können die Zeichen der Zeit im konkreten Glaubensleben in der Welt richtig gedeutet und die nötigen Antworten gefunden werden.

Damit kommt auch zur Geltung, daß im Sinn Jesu das Schwergewicht nicht auf der Wahrheit der Lehre liegt, sondern auf der Wahrheit der Praxis (vgl. Mt 7, 21). Das entscheidende Kriterium für die legitime Verwendung des Begriffs „Kirche" besteht daher nach dem Neuen Testament in der gelebten Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Was nützten letztlich die ganze Wahrheit über das

Bischofsamt und die Eucharistie sowie deren Gültigkeit, wenn die Liebe zueinander fehlte, die das Kennzeichen der Christen sein soll (vgl. Joh 13, 35), und so die Feier der Eucharistie den Feiernden zum Gericht würde (vgl. 1 Kor 11, 17-34)? Diese gläubige Communio gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche, und sie kann dort manchmal größer sein als in ihr. Und diese Liebe hilft auch zur besseren Erkenntnis und führt zur Einheit, denn – in sachgemäßer Weiterführung des bekannten Wortes von Antoine de Saint-Exupéry [33] – man sieht nur mit dem guten Herzen gut.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. P. Neuner, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in dieser Zs. 218 (2000) 723-737 u. M. Kehl, Die eine Kirche u. die vielen Kirchen, in dieser Zs. 219 (2001) 3-16.

[2] J. Ratzinger, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK². E 2, 515-528, hier 519 f.

[3] Ebd. 524 f.

[4] Ebd. 525.

[5] Ebd. 524.

[6] Ebd. 527.

[7] A. Grillmeier, Kommentar zum III. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK². E 2, 528-557, hier 530.

[8] Ebd. 549.

[9] Ebd. 550.

[10] Ratzinger (A. 2) 517. Vgl. zur unaufhebbaren Transzendenz Gottes über alles Geschaffene sowie zur Problematik der Behauptung einer Teilhabe der Kirche an der göttlichen Unfehlbarkeit im Sinn der Erklärung „Mysterium ecclesiae" (von 1973; DH 4530-4541) P. Weß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde u. Kirche (Thaur 1998) 240-250; ders., „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben" (Ex 33, 20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: SaThZ 3 (1999) 70-89, hier 78-84.

[11] Vgl. Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar 4, 48, 1, 3, 4.

[12] Ratzinger (A. 2) 521.

[13] J. Ratzinger, Art. Tradition. III. Systematisch, in: LThK², Bd. 10, 293-299, hier 296.

[14] K. Rahner, Dogmen- u. Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich 1978) 11-47, hier 19 f.

[15] Ebd. 17.

[16] H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Freiburg 1996) 46 f. (die Angaben der Artikelnummern im Zitat beziehen sich auf die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung).

[17] Ebd. 407 f.; vgl. ebd. 265 f.

[18] Ebd. 408.

[19] Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Bd. 3, Teil 1, 177.

[20] Zu solchen Positionen im innerchristlichen Dialog vgl. Weß, Einmütig (A. 10) 511-519; zum Pluralismus in der Theologie der Religionen mit seiner immanenten Tendenz zum Relativismus vgl. u. a. die Beiträge in: Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie, hg. v. R. Schwager (Freiburg 1996) u. P. Weß, Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie, in: ZMR 80 (1996) 26-43; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis u. Theorie des Glaubens (Thaur 1996) 297-319. Vgl. auch als Replik P. Schmidt-Leukel, Ganz unwahrscheinlich? Eine Antwort an Paul Weß, in: ZMR 80 (1996) 223-228.

[21] J. Ratzinger, Zur Lage von Glaube u. Theologie heute, in: IKaZ 25 (1996) 359-372, hier 362.

[22] Zu den drei Begriffen „Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus" vgl. P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation reli-

gionstheologischer Modelle, in: Cath (M) 47 (1993) 163-183; zur Kritik an den Vereinfachungen insbesondere im Inklusivismus-Modell vgl. Weß, Sind alle Religionen gleich wahr? (A. 20) 32-36.

[23] H. Wagner, Art. Apostel. III. Fundamentaltheologisch-ekklesiologisch, in: LThK³, Bd. 1, 854 f., hier 854.

[24] Vgl. zu einem entsprechenden Amtsverständnis u. der nötigen sachlichen Unterscheidung von Amtspriestertum u. internem Leitungsamt: Weß, Einmütig (A. 10) 421-506.

[25] Vgl. P. Weß, Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma u. konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch, in: ZKTh 120 (1998) 75-84 u. ders., „Kein Mensch ..." (A. 10) 71-75.

[26] Vgl. O. Lellek, Der islamische Jesus u. Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, hg. v. R. Laufen (Paderborn 1997) 259-275, hier 264.

[27] G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (Freiburg 1997); hier heißt es über das innergöttliche Leben: „Träger dieser Vollzüge sind drei Selbstbewußtseine (drei ‚Ich'), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten"(122).

[28] H. Vorgrimler, Volk Gottes oder Communio?, in: Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung, hg. v. H. Keul u. H.-J. Sander (Würzburg 1998) 41-53, hier 51 (zu Greshake ebd. 49). Bei der Ablehnung der Begründung von mehreren gleichrangigen Kirchen „durch die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen", wendet sich auch J. Ratzinger gegen einen „Drei-Götter-Glauben", in: FAZ 22. 9. 2000. Als Versuch einer „monotheistischen Trinitätslehre" vgl. P. Weß, Liebe in Gott u. in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre u. ihren sozialen Implikationen, in: ZKTh 107 (1985) 385-398; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute (A. 20) 241-259.

[29] Vgl. J. B. Metz, Gott u. Zeit. Theologie u. Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in dieser Zs. 218 (2000) 147-159.

[30] Vgl. zu dieser Frage u. zum folgenden Versuch einer nach-idealistischen Begründung der Rede von Gott: P. Weß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Graz 1970); ders., Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: ZKTh 102 (1980) 343-348; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute (A. 20) 225-232; ders., Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament u. als Konsequenz der Theologie (Graz 1989) 193-208 u. 321-397; ders., Einmütig (A. 10) 137-209.

[31] Zu diesem „transzendentalen" Gottesaufweis K. Rahners vgl. u. a. ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg 1976) 61-79. Zur philosophischen u. theologischen Kritik dieser Konzeption vgl. die in A. 30 angegebene Literatur.

[32] Vgl. Weß, Einmütig (A. 10) 98-113 u. 437-450; ders., Zeichen u. Werkzeug der Einheit. Zu einer kollegialen Gestalt des Papstamtes, in: ThG 43 (2000) 124-134. Vgl. auch die Stellungnahmen zu diesem Beitrag aus orthodoxer u. evangelischer Sicht: G. Larentzakis, Orthodoxe Aspekte zum Papstamt u. U. H. J. Körtner, Das Papstamt – notwendiges Zeichen u. Werkzeug der Einheit?, in: ThG 43 (2000) 295-302 bzw. 303-309.

[33] A. de Saint-Exupéry, Der kleine Prinz (Zürich 1998) 72.

UMSCHAU

Gegen den Verlust des Erinnerns

W. G. Sebalds Roman „Austerlitz"

Der in England lebende Literaturwissenschaftler W(infried) G(eorg) Sebald erweist sich immer mehr als großer Erzähler. 1944 in Wertach im Allgäu geboren, studierte er Germanistik und Allgemeine Literaturwissenschaft in Freiburg und der französischen Schweiz, wurde Lektor in Manchester, Lehrer in St. Gallen, Dozent und dann Ordinarius für Neue Deutsche Literatur an der Universität von East Anglia in Norwich. Nach dem Mörike-, dem Böll- und dem Heine-Preis erhielt er für sein schriftstellerisches Werk den Josef-Breitbach-Preis.

Er läßt Reisende und Wandernde erzählen. Sie sichten Landschaften und Orte, von denen her sie ihr Hauptthema entwicklen. In „Die Ringe des Saturn" (1955) findet der Reisende überall den gewalttätigen Herrscher Mensch am Werk, der mit seinen Eingriffen und Zugriffen die Natur zerstört. Die Eingreifenden haben das Einvernehmen mit der Natur nicht einfach verloren, sondern aufgegeben. Folge des gewalttätigen Eingriffs ist der Verlust ihrer Harmonie mit der Natur. Wie die Ringe des Saturn, Trümmer zerstörter Trabanten, wird die Erde zusehends durch aggressives Handeln von zerstörten Landschaften überzogen.

Die im Roman „Austerlitz"[1] beschriebenen Orte – Städte, Wohngegenden, Bahnhofshallen, alte Festungen, Bibliotheken – sind historisch und topographisch reale Orte. In ihnen verfolgt der Erzähler die Lebensgeschichte des Jacques Austerlitz. Die Geschichte kann nicht geradewegs erzählt, nur stückweise zum Vorschein gebracht werden. Die Orte verflechten sich in eine Richtung des Bedrohlichen. Eine verborgene Geschichte muß gesucht, aufgedeckt, aus Bruchstücken zusammengesetzt werden. Anders als in der Detektivgeschichte, deren Verbrechen durch gezielte analytische Schritte aufgeklärt werden kann, liegt in Sebalds Austerlitz-Roman zu Beginn kein klarer Sachverhalt vor. Es ist mehr das diffuse Unbehagen, in einer „falschen Welt" zu leben.

Der Ich-Erzähler, geboren 1944 (wie der Autor), stammt aus Deutschland. Er hat Geisteswissenschaften studiert und lebt in England. Sein besonderes Interesse gilt baugeschichtlichen Denkmälern. Im Wartesaal des Bahnhofs von Antwerpen begegnet er 1967 einem fast jugendlich wirkenden Mann in Wanderstiefeln mit einem Rucksack. Während die übrigen Reisenden teilnahmslos vor sich hin starren, macht der Mann von dem Saal Aufzeichnungen und Skizzen. Der Ich-Erzähler spricht ihn an. Er ist beeindruckt von dessen baugeschichtlichem Fachwissen. Er bewundert die differenziert beschreibenden wie historisch begründenden Sätze, die der Fremde zu wohl gefügten Satzperioden formuliert.

Der Fremde heißt Austerlitz, Jacques Austerlitz. Der Erzähler wird sein Zuhörer. Die beiden empfinden bei aller Zurückhaltung Sympathie füreinander. Da ist ein Gleichklang in den Wahrnehmungen, Wertungen, der Deutung der Zeit. In den folgenden Jahren begegnen sie sich zunächst mehr zufällig, dann beabsichtigt, immer wieder. Sie treffen sich in Lüttich, Brüssel, London, Paris. Austerlitz lehrt Architekturgeschichte in einem Londoner Institut. Obschon keiner weiß, wer der andere wirklich ist, wird das Vertrauen des höflichen Distanzmenschen Austerlitz so groß, daß er den anderen, den Erzähler des Romans, in seine Londoner Wohnung einlädt. Er hat bemerkt, daß dieser zuhören kann und er ihn als Zuhörer braucht. Nur mit einem Zuhörer kann er seine Gedanken entwickeln. Er muß das Schwerste finden, seine eigene Geschichte, die ihm verborgen ist. Ihr fehlt die Grundlage und daher auch die Lebenslinie. Die Gesprächspartner sprechen mehr französisch als englisch.

Für den Ich-Erzähler war Austerlitz der „erste Lehrer überhaupt" (48), dem er zuhören konnte. Austerlitz kritisiert den Bauzwang ins Monumentale und Mächtige, der sich an Gerichtshöfen, Strafanstalten, Bahnhofs- und Börsengebäuden manifestiert. Schon bei der ersten Begegnung in Belgien zeigt er ein auffallendes Interesse für Festungsbauten, diesen Bedürfnissen nach Sicherheit, die später oft als Gefängnisse, Auffang- und Straflager verwendet wurden. So zum Beispiel die belgische Festung Breendonk unweit von Mechelen, in der die Deutschen 1940 ein Lager errichtet haben.

Als der Ich-Erzähler nach neun Jahren Auslandsaufenthalt 1975 nach München zurückkehrte, schrieb er ein paarmal an Austerlitz, erhielt aber keine Antwort. Später erfuhr er, daß der Adressat es vermied, nach Deutschland zu schreiben. Er bemerkt an Austerlitz mit seiner Statur, dem Rucksack, seiner Rede, eine merkwürdige Ähnlichkeit mit Wittgenstein.

Er sieht „in ihm den unglücklichen, in der Klarheit seiner logischen Überlegungen ebenso wie in der Verwirrung seiner Gefühle eingesperrten Denker". Auffallend ähnlich sind der Philosoph und Austerlitz, „wie sie einen über eine unsichtbare Grenze hinweg studieren, in ihrem nur provisorisch eingerichteten Leben" (60). Provisorisch lebend – und fremd, nicht faßbar, das waren die Haupteindrücke des Zuhörers. Die Linien liefen ins Unbestimmte.

Später gibt Austerlitz preis, daß er bei einem düsteren calvinistischen Prediger und seiner wärmelos hingeduckten Frau, einem kinderlosen Ehepaar, in Wales aufgewachsen ist. Seine Wahrnehmungen damals blieben beschränkt. Er hatte das Gefühl, „etwas sehr Naheliegendes sei ihm verborgen" (80). Mit zwölf kam Dafydd Elias – so hieß er nach seinen Zieheltern – ins Internat. Vor dem Eintritt in die Oberstufe eröffnet ihm der Schulrektor, daß sein Geburtsname Jacques Austerlitz sei, er den Namen seiner Zieheltern aber vor den Mitschülern weiter behalten müsse (97 ff.). Der Name klingt ihm völlig fremd. Der Rektor erklärt ihm, Austerlitz sei ein kleiner Ort in Mähren, wo eine berühmte Schlacht stattgefunden habe. Napoleon besiegte dort 1805 die Österreicher und die Russen.

Der Name, den Austerlitz als Schandfleck empfindet, verwandelt sich in einen Leuchtpunkt. Er schrieb eine vorzügliche Geschichtsarbeit, über „Imperium und Nation". Mit einem Gefühl des Auserwähltseins kompensierte er seine Selbstzweifel. Später überkam ihn oft eine „Empfindung des Abgetrenntseins und der Bodenlosigkeit" (157). Nach 30 Jahren Lehrtätigkeit ließ sich Austerlitz 1991 vorzeitig in den Ruhestand versetzen. Er kaufte ein Haus, wo er seine bau- und zivilisationsgeschichtlichen Untersuchungen zu Papier bringen wollte. Aber immer mehr wurde ihm seine Vereinzelung bewußt. Schlaflosigkeit befiel ihn; Resignation, Scham, ja Verzweiflung überkamen ihn. Da war etwas Grundloses in seiner Person. Die erreichbaren Erinnerungen verbargen weiter zurückreichende Dinge. Eines Tages erinnert er sich im Bahnhof von Liverpool Street, daß er hier vor einem halben Jahrhundert als Kind angekommen war (197). Zwei fremde Leute empfingen ihn. Er wurde sich der Zerstörung bewußt, die das Verlassensein in ihm angerichtet hatte. Die spätere Wissensanhäufung diente ihm als Ersatzgedächtnis. Es war die Selbstzensur seines Denkens, die ihm den Abgrund vorenthielt.

In einem Londoner Antiquariat hört Austerlitz 1993 aus dem Radio zwei Frauen berichten, wie sie im Sommer 1939 mit einem Kindertransport aus Prag nach England geschickt worden waren. Der Bericht traf ihn als Offenbarung (203 ff.). Er wußte bar jeden Zweifels, daß auch er so angekommen war, mit einem Rucksack auf dem Rücken. Austerlitz mußte den Ort seiner Herkunft erkunden. In Prag fand er im Staatsarchiv die Namen der Austerlitz-Familien, am Ende den einer Frau Austerlitzová Agáta. Das war seine Mutter. Aus dem Einwohnerregister erfuhr er, wo sie auf der Prager Kleinseite gewohnt hatte. Austerlitz findet eine alte Frau, sein früheres Kindermädchen Vera. Sie erzählt ihm die Geschichte seiner Eltern. Die waren Juden. Maximilian Aychenbach aus St. Petersburg arbeitete als sozialistischer Funktionär in Prag. Er war mit seiner Mutter Agáta, einer Sängerin, nicht verheiratet. Einen Tag vor dem Einmarsch der Deutschen floh er nach Paris. Seine Mutter Agáta beschloß, ihren kleinen Sohn im Sommer 1939 nach England zu schicken.

Vera erzählt Austerlitz vom Schrecken der deutschen Besatzer in Prag. Sie besuchen Orte des Andenkens. Seine Mutter wurde als Jüdin im Spätherbst 1941 abtransportiert. 1942 war sie nach Terezin, in die einstige österreichische Festung Theresienstadt gekommen, von dort 1944 mit einem Transport nach Osten. Vera erzählt ihm aus seiner Kindheit, dem Besuch der Familie 1938 in Marienbad. Austerlitz muß die „Quellen seiner Verstörung" finden. Er liest H. G. Adlers Dokumentation über Theresienstadt. Er macht auch eine Filmdokumentation der Nazis über das zum Vorzeigen hergerichtete Lager ausfindig. Auf einem Bild erkennt er eine junge Frau, die Vera als seine Mutter bestätigt. Aber wo blieb sein Vater? Austerlitz fährt 1994 – nach seinen Studien in den späten 50er Jahren – ein zweites Mal nach Paris. Hat der Vater vom Gare d'Austerlitz aus Paris vor dem Einmarsch der Deutschen verlassen? Ist er mit den Pariser Juden in Drancy interniert worden? Oder war er, wie eine Nachricht sagt, ins Lager Gurs vor den Pyrenäen gekommen? Austerlitz mußte weiter suchen nach dem verschollenen Vater. Er suchte auch Marie de Verneuil, die er seit seiner Pariser Studienzeit schon kannte, der er aber aus innerem Abstand fern blieb. Hier endet der Roman. Ein offener Schluß.

Obschon „Austerlitz" eine Gattungsbezeichnung vermeidet, hat der Text alle Kennzeichen eines Romans: die Charakteristik von Personen, ihre Beziehungen zueinander, die soziale Welt, in der sie leben, die Entwicklung einer Geschichte. Austerlitz schildert seine Beobachtungen und Erinnerungen in immer neuen Erzählschüben. Erst zuletzt kommt er am weitesten zurück, in seine glücklich begonnene, todunglücklich endende Prager Kindheit. Die Stadt Paris erscheint zwar als fremde, aber atmosphärisch als geliebte Stadt des Lebens. Festungen dagegen sind Orte des Todes.

Sebald versieht seinen Roman mit zahlreichen Schwarzweißfotos. Sie zeigen Bahnhöfe und Festungsanlagen, Bilder aus dem Internat, Natur- und Straßenbilder, das Kind Austerlitz als traumschönen Pagen (aus den Fotos von Vera), den Prag nahe gelegenen Bahnhof Holešovice, wo sich die Juden zum Abtransport einfinden mußten, Bilder von Theresienstadt und das vergrößerte Foto der Mutter. Die Bilder beglaubigen das Erzählte auf der Ebene des Visuellen. Sie stimulieren die Phantasie des Lesers zu eindringlichen Vorstellungen.

Die Mordgeschichte an den jüdischen Eltern setzt sich als Lebenshinderung in den Kindern fort. Thema des Romans ist die verstörte Lebensgeschichte von Austerlitz. Durch sie hindurch erscheint jene Zeitgeschichte, die die Verstörung verursacht hat und in den Folgen noch immer gegenwärtig ist. In einem Lesesaal der Pariser Nationalbibliothek unterhält sich Austerlitz mit einem Bibliotheksangestellten über die „fortschreitende Auflösung unserer Erinnerungsfähigkeit", die mit „der Proliferation des Informationswesens" einhergeht (400). Gegen die Auflösung der Erinnerung schreibt der Roman an. Sebald beherrscht Andeutung, Vorausdeutung und Verzögerung. Sein Austerlitz-Roman vergegenwärtigt die Holocaust-Geschichte an einem Einzelschicksal. Der Erkenntnisprozeß gegen das Verdrängte ist mühsam, die Gegenwart aus dieser Vergangenheit noch immer schmerzlich. Dem Autor ist die erzählerische Verbindung eines Porträtromans mit Zeitgeschichte, das Ineinander von Privatem und Öffentlichem eindringlich gelungen.

Paul Konrad Kurz

[1] W. G. Sebald: Austerlitz. München: Hanser Verlag 2001. 417 S. Ln. 46,–.

BESPRECHUNGEN

Literatur

STERN, Carola: *Doppelleben.* Eine Autobiographie. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2001. 318 S. Lw. 39,80.

Sie sei eine zufriedene alte Frau geworden; eine unbeschwerte Jugend habe sie nie gekannt, bekennt Carola Stern in ihrer Autobiographie. Die 1925 in Ahlbeck auf Usedom geborene Erika Assmus ist vaterlos aufgewachsen. Die Mutter war in der NS-Zeit Frauenschaftsleiterin, Erika Jungmädel-Führerin. Beide Frauen glaubten bis zuletzt an den Führer. In Bleicherode im Südharz wurde Erika nach Kriegsende Bibliothekarin in dem von den Russen übernommenen Raketenzentrum. Sie ließ sich in der DDR zur Volksschullehrerin ausbilden und vom amerikanischen Geheimdienst anwerben. Ihr Führungsoffizier verlangte, daß sie in die SED eintrete. Assmus erlebte die Politisierung der Schule. Sie wurde Musterschülerin auf der SED-Parteihochschule in Berlin-Kleinmachnow.

Von früh an hatte das vaterlose Kind Zugehörigkeit gesucht, das ohne christlichen Glauben aufgewachsene Kind einen Glauben. Rückblickend bekennt die einstige Genossin ihren „bescheuerten Glauben". „Ich tat, was die SED befahl; ich redete, was ich selber nicht glaubte, und lehrte andere, es mir nachzumachen." Die autobiographische Erkundung will „die Schatten über diesen Jahren aufhellen". Nach einem Parteiverhör muß Assmus um ihr Leben fürchten. Im Frühjahr 1951 flieht sie nach West-Berlin. Sie studiert an der Freien Universität in der Abteilung Sowjetzone. Als angehende Journalistin schreibt sie für das in Köln erscheinende „SBZ-Archiv". Aus Furcht vor der SED zeichnet Assmus mit drei Sternchen. Da sie nicht unter ihrem Geburtsnamen schreiben will, benötigt sie ein Pseudonym. Sie wählt „Stern", entscheidet sich aus Verehrung von Brechts Carola Neher für deren Vornamen.

Das war die Geburt der Publizistin Carola Stern. Sie wurde SPD-Mitglied. Im Februar 1960 nimmt sie in Köln im Verlag Kiepenheuer & Witsch, wo das „SBZ-Archiv" erscheint, eine Stelle als Lektorin an. Die frohe, freie Kölner Lebensart konnte nicht in sie eingehen, aber Köln wird ihre zweite Heimat. Ein neues Selbstvertrauen entsteht, ein neues Selbstbewußtsein. Sie wird Gründungsmitglied von „amnesty international". Im Sommer 1970 holt der WDR sie als politische Redakteurin in den Funk. Es war die APO-Zeit, der Kölner Sender wurde als „Rotfunk" beschimpft. Carola Stern verstand sich als „militante Demokratin". Die männlichen Kollegen akzeptierten sie. Rasch wurde sie mit namhaften Persönlichkeiten aus Funk, Literatur, Politik bekannt. Sie durfte an Gesprächen mit Willy Brandt teilnehmen. 1975 schreibt sie über ihn eine Monographie. Bundespräsident Heinemann und seine Frau mit den Gollwitzers schenkten ihr ihre Freundschaft. Die Redakteurin unterstützte feministische Anliegen, wies aber die Radikalität, die „das Patriarchat zum Hauptfeind" ausrief, ab. Durch die Teilnahme an der Friedensbewegung kam sie Heinrich Böll nahe.

Mitte der 70er Jahre boten Böll und Grass ihr die Mitherausgeberschaft an der Zeitschrift „L 76 – Demokratie und Sozialismus" an. Grass kochte für seine Freunde, bei den Bölls wurde diskutiert. Böll meinte, „den Jungen fehle die Religion; sie litten unter ihrer Orientierungslosigkeit". 1985 verabschiedet sich die Reakteurin vom WDR. Sie schreibt ihre großen Biographien über Dorothea Schlegel und Rahel Varnhagen. Rahel war die Frau ihres Herzens. Welchen Einfluß auf diese jüdische Frau an der Wende zum 19. Jahrhundert hat die Aufklärung, die Politik, das Bedürfnis der Emanzipation, haben Revolution und Restauration gehabt? Im März 1990 besucht Carola Stern mit ihrem Mann, einem von Hitler und dem DDR-Regime inhaftierten Kommunisten – in den 50er Jahren Chefredakteur des Ost-Berliner „Sonntag" – zum ersten Mal wieder ihre Usedomer Heimat. Im Frühjahr 1997 kehrt die Wahl-Kölnerin nach Berlin zurück.

Ihr Leben verlief nicht geradlinig. Nicht nur bis in die 50er Jahre, auch später versteht sie ihr Leben „mit seinen Fluchtbewegungen und Brüchen" als Doppelleben. Die frühere Erika Assmus, die Jungmädel-Führerin, die amerikanische Agentin, das SED-Mitglied auf der Parteihochschule, alle diese Gestalten sind ihr längst fremd geworden. „Erika Assmus gehört zu den noch lebenden Menschen, deren Jugend geprägt worden ist durch die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts." Wohlgefällig blickt sie auf ihre zweite Lebenshälfte. Sie hat an sich selbst erfahren, wozu Menschen im Bösen und im Guten fähig sind. Die christliche Tradition hat sie, trotz der genannten Freundschaften, nicht geprägt. Auf einem mühsamen Weg ist Carola Stern bei sich selbst und ihrer sozialen Verantwortung angekommen. Ein utopischer Horizont scheint auf. Aber die Schreibende hat keine Antwort, wie eine menschenwürdige Gesellschaft für alle erreicht werden könnte. Eine deutsche Erfahrung, eine deutsche Lebensgeschichte. Sie spiegelt 50 Jahre deutsche Geschichte. Eindringliche Details, die Schilderung sozialer Bedingungen, das Bekenntnis zu ihrer Vergangenheit und dem demokratischen Engagement machen das Buch zu einer lesenswerten Lektüre.

Paul Konrad Kurz

Ethik

SEGBERS, Franz: *Die Hausordnung der Tora.* Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. Luzern: Exodus ²2000. 445 S. Kart. 68,–.

Angesichts eines mehr und mehr entfesselten, globalisierten Kapitalismus und gewisser Anzeichen einer „neuen Aufmerksamkeit für das biblische Argument in wirtschaftlichen und sozialethischen Fragen" (210) ist der umfassend angelegte Versuch des alt-katholischen Pfarrers, Studienleiters einer evangelischen Sozialakademie und ehemaligen katholischen Betriebsseelsorgers Franz Segbers sehr zu begrüßen, das wirtschaftsrelevante Ethos und Recht der Hebräischen Bibel für den Umgang mit dem heutigen Wirtschaftsgeschehen zu erschließen. In seiner vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg angenommenen, für die Druckfassung überarbeiteten Habilitationsschrift geht er im Anschluß an befreiungstheologische Autoren (C. Boff, J. S. Croatto) und an bereits innerbiblische Aktualisierungsprozesse (nach F. Crüsemann) sorgsam hermeneutisch vor, indem er, den „garstigen Graben zwischen Galiläa und dem globalen Markt" (30) ernst nehmend, zunächst den „sozialethischen Kern" der biblischen Orientierungen und Institutionen, also ihre Bedeutung unter den damaligen Gesellschaftsbedingungen, freilegt, bevor er sie meist recht zurückhaltend in „wirtschaftsethische Impulse" für die Gegenwart ummünzt.

Die Arbeit ist gegliedert nach der metaethischen Schrittfolge eines Begründungs-, Anwendungs- und schließlich Gültigkeitsdiskurses. Die biblischen Befunde werden vom zentralen Exodusgeschehen her gedeutet. Den interdisziplinär weit gespannten Bogen seiner Arbeit bewältigt Segbers dadurch, daß er wichtige Autoren aus den Bereichen der biblischen Exegese und Zeitgeschichte, der Sozialethik und – in geringerem Maß – der Wirtschaftswissenschaften verständig rezipiert und die gewonnenen Einsichten diskutiert auf dem Hintergrund einer erfahrungsgesättigten, sein ethisches Urteil jedoch nicht trübenden Kenntnis der modernen Wirtschaft und insbesondere der in ihr – ähnlich wie vor über zweieinhalbtausend Jahren – anzutreffenden Erfahrungen von Leid und Unterdrückung der abhängig Beschäftigten und der Ausgegrenzten.

Streckenweise wünschte man sich eine stringentere Systematik der Darstellung und ein konzentrierteres Argumentieren; einzelne Schlußfolgerungen, zum Beispiel zum „gerechten Lohn" (325–333), überzeugen nicht oder sind, etwa zum „Recht auf Arbeit" (317–322), mißverständlich. Eine ausgiebigere Integration theologischer und sozialethischer Gehalte des Neuen Testaments wäre noch zu leisten. Anregend ist insbesondere Segbers' Rekonstruktion der biblischen Aussagen,

zum Beispiel zur Fülle der Schöpfung, zum Arbeitsverständnis, zur Götzenkritik oder zu den Sabbat-, Sabbatjahr- und Jobeljahrregelungen. Deutlich wird: „Der biblische Monotheismus ist vor allem ein sozialer Monotheismus" (286). In den umfangreichen, realitätsbezogenen Bestimmungen der „Tora-Ökonomie" zur „Vorbeugung gegen Verelendung", zum „Schutz der sozial Schwächeren" und zur „Regulierung der Wirtschaft" (172 f.) verleiblicht sich Gottes Vorliebe für die Armen.

Angesichts weiter bestehender Erfahrungen von Abhängigkeit und Unterdrückung schärfen sie das kritische Bewußtsein gegenüber modernen, die Sicht auf die Opfer ausblendenden Überhöhungen des Marktes, wie zum Beispiel im Buch „KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes" von N. Bolz und D. Bosshart, wo die Präsentation und der Kauf von Marken-Konsumgütern gezielt religiös aufgeladen und als bewußt stilisierte „Vielgötterei" an die Stelle des „monotheistischen Mythos des einen Erlösergottes" gesetzt werden (261–268). Segbers' verdienstvolles Herausarbeiten der Bedeutung der Tora, der Weisung Gottes, für das Wirtschaften lädt dazu ein, in interdisziplinär zusammengesetzten Teams vertieft und insbesonders im Hinblick auf neu zu konzipierende Institutionen für das moderne Wirtschafts- und Sozialleben konkretisierend weitergeführt zu werden. *Michael Hainz SJ*

RAPPEL, Simone: *Die Religion vor der Herausforderung des Bevölkerungswachstums.* Anregung zum ethischen Diskurs. Paderborn: Schöningh 2000. (Abhandlungen zur Sozialethik. 44.) 176 S. Kart. 48,-.

Das weltweite Bevölkerungswachstum bleibt eines der drängendsten globalen Probleme, wie die neuesten, wieder leicht nach oben korrigierten Zahlen der UNO Anfang 2001 zeigen. In den Wohlstandsländern des Nordens unterliegt man allerdings leider nicht selten einseitigen Vorstellungen und Vorurteilen, die letztlich von massiven Eigeninteressen bestimmt sind. Zum einen meint man, das Bevölkerungsproblem sei ein rein quantitatives Problem in den Ländern des Südens, und übersieht geflissentlich, daß es auch eine qualitative Seite hat, nämlich den verschwenderischen Lebensstil in den Ländern des Nordens. So verbraucht zum Beispiel eine Person in einem Industrieland im Durchschnitt 25mal mehr Energie als eine Person in einem der ärmsten Länder. Zum anderen sind noch immer viele Leute überzeugt, es seien vor allem die Religionen, die auf Grund ihres starken Einflusses in den Entwicklungsländern und ihrer prokreativen Haltung primär für die hohe Zahl von Kindern verantwortlich seien.

Angesichts solcher Defizite ist das Buch von Simone Rappel, das aus einer Magisterarbeit an der Universität Regensburg in Religionswissenschaften entstanden ist, eine willkommene und nützliche Ergänzung der umfangreichen Literatur zu dieser Thematik. Rappel, die wissenschaftliche Referentin bei MISSIO München ist und 1996 eine viel beachtete Dissertation zum christlichen Umweltverständnis vorgelegt hat, behandelt das Thema in fünf Kapiteln. Nach einer kurzen Einführung in die Debatte, stellt sie zunächst die Position der katholischen Kirche dar sowie den Beitrag des Vatikans zur Weltbevölkerungskonferenz 1994 in Kairo im Umfeld der damaligen Kontroversen um die Position der Religionen. Inhaltlich und umfangmäßig im Mittelpunkt des Buches steht das vierte Kapitel, das die Sicht nichtchristlicher Religionen darstellt, und zwar des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Islams und der Naturreligionen in Schwarzafrika. Sehr hilfreich sind die vergleichenden Übersichten am Ende des Kapitels (150-154), welche die Positionen dieser Religionen zu Ehe und Familie, Rolle der Frau, Sohnespräferenz sowie Familienplanung zusammenfassen. Als Bilanz hält die Autorin fest, daß die Religion eine, aber nicht die einzige Einflußgröße ist. Ein kurzer Ausblick zum Ethos und zur Verantwortung der Religionen und ein Literatur- und Schlagwortverzeichnis runden das Buch ab.

Jeder, der sich einen Einblick in dieses wenig bekannte Feld verschaffen will, kann mit viel Gewinn vor allem das vierte Kapitel lesen. Hilfreich und gelungen ist auch der Versuch, die Verbindung zur sonstigen Lehre der jeweiligen Religion aufzuzeigen, auch wenn dies angesichts der beschränkten Seitenzahl natürlich nur bedingt möglich war. Nicht ganz so gelungen sind das zweite und dritte Kapitel, die den offi-

ziellen Standpunkt der katholischen Kirche fair und sehr wohlwollend darstellen, aber zumindest insofern etwas apologetisch wirken, als sie berechtigte kritische Anfragen, wie sie gerade auch aus den Ortskirchen in der Dritten Welt kommen, nicht aufnehmen und diskutieren. Vielleicht wäre es in diesem Zusammenhang auch gut gewesen, das Thema AIDS zumindest anzusprechen. Insofern wird das Buch seinem Anspruch, eine „Anregung zum ethischen Diskurs" zu geben, nur eingeschränkt gerecht. Verwiesen sei noch darauf, daß es auf S. 112 f. und 169 richtig „Mernissi" (Fatema) statt „Mersini"heißen muß. *Johannes Müller SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans F. Zacher, Präsident a.D. der Max-Planck-Gesellschaft, fragt nach der Rationalität des politischen Systems, das den Wohlfahrtsstaat trägt. Dazu untersucht er das historische, das normative und das verfassungsstaatliche Konzept des Wohlfahrtsstaats.

Vittorio Hösle, Paul Kimball Professor of Arts and Letters an der Notre Dame University, sieht das deutsche Universitätssystem in einer Krise. Er zeigt, daß deutsche Hochschulen vom System in den USA sowohl im akademischen als auch im organisatorischen Feld lernen können.

In der Ökumene gibt es in Deutschland neue Hoffnungen auf Fortschritte. Sabine Demel, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Regensburg, lotet die Möglichkeiten aus in den Bereichen der Abendmahlsgemeinschaft, des Amtsverständnisses und eines kollegial und subsidiär ausgestalteten Papstamtes.

Gerhard Beestermöller hat in dieser Zeitschrift eine Debatte zum Hirtenbrief „Gerechter Friede" der deutschen Bischöfe eröffnet (219, 2001, 173–185). Heinz-Günther Stobbe, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Siegen, widerspricht der These Beestermöllers, der Hirtenbrief präsentiere zwei sich widerstreitende Modelle christlicher Friedensverantwortung.

Paul Wess zeigt auf, daß es das Zweite Vatikanische Konzil versäumt hat, das Problem der Tradition in der Kirche auch kritisch zu betrachten. Ausgehend von den damit aufgeworfenen Fragen sucht er nach einer verbesserten Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Auf den Spuren einer Ethik von morgen. Hg. v. Theo Faulhaber u. Bernhard Stillfried. Freiburg: Herder 2001. 218 S. Gb. 48,–.

Bauernfeind, Hans – Maier, Günter: Liturgie für junge Leute. Eucharistie- und Wort-Gottes-Feiern. Freiburg: Herder 2001. 157 S. Br. 28,80.

Brooke, Christopher: Die Klöster. Geist, Kultur, Geschichte. Freiburg: Herder 2001. 319 S. (Herder spektrum. 4970.) Br. 32,–.

„Dominus Iesus". Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen. Hg. v. Michael J. Rainer. Münster: LIT 2001. 347 S. (Wissenschaftliche Paperbacks. 9.) Br. 39,80.

Dürr, Hans-Peter – Oesterreicher, Marianne: Wir erleben mehr als wir begreifen. Quantenphysik und Lebensfragen. Freiburg: Herder 2001. 159 S. (Herder spektrum. 4847.) Br. 17,90.

Focke, Petra: Mit Kindern Ostern entgegengehen. Werkbuch zur Gestaltung der Fastenzeit bis Ostern. Herder: Freiburg 2001. 189 S. Br. 32,–.

Fromm und erfolgreich? Wertorientierte Unternehmensführung. Hg. v. Bund Katholischer Unternehmer. Freiburg: Herder 2001. 292 S. Br. 48,–.

Haak, Rainer: Gute Wünsche zum Geburtstag. 101-mal Ja zum neuen Lebensjahr. Freiburg: Herder 2001. Gb. 19,90.

Haight, Roger: Jesus, symbol of God. Maryknoll: Orbis Books 1999. 505 S. Br.

Hammerschmidt-Hummel, Hildegard: Die verborgene Existenz des William Shakespeare. Dichter und Rebell im katholischen Untergrund. Freiburg: Herder 2001. 187 S. Gb. 49,80.

Helmchen-Menke, Heike: Krabbel-Gottesdienste. Mit den Kleinsten das Größte feiern. Freiburg: Herder 2001. 127 S. Br. 24,80.

Hier will ich sein. 25 Jahre pastoraltherapeutische Arbeit in Positano. Hg. v. Karl Frielingsdorf. Mainz: Grünewald 2001. 175 S. Br. 25,–.

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses. Gegen die Häresien V. Übers. u. eingel. v. Norbert Brox. Freiburg: Herder 2001. 310 S. (Fontes Christiani. 8/5.) Br. 56,–.

Kirchliches Buch- und Bibliothekswesen. Jahrbuch. Jahrgang 1, 2000. Hg. v. Jochen Bepler u. a. Trier: Paulinus 2000. 350 S. Br. 48,–.

Kirsch, Hans-Christian: Martin Buber. Biographie eines deutschen Juden. Freiburg: Herder 2001. 223 S. (Herder spektrum. 4812.) Br. 19,90.

Kolb, Anton: Die Fluchtgesellschaft im Netz. Neuer Ethik-Kodex für das Internet. Münster: LIT 2001. 276 S. (Internet-Ethik. 1.) Br. 39,80.

Korsch, Dietrich: Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott. Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 293 S. (UTB für Wissenschaft. 2155.) Br.

Kranz, Gisbert: Acht Despoten. St. Ottilien: EOS Verlag 2000. 399 S. (Werke in Einzelausgaben. Biographien. 5.) Gb. 36,–.

Kranz, Gisbert: Zehn Nothelfer. St. Ottilien: EOS Verlag 1999. 352 S. (Werke in Einzelausgaben. Biographien. 3.) Gb. 36,–.

Kranz, Gisbert: Zwölf Frauen. St. Ottilien: EOS Verlag 1998. 384 S. (Werke in Einzelausgaben. Biographien. 1.) Gb. 36,–.

Kranz, Gisbert: Zwölf Kirchenmänner. St. Ottilien: EOS Verlag 2000. 477 S. (Werke in Einzelausgaben. Biographien. 4.) Gb. 44,80.

Kranz, Gisbert: Zwölf Reformer. St. Ottilien: EOS Verlag 1998. 390 S. (Werke in Einzelausgaben. Biographien. 2.) Gb. 36,–.

Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Frankfurt: IKO 2001. 204 S. (Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. 11.) Br. 32,80.

Kunz, Andreas: Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9-14. Stuttgart: Kohlhammer 2001. 43 S. (Beiträge zur Friedensethik. 33.) Br. 24,45.

Langenhorst, Georg: Gedichte zur Bibel. Texte –

Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde. München: Kösel 2001. 279 S. Br. 38,–.

Le Camus, Jean: Väter. Die Bedeutung des Vaters für die psychische Entwicklung des Kindes. Weinheim: Beltz 2001. 199 S. Gb. 32,–.

Lexikon der Religionspädagogik. Bd. 1: A-K, Bd. 2: L-Z. Hg. v. Norbert Mette u. Folkert Rickers. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001. XV, 2336 S. Gb. 248,–.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10: Thomaschristen bis Žytomyr. Hg. v. Walter Kasper. Freiburg. Herder 2001. 1536 Sp. Lw. 380,–.

Mensching, Gustav: Buddha und Christus. Mit einem Nachwort neu hg. v. Udo Tworuschka. Freiburg: Herder 2001. 255 S. (Herder spektrum. 5100.) Br. 19,90.

Quadt, Anno: Evangelische Ämter: gültig – Euchristiegemeinschaft: möglich. Mainz: Grünewald 2001. 163 S. Br.

Rathenow, Lutz: Sterben will gelernt sein. Lyrische Prosa – Prosaische Lyrik. 2. Aufl. Weilerswist: Landpresse 2000. Br. 38,–.

Rohe, Mathias: Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Lösungen. Freiburg: Herder 2001. 221 S. (Herder spektrum. 4942.) Br. 19,90.

Schaube, Werner: G-online. Jugendgebetbuch. Freiburg: Herder 2001. 129 S. 19,90.

Sebald, W. G.: Austerlitz. München: Hanser 2001. 416 S. Lw. 46,–.

Sedmak, Clemens: Lokale Theologien und globale Kirchen. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht. Freiburg: Herder 2000. 370 S. Br. 58,–.

Sölle, Dorothee: Den Rhythmus des Lebens spüren. Inspirierter Alltag. Hg. v. Bettina Hertel u. Birte Petersen. Freiburg: Herder 2001. 254 S. Gb. 38,–.

Stutz, Pierre: Meditationen zum Gelassenwerden. Freiburg: Herder 2001. 158 S. (Herder spektrum. 4975.) Br. 16,90.

Suchanek, Andreas: Ökonomische Ethik. Tübingen: Mohr Siebeck 2001. 160 S. (UTB für Wissenschaft. 2195.) Br.

Törnig-Grohe, Regina: Firmung – und ich? Chats zwischen Himmel und Erde. Freiburg: Herder 2001. 124 S. Br. 16,90.

Traktat Kirche. Zweite, verbesserte und aktualisierte Aufl. Hg. v. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer u. Max Seckler. Tübingen: Francke 2000. IX, 226 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie. 3.) Br. 48,–.

Traktat Theologische Erkenntnislehre. Mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Zweite, verbesserte und aktualisierte Aufl. Hg. v. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer u. Max Seckler. Tübingen: Francke 2000. XX, 434 S. (Handbuch der Fundamentaltheologie. 4.) Br. 58,–.

Umarmt von der Schöpfung. Weisheiten der Kelten. Übers. a. d. Englischen, ausgewählt u. mit einem Nachwort v. Maja Ueberle-Pfaff. Freiburg: Herder 2001. 160. (Herder spektrum. 5067.) Br. 16,90.

Valentin, Hannah: 50 gute Gründe ... heute optimistisch zu sein. Freiburg: Herder 2001. 57 S. Gb. 19,80.

Valentin, Hannah: 50 gute Gründe ... sich heute wohl zu fühlen. Freiburg: Herder 2001. 57 S. Gb. 19,80.

Vitali, Dario: Esistenza cristiana: fede, speranza e carità. Brescia: Queriniana 2001. 390 S. (Nuovo corso di teologia sistematica. 14.) Br.

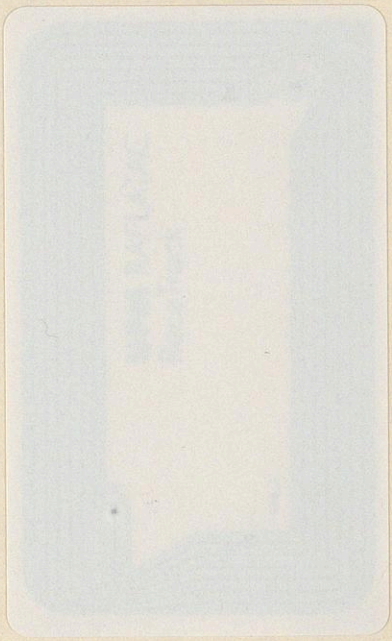
Vocke, Harald: Albrecht von Kessel. Als Diplomat für Versöhnung mit Osteuropa. Herder: Freiburg 2001. 372 S. Gb. 69,–.

Weber-Fas, Rudolf: Grundrechte Lexikon. Menschen- und Bürgrrechte der deutschen Verfassung. Tübingen: Mohr Siebeck 2001. 251 S. (UTB für Wissenschaft. 2217.) Br.

Wolff, Uwe: Alles über Engel. Aus dem himmlischen Wörterbuch. Freiburg: Herder 2001. 256 S. Gb. 38,–.

Worte für die Seele. Hg. v. Christian Leven. Freiburg: Herder 2001. 254 S. Gb. 10,–.

Žižek, Slavoj: Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen. Übers. a. d. Englischen v. Nikolaus G. Schneider. Berlin: Volk & Welt 2000. 219 S Gb.



N12<517214125 021

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

ISSN 0039–1492 Theol E 6518

STIMMEN DER ZEIT

219,2
2001
ohneT

Heft 7
Juli 2001

M. Sievernich
Lebenswissenschaften
J. Moltmann
Die Rechtfertigung Gottes
P. M. Zulehner
Priester im Modernisierungsstreß
St. Muckel
Grundrechtlich geprägtes Staatskirchenrecht?
J. Freise – S. Schößler
Kirchliche Jugendarbeit
E. Niebler
Donum Vitae

Bücher: Medien

207120

Verlag Herder Freiburg

ZD

INHALT

Michael Sievernich SJ	Lebenswissenschaften	433
Jürgen Moltmann	Die Rechtfertigung Gottes	435
Paul M. Zulehner	Priester im Modernisierungsstreß	443
Paul Roth	Wie religiös ist Rußland?	456
Stefan Muckel	Auf dem Weg zu einem grundrechtlich geprägten Staatskirchenrecht? Anmerkungen zum Zeugen-Jehovas-Urteil des Bundesverfassungsgerichts	463
Josef Freise – Sabine Schößler	Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit	480

UMSCHAU

Engelbert Niebler	Donum Vitae – ein unerfreulicher Streit mit positiven Entwicklungen?	491
Bernhard Grom SJ	Pastoralpsychologie mit erweitertem Blickwinkel?	494

BESPRECHUNGEN

Medien 498

ZU DIESEM HEFT 504

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt – Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Biesingerstraße 25, 72070 Tübingen – Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Schottenring 21, A-1010 Wien – Prof. Dr. Paul Roth, Glonnweg 9, 85551 Kirchheim – Prof. Dr. Stefan Muckel, Ringstraße 122, 42929 Wermelskirchen – Prof. Dr. Josef Freise – Sabine Schößler, Reckstraße 52, 56564 Neuwied – Prof. Dr. Engelbert Niebler, Schladminger Straße 29, 81241 München.

STIMMEN DER ZEIT · 219. BAND · 126. JAHRGANG · HEFT 7

Herausgeber und Chefredakteur: Martin Maier SJ. Mitglieder der Redaktion: Johannes Baar SJ, Andreas R. Batlogg 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 87,– DM/636,– öS/81,– sFr, für Studenten 63,– DM/462,– öS/59,80 sFr (Studiennachweis erbeten), jeweils zzgl. Porto; Einzelheft 18,– DM/132 öS/16,80 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: Schoder Druck GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 12, 86368 Gersthofen. 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

Lebenswissenschaften

Wenn das Feuilleton einer großen Frankfurter Zeitung den Trend von den Geisteswissenschaften zu den Lebenswissenschaften mitmacht, dann hat sich das Blatt gewendet. Die Biologie ist zusammen mit Biomedizin und Gentechnik nicht nur zur Leitdisziplin geworden, die Schlagzeilen macht, sondern befindet sich auch auf dem Weg der Kommerzialisierung in der Biotechbranche, bis hin zu Patentierungswünschen. Wenn kulturelle Plausibilitäten durch solche Entwicklungen ins Wanken geraten, sind ethische Orientierungen gefragt, an denen sich auch eine Biopolitik ausrichten kann, die nicht nur im nationalen Maßstab denkt, sondern auch international die (rechtlichen) Rahmenbedingungen human gestaltet. Daher dürfte es im „Jahr der Lebenswissenschaften" nicht nur für den umstrittenen Nationalen Ethikrat nützlich sein, sich über die vielfältigen Dimensionen des menschlichen Lebens zu verständigen.

Die Leistungen, die Biowissenschaften und Gentechnik in den letzten Jahrzehnten erbracht haben, sind so atemberaubend, daß die Forscher staunend und bisweilen schaudernd das molekular Kleingedruckte im Buch der Natur lesen, auch wenn sie deshalb nicht öffentlich in das Lob des Schöpfers ausbrechen. Mit der Entschlüsselung des menschlichen Genoms, die im Jahr 2000 „verkündet" wurde, gelang der Forschung dank der Computer ein epochaler Durchbruch, den Wissenschaftler als Blick ins „gelobte Genneuland" (Hubert Markl) bezeichnen. Auch ein Interview mit dem amerikanischen Gen-Unternehmer J. Craig Venter stimmt einen hohen Ton an, wenn Frank Schirrmacher von der DNA als „Symbol der Ewigkeit" spricht und Peter Sloterdijk einen Zusammenhang zwischen dem Human-Genom-Projekt und einer „Religion des Lebens" insinuiert, während Venter selbst in aller Bescheidenheit „nicht in einen gottgleichen Stand erhoben werden" möchte.

Die Versuchung zur religiösen Überhöhung der Wissenschaft ist nicht neu. Wir finden sie exemplarisch im 19. Jahrhundert bei Auguste Comte und seiner positivistischen Religion, aber auch schon in der frühen Neuzeit. In seiner Reise-Fabel „Neu-Atlantis" entwirft Francis Bacon die Utopie einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation, deren Forschungsgemeinschaft in Anspielung auf das biblische Schöpfungswerk „Kollegium des Sechs-Tage-Werks" heißt: Dessen wissensgestützte Nachschöpfung soll der erschöpften göttlichen Schöpfung wieder auf die Sprünge helfen, natürlich zur Verbesserung der Welt.

Den neuen Herausforderungen dürfte es kaum dienlich sein, die Biowissenschaften mit einer religiösen Aura zu versehen und Grundlagenforschung mit uneingelösten Heilungsversprechen zu begründen. Vielmehr ist nüchterner Sachverstand vonnöten, der die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten ebenso realistisch einzuschätzen vermag wie die Grenzen der Forschung und der

medizinischen Anwendung. Zugleich bedarf es einer ethischen Reflexion, die sich auf Güterabwägungen und nötigenfalls deutliche Grenzziehungen versteht. Zudem gilt auch für Biologen, was Friedrich Dürrenmatt den Physikern ins Stammbuch schrieb: „Der Inhalt der Physik geht die Physiker an, die Auswirkung alle Menschen. Was alle angeht, können nur alle lösen."

Das weite Feld der Fragen beginnt mit der Sequenzierung des Humangenoms, die erst den Beginn der zeitaufwendigen Aufgabe markiert, die Semantik des genetischen Textes, einer endlosen Abfolge von vier Lettern in immer neuen Kombinationen, zu verstehen. Wie aus einem Wörterbuch der deutschen Sprache nicht das dichterische Werk Goethes herausspringt, so auch kein lebendiges Wesen aus dem digitalen Konstrukt des Genoms. Aktuelle Fragen beziehen sich auf die genetische Diagnostik wie etwa die Überprüfung eines in der Petrischale erzeugten Embryos auf Gendefekte hin (Präimplantationsdiagnostik). Rechtlich und ethisch höchst umstritten ist auch die verbrauchende Forschung an embryonalen Stammzellen, der große medizinische Bedeutung beigemessen wird, freilich um den Preis, daß menschliches Leben zum „Ersatzteillager degradiert" wird, wie die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Wort „Der Mensch: sein eigener Schöpfer?" festhält. Noch so hehre therapeutische Zwecke heiligen keineswegs sittlich unzulässige Mittel.

Die Biowissenschaften erzeugen gewiß ein neues positives Verfügungswissen, ohne indes im gleichen Maß „Orientierungswissen" (Jürgen Mittelstraß), ein regulatives Wissen um Ziele und Zwecke hervorzubringen. Wenn wir wissen, was wir technisch können, wissen wir noch lange nicht, was wir moralisch sollen. Mit der Erforschung der molekularen oder zellulären Gestalt des menschlichen Lebens ist dessen Komplexität noch lange nicht erfaßt. Denn personales Leben entfaltet sich auch in Wechselwirkung mit der sozialen Mitwelt und der natürlichen Umwelt und zeichnet sich durch Bewußtsein, Sprache, Intelligenz, sittliches Verhalten und religiöses Suchen aus, vor allem aber durch eine Würde, die jedem aufgrund seiner Gattungszugehörigkeit zukommt und folglich auch nicht entzogen werden kann, weder vom Staat noch von der Wissenschaft. Die Lebenswissenschaften bedürfen der philosophischen Einsicht in die unantastbare Würde des Menschen und seine unverfügbaren Personrechte sowie in die Kunst des sittlich guten Lebens und Sterbens. Angesichts der globalisierten Armut muß der enorme Aufwand der Reproduktionsmedizin auch mit dem mangelnden Aufwand für Kinder im Elend in Beziehung gesetzt werden.

Die Kirche, die Europa durch zwei Jahrtausende mitprägte, stellte menschliches Leben unter den Segen Gottes, schützte schwaches Leben durch ihre Caritas und vermittelte Lebenssinn auch über die Lebenszeit hinaus. Sie tat dies aus der theologischen Einsicht, daß der Mensch, unbeschadet seiner evolutiven Verflechtung, durch göttlichen „Lebensatem" (Gen 2, 7) geschaffen wurde. Von dorther stammt seine Würde, aber auch seine Verantwortung für das Leben auf dieser Erde und seine Hoffnung, zum „ewigen Leben" berufen zu sein (Joh 6, 40). *Michael Sievernich SJ*

Jürgen Moltmann

Die Rechtfertigung Gottes

Der Versuch, durch eine „Gemeinsame Erklärung" und eine „Gemeinsame offizielle Feststellung" der römisch-katholischen und der lutherischen Kirchen die kontroverstheologischen Probleme der Rechtfertigungslehre im 16. Jahrhundert am Ende des 20. Jahrhunderts zu lösen, ist lobenswert im Blick auf die Vergangenheitsbewältigung der getrennten Kirchen, führt aber noch nicht in eine gemeinsame Zukunft[1]. Die Aufarbeitung dessen, was für 400 Jahre diese Kirchen trennte, ist erst die Voraussetzung für eine zukünftige Gemeinschaft, aber noch nicht diese selbst. Für eine neue, gemeinsame Rechtfertigungslehre im Rahmen der Lehre von der Rechtfertigung Gottes und der Menschen müssen wir gründlicher und umfassender ansetzen.

Kritische Bedenken gegenüber den theologischen Traditionen

Die lutherische (CA IV) und die tridentinische Rechtfertigungslehre (sessio 6) sind im 16. Jahrhundert aus der Praxis des Bußsakraments entstanden und bleiben in seinen Rahmenbedingungen befangen. Im Beichtstuhl geht es um Schuldbekenntnis (confessio oris), Herzensreue (contritio cordis) und tätige Wiedergutmachung (satisfactio operum) sowie um das lösende Vergebungswort des Priesters: „Ego absolvo te". Es ist leicht zu erkennen, daß die theologische Frage, ob Glaube genügt oder auch Werke nötig sind, die praktische Frage nach den Bedingungen ist, unter denen das Absolutionswort gesprochen werden soll.

Das Bußsakrament ist jedoch eine begrenzte westkirchliche und mittelalterliche Tradition. Es ist der orthodoxen Kirche fremd und hat kaum Anhalt an den altkirchlichen Traditionen, die es in dieser Form nicht kennen. Verglichen mit den biblischen Vorstellungen von der Gerechtigkeit Gottes in der Tora Israels und im Evangelium der Christenheit sind das mittelalterliche Bußsakrament selbst sowie die in seinem Rahmen entwickelten Rechtfertigungslehren unbegründet und haltlos: warum?

1. Im Bußsakrament wird die Macht des Bösen – „Sünde" genannt – auf menschliche Schuld reduziert.

2. Es geht in ihm nur um die Täter, nicht um die Opfer des Bösen. Das Bußsakrament ist täterorientiert und opfervergessen wie das römische Recht.

3. Die Rechtfertigung wird auf die Vergebung von Schuld und damit auf die Schuldigen reduziert.

4. Die Sündenvergebung wird in einer Kreuzestheologie ohne Auferstehung Christi begründet, und diese Kreuzestheologie wird auf eine Satisfaktionstheologie reduziert: Christus – das Sühnopfer, das hinwegnimmt die Sünden der Welt.

5. Im Rahmen des Bußsakraments wird die Rechtfertigung einseitig auf den schuldigen Menschen bezogen, der „vor Gott", der ihn anklagt, gerecht werden soll, nicht aber auf Gott, der „vor den Menschen" gerechtfertigt werden soll, die ihn anklagen.

6. Die einseitige Repräsentation der Gnade Gottes im Absolutionswort reduziert den Glauben auf ein passives Empfangen und nimmt ihm die aktive Heiligung des Namens und die aktive Rechtfertigung Gottes.

7. Im Blick auf das lateinisch-mittelalterliche Bußsakrament und die Rechtfertigungslehren des 16. Jahrhunderts ist zusammenfassend zu sagen: Mit den Begriffen des römischen Strafrechts sind die biblischen Vorstellungen von der rettenden Gottesgerechtigkeit und von der glaubenden Rechtfertigung Gottes nicht angemessen zu erfassen.

Hinsichtlich der biblischen Begründungen der Rechtfertigungslehre gehen wir davon aus:

1. Die paulinische Rechtfertigungslehre steht den lutherischen und tridentinischen Rechtfertigungslehren des 16. Jahrhunderts fremd gegenüber, weil sie das Bußsakrament nicht kennt und unsere Gerechtigkeit nicht im Kreuz, sondern in der Auferstehung Christi begründet.

2. Im Gesamtzeugnis des Neuen Testaments wird die paulinische Rechtfertigungstheologie einseitig rezipiert, wenn sie nicht durch die Heilungstheologie der synoptischen Evangelien ergänzt wird. Ist die eine juristisch formuliert, so ist die andere therapeutisch zu nennen.

3. Im Gesamtzeugnis der Bibel muß die christliche Lehre von der recht-fertigenden und heilenden Gerechtigkeit Gottes durch die alttestamentliche Vorstellung von der recht-schaffenden und befreienden Gerechtigkeit ergänzt werden. Nur der „Recht schafft denen, die Gewalt leiden", kann auch die Gewalttäter zurechtbringen.

4. Das Ziel der recht-schaffenden und rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes ist das Reich Gottes, in dem Gott zu seinem Recht an allen seinen Geschöpfen kommt, und die neue Erde, „auf der Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3, 13).

5. Darum besteht das Leben der Gerechten in mehr als nur in ständiger, selbstbezogener Buße. Ihr Leben ist erfüllt von der Heiligung des Namens, dem Tun des Willens, der Hoffnung des Reiches und der Verherrlichung des ewigen Seins Gottes.

Der Schrei nach Gerechtigkeit

Wo bricht heute die Frage nach Gerechtigkeit auf und wo sind die offenen Gerechtigkeitslücken in unseren Lebensgeschichten zu erkennen? Wir beginnen mit persönlichen Fragen und individuellen Perspektiven und kommen dann zu strukturellen Fragen und überindividuellen Perspektiven.

Der erste Schrei ist der *Schrei der Opfer* von Unrecht, Gewalttat und Lüge. Ihr Aufschrei nach Gott ist der Ruf nach Gerechtigkeit und nach Wahrheit. Die Gottesfrage wird für sie identisch mit der Frage, ob es Gerechtigkeit in dieser Welt gibt oder nicht. Die Opfer der Massenmorde des 20. Jahrhunderts bedrängen uns mit ihrem brutal erstickten Schrei nach Gerechtigkeit. Aus dem verstummenden Seufzen der unterdrückten Völker vernehmen wir das Hungern und Dürsten der Menschen nach einer Gerechtigkeit, die es für sie nicht gibt. Es ist der Schrei aus der Tiefe der Gottesverlassenheit und des ohnmächtigen Ausgeliefertseins an die Übermacht des Bösen[2].

Der Schrei nach Gerechtigkeit und Gott entsteht jedoch nicht nur aus den Leidenserfahrungen in den großen Menschheitsverbrechen unserer Zeit, sondern auch aus den alltäglichen Erfahrungen, persönlich dem Zufall, oder dem Schicksal, der Krankheit und dem Unfall ausgeliefert zu sein. Ist der Zufall gerecht, der den einen leben und den anderen sterben läßt? Ist das Leben fair, das den einen gesund, den anderen behindert aufwachsen läßt? Ist der Tod gerecht, der hoffnungsvolle junge Menschen qualvoll sterben und Alte und Lebensmüde endlos weiter leben läßt? Nein, wie kann es einen gerechten Gott geben, wenn im Leben und Sterben der Menschen keine Gerechtigkeit, sondern nur Willkür erfahren wird? Der Zufall ist launisch, und das Schicksal ist blind. Die Opfer von Unrecht, Gewalttat, Krankheit, Leiden und Tod quälen sich mit der Frage: Ist Gott gerecht?

Der zweite Schrei ist der *Schrei der Täter,* wenn ihnen erschreckend bewußt wird, daß sie zu willigen Handlangern des Bösen wurden und zu unwilligen Knechten der Gewaltherrscher gemacht worden sind, als sie sich über die Opfer hermachten und sie unterdrückten, erniedrigten oder ermordeten. Auch diese Täter werden zu Opfern des Bösen, doch anders als die leidenden Opfer werden sie zu tätigen *Knechten des Bösen* und damit schuldig. Sie verlieren ihre Menschlichkeit nicht durch ausweglose Leiden, sondern durch wahnhafte Verblendung und zwanghaftes Tun. Sie wissen nicht, was sie tun und wollen es auch gar nicht wissen. Sie sind wie die Blinden, die das Augenlicht verloren haben und die Leiden ihrer Opfer nicht mehr sehen; sie sind wie die Tauben, die die Schreie ihrer Opfer nicht mehr hören können, weil sie keine Ohren mehr haben. Sie haben sich selbst verloren und in die Sklaverei des Bösen verkauft. Darum spüren sie auch kein Gewissen mehr und sind nicht mehr sie selbst, ihre Lebenslüge ist zu ihrer zweiten Natur geworden. Ohne Identität und ohne Namen taten sie die ihnen aufgetragene „schmutzige Arbeit".

Wie die Psychoanalyse der Täter und Handlanger menschenverachtender Diktaturen, der Folterknechte, Henker und Geheimagenten zeigt, haben sie keine Fähigkeit mehr zu trauern und darum auch die Fähigkeit zur Liebe verloren. Sie sind zu lebendigen Leichen geworden. Die Täter und diejenigen, die unwillentlich ihre Taten möglich machen, hungern und dürsten nicht nach Gott und seiner Gerechtigkeit, im Gegenteil: „Ich hoffe, es gibt keinen Gott und keine göttliche Gerechtigkeit", sagte ein deutscher Offizier 1944 zu meinem Vater in Rußland, „denn wenn es eine göttliche Gerechtigkeit gibt, wird es dem deutschen Volk nach diesen Massenmorden an den Juden grauenhaft ergehen." So wie die *Opfer* aus ihrer *Gottverlassenheit nach* Gott schreien, so schreien die *Täter* aus ihrer *Gottlosigkeit gegen* Gott: Es darf keinen Gott geben, denn es darf keine Gerechtigkeit geben, die das verdammt, was wir getan haben.

Die *Gottlosigkeit der Täter* wird nicht nur bei den großen Verbrechern gegen die Menschlichkeit offenbar, sondern auch an uns allen und im alltäglichen Leben. Unser bewußtes Wollen und Tun wird immer schon von den Mächten des uns Unbewußten bedingt und darin auf besondere Weise von den Dingen, die wir verdrängen, weil wir sie nicht wissen wollen. Was wir jedoch verdrängen, bleibt da und bedrängt uns und führt oft genug zu einem Fehlverhalten, das wir nicht gewollt haben. Wir sind nur mit beschränkter Haftung und stark verminderter Zurechnungsfähigkeit „Herr im eigenen Haus". Auf der anderen Seite ist alles, was wir tun wollen und tun, eingebettet in soziale Konditionierungen und geschichtliche Konflikte. Es kommt meistens anders, als man gedacht hatte. Es gibt die „Tücke des Objekts", äußere Widerstände, Widersprüche anderer Menschen und gelegentlich bösartige Widersacher. Sie verhindern, daß wir das tun, was wir wollen. Wie oft müssen wir uns entschuldigen und sagen: „Das habe ich nicht gewollt." Das heißt, auch als Täter sind wir dem Zufall oder Schicksal, der „Gunst der Stunde" oder der „mißlichen Situation" ausgeliefert. Man spricht dann von einer „unglücklichen Verkettung von Umständen".

Es ist nicht schwer, den Konflikt zu verstehen, den Paulus so beschreibt: „Denn ich weiß nicht, was ich tue, denn ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich ... Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich dasselbe, sondern die Sünde, die in mir wohnt" (Röm 8, 15.19-20). Der selbstherrliche Mensch mit seinem stets freien, verfügbaren Willen, der alles beherrscht und von nichts beherrscht wird, ist eine Illusion, die aus Menschen „stolze und unglückliche Götter" macht (Luther). Es ist realistischer, an den Tätern und ihrem Tun ihre Abhängigkeiten von inneren Mächten und äußeren Umständen zu erkennen, die sie zu Knechten des Bösen machen, ohne sie oder sich selbst damit zu entschuldigen.

„Wir wären gut anstatt so roh/doch die Verhältnisse, die sind nicht so", dichtete Bert Brecht in der Dreigroschenoper. In der Tat erfahren wir das Böse und die Lüge

nicht nur individuell als ihre Opfer oder ihre Täter, sondern auch in den *sozialen Verhältnissen,* den *politischen Strukturen* und den *geschichtlichen Zufällen oder Schicksalen,* die wir nicht gemacht haben, in denen wir uns jedoch vorfinden. In struktureller oder systemischer Hinsicht sind wir an Mächte ausgeliefert, die zwar in wachsendem Maß von Menschen gemacht werden, die aber nicht in unserer persönlichen Hand sind.

Es gibt *politische Systeme,* in denen das persönlich mit großem Einsatz vollbrachte Gute nur dem größeren Bösen dient, weil es das System des Unrechts und der organisierten Gewalt stabilisiert. Man denke an die Gewaltherrschaft der faschistischen und der kommunistischen Diktatoren, die die Gutwilligkeit vieler Menschen zu dem Bösen mißbrauchten, das sie anrichten wollten.

Es gibt auch *soziale Systeme,* in denen das Gute auf der einen Seite dem Bösen auf der anderen Seite dient. Und es gibt *kulturelle Systeme,* in denen Rituale, die über Jahrtausende als lebensnotwendig galten, sich als Institutionen des Bösen herausstellen, wenn diese Systeme durch andere ersetzt werden. Menschenopfer für die Götter zum Beispiel betrachten wir heute als grausame Perversionen der Religion, obwohl sie jahrtausendelang als gute und wichtige Faktoren der Stabilität der Lebenssysteme angesehen wurden, in denen furchtsame Menschen mit furchtbaren Göttern zusammenlebten. In solchen politischen, sozialen und kulturellen Systemen steckt das Böse in den allgemein als „selbstverständlich" anerkannten Werten, zu denen man, im System befangen, sagt: Es kann doch gar nicht anders sein. Heute heißt die Lüge: „Dazu gibt es keine Alternative", obgleich es doch immer mindestens „zwei Möglichkeiten" gibt. Das institutionalisierte Böse und die öffentlichkeitsbeherrschende Lüge werden erst bei tiefgreifenden Systemumbrüchen offenbar, ohne daß in diesen immer schon das Gute und die Wahrheit an ihre Stelle treten. In solchen Umbrüchen wird als Unrecht offenbar, was damals „rechtens" war, und diese Aufdeckung erschreckt die Täter, die nicht gewußt haben, was sie taten. Sie leugnen dann entweder die Taten oder verleugnen sich selbst.

Natürlich kann man die ironische Frage stellen: Können Strukturen sich bekehren? Die Antwort ist einfach: Gewiß nicht von selbst, aber sie können verändert werden, weil sie von Menschen gemacht worden sind. Daraus folgt, daß jenes institutionalisierte Böse von Personen, die sich zu Gemeinschaften zusammenschließen, verändert werden kann. Es hat jedoch keinen Sinn, Institutionen anzuklagen und in der Anklage rechthaberisch, aber unwirksam zu verharren.

Die schwerste Frage ist auf der Täterseite dieselbe wie auf der Opferseite und auf der Systemebene: Es ist die Frage nach der *Gerechtigkeit der Geschichte,* in der wir uns vorfinden. Wenn so viel in unserem Leben, in unserem Leiden und in unserem Tun, von Zufall und Schicksal bedingt wird, dann leben wir offensichtlich nicht in einer gerechten Welt, die jedem die gleichen Chancen gibt und in der alle Menschen die gleichen Rechte haben. Aus Zufall und Schicksal, die jedes Leben anders bedingen, läßt sich keine göttliche Gerechtigkeit erkennen. Die Opfer sind ihren Leiden

trostlos ausgeliefert, und die Täter werden mit ihrer Schuld allein gelassen. Dennoch ist der Schrei nach Gerechtigkeit da, und er richtet sich gegen diese Erfahrungen der Geschichte, denen das Leben ausgeliefert ist. Er verbindet sich mit dem Schrei der Gottverlassenen nach Gott und der Gottlosen gegen Gott.

Auf die Frage nach der Gottesgerechtigkeit zu verzichten, hieße sich mit den ungerechten Leiden der Opfer, mit dem rechtlosen Tun der Täter und dem institutionalisierten Bösen abzufinden und das Böse nicht mehr böse, das Unrecht nicht mehr Unrecht, die Lüge nicht mehr Lüge und das Leiden nicht mehr Leiden zu nennen.

Gibt es keinen Gott, wo bleiben dann Hunger und Durst nach Gerechtigkeit in dieser Welt? Gibt es keinen Gott, wer protestiert dann gegen die Unmenschlichkeiten in der Gottesfinsternis dieser Welt?

Damit steht das Böse als „Macht der Sünde" transmoralisch über der Schuld der Täter, die zu Knechten des Bösen geworden sind, und über dem Leiden derer, die zu Opfern des Bösen geworden sind. Es steht lebensgeschichtlich im Zusammenhang mit den Krankheiten der Seele und den Gebrechen des Leibes, von denen Menschen innerlich abhängig sind, und im Zusammenhang mit Zufall und Schicksal der Geschichte, denen sie äußerlich ausgesetzt sind. Sünde ist eine gemeinsame „Krankheit zum Tode".

Als Mächte, die Menschen versklaven, sind das Böse und die Lüge in solchen politischen, sozialen und kulturellen Systemen vorherrschend, die Menschen zu Tätern und Opfern und oft genug zu geopferten Tätern und willigen Opfern machen.

Aus dieser kurzen lebensgeschichtlichen Übersicht wird klar, daß es völlig unzureichend ist, die Macht der Sünde auf die Schuld der Täter, die Kraft der Gottesgerechtigkeit auf die Vergebung ihrer Schuld und die Rechtfertigung auf die Stellung der Sünder vor Gott zu reduzieren.

Gott ist gerecht, sofern er Recht schafft

Diese These soll mit einem Leitsatz erläutert werden, die im folgenden ausgelegt werden. Der Gott Israels stellt nicht Recht und Unrecht fest, um Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem zu vergelten (iustitia distributiva), sondern er schafft Recht dort, wo Unrecht herrscht. Gott ist kein blinder Richter, der wie Justitia mit der Binde vor den Augen ohne Ansehen der Person richtet. Gott der Richter ist der Rechtshelfer der Rechtlosen und der Ungerechten (Ps 82). Seine Gerechtigkeit ist auf der Seite der Opfer eine Recht-schaffende Gerechtigkeit und auf der Seite der Täter eine zu-Recht-bringende Gerechtigkeit. Als der Recht-schaffende und zu-Recht-bringende Gott kommt Gott zu seinem Recht auf seine Geschöpfe. Damit beginnt mitten in dieser ungerechten und gottlosen Welt das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, eine gerechte, d. h. Gott entsprechende Welt.

Die Recht-schaffende Gerechtigkeit Gottes

Nach dem Alten Testament ist Gottes Gerechtigkeit seine schöpferische Gemeinschaftstreue im Bund mit seinem Volk und im Bund mit seiner Schöpfung. Der Gott Israels ist nach dem ersten Gebot der Gott, der die Gefangenen aus der Knechtschaft befreit hat. Vom ihm erwartet man darum mit Recht, daß er „Recht schafft denen, die Gewalt leiden" (Ps 146, 7; 103, 6). Er schafft Recht den Witwen und Waisen (Dtn 10, 18; Ps 82, 3; Jes 1, 17) und ist bei denen präsent, die verlassen und verloren sind. Er sorgt für das „Recht der Fremden". Darum kann der nach Gott schreiende Mensch mit Ps 31, 1 rufen: „Errette mich durch Deine Gerechtigkeit." Diese Recht-schaffende, errettende und erlösende Gerechtigkeit Gottes wird nach den Gotteserfahrungen Israels auch als Gottes Erbarmen verstanden. Mit dieser Barmherzigkeit ist jedoch nicht gemeint, daß Gott „Gnade vor Recht ergehen" läßt oder er sich als Souverän das „Begnadigungsrecht" für rechtmäßig Verurteilte vorbehält. Seine schaffende und rettende Gerechtigkeit ist vielmehr selbst sein Erbarmen. Die Elenden haben damit auch ein einklagbares Recht auf sein Erbarmen und müssen nicht um Gnade betteln und winseln [3].

Weil die Gotteserfahrung Israels die Erfahrung der befreienden, rettenden und Recht-schaffenden Gerechtigkeit ist, bestimmt diese Gerechtigkeit auch die universale Hoffnung Israels für die Welt: Der verheißene Messias wird „mit Gerechtigkeit richten die Armen und rechtes Urteil sprechen den Elenden im Land" (Jes 11, 4). Der lebendigmachende Gottesgeist wird „Recht unter die Heiden bringen" (Jes 42, 1) und Gerechtigkeit in die Natur: „Dann wird das Recht in der Wüste wohnen und Gerechtigkeit auf dem Acker hausen und der Gerechtigkeit Frucht wird Friede sein" (Jes 32, 15 f.).

Indem Gott auf diese Weisen Recht schafft, offenbart er sich als der Gerechte. Sein Sein wird jedoch nicht erst in seinem Tun offenbar, sondern Gott ist auch schon dort präsent, wo Unrecht erlitten wird. Schafft Gott denen Recht, die Gewalt erleiden, dann solidarisiert und identifiziert er sich auch mit den Opfern der Gewalt. Was den Armen und Machtlosen direkt angetan wird, das wird indirekt auch ihm angetan. Wir finden diese Verstärkung seiner Recht-schaffenden Gerechtigkeit durch seine Realpräsenz bei den Opfern zunächst in den Vorstellungen von der im Volk des Bundes einwohnenden Gottesgegenwart, der „Schechinah" (Jes 63, 9a). Wo immer aber darüber hinaus Gottes Eingreifen zugunsten der Opfer von Unrecht und Gewalttat erwartet wird, wird auch seine besondere Gegenwart bei ihnen erwartet, wie die Geschichte vom Weltgericht des Menschensohns Mt 25 sagt.

Wird den Rechtlosen Recht geschaffen, dann beginnt bei ihnen Gottes Gerechtigkeit in dieser Welt offenbar zu werden. Ist der gerechte Gott bei ihnen schon präsent, dann beginnt mit ihnen das Gericht Gottes in dieser gewalttätigen Welt. Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre aus dem Rahmen einer umfassenderen Christologie bleibt einem weiteren Beitrag vorbehalten [4].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Beiheft 10 der ZThK Dezember 1998, darin besonders D. Wendebourg, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung", 140-206.

[2] Vgl. dazu das Heft: Rechtfertigung – feministisch, EvTh 60 (2000) 5, darin besonders E. Moltmann-Wendel, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?, 348–359.

[3] B. Janowski, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orient und des Alten Testaments, in: Das Drama der Barmherzigkeit. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgechichte in Judentum und Christentum, hg. v. R. Scoralick (Stuttgart 200) 33–91. Vgl. auch Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, hg. v. J. Assmann u. a. (München 1988).

[4] In dieser Zs. 219 (2001) H. 8.

Paul M. Zulehner

Priester im Modernisierungsstreß

Die letzten großen Priesterumfragen waren 1971 gemacht worden: in Deutschland, in der Schweiz, in Österreich, auch in anderen Regionen der katholischen Weltkirche. In der nachkonziliaren Aufbruchzeit wollte man wissen, wie es um Dienst und Leben der Priester steht. Gründe dafür gab es genug: Das Konzil „redefinierte" (Philip Selznik) die Kirche neu, in ihr die Rolle der Laien. Das mußte auch das Selbstverständnis der Priester berühren, war doch aus einer Priesterkirche eine Volk-Gottes-Kirche geworden. Das Konzil war jedoch mit der Neuordnung des priesterlichen Dienstamtes auch aus Zeitgründen nicht weit genug gekommen. Daher gab es alsbald nach dem Konzil Debatten über das priesterliche Amt und seine Umgestaltung. Bischofskonferenzen meldeten sich zu Wort, ebenso die inzwischen gut organisierten Priestergruppen. Nicht nur die ehelose Lebensform stand zur Diskussion und beschäftigte 1971 die Bischofssynode über die Priester. Gerungen wurde auch um die Frage, was ein Priester angesichts der vertieften Sicht der Kirche sowie der neubewerteten Rolle der Laien ist.

Forscherisch ist es seitdem überraschend ruhig geblieben. Nur Kleinstudien zum Priesteramt gab es in den letzten 30 Jahren[1]. Allein systematische Theologen und Theologinnen schrieben teils umfangreiche Werke über das Priestersein[2]. Dazu wurden in den letzten Jahren Ergebnisse von Studientagungen[3] veröffentlicht, eher spirituell ausgerichtete Werke publiziert[4], und in vielen Festschriften finden sich zahllose Reflexionen zur priesterlichen Situation[5]. Die Veränderungen im Lebensalltag der Priester sind aber ungemindert weitergegangen. Zwei markante Vorgänge ragen heraus: der tiefgreifende Wandel in der Lage von Religion in der Kirche in einer sozial wie kulturell bewegten Moderne sowie das europaweit grassierende Phänomen des Mangels an „Priestern in Ruf- und Reichweite".

Am ältesten Lehrstuhl für Pastoraltheologie, in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung (AfkS), habe ich mich daran gemacht, die forscherisch vergessenen Priester neuerlich zu beforschen. Die Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000 liegen demnächst in Buchform vor[6]. In diesem Beitrag werden das Forschungskonzept sowie zentrale Erkenntnisse erstmals einer breiten Öffentlichkeit präsentiert. Vorausgegangen waren Präsentationen der Ergebnisse in den Priesterräten und Leitungsgremien jener Diözesen, die sich an der Umfrage beteiligt haben. Den beteiligten Priestern sage ich an dieser Stelle Dank für ihre Mitarbeit an der Studie.

Bewegter Auftakt

Schon die Bewerbung der Studie in den sehr unterschiedlichen Kirchenregionen (nachkommunistische Gebiete, „westliche" Diözesen) erwies sich als eigenes Forschungsthema. 1971 hatten die Studien in der Schweiz, in Deutschland und in Österreich noch die Bischofskonferenzen in Auftrag gegeben. Vorahnend, daß eine solche Studie bei Kirchenleitungen sehr unterschiedlich aufgenommen werden würde, haben wir uns mit unserem Forschungsansinnen nicht an Bischofskonferenzen gewandt. Wir haben Priesterräte beworben. Einzelne Bischöfe haben dann für bzw. gegen ihre Priesterräte entschieden. Die Argumente waren zumeist verwandt: Als Bischöfe würden sie ja „ihre Priester" kennen. „Ihre" schon, aber alle, und wie tief ginge diese Kenntnis – so unsere besorgte Gegenfrage.

Andere sagten, sie wünschten sich für die Priester nicht Umfragen, sondern Spiritualität. Wer wollte dagegen etwas sagen: Vernunft oder Gnade, ein alter Schachzug, um unangenehmer Realität auszuweichen. Noch klarer und zugleich beklemmender ein Brief der Nuntien an die beteiligten Bischöfe: Die Fragen bezögen sich auf Themen, die herkömmlicher Weise nur im „Forum internum", also im strikt persönlichen Bereich behandelt werden (vielleicht die Frage nach der Fortbildung, oder ob es einen geordneten Haushalt gibt – nach Freundin oder Sexualkultur wurde ohnedies nicht gefragt). Zudem würde auf dem Weg von Umfragen aus einem „mysterisch-sakramentalen" Kirchenbild ein „soziologistisches" werden. Tatsächlich erwarten manche von sozialwissenschaftlicher Forschung zuviel, während andere zugleich zuviel befürchten.

Erschreckt hat der dritte Gegengrund: „Wenn die Daten veröffentlich werden, werde dem Stand des Klerus schwerster Schaden erstehen." Die „Angst der Mutter Kirche" (so ein betroffener Bischof) ist groß. Die Bischöfe wurden daher aufgefordert, alles zu tun, daß die Umfrage nicht stattfindet. Aber vielleicht haben die Nuntien, bei theologischem Tageslicht an ihren eigenen Argumenten zweifelnd, mit der Zustellung des Briefes so lange gewartet, bis die Fragebögen an der AfkS in Wien waren.

Anders als die offiziellen Abrater mit dem Ziel von Forschungsunterbindung sehen die befragten Priester die Umfrage: Sie erwarten sich von der Studie, daß über Dienst und Leben der Priester heute auf guter Grundlage nachgedacht wird. Man dient auch den Priestern nicht durch angstbesetztes Wegschauen, sondern nur durch wertschätzendes Hinschauen. Auch für uns ist eines der forscherischen Ziele Personalentwicklung und damit auch Entwicklung der Organisation Kirche. Bischöfe sind im Rahmen ihrer Fürsorgepflicht für eine angemessene und gut fundierte Personalentwicklung für alle ihre Mitarbeitenden verantwortlich. Ein Bischof forderte auch deshalb die Priester seiner Diözese zur Beteiligung an der Umfrage auf, weil dies ein wertvoller mitbrüderlicher Dienst sei. Die Ergebnisse der Studie geben ihm Recht.

Beteiligung

Beteiligt haben sich bisher 19 Diözesen in sehr verschiedenen Regionen der katholischen Kirche in Europa (von Polen über Kroatien, Österreich, Deutschland Ost und West hin zur Schweiz). Rund 2500 anonym ausgefüllte Fragebögen liegen vor. Von den zugestellten Bögen wurden im Gesamtschnitt 40 Prozent zurückgeschickt. Das ist eine überraschend hohe Zahl für eine schriftliche Umfrage mit einem Fragebogen, der fast zwei Stunden zum geduldigen Ausfüllen benötigte.

Schriftliche Vollerhebungen sind nie repräsentativ. Doch haben wir die Priester gebeten, unabhängig vom ausgefüllten Bogen uns eine Postkarte mit ihrem Namen zuzusenden. So konnten wir die Altersstruktur des Klerus der jeweiligen Diözesen mit der Altersstruktur der rückgesandten Bögen vergleichen. Das Ergebnis ist forscherisch höchst befriedigend. Die Altersstruktur der Antwortenden ist der Altersstruktur des Seelsorgsklerus sehr ähnlich. Befragt wurden Seelsorgspriester: gleich ob Welt- oder Ordenspriester.

Typologie

Das Herzstück der Studie ist die Erforschung von Amtsverständnissen. Wie sehen und versehen Priester ihren priesterlichen Dienst? Verstehen sie ihr Amt als christuszentriert oder/und gemeindezentriert? Wie nehmen sie ihr Amt in historischer Hinsicht wahr: zeitlos oder/und in Entwicklung?

Zwischen den zwei Buchdeckeln systematischer Priesterbücher steckt zumeist ein einziges Wunschamtsbild. Zwischen den „Buchdeckeln" des realen Priesterlebens hingegen finden sich viele Amtsverständnisse. Vermutlich ist nicht nur jeder Christ und jede Christin, sondern auch jeder Priester heute ein „Sonderfall". Freilich: Unter letztlich einmaligen Priestertypen finden sich hohe Ähnlichkeiten, die auch statistisch aufgespürt werden können.

Um unterschiedliche Amtstypen abzugrenzen, haben wir in der Studie eine leicht angereicherte Fragebatterie aus der deutschen Priesterstudie des Jahres 1971 verwendet[7]. Sie enthält eine Handvoll wichtiger Aussagen über das priesterliche Amt. Bei der Bildung der Typologie wurde eine Aussage ausgeklammert, die fast alle einhellig annehmen: „Das priesterliche Amt ist Dienst an der Gemeinde". Bei den übrigen Fragen hingegen gibt es zum Teil beträchtliche Unterschiede.

Das priesterliche Amt ...
... ist Dienst an der Gemeinde.
... ist von Christus eingesetzt.
... beansprucht das ganze innerste Leben seines Trägers.
... ist Repräsentation Christi.

... *dient dem geistlichen Wachstum der Kirche.*
... *ist Ausdruck persönlicher Berufung.*
... *hält die anvertraute Gemeinde in der Spur des Evangeliums.*)*
... *sorgt sich darum, daß die vom Evangelium geformten Gemeinden mit der Ortskirche verbunden bleiben.*)*
... *ist Repräsentation der Gemeinde.*
... *ist Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses.*
... *gründet nicht in einer besonderen Weihe.*
... *ist ausschließlich Schöpfung der frühen Gemeinden.*
... *dient primär der Schlichtung von Konflikten, dem menschlichen Zusammenleben in der Gemeinde.*

**) Von uns hinzugefügte neue Items*

Auf der Basis vielfältiger Analysen mit den Forschungsdaten haben sich vier Amtstypen abgezeichnet. Unter ihnen gibt es klare Verschiedenheiten. Zudem können sie mit der amtstheologischen Debatte gut in Verbindung gebracht werden. Das statistische Auswertungsprogramm fügt die Priester an Hand ihrer Antworten zu vier „Clustern" (Klumpen) zusammen. Wer zu einem bestimmten Cluster gehört, hat die zwölf Aussagen zum Priesteramt ähnlich beantwortet. Die Namensgebung der vier Typen ist unsere forscherische Leistung.

Vier Amtstypen

Den ersten Typ haben wir den *„zeitlosen Kleriker"* benannt. Er versteht sein Amt allein christuszentriert: Von ihm hat er eine Berufung, die in der Weihe zum Ausdruck kommt. Er repräsentiert Christus in der Gemeinde. Diese Berufung erfaßt sein innerstes Wesen und dient dem Wachstum der Kirche. Mit der Repräsentation der Gemeinde kann der zeitlose Kleriker weniger anfangen. Noch weniger Verständnis bringt er für historische Entwicklungen des Amtes auf. Er versteht das Amt „zeitlos", es ist zu allen Zeiten christusunmittelbar.

Einen zum zeitlosen Kleriker konträren Typ bildet der *„zeitgemäße Gemeindeleiter"*. Für ihn sind Weihe und unmittelbare Christus-Berufung zweitrangig. Er versteht sein Amt kaum christuszentriert, sondern sehr gemeindezentriert. Zeitgenössischen Amtsvorstellungen (wie eine Gemeinde in der Spur des Evangeliums halten; Gemeinden mit anderen Gemeinden in der Ortskirche zusammenzuhalten) kann er durchaus etwas abgewinnen. Für historische Entwicklung seines Amtes ist er weit offen. Das heutige Amt ist sicher das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Vielleicht sogar eine Schöpfung der frühen Gemeinde und nicht von Christus eingesetzt: Diesen Sätzen stimmen Priester dieses Amtstyps in hohem Maß zu.

Der dritte Typ wird „*zeitnaher Kirchenmann*" genannt. Er hat kein Verständnis für historische Amtsentwicklungen, er schätzt dafür Berufung und Einsetzung durch Christus hoch ein. Er orientiert sich weniger an einer Gemeinde, in der er sein Amt ausübt, sondern ist mehr kirchenbezogen.

Der vierte Typ schließlich ist nach unserer Benennung der „*zeitoffene Gottesmann*". Auf der einen Seite hat er viel gemeinsam mit dem zeitlosen Kleriker – insbesondere seinen starken Christusbezug. Auch fühlt er, daß das Amt sein innerstes Wesen erfaßt. Zugleich erlebt er sich aber auch gemeindebezogen. Und obwohl er an der Einsetzung des Amtes durch Christus festhält, nimmt er doch zugleich historische Amtsentwicklungen an. Der zeitoffene Gottesmann ist also jener Typ, der sich nicht an der einen oder anderen Randposition festmacht. Er ist nicht der Entweder-oder-Typ (wie die zeitlosen Kleriker oder die zeitgemäßen Gemeindeleiter), sondern der Und-Typ: christuszentriert und gemeindezentriert, zeitlos und in Entwicklung.

Die Priester in den untersuchten Kirchenregionen verteilen sich unterschiedlich auf diese vier Typen. In „moderneren", auch finanziell besser ausgestatteten „westlichen Regionen" ist ein überdurchschnittlicher Anteil von zeitgemäßen Gemeindeleitern sowie von zeitnahen Kirchenmännern. „Östliche Regionen" (in den nachkommunistischen Gebieten) hingegen haben einen sehr hohen Anteil zeitloser Kleriker und zeitoffener Gottesmänner.

Auch nach Weihejahrgängen verteilen sich die Typen verschieden. In den mittleren Weihejahrgängen (bei den nach dem Konzil Geweihten) ist der Anteil der zeitgemäßen Gemeindeleiter am höchsten. Er nimmt aber zugunsten der zeitlosen Kleriker zu den jüngeren Weihejahrgängen hin wieder merklich ab und erreicht unter diesen die Werte der ältesten Jahrgänge. Diese „U-Form" begegnet bei vielen Einzelergebnissen. Die ältesten und die jüngsten Weihejahrgänge sind einander ähnlich, wenngleich vermutlich aus unterschiedlichen Gründen, weil ja frühere Verhältnisse historisch nie einfach wiederkehren. Dazwischen liegen die Konzilsjahrgänge wie eine „Sandwichgeneration".

Gestaltungskräfte

Das zweite große Thema der Analyse des opulenten Datenmaterials bildet die simple Frage, wie zu verstehen ist, daß zur gleichen Zeit in derselben Diözese der eine Priester ein zeitloser Kleriker und ein anderer ein zeitgemäßer Gemeindeleiter wird. Wo werden die Weichen gestellt? Welche Kräfte gestalten diesen Zuweg mit?

Das Ergebnis: Es sind viele Kräfte am Werk. Monokausale Erklärungsmodelle scheiden aus. Ein erstes Bündel ist theologischer Art. Die Amtsverständnisse haben ihre jeweilige (amts)theologische Stärke, die allerdings immer zur Gefährdung kippen kann.

Amtstheologische Dimensionen

Der zeitlose Kleriker steht amtstheologisch vor allem für das Konzept von der „Repräsentatio Christi", der Stellvertretung Christi als Haupt der Kirche. Er erinnert daran, daß es beim Evangelium um das zuvorkommende Handeln Gottes in Christus geht („Einsetzung durch Christus"). Er weist darauf hin, daß sich die Kirche Christus verdankt. Er stellt das amtliche Gegenüber Christi zur Gemeinde dar. Er macht die Unableitbarkeit des Amtes deutlich. Er ahnt, wie sehr die ganze Person von der Berufung erfaßt ist. Der zeitlose Kleriker steht für die *„christologische"* Dimension des Amtes.

Ganz anders der zeitgemäße Gemeindeleiter. Charakteristisch für ihn ist das hohe Gespür für die Kirche als priesterliches Gottesvolk. Typisch für ihn ist die Wertschätzung der Taufe. Er versteht sich daher als „Bruder unter Brüdern und Schwestern". Das „Mit euch bin ich Christ" des Augustinus zählt für ihn mehr als das „Für euch bin ich Bischof". Er hat Respekt vor der fundamentalen Gleichheit aller. Die Förderung der Vielfalt der Charismen ist ihm ein Anliegen. Hohe theologische und praktische Bewertung genießt Synodalität. Der zeitgemäße Gemeindeleiter steht für die *„ekklesial-funktionale"* Dimension des Amtes.

In eine gänzlich andere Richtung weist amtstheologisch der zeitnahe Kirchenmann. Seine Hauptposition: Es braucht Weihe (Zuständigkeit), aber auch Fähigkeit (Kompetenz). Berufung muß zum Beruf werden: Das aber geht nicht ohne Professionalisierung. Denn der Priester ist auch Dienstnehmer in der Kirche. Der zeitnahe Kirchenmann relativiert Gemeinde auf Kirche hin. All das hat Konsequenzen für das Rollenverständnis: Zwischen dem Ich und der amtlichen Rolle braucht es eine gestaltete Distanz. Wer einen Beruf hat, benötigt berufsfreie Räume und Zeiten: Rekreation schafft Kreativität. Dieser Typ verkörpert die *„vokative"* Dimension des Amtes.

Schließlich wieder der zeitoffene Gottesmann: Er hält die Balance zwischen der Repräsentatio Christi und der Repräsentation der Gemeinde. Die „repräsentatio Christi" wird im Sinn des Konzils funktional gesehen: als Dienst (in) der Kirche. Ihm gelingt das Ausbalancieren des Gegenübers und des Miteinanders: von amtlichem und gemeinsamem Priestertum. Für ihn hat das Amt synchrone und diachrone Einheitsfunktion: in der Gemeinde und zwischen den Gemeinden. Charakteristisch ist auch die Ausgewogenheit zwischen spiritueller Tiefe und Offenheit. Der zeitoffene Gottesmann steht für die *„pontifikale"* Dimension des Amtes.

Werden die Stärken der einzelnen Typen auf diese positive Weise beschrieben, dann wird klar, daß jeder Typ jeweils eine Dimension in sich trägt, die amtstheologisch gültig ist. Daraus folgt, daß keiner für sich allein den gesamten Reichtum katholischen Amtsverständnisses beherbergt. Erst zusammen ergeben sie ein reichhaltiges katholisches Presbyterium.

Und weil ihre Stärken zugleich ihre Grenzen sichtbar machen, heißt das personalentwicklerisch, daß jeder Amtstyp die anderen drei braucht, um nicht einseitig zu werden. Jeder Priester muß somit von den anderen drei Amtstypen lernen. Das verlangt allerdings, daß Priester die Unterschiede nicht zur Lagerbildung und zur feindseligen Belagerung verwenden, sondern als eine enorme Chance zur Eigenentwicklung. Jeder Priester sollte aus den anderen drei Amtstypen einen guten Freund haben, von dem er amtstheologisch lernen kann.

Lernt ein Priester nicht, bunkert er sich sozusagen in seine (begrenzte) Stärke ein, dann gerät er in Gefahr und wird zur pastoralen Gefährdung. Des zeitlosen Klerikers Stärke kippt dann leicht in einen Klerikalismus, der dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen keine Bedeutung mehr zuerkennt. Der zeitgemäße Gemeindeleiter ist von einem Laizismus gefährdet, der vor lauter „Brüderlichkeit" nicht mehr weiß, wozu er geweiht ist. Der zeitnahe Kirchenmann kann verbeamten und zum „liberalen Pfarrherrn" verkommen. Der zeitoffene Gottesmann schließlich ist nicht davor gefeit, der Spannung zu entrinnen, die in seinem „pontifikalen Amtsverständnis" steckt. Er ist in Gefahr, von der spannungsreichen Brücke herunter zu gehen und sich auf eine Seite zu schlagen.

Modernisierungsstreß

Die unterschiedlichen (amts)theologischen Dimensionen allein „erklären" aber nicht hinreichend, warum die Priester unterschiedliche Amtsverständnisse haben. Immer noch ist die Frage offen, warum den einen die eine amtstheologische Dimension, den anderen hingegen eine deutlich anders akzentuierte anzieht. Hier führt die Haltung eines Priesters zur heutigen Welt, zur „Moderne" weiter.

Viele Priester spüren, so die Daten der Studie, eine starke Spannung zwischen Kultur und Evangelium, Lebenswelt der Menschen und Positionen der eigenen Kirche. In dieser Spannung beziehen Priester einen Standort. Die einen treten auf die Seite der Kirche und sehen von dort her auf die Welt. Die anderen halten es genau umgekehrt. Sie blicken von der Welt auf die Kirche.

Von eben diesem Vorgang wird nachweislich das jeweilige Amtsbild mitgeprägt. Zeitlose Kleriker stellen sich eindeutig auf die Seite der Kirche: Von hier aus kritisieren sie die in ihren Augen glaubenslose „moderne Welt". Die zeitgemäßen Gemeindeleiter wiederum finden wir auf Seiten der „Welt". Sie fühlen sich als „Zeitgenossen". Von dort aus schauen sie auf die Kirche, die sie als „weltfremd" und „unmodern" erleben. Die zeitnahen Kirchenmänner sind den zeitgemäßen Gemeindeleitern und damit mehr dem Pol der „Welt" nahe. Die zeitoffenen Gottesmänner schließlich bewegen sich, ihrem balancierenden Grundcharakter entsprechend, „dazwischen". Sie erleben sich sowohl kirchengebunden wie menschennah in einem. In ein präzises Wortspiel gekleidet: Die zeitlosen Kleriker sind

weltabgewandt, die zeitoffenen Gottesmänner weltzugewandt. Die zeitnahen Kirchenmänner sind weltgewandt, die zeitgemäßen Gemeindeleiter weltverwandt.

Amtstypen formen sich daher nicht nur in der Auseinandersetzung mit den vielfältigen Facetten katholischen Amtsverständnisses, die historisch gewachsen und heute nebeneinander zugänglich sind. Nachhaltig formen auch die Erfahrungen mit der heutigen „modernen" Welt mit. Viele Priester leben im Modernisierungsstreß. Beide Formkräfte, vor allem das Weltverhältnis, wachsen von Kindesbeinen an. Sie können sich im Verlauf der Biographie des Priesters weiterentwickeln, etwa beim Wechsel von einer traditionellen Landpfarrei in die Jugendarbeit, von einem Krankenhaus auf einen kirchlichen Leitungsposten.

Diese Formbarkeit stärkt die Hoffnung, daß die einzelnen Typen grundsätzlich lernfähig sind, und im Zug gesuchter Selbstentwicklung bzw. gut organisierter Personalentwicklung in Bewegung kommen: nicht nur in der Form des Wechsels von einem Grundtyp zum anderen, sondern noch mehr im Sinn der Anreicherung der eigenen Stärken durch Stärken, die bei anderen besser aufgehoben sind.

Verästelungen

Das dritte große Paket an Einsichten bezieht sich auf die „Auswirkungen", die das jeweilige Amtsverständnis auf Dienst und Leben eines Priesters hat. Der Amtstyp erweist sich wie der Stamm eines Baumes, von dem aus Äste weggehen.

Eine erste Verästelung zeigt sich bei der Einschätzung *der Glaubenslage der Kultur und der Lage der Kirche* in ihr. An den beiden Randtypen illustriert: Sehen die zeitlosen Kleriker eine Glaubenskrise, diagnostizieren die zeitgemäßen Gemeindeleiter eine Kirchenkrise. Konsequenterweise fordern die einen eine Neuevangelisierung der unchristlichen Kultur, die anderen hingegen die Modernisierung der unmodernen Kirche. Gilt den einen die nachkonziliare Kirche als verweltlicht, klagen die anderen darüber, daß sie weltfremd ist. Daß auf diesem Hintergrund das Konzil jeweils anders bewertet wird, ist nur konsequent. Nur wenigen zeitlosen Klerikern paßt das Konzil überhaupt nicht; mehrheitlich sind sie mit den Perspektiven, aber auch mit der in den letzten Jahrzehnten stark verlangsamten Verwirklichung des Konzils zufrieden. Unter den zeitgemäßen Gemeindeleitern hingegen sind viele „enttäuschte Konzilsreformer", die sich auch im Lager des Kirchenvolksbegehrens wiederfinden.

Eine zweite Verästelung bezieht sich auf die *Schwerpunkte im priesterlichen Dienst*. Zeitlose Kleriker sehen die Stärken des Priesters darin, frei zu sein für die Verkündigung. Zeitgemäße Gemeindeleiter hingegen sehen sich Schulter an Schulter mit jenen Menschen, die sie durch das Leben begleiten möchten. Zeitlose Kleriker sehen den Schwerpunkt ihrer priesterlichen Aufgaben in Liturgie und Verkündigung; zeitgemäße Gemeindeleiter hingegen in der diakonalen Sozialpastoral. Verschieden

ist das Verhältnis zu den Laien. Zeitlose Kleriker neigen dazu, die Letzt-, damit Alleinverantwortung der Priester für die entscheidenden Vorgänge im kirch(engemeind)lichen Leben anzumahnen. Die zeitgemäßen Gemeindeleiter hingegen setzen auf die Ausweitung der Synodalität: Die pastoralen Gremien sollten nicht nur beraten, sondern in weit mehr Angelegenheiten als heute entscheiden. Setzen also die einen auf monokratische Leitung, schätzen die anderen gremiale Synodalität. Die Synthese der zeitoffenen Gottesmänner ist wieder in Verbindung beider die gut geleitete Synodalität. Sie folgen dem Prinzip: je mehr Beteiligung, um so mehr angemessene Leitung braucht es. Daher suchen sie für die Fortbildung nicht nur Training in zeitgemäßer Glaubensverkündigung, sondern auch in Leitung und Kooperation.

Spiritualitäten

Die dritte Verästelung trifft die Person des Priesters: das, was ihm bei der Erfüllung seines priesterlichen Dienstes und der Gestaltung seines ehelosen Lebens hilft. Da sind zunächst starke Unterschiede hinsichtlich der hilfreichen Ressourcen. Diese sind selbst vielgestaltig. Hilfreich werden erlebt die traditionellen „Institutionen", die ein hohes Maß an personunabhängiger Entlastung bringen könnten: das regelmäßige Breviergebet, die geistliche Begleitung in Verbindung mit der regelmäßigen Beichte, Exerzitien. Sodann hilft Priestern ihre persönliche Spiritualität: Gebet, Meditation, theologische Lektüre. Davon unterscheidbar ist gemeinschaftliche Spiritualität: Bibelgespräch, gemeinsames Beten, geistlich gestaltete Supervision. Die vom Konzil gewünschte Spiritualität im alltäglichen pastoralen Dienst stellt eine vierte Variante dar. Schließlich werden Priester von menschlichen Netzen getragen: Gemeinschaften, in denen Priester gemeinsam arbeiten, gemeinsam wohnen, gemeinsam beten.

Die vier Typen verfügen über ein recht unterschiedliches Ausmaß an diesen vielfältigen Hilfen, und zwar sowohl quantitativ wie qualitativ. Die zeitoffenen Gottesmänner haben, gleich gefolgt von den zeitlosen Klerikern, insgesamt die meisten hilfreichen Ressourcen, die zeitgemäßen Gemeindeleiter hingegen die wenigsten. Hin zu den zeitgemäßen Gemeindeleitern verringert sich auch die Basis der Hilfen: Traditionelle Hilfen wie gemeinschaftliche Spiritualität fallen bei ihnen gänzlich aus. Ihnen helfen allein persönliche Spiritualität, pastoraler Dienst und menschliche Unterstützung. Dieses Ergebnis ist insofern bedrängend, als gerade die zeitgemäßen Gemeindeleiter in ihrem hohen Modernisierungsstreß ein hohes Maß an spirituellen Hilfen benötigten, aber offensichtlich darüber nicht in ausreichendem Ausmaß verfügen. Daraus resultiert bei den zeitgemäßen Gemeindeleitern eine unterdurchschnittliche Berufszufriedenheit. Unter ihnen sind auch die meisten (wenngleich immer noch wenige), die den Priesterberuf – hätten sie neu zu wählen – nicht mehr ergriffen und die auch jungen Menschen nicht zuraten wür-

den, Priester zu werden. Unter ihnen sind auch relativ besehen die meisten, die wegen der Ehelosigkeit aus dem Amt scheiden.

Ungestützter Zölibat

Dem Thema der ehelosen Lebenskultur wurde breiter Raum gegeben. Und das nicht mit dem von Kirchenleitungen befürchteten und kritischen Kreisen erhofften Ziel, Zahlen zur Abschaffung der Zölibatspflicht zu sammeln oder aufzudecken, wie schlecht Priester den Zölibat „halten".

Das Ergebnis ist hinsichtlich der Qualität des Priesterzölibats eher erstaunlich positiv ausgefallen. Wir waren hypothetisch der Meinung, daß die Lebensform der Ehelosigkeit wie jene der Ehe unter den heutigen Bedingungen unter einem starken Gestaltungsstreß steht. Daraus haben wir vermutend geschlossen, daß vielleicht ein Drittel gut durchkommt, ein Drittel ringt und ein Drittel scheitert, indem sie nach innen hin resignieren oder nach außen hin ausscheiden.

Die Daten zeigen, daß die Priester für ihr eheloses Leben viele gute Gründe kennen und auch annehmen. Allerdings besteht nur ein Teil den Zölibat ohne größere Krisen. Der (im übrigen für moderne Kulturen erwartbare) Normalfall sind Krisen, ist ein Auf und Ab wie in der Ehe (zwei Drittel der befragten Priester sehen sich im Rückblick so). Nur ein kleiner Teil resigniert und gibt die ehelose Lebensform auf: formell durch Amtsniederlegung wegen Heirat, oder indem sie unter dem Dach des formell beibehaltenen Zölibats „liiert"[8] leben. Nicht ganz 10 Prozent gehören – unterschiedlich nach Kirchenregion und Modernisierungsstreß – zu dieser Gruppe der Liierten. Auch das zölibatäre Leben steht offensichtlich im Modernisierungsstreß. Die Antwort der Mehrzahl der Priester ist aber nicht Abschied vom Zölibat, sondern dessen „Modernisierung". Solche Modernisierung ist natürlich riskant für das Bestehen. Sie ist aber auch problematisch, weil die Priester in unseren Gesellschaften an vormodernen Kriterien gemessen werden, und zwar auch von jenen, die für sich eine moderne Beziehungskultur praktizieren.

In die gleiche Richtung der „Modernisierung" weisen die Daten über den *Anfang des ehelosen Lebens.* „Freientscheider", die sich von allem Anfang an frei entschieden haben und meinen, daß sich dann ihr Leben hindurch nicht viel verändert hat, sind eher selten und finden sich am ehesten unter den zeitlosen Klerikern. Weit größer ist die Gruppe der „Nachreifer". Sie haben sich zwar Anfangs auch klar für die ehelose Lebensform entschieden. Diese hat sich aber über die Jahre hinweg reifend entwickelt. Die dritte Gruppe der „Hinnehmer" (sie wird zu den jüngeren Weihejahrgängen hin kleiner) sind jene, welche den Zölibat eher in Kauf nehmen und auch nicht im Lauf der Zeit nachreifend hineinwachsen.

So leben die einen die ehelose Lebensform traditionell und sehr abgrenzendgeordnet. Ihr Prinzip hieß in der alten Seminarerziehung: „numquam solus cum

sola" („niemals allein mit einer Frau"). Andere hingegen stilisieren den Zölibat „modern". Sie experimentieren mehr, leben ihn sozusagen auch auf Frauen hin mit offenem Visier, riskieren Begegnung, vertieften personalen Austausch und Auseinandersetzung, werden grenzgängerisch – und streben dennoch danach, in all diesem Auf und Ab ehelos zu bleiben. Ein dritte Gruppe stellt sich solchem riskanten Experiment nicht (mehr), sondern emigriert tendenziell.

Aber ist es unter Eheleuten wirklich anders? Wie bei diesen ergeben sich gerade für jene Priester, die Ehelosigkeit „modern" leben, gewichtige Fragen: Haben sie für ihre riskante Form genug Unterstützung? Gibt es wirksame Beratung für den Fall, daß die eigenen Ressourcen nicht ausreichen? Stehen genügend spirituelle Ressourcen zur Verfügung? Der Verdacht ist empirisch begründet, daß gerade jene, die viele spirituelle Ressourcen brauchten, über nur wenige verfügen.

Das Experimentieren eheloser Priester hat eine bemerkenswerte kulturelle Seite. Unsere Kultur tendiert auf den ersten Blick dazu, daß Beziehungen zwischen den einander anziehenden Geschlechtern entweder eheartig oder nicht gelebt werden. Dazwischen gibt es kaum etwas Kulturvolles. Es fehlt heute an einer reichen und reifen Kultur von Freundschaften. Priester, die nicht vereinsamen wollen, sondern in tiefgehenden Beziehungen leben, könnten für die Kultur Erfahrungen sammeln, weder zu vereinsamen noch in Ehe zu leben – und dennoch in reifen und verantwortbaren Beziehungen, die den Namen der Freundschaft verdienen.

Neben dieser Einsicht in die „Modernisierung eheloser Lebensstile" hat die Studie auch aufgedeckt, daß der kirchlich zugedachte Zölibat gesellschaftlich wie kirchlich keine Unterstützung genießt. In dieser Hinsicht sind sich alle Amtstypen einig. Die Konsequenz, die daraus gezogen wird, variiert freilich. Denn zeitlose Kleriker beklagen die fehlende Unterstützung und fordern eine solche; die zeitgemäßen Gemeindeleiter hingegen sehen kaum Chancen, daß es in unseren Breiten in absehbarer Zeit eine breite Unterstützung in Gesellschaft und Kirche geben kann und fordern deshalb die Freistellung. Freilich, auch das zeigt die Studie unmißverständlich: Eine solche Freistellung wäre heute nichts anderes als die Abschaffung des Zölibats. Es sind viele Priester, die der Auffassung zustimmen: „Selbst wenn der Zölibat ‚freigestellt' wäre, wäre es für junge Menschen sehr schwer, ihn frei zu wählen, weil sie niemand dabei unterstützt und dazu ermuntert." Zurecht fordern daher heute jene, denen daran liegt, daß es auch in unseren Breiten morgen noch ehelose Priester gibt, daß vor einer Freistellung des Zölibats dessen Aufwertung zumindest in den Kirchengemeinden erfolgen müsse.

Sekundärer, notgedrungener Abwehrklerikalismus

Die Studie macht auf ein nur vermeintlich nebensächliches Problem aufmerksam, das sich aus dem gegenwärtigen Priestermangel ergibt. Zugänglich wird dieses

Problem am besten, wenn man zunächst wichtige Stationen der jüngeren amtstheologischen Entwicklung nebeneinander stellt. Den Ausgangspunkt bildet das *tridentinische Amtsbild* vom Guten Hirten: der Priester, der sich um die ihm anvertrauten Gläubigen seelsorglich sorgt (und sie dazu kennen muß) und ihnen für ihren Lebensweg die Sakramente reicht.

Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat dieses herkömmliche Amtsbild angereichert. Neben der Verantwortung für die Sakramente wurde die Verkündigung des Wortes Gottes betont. Die Aufwertung der Laien fügte den Gemeindepriestern neue Aufgaben hinzu. Das Bild vom Priester, der „Gemeinden gründet und leitet“ [9], wurde geprägt.

Der *Priestermangel* wiederum formt die angereicherte Priesterrolle spürbar um: Jetzt verlagert sich der Schwerpunkt priesterlicher Aktivitäten von der Person auf die Organisation oftmals mehrerer Gemeinden. Der Priester wird zum Coach der vielen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden, verliert damit den Zugang zur Seelsorge bei den kleinen Leuten: Über 80 Prozent der Priester, quer durch alle Priesteramtstypen, beklagen diesen „pastoralen Notstand“ [10] des Verlusts unmittelbarer Seelsorge. Dieser Verlust ist umso prekärer, als nach Studien an modernen Bevölkerungen [11] die Erwartung der Menschen gegenüber den christlichen Kirchen sich gerade auf Riten und Trost durch Seelsorge bezieht. Was aber im Priestermangel allein stabil bleibt, sind die Verantwortung für weniger Sakramente (auch die Taufe, die Eheschließung, manchmal die Krankensalbung wandern von den Priestern weg hin zu Laien) sowie die ehelose Lebensform.

Gerade jüngere Weihejahrgänge und auch nachwachsende Priesteramtskandidaten erleben diese Entwicklung als *bedrohliche Ausdünnung der Priesterrolle*. Ihre Antwort ist Abwehr gegen die laufende Entwicklung. Sie wehren sich gegen mehr Eucharistiefeiern, die ihnen wegen des Priestermangels zugemutet werden; sie widerstehen zunehmend der Zumutung, immer mehr Pfarreien verantworten zu sollen. Und als weitere Abwehr stehen sie dem Versuch entgegen, immer mehr bislang beim Priester angesiedelte, seelsorgliche personbezogene Aufgaben an Laien abtreten zu sollen. Das tun sie aber nicht aus herkömmlichen Gründen eines wiederkehrenden autoritären Klerikalismus. Vielmehr ist dieser neue Klerikalismus „notgedrungen“, „sekundär“ und entspringt der Sorge um die schleichende Ausdünnung des priesterlichen Berufsprofils.

Priester, die zu diesem neuartigen Klerikalismus neigen, drängen Laien zurück, fordern wieder mehr Verantwortung für die Priester, auch in den Gremien. Sie sind sogar vermehrt gegen die „viri probati“ aus gleich welchen Überlegungen – pastoraler (wegen der Eucharistiefähigkeit der Gemeinde) oder liberaler Art (wegen der Menschenrechte). Die gegenwärtige Entwicklung, die den Mangel an Priestern in Ruf- und Reichweite – wiederum notgedrungen – nur raumpflegerisch-rechtlich administriert, scheint somit sowohl den Priesterberuf zu gefährden, mit ihm die authentischen Laienberufe und damit die ungestörte konziliare Entwicklung.

ANMERKUNGEN

[1] J. Sayer, Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf (Düsseldorf 1976); B. L. Pirklbauer, Priesteridentität zwischen Kirche u. Gesellschaft: Diskussionsbeiträge aus soziologischer Theorie und Empirie (Linz 1998).

[2] G. L. Müller, Priestertum u. Diakonat (Freiburg 2000); G. Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität (Freiburg 2000); J. Müller, In der Kirche Priester sein. Eine Analyse des Priesterbildes in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts (Würzburg 2001).

[3] Vgl. Christsein als Priester. Was verbindet u. trägt, hg. v. B. Stubenrauch (Trier 1999); Priester mit Profil. Zur Zukunftsgestalt des geistlichen Amtes, hg. v. P. Klasvogt u. R. Lettmann (Paderborn 2000).

[4] Vgl. F. Kamphaus, Priester aus Passion (Freiburg 1993); B. Häring, Heute Priester sein. Eine kritische Ermutigung (Freiburg 1995); H. Brantzen, Lebenskultur des Priesters: Ideale, Enttäuschungen, Neuanfänge (Freiburg 1998); Im Knechtsdienst Christi. Beiträge zur weltpriesterlichen Existenz hier und heute, hg. v. K. Scholtissek (Paderborn 1998).

[5] Vgl. Du führst mich hinaus ins Weite: Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock, hg. v. K. Hillenbrand u. M. Kehl (Würzburg 1991); Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen (FS J. Homeyer, München 1999); Glaube u. Gemeinschaft (FS P. W. Scheele, Würzburg 2000).

[6] P. M. Zulehner u. A. Hennersperger, Sie gehen u. werden nicht matt (Jes 40, 31). Priester in heutiger Kultur (Ostfildern 2001); P. M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstreß. Ergebnisse der Studie PRIESTER 2000. Ein Forschungsbericht (Ostfildern 2002).

[7] G. Schmidtchen, Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg 1973) 49; vgl. auch: J. Fichter, Americas forgotten Priests – What they are saying (New York 1968); G. Schmidtchen u. A. Müller, Priester – Randfigur der Gesellschaft? Befund u. Deutung der Schweizer Priesterumfrage (Zürich 1974); Kirche u. Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen, hg. v. P. M. Zulehner (Wien 1974).

[8] Wir haben in der Studie erkundet, wo ein Priester „daheim" ist: bei Eltern, Verwandten, in einer Basisgruppe, in seinem Haushalt, einer Ordensgemeinschaft, oder eben bei einer „vertrauten Person". Sodann haben wir die Frage der Österrreichischen Priesterstudie übernommen, ob ein Priester, könnte er das Amt behalten, sicher weiter ehelos leben würde, wahrscheinlich ehelos, wahrscheinlich heiraten oder sicher heiraten würde. Jene, die sich bei einer „vertrauten Person" daheim fühlen und ganz sicher heiraten würden, wenn sie könnten, nennen wir „liiert". Auch das ist nur eine Annäherung.

[9] So die deutschen Bischöfe: Ordnung der pastoralen Dienste (Bonn 1977).

[10] B. Schellenberger, Wider den geistlichen Notstand. Meine Erfahrungen mit Seelsorge (Freiburg 1991).

[11] Neuestens in der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher 1970-2000: P. M. Zulehner u. a., Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000 (Ostfildern 2001).

Paul Roth

Wie religiös ist Rußland?

Ludmila Woronzowa vom Klostermuseum Sergej Posad schrieb 1993: „Bis zum Jahre 1985 wurden in unserem Land Prognosen gebastelt, wann die Religion verschwunden ist. Jetzt werden Vermutungen geäußert, wann der Unglaube verschwindet." Für denjenigen, der Rußland noch aus der Sowjetzeit kennt, hat sich vieles geändert, seitdem 1990 das neue Gesetz über die Religions- und Gewissensfreiheit verkündet wurde. Er findet offene Kirchen, kann im Buchladen die Heilige Schrift oder den Koran kaufen, stößt vielleicht sogar auf eine Prozession. Fotos zeigen den Präsidenten zusammen mit dem Patriarchen.

Religionsgemeinschaften und Gläubige

Die Zahlenangaben über die Gläubigen einer Religionsgemeinschaft sind jedoch genau so unsicher wie alle anderen Zahlenangaben aus Rußland. Es sind zumeist Schätzungen, Hochrechnungen auf Grund von Befragungen oder ganz einfach „Spielmaterial" aus politischen Gründen. In etwa hat man einen Anhaltspunkt in den Angaben über die staatlich registrierten religiösen Organisationen. Im Jahr 2000 waren 61 unterschiedliche Religionsgemeinschaften registriert, einschließlich zwölf heidnische Organisationen und sechs der Schamanen[1]. Diese Tabelle nennt für 1992 4846 religiöse Organisationen (also nicht nur Gemeinden) und für 1999 16749. Ein knapper Auszug soll einen Einblick geben:

	1992	1999
Russisch-orthodoxe Kirche einschließlich Altgläubige	2971	9359
davon Gläubige des Moskauer Patriarchates	2880	8897
Römisch-katholische Kirche	37	227
Islam	1216	3072
Buddhismus	24	167
Baptistische Gemeinschaften	272	809
Lutherische Kirche	40	187
Adventisten	72	348
Zeugen Jehovas	1	250
Krischna-Anhänger	23	121
Jüdisch-religiöse Organisationen	26	114
Davon orthodoxe	15	74

Dieser Auszug gibt Hinweise, aber keinen zutreffenden Überblick. Viele Religionsgemeinschaften haben sich nicht registrieren lassen. Auch lassen diese Angaben nicht erkennen, wie groß die registrierten Organisationen sind.

Vergleicht man die Angaben der Registrierungen mit den Schätzungen und Hochrechnungen sowie mit den Ergebnissen von soziologischen Untersuchungen, so kommt man auf rund 50 Prozent der Bevölkerung Rußlands, die sich zu einer Glaubensgemeinschaft bekennen (Gesamtbevölkerung 145 Millionen). Davon entfallen auf die orthodoxen Gemeinschaften 50 bis 60 Millionen Gläubige, auf die Muslime sieben bis zwölf Millionen. Die katholische Kirche hat wahrscheinlich 500 000 bis zu einer Million Gläubige. Alle anderen Glaubensgemeinschaften, wie die Evangeliumschristen, die Lutheraner, die Buddhisten, die ganze Kette von Sondergemeinschaften liegen unter einer Million.

Bei diesen Zahlenangaben muß man wiederum einige Einschränkungen machen. Zum einen bedeuten ein Bekenntnis zu einer Religion oder die Taufe noch nicht, daß der Betroffene wirklich ein Gläubiger ist. Auch Kommunisten haben sich taufen lassen und lassen sich taufen, weil das so „russische Tradition" ist. Ebenso ist es bei den Muslimen, die sich beschneiden lassen. Untersuchungen haben gezeigt, daß etwa zwei bis sieben Prozent der orthodoxen Gläubigen den Gottesdienst besuchen. Viele kennen nicht einmal ihr Glaubensbekenntnis.

Ein Grund für die Beendigung der Kirchenverfolgung war die Tatsache, daß zur Sowjetzeit ein „neuer Mensch" herangewachsen war, der nur deswegen überleben konnte, weil er gelogen und betrogen, gestohlen und gefälscht hat. Dieses Erbe sollte – so stellten es sich die Machthaber vor – durch die Religionsgemeinschaften überwunden werden, die noch über sittliche Wertmaßstäbe verfügten. Leider hat sich jedoch die Kriminalität in einer Weise ausgebreitet, die keine „Bekehrungserfolge" der Religionsgemeinschaften erkennen läßt.

Streitigkeiten und Schwierigkeiten

Auch sollte man nicht vergessen, daß viele der religiöse Gemeinschaften in sich selber zerstritten sind. Innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche gibt es das Moskauer Patriarchat, die Gläubigen der Auslandskirche, diejenigen, die sich als Erben der Katakombenkirche betrachten; die Altgläubigen gliedern sich ebenfalls in mehrere Untergruppen auf. Den Muslimen ist es bis heute nicht gelungen, eine von allen anerkannte oberste geistliche Institution zu schaffen, teilweise rivalisieren die verschiedenen Muftis untereinander. Und selbst bei der kleinen jüdischen Gruppe – heute leben in Rußland wahrscheinlich noch 350 000 bis 400 000 Juden – stehen zwei Oberrabbiner mehr gegen- als miteinander.

Eine große Schwierigkeit macht vor allem dem Patriarchat zu schaffen. In der Zeit der Verfolgung wurde gleichsam alles eingefroren – und wird nun wieder auf-

getaut. So stehen sich im Patriarchat zwei Flügel gegenüber. Die einen wollen nichts ändern, wollen zur Situation vor der Revolution zurück; die anderen verlangen, daß man sich den inzwischen eingetretenen Veränderungen anpaßt, also zum Beispiel im Gottesdienst die heutige Umgangssprache verwendet. Da der konservative Flügel zur Zeit stärker ist, belegt er die „Neuerer" mit Disziplinarmaßnahmen. Von seiten des Moskauer Patriarchats wird immer wieder versichert, daß man sich nicht in die Politik einmischen wolle. Jedoch hat man sich nicht daran gehalten. Das Patriarchat hat sich gegen die Osterweiterung der NATO, gegen die militärischen Maßnahmen in Jugoslawien, für die Bekämpfung der „Terroristen" im Kaukasus ausgesprochen.

Das Selbstverständnis des Patriarchats

Etwa 1991/92 ging der „religiöse Boom", der sich vor allem in den zahlreichen Taufen ausdrückte, zu Ende. Das Patriarchat sah zu seinem Mißbehagen, daß die anderen traditionellen Religionsgemeinschaften ebenfalls angewachsen waren, daß zahlreiche ausländische religiöse Sondergemeinschaften (Sekten) die Situation nach der Änderung des Religionsgesetzes genutzt und vor allem unter Jugendlichen Anhänger gefunden hatten. Das Patriarchat wirft vor allem der katholischen Kirche „Proselytismus" vor, nimmt also für sich in Anspruch, daß jeder, dessen Vorfahren einmal orthodox waren, nur Aufnahme in der Orthodoxie finden darf. Ende der 80er Jahre schien sich das Moskauer Patriarchat für ökumenische Kontakte zu interessieren. Inzwischen ist das Wort „Ökumene" vielfach gleichgesetzt mit „Häresie". Die Versuche des Papstes, Rußland zu besuchen, sind bisher am Widerstand des Moskauer Patriarchats gescheitert.

In den 90er Jahren zeichnete sich immer deutlicher ab, daß das Moskauer Patriarchat eine Vorrangstellung unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften anstrebt. Russische Kritiker werfen ihm vor, es wolle wieder die Position erhalten, die es einst unter den Zaren gehabt hat. Das Moskauer Patriarchat weist immer wieder darauf hin, daß die Geschichte des russischen Staats eng verknüpft war mit der Rolle der russisch-orthodoxen Kirche. Der frühere Präsident Boris Jelzin hat sich vergeblich um die Entwicklung einer „russischen Idee" bemüht, nachdem die ideologische Klammer des Marxismus-Leninismus mit dem Ende der Sowjetunion ihre Bedeutung verloren hat. Aus Kreisen des Patriarchats hört man die Meinung, daß eigentlich die Orthodoxie die „russische Idee" sei. Allerdings fehlt bis heute eine solche Idee, obwohl die neuen Staatssymbole zum Beispiel im Staatswappen den heiligen Georg zeigen[2].

Seit 1993 war das Moskauer Patriarchat um eine Abänderung des Religionsgesetzes bemüht. Im Kern ging es darum, der russisch-orthodoxen Kirche eine Sonderstellung zu sichern und die zahlreichen Sondergemeinschaften (Sekten)

abzubremsen oder gar unter der Beschuldigung, es seien „totalitäre Sekten", verbieten zu lassen. Auf Grund zahlreicher Proteste aus dem Ausland hat Jelzin über Jahre hinweg eine solche Gesetzesänderung abgelehnt. Schließlich kam ein Text zustande, der die Sonderrolle der russisch-orthodoxen Kirche zwar hervorhob, gleichzeitig aber auch von traditionellen Religionen sprach: Christentum, Islam, Buddhisten, Juden. Die neuen Vorschriften für die Registrierung bzw. Neuregistrierung von Religionsgemeinschaften erschwert jedoch speziell die Registrierung von Sondergemeinschaften. Entsprechende Behinderungen und Übergriffe örtlicher Behörden sind seit der Neufassung des Gesetzes im Dezember 1997 mehrfach gemeldet worden.

Staatsmacht und Patriarchat

Die russisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats ist die angesehenste Institution in Rußland. Präsident und Parteien legen Wert auf ihren Segen, sogar der Führer der größten kommunistischen Gruppierung Sjuganow hat sich im Wahljahr 2000 in einer Broschüre „Glaube und Treue. Russische Orthodoxie und Probleme der Wiedergeburt Rußlands" beliebt machen wollen, um Stimmen zu gewinnen.

Andererseits haben die Wahlen in Rußland gezeigt, daß die verschiedenen christlichen und muslimischen Parteien keinen entscheidenden Einfluß ausüben konnten .

Zur Zeit Jelzins legte dieser großen Wert darauf, seinen Kontakt zum Patriarchen Alexej II. öffentlich zu demonstrieren. Fotos von Kirchenbesuchen, die Jelzin beim Aufstecken von Kerzen zeigten, konnte man häufig in der russischen Presse finden. Das Moskauer Patriarchat seinerseits unterstützte und begrüßte die Staatsmacht. Priester segneten nicht nur Kosmonauten vor ihrem Start, sondern auch Soldaten und Gerät in Tschetschenien. Im Oktober 2000 tauchte sogar der Vorschlag auf, den einfachen Soldaten Jewgenij Rodionow heiligzusprechen. Rodionow war in tschetschenische Gefangenschaft geraten. Es wird berichtet[3], er sei nach dreimonatiger Haft enthauptet worden, weil er sich geweigert haben soll, sein Brustkreuz abzulegen und zum Islam überzutreten.

Inzwischen lassen sich die Konturen der Politik Wladimir Putins ungefähr erkennen. Man setzt auf ihn als den starken Mann und spricht – etwas spöttisch – von einer „Demokratur". Jelzin hat man seine ostentative Nähe zur Kirche nicht so recht geglaubt. Wie ist das aber nun mit Putin, der ja aus dem KGB kommt, wo ein Sowjetbürger sicher nur als überzeugter Atheist Karriere machen konnte?

Putin der Kirchgänger

Bevor Putin offiziell zum Nachfolger Jelzins wurde, konnte man keine Meldung darüber finden, wie die Einstellung Putins zur Religion war. Am 6. September 1999 suchte Putin den Patriarchen auf, sie erörterten die Lage im Nordkaukasus. Am 11. November erklärte das Patriarchat, daß es „den Kampf der föderalen Streitkräfte gegen den Terrorismus im Nordkaukasus" unterstützt. Als am Jahresende 1999 Jelzin abdankte und sein Amt – bis zur Wahl – dem bisherigen Regierungschef Putin übergab, hatte Jelzin dafür gesorgt, daß Patriarch Alexej II. an dieser Zeremonie teilnahm. Die Fotos zeigen nebeneinander nur den Patriarchen, Jelzin und Putin.

Die Presse berichtete ausführlich über den Weihnachtsgottesdienst am 8. Januar 2000, den der Patriarch zelebrierte. Die Fernsehzuschauer wurden in einem Kommentar darüber informiert, daß Putin regelmäßiger Besucher der Dreifaltigkeitskirche in seiner Nähe sei und in dieser Kirche auch am Vortag gebetet habe. In die Christus-Erlöser-Kirche sei er jetzt gekommen, um zusammen mit dem Patriarchen zu beten und dessen Segen zu erhalten. Putin, hieß es unter anderem, sei getauft. Der Patriarch segnete Putin, während dieser die Hände faltete. Dreimal küßten sie sich, Putin bekreuzigte sich. Der Kommentator in den „Moskowskie nowosti" (2/00) Soldatow urteilte: „Der Mann, der die Aufgaben des Präsidenten erfüllt, hat sich offensichtlich dazu entschlossen, sein Geschick mit dem Patriarchen zu verbinden."

Als eine Woche darauf am 15. Januar 2000 die „Iswestija" ein Foto veröffentlichte, das Putin vor einem Fresko mit der Gottesmutter zeigt, schrieb der Kommentator: „Die weltliche Macht vereinigt sich mit der kirchlichen – die Staatsmänner bekreuzigen sich für die Fernsehkameras, legen gleichsam ein Loyalitätsexamen ab, und dieses Ritual hat demonstrativ eine politische Bedeutung." Im Mai des Jahres 2000 sollte Putin offiziell in sein Amt als Präsident eingeführt werden. Russische Bürgerrechtler des gesamtrussischen Bundes „Für die Menschenrechte" wandten sich am 28. April 2000 an Putin und forderten ihn auf, den Patriarchen nicht so an der Zeremonie zu beteiligen, wie das bei der Amtseinführung Jelzins gewesen war [4]. Dies verletze die Verfassung eines säkularen Staates. Tatsächlich erhielt bei der Amtseinführung Putins am 7. Mai 2000 der Patriarch nur einen Platz unter den Vertretern der Religionsgemeinschaften. Das Moskauer Patriarchat hat diese „Zurücksetzung" nicht kommentiert.

Pressemitteilungen ist zu entnehmen, daß Putin den Patriarchen ziemlich regelmäßig aufsucht. Von den Gesprächen, die geführt werden, heißt es, sie seien persönlicher Art. Von Besuchen des Patriarchen beim Präsidenten wird nicht berichtet.

„Ich glaube an den Menschen ..."

Im September 2000 strahlte der US-Nachrichtensender CNN eine Sendung aus, in der auch Putin interviewt wurde. Aus diesem Interview ging unter anderem hervor, daß Putin nicht richtig über die religiöse Lage im Kaukasus informiert war. Er hielt die Mehrheit der Bevölkerung für Schiiten, die von den aus den Nahen Osten herbeigekommenen Sunniten bedrängt würden. In Wirklichkeit sind die zu Rußland gehörenden Gebiete im Kaukasus sunnitisch besiedelt.

Der Interviewer wollte unter anderem wissen, ob Putin getauft, ob er ein Gläubiger sei und welche Ansichten er über die Religion habe[5]. Putin antwortete:

„Sie wissen, daß ich es vorziehe, mich nicht besonders zu diesem Thema auszulassen. Ich meine, daß es Dinge gibt, die der Mensch in sich bergen muß. Den Glauben darf man nicht zur Schau stellen. Als ich mit meiner Familie als Tourist nach Israel reiste, gab mir die Mutter ein Kreuz, damit ich am Grab des Herrn den Segen erhielt. Ich tat es und jetzt ist es bei mir. Ich habe eine Datscha bei St. Petersburg und dort brach ein Feuer aus, irgendein Kurzschluß in der Sauna. Bevor ich in die Sauna gegangen war, habe ich das Kreuz abgenommen. Und als das Feuer ausbrach, bin ich mit den Gefährten von dort praktisch nackt herausgesprungen, denn alles kam so plötzlich. Man muß sagen, daß mir das Kreuz sehr teuer war, schließlich hatte es mir die Mutter gegeben. Ich meinte, daß vom Kreuz nichts übriggeblieben sei, es war ein einfaches Aluminiumkreuz. Aber mein Erstaunen war grenzenlos, als ein Arbeiter kam, der in dem, was vom Haus geblieben war, gewühlt hatte, er machte seine Faust auf und da war das Kreuz. Das Haus ist vollständig abgebrannt. Das war erstaunlich. Jetzt trenne ich mich nicht mehr vom Kreuz."

Auf die Frage: „Glauben Sie an höchste Mächte?" antwortete Putin: „Ich glaube an den Menschen. Ich glaube an seine guten Gedanken. Ich glaube, daß wir alle dazu gekommen sind, Gutes zu tun. Und wenn wir das gemeinsam tun, dann werden wir Erfolg haben. Auch in den Beziehungen zwischen den Staaten. Und das Wichtigste, das wir auf diese Weise erringen – wir erringen Komfort." Diese Antwort, vor allem im letzten Teil, wird Strenggläubige wohl kaum befriedigen.

Klosterbesuche

Ein Photo in der „Moskowskie nowosti" zeigt Putin bei einem privaten Besuch im Pskowo-Petscherskij-Kloster. Neben ihm zeigt das Photo Archimandrit Tichon[6]. Man erzählt, daß der Archimandrit der Seelenführer Putins sei, bei dem er häufig beichten würde. Tichon bezeichnete dies als Unsinn. In Anmerkungen der „Moskowskie nowosti" heißt es unter anderem über Tichon, der im Moskauer Kloster Sretenskij Statthalter ist, daß er zu den orthodoxen Fundamentalisten gehöre. „Das Sretenskij-Kloster", so kann man dort lesen, „ist das stärkste ideologische Zentrum des orthodoxen Fundamentalismus und der gegen den Westen gerichteten religiösen Propaganda."

Am 29. September 2000 kam die Gattin des Präsidenten, Ludmilla, in einem kleinen Privatflugzeug ausländischer Herkunft nach Pskow. Sie besuchte ein Männer- und ein Frauenkloster an ihrem Namenstag; über die Gespräche vor Ort – auch über einen Besuch Putins am 2. August 2000 beim Archimandriten Ioann – wird Stillschweigen bewahrt, wie überhaupt über die Präsidentengattin kaum etwas in der Presse zu finden ist. In Zeitungen aus Petersburg hieß es, daß Ludmilla nach einem schweren Unglück im Jahr 1993 einen Nervenschock erlitten habe. Es sei ihr nur durch die Hinwendung zu Gott gelungen, wieder ins Leben zurückzukehren.

Den jüngsten Hinweis auf Kontakte Putins zur Kirche gab am 17. Januar 2001 die „Iswestija". Ein Photo zeigt Putin zwischen geistlichen Würdenträgern der Orthodoxie mit dem Untertext: „Gestern hat der Präsident Rußlands Wladimir Putin im Kreml Gottesdienern der christlichen Kirchen staatliche Auszeichnungen verliehen, ‚Rußland hat sich für immer von der Epoche des geistigen Nihilismus und der sittlichen Armut getrennt', erklärte der Präsident. Putin unterstrich auch, daß die Gesellschaft die Anstrengungen der Kirche zur Bewahrung und Festigung des bürgerlichen Friedens und der Eintracht zwischen den Konfessionen sehr schätzt!" Der Präsident wußte offensichtlich nichts über die antiökumenischen Tendenzen der orthodoxen Kirche, oder er wollte es nicht erwähnen.

Im Dezember 2000 hatte Patriarch Alexej II. dem Westen vorgeworfen, daß er Rußland durch moralische Korruption vernichten wolle. Laut der russischen Agentur „Interfax" sprach er von einem „geplanten, unblutigen Krieg". Ausländische Firmen und die Mafia profitierten am riesigen Markt von Alkohol, Drogen, Pornografie, Verhütungsmitteln. Laut Alexej ist die orthodoxe Kirche die einzige Kraft, die sich dieser „tödlichen Bedrohung" entgegensetzen könne.

Der Fortschritt gegenüber der Sowjetzeit ist unbestreitbar und hat gezeigt, daß selbst eine jahrzehntelange Verfolgung den Glauben an Gott nicht auslöschen konnte. Die Verfolgung hat jedoch viele Wunden geschlagen und hinterlassen. Für viele ist die Religion, zu der sie sich jetzt bekennen, eigentlich eine Ideologie. Was der russische Soziologe S. Furmann damals festgestellt hat, gilt sicherlich auch heute noch – daß die überwiegende Mehrheit der Russen weder Atheisten noch Gäubige seien[7].

ANMERKUNGEN

[1] Staat, Religion, Kirche in Rußland u. im Ausland (Moskau 2000) 84 ff.

[2] Vgl. P. Roth, Rußland: Neue Staatssymbole aus alter Zeit, in dieser Zs. 219 (2001) 186-197.

[3] Iswestija, 21. 10. 2000.

[4] Express Chronika, 29. 4. 2000.

[5] Nesawisimaja gaseta, 13. 9. 2000.

[6] Moskowskie nowosti Nr. 35/00.

[7] S. Furmann, Erforschung der russischen Religiösität, in: Der freie Gedanke Nr. 1/97.

Stefan Muckel

Auf dem Weg zu einem grundrechtlich geprägten Staatskirchenrecht?

Anmerkungen zum Zeugen-Jehovas-Urteil des Bundesverfassungsgerichts

Am 19. Dezember 2000 verkündete das Bundesverfassungsgericht sein Urteil in dem Rechtsstreit der Zeugen Jehovas mit dem Land Berlin zu der Frage, ob der „Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland e.V." die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen werden müssen[1]. Nicht nur die an der juristischen Auseinandersetzung unmittelbar Beteiligten haben das Urteil mit Spannung erwartet. Schon weil es sich um die bislang erste Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts handelt, die zum Anspruch einer Religionsgemeinschaft auf Verleihung der Körperschaftsrechte ergangen ist, ist sie von erheblicher juristischer Bedeutung.

Das große Interesse, auf das die Entscheidung in der Öffentlichkeit stieß, dürfte aber auch dadurch zu erklären sein, daß die Zeugen Jehovas eine seit jeher umstrittene religiöse Gemeinschaft bilden. Während manche die Standhaftigkeit der Zeugen Jehovas während des Nationalsozialismus bewundern und ihr zurückhaltendes, aber nicht nachlassendes Eintreten für ihre religiösen Überzeugungen mit wohlwollender Toleranz quittieren, verweisen andere kritisch auf die rigiden Verhaltensregeln, die die Gemeinschaft ihren Mitgliedern für alle Bereiche des Lebens auferlege und die insbesondere für Kinder problematisch seien, auf angebliche Repressalien gegenüber austrittswilligen sowie ehemaligen Mitgliedern und auf angebliche Rechtsverstöße. Ein im Auftrag der Berliner Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur angefertigtes Rechtsgutachten kommt zum Ergebnis, daß die Religionsgemeinschaft ihre Mitglieder immer wieder zu Verstößen gegen geltendes Recht anhalte: Bluttransfusionen und Blutprodukte seien strikt verboten, auch wenn sie für lebensrettende Behandlungen Minderjähriger benötigt würden und die handelnden Personen sich der unterlassenen Hilfeleistung nach § 323c StGB schuldig machten; Zeugen Jehovas brächen berufs- und amtsbezogene Schweigepflichten, wenn sie in medizinischen Berufen tätig seien und so Kenntnis davon erhielten, daß Glaubensbrüder den Regeln der Gemeinschaft zuwider gehandelt hätten; die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas mißachte sozialversicherungsrechtliche Pflichten, die sie als Arbeitgeber im Hinblick auf ihre im Verkündigungs- und Predigtdienst beschäftigten Mitglieder habe; auch legten Zeugen Jehovas entwürdigende und somit gegen § 1631 Abs. 2 BGB verstoßende Methoden zur Erziehung ihrer Kinder an den Tag[2].

Auch der bisherige Verlauf des Rechtsstreits[3] um die Körperschaftsrechte spiegelt die Wahrnehmung der Zeugen Jehovas in der Öffentlichkeit wider. Nachdem die Religionsgemeinschaft in der Spätphase der DDR die „staatliche Anerkennung" erhalten hatte, bat sie nach der Wiedervereinigung Deutschlands bei der Berliner Senatsverwaltung um die Bestätigung ihrer Rechtsstellung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Vorsorglich beantragte sie zudem die Verleihung der Körperschaftsrechte. Die Berliner Senatsverwaltung lehnte aber beide Anträge ab. Zur Begründung dafür, daß die Religionsgemeinschaft nicht Körperschaft des öffentlichen Rechts werden könne, stellte sie vor allem darauf ab, daß die Zeugen Jehovas sich weigerten, an demokratischen Wahlen teilzunehmen. Mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts sei es nicht vereinbar, sich dem Prozeß der politischen Willensbildung generell zu verweigern.

Daraufhin erhob die Religionsgemeinschaft Klage und beantragte festzustellen, daß sie Körperschaft des öffentlichen Rechts sei, hilfsweise, das Land Berlin zu verpflichten, ihr die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen. Vor dem Verwaltungsgericht Berlin und dem Oberverwaltungsgericht Berlin hatte die Religionsgemeinschaft Erfolg. Die Gerichte gaben der Klage zwar nicht im Hauptantrag, wohl aber mit ihrem Hilfsantrag statt[4]. Sie führten zur Begründung aus, daß in Deutschland keine Wahlpflicht bestehe und daß keine Anhaltspunkte für verfassungsfeindliche Bestrebungen und gesetzwidrige Verhaltensweisen bei den Zeugen Jehovas bestünden.

Das Bundesverwaltungsgericht jedoch, das sich nur noch mit dem Hilfsantrag zu befassen hatte, hob die Urteile des Verwaltungsgerichts und des Oberverwaltungsgerichts auf und wies die Klage der Zeugen Jehovas auf Verleihung der Körperschaftsrechte ab. Wie für die Senatsverwaltung so war auch für das Bundesverwaltungsgericht entscheidend, daß die Zeugen Jehovas prinzipiell die Teilnahme an den Wahlen des demokratischen Staats ablehnten. Das Bundesverwaltungsgericht deutete den Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften vor dem Hintergrund des historisch gewachsenen Verhältnisses von Staat und Kirchen, das nicht durch strikte Trennung und staatliche Indifferenz, sondern durch wechselseitige Zugewandtheit und Kooperation gekennzeichnet sei. Aus einem Verständnis des Körperschaftsstatus als Angebot des Staates zur Kooperation leitete das Bundesverwaltungsgericht eine – in den einschlägigen Verfassungsvorschriften nicht ausdrücklich normierte – Voraussetzung für die Verleihung der Körperschaftsrechte ab: die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerläßliche Loyalität gegenüber dem demokratisch verfassten Staat[5]. Da die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas die Grundlagen der staatlichen Existenz prinzipiell in Frage stelle, könne sie nicht verlangen, vom Staat als Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit als Kooperationspartner anerkannt zu werden.

Gegen diese Entscheidung des Bundesverwaltungsgericht hat die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas Verfassungsbeschwerde bei dem Bundesverfas-

sungsgericht erhoben. Das führte abermals zu einem Erfolg der Zeugen Jehovas. Das Bundesverfassungsgericht gab der Verfassungsbeschwerde statt und hob das Urteil des Bundesverwaltungsgericht auf. Allerdings hat das Bundesverfassungsgericht noch keine den Streit abschließende Entscheidung getroffen. Das Bundesverfassungsgericht verwies die Sache vielmehr an das Bundesverwaltungsgericht zurück, weil im Verfahren vor den Verwaltungsgerichten offen geblieben war, ob die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas durch die Ablehnung von Bluttransfusionen das Recht auf Leben und die körperliche Unversehrtheit antaste, ob die von ihr empfohlenen Erziehungspraktiken das Wohl der Kinder beeinträchtigten und ob Grundrechte Dritter, etwa Austrittswilliger, gewahrt blieben.

Nach allem konnte es nicht überraschen, daß auch die Reaktionen auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts ganz unterschiedlich ausfielen. Überschwenglicher Zustimmung, die sich etwa in der Charakterisierung des Urteils als „Magna Charta des politischen Liberalismus“ [6] äußern, stehen kritische Stimmen gegenüber [7] und solche, die die Entscheidung als ausgewogen loben und in ihr einen klugen Mittelweg des Gerichts erkennen [8]. In der Tat wird man über die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts streiten können – eine rein juristische Analyse, die sich an den Anforderungen der juristischen Methodik und Argumentation orientiert, fällt dabei überwiegend kritisch aus [9].

Interessanter als die zur Entscheidung stehende Frage, ob die Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt werden müssen, ist der Blick über den konkreten Rechtsstreit hinaus darauf, welche Bedeutung die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts für das geltende Staatskirchenrecht und seine weitere Entwicklung haben kann. Es liegt nahe, daß die Entscheidung auch für diejenigen Gemeinschaften von Bedeutung ist, die ebenfalls Anträge auf Verleihung der Körperschaftsrechte gestellt haben (wie mehrere muslimische Verbände) oder den Antrag beabsichtigen (wie angeblich die „Church of Scientology“). Allein die Zeugen Jehovas boten dem Bundesverfassungsgericht keinen Anlaß, um sich zu solchen Gemeinschaften zu äußern, die eine „theokratische Ordnung“ anstreben. Das Gericht hatte ganz offensichtlich weitere Gemeinschaften, die die Körperschaftsrechte anstreben, im Blick. Aber die Bedeutung des Urteils weist noch darüber hinaus. Es setzt im Hinblick auf das Staatskirchenrecht insgesamt neue Akzente, die vor dem Hintergrund veränderter religiöser und konfessioneller Verhältnisse in Deutschland gesehen werden müssen. Der wesentliche Gesichtspunkt ist dabei, daß die grundrechtliche Religionsfreiheit in ihrer Bedeutung für das Staatskirchenrecht aufgewertet wurde.

Die Bedeutung des Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften

Körperschaften des öffentlichen Rechts sind nach dem üblichen, verwaltungsrechtlichen Verständnis durch staatlichen Hoheitsakt geschaffene, öffentlich-rechtliche

Vereinigungen, die mitgliedschaftlich organisiert, aber vom Wechsel der Mitglieder unabhängig sind, und die bestimmte hoheitliche Aufgaben wahrnehmen. Beispielhaft sind etwa die Gemeinden und Kreise (sogenannte Gebietskörperschaften) sowie die berufständischen Kammern wie Anwalts- und Ärztekammern (sogenannte Personalkörperschaften). Mit diesen Körperschaften im verwaltungsrechtlichen Sinne hat die korporierte Religionsgemeinschaft wenig gemein. Zwar kann auch sie teilweise hoheitlich tätig werden, etwa bei der Erhebung von Kirchensteuern, doch wird sie weder von staatlicher Seite errichtet, noch nimmt sie staatliche Aufgaben wahr. Sie ist Körperschaft sui generis, die vor allem aus historischen Gründen, aber auch mangels einer besseren Alternative diese Rechtsform hat bzw. erwerben kann. Das sieht das Grundgesetz (GG) vor in seinem Art. 140 („Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes.") und der durch diese Norm in das Grundgesetz inkorporierten Bestimmung des Art. 137 Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) mit dem Wortlaut:

„Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. ..."

Zu den sogenannten geborenen Korporationen nach Art. 140 GG i.V. m. Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV zählen die christlichen Großkirchen, die in ihren höchsten Organisationsgemeinschaften (Landeskirchen, Diözesen), aber auch in ihren Untergliederungen (Pfarrgemeinden u. a.) Körperschaftsqualität haben[10]. Die sogenannten gekorenen Korporationen erhalten die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts durch staatlichen Hoheitsakt, wenn sie dies beantragen und die Voraussetzungen des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV erfüllt sind. Bislang haben auf diese Weise eine Reihe kleinerer Religionsgemeinschaften den Körperschaftsstatus erhalten, zum Beispiel die Neuapostolische Kirche, der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten.

Von Vorteil ist der Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften vor allem wegen des Rechts zur Erhebung von (Kirchen-) Steuern nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV. Nach dieser Regelung sind nur diejenigen Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, berechtigt, nach näherer Maßgabe der Kirchensteuergesetze der Länder Steuern zu erheben. Darüber hinaus ist mit dem Körperschaftsstatus die Dienstherrenfähigkeit verbunden, also die Befugnis, Beamte zu haben und somit Dienstverhältnisse zu begründen, die nicht dem Arbeitsrecht und dem Sozialversicherungsrecht unterliegen. Auch genießen Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, zahlreiche Vergünstigungen und Befreiungen im Steuerrecht sowie im Kosten- und Gebührenrecht. Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus

sind als Träger der freien Jugendhilfe anerkannt (§ 75 Abs. 3 SGB VIII) und können als solche etwa Träger von Kindergärten sein. Sie stellen Beisitzer in der Bundesprüfstelle nach dem Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften und Medieninhalte (§ 9 Abs. 2 Satz 1 Nr. 8 GjSM). In ganz unterschiedlichen Angelegenheiten, wie etwa der Bauleitplanung (§ 1 Abs. 5 Satz 2 Nr. 6 BauGB) und im Bereich der Sozialhilfe (§ 10 BSHG), muß auf die Interessen korporierter Religionsgemeinschaften Rücksicht genommen werden. Jenseits der rechtlich faßbaren Vorzüge des Körperschaftsstatus geht mit seiner Verleihung schließlich ein erheblicher Prestigegewinn einher [11].

Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts

Das Bundesverfassungsgericht stellt in seinem Urteil vom 19. Dezember 2000 [12] zunächst fest, daß die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas im Sinne von Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV „die Gewähr der Dauer" bietet. Ihr Glaube an das bevorstehende Ende der Welt stehe dieser Einschätzung nicht entgegen. Denn der religiös neutrale Staat dürfe die Religionsgemeinschaft im Hinblick auf ihre religiösen Vorstellungen nicht gleichsam beim Wort nehmen. Im übrigen habe die Religionsgemeinschaft weiter Bestand, obwohl bereits mehrfach ein von den Zeugen Jehovas vorhergesagter Weltuntergang nicht stattgefunden habe.

Sodann wendet das Gericht sich den „ungeschriebenen Voraussetzungen" für die Verleihung der Körperschaftsrechte zu. Es begründet die grundsätzliche Notwendigkeit von Voraussetzungen, die sich aus dem Text des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV nicht ergeben, im wesentlichen mit den hoheitlichen Befugnissen und den Vergünstigungen, die den Religionsgemeinschaften aufgrund der Körperschaftsstatus zukommen; es gelte die Gefahr des Mißbrauchs dieser Vorteile zum Nachteil der Religionsfreiheit der Mitglieder und anderer Verfassungsgüter abzuwehren:

„Bei der Bestimmung der Voraussetzungen, unter denen eine Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen kann, muß deswegen auch die Verantwortung des Staates zur Geltung gebracht werden, welche das Grundgesetz ihm auferlegt. Es gibt ihm die Achtung und den Schutz der Menschenwürde als des tragenden Konstitutionsprinzips und obersten Grundwerts der freiheitlichen, demokratisch verfaßten Grundordnung aus (Art. 1 Abs. 1 GG, ...) und verpflichtet ihn zur Wahrung und zum Schutz der Grundwerte der Verfassung." [13]

Auch verweist das Bundesverfassungsgericht auf Art. 9 Abs. 2 GG, wonach privatrechtlich organisierte Vereinigungen verboten werden können, wenn ihre Zwecke oder ihre Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten.

Im einzelnen verlangt das Bundesverfassungsgericht, daß die Religionsgemeinschaft, die die Körperschaftsrechte beantragt hat, rechtstreu ist. Innerhalb wie außerhalb des Bereichs hoheitlichen Handelns habe die Religionsgemeinschaft wie jeder Bürger „die staatsbürgerliche Pflicht zur Beachtung der Gesetze". Allerdings stelle nicht jeder einzelne Verstoß gegen Rechtsnormen die Gewähr rechtstreuen Verhaltens in Frage. Auch den korporierten Religionsgemeinschaften sei es unbenommen, Meinungsverschiedenheiten mit staatlichen Behörden darüber, wo im Einzelfall die der Religionsfreiheit und dem religiösen Selbstbestimmungsrecht durch das Gesetz gezogene Grenze verlaufe, durch die Gerichte klären zu lassen. Ein von der Religionsgemeinschaft erhobener Vorbehalt, im Konfliktfall den Glaubensgeboten mehr zu gehorchen als den Geboten des Rechts, stehe mit Rücksicht auf die Religionsfreiheit der Verleihung des Körperschaftsstatus jedenfalls solange nicht im Weg, wie die Religionsgemeinschaft im Grundsatz bereit sei, Recht und Gesetz zu achten und sich in die verfassungsmäßige Ordnung einzufügen. Die Religionsgemeinschaft, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwerben wolle, müsse insbesondere die Gewähr dafür bieten, daß ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 GG umschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährde:

„Art. 79 Abs. 3 GG entzieht die in Art. 1 Abs. 1 und Art. 20 GG niedergelegten Grundsätze jeglicher Änderung. Das Grundgesetz erklärt damit neben dem in Art. 1 Abs. 1 GG verankerten Grundsatz der Menschenwürde und den von ihm umfaßten Kerngehalt der nachfolgenden Grundrechte ... auch andere Garantien für unantastbar, die in Art. 20 GG festgehalten sind. Dazu gehören die Prinzipien von Rechtsstaat und Demokratie... Eine systematische Beeinträchtigung oder Gefährdung dieser vom Grundgesetz auf Dauer gestellten Grundsätze darf der Staat nicht hinnehmen, auch nicht von Seiten einer als Körperschaft des öffentlichen Rechts verfaßten Religionsgemeinschaft." [14]

An die einzelnen Grundrechte seien die korporierten Religionsgemeinschaften, soweit sie außerhalb des Bereichs hoheitlicher Befugnisse handelten, nicht unmittelbar gebunden. Die Verleihung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts binde sie aber an die Achtung der fundamentalen Rechte der Person, die Teil der verfassungsmäßigen Ordnung sei. Das Grundgesetz unterstelle die Menschenwürde und andere Grundrechte dem Schutz der Verfassung. So verpflichte es den Staat, menschliches Leben und die körperliche Unversehrtheit zu schützen. Kinder könnten staatlichen Schutz ihres Grundrechts aus Art. 2 Abs. 1 und Abs. 2 Satz 1 GG beanspruchen; dabei bilde das Kindeswohl den Richtpunkt für den staatlichen Schutzauftrag aus Art. 6 Abs. 2 Satz 2 GG. Die Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG fordere vom Staat, den einzelnen und religiöse Gemeinschaften vor Angriffen und Behinderungen von Anhängern anderer Glaubensrichtungen oder konkurrierender Religionsgruppen zu schützen.

Der Staat dürfe einen Status, der besondere Machtmittel und einen erhöhten Einfluß in Staat und Gesellschaft vermittle, nicht einer Religionsgemeinschaft verleihen, gegen die einzuschreiten er zum Schutz grundrechtlicher Rechtsgüter berechtigt oder gar verpflichtet wäre. Der Körperschaftsstatus sei zudem in das freiheitliche Staatskirchenrecht eingebettet. Dieses setze ihm Grenzen, die auch die mit dem Körperschaftsstatus ausgestatteten Religionsgemeinschaften achten müßten. Ihr Verhalten dürfe die staatskirchenrechtlichen Grundsätze nicht beeinträchtigen oder gefährden. Das Grundgesetz verbiete die Verleihung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an eine Religionsgemeinschaft, die nicht die Gewähr dafür biete, daß das Verbot einer Staatskirche sowie die Prinzipien der Neutralität und Parität unangetastet blieben.

Anderseits sei zu beachten, daß die rechtlichen Anforderungen an eine Religionsgemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts werden wolle, nicht ihrerseits in Widerspruch zu den prinzipiellen Wertungen des verfassungsrechtlichen Religions- und Staatskirchenrechts gerieten. Wegen des Grundsatzes der religiös-weltanschaulichen Neutralität dürfe der Staat eine antragstellende Religionsgemeinschaft nicht nach ihrem Glauben, sondern nur nach ihrem Verhalten beurteilen. Der als Körperschaft des öffentlichen Rechts verfaßten Religionsgemeinschaft bleibe es zwar unbenommen, ihr Verhältnis zu anderen Religionen nach ihrem Selbstverständnis zu gestalten, solange sie den verfassungsrechtlichen Ordnungsrahmen nicht beeinträchtige. Das sei etwa der Fall, wenn sie auf die Verwirklichung einer theokratischen Herrschaftsordnung hinwirke. Eine darüber hinausgehende Loyalität zum Staat könne aber nicht verlangt werden. Die korporierten Religionsgemeinschaften seien nicht verpflichtet, ihr Wirken an den Interessen und Zielen des Staates auszurichten, weil die Religionsfreiheit es ihnen überlasse, wie sie den ihnen eröffneten Freiheitsraum ausfüllten. Außerdem sei „Loyalität" ein vager Begriff, der auch auf eine innere Disposition und nicht nur auf ein äußeres Verhalten ziele. Unter dem Grundgesetz könne es nicht Ziel einer Verleihung des Körperschaftsstatus sein, eine Religionsgemeinschaft durch Privilegien zur Kooperation mit dem Staat anzuhalten. Das Grundgesetz ermögliche eine Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften mit dem Staat, mache sie aber nicht zur Bedingung.

Auf der Grundlage dieser Maßstäbe kam das Bundesverfassungsgericht zum Ergebnis, daß das von den Zeugen Jehovas mit ihrer Verfassungsbeschwerde angegriffene Urteil des Bundesverwaltungsgerichts unrichtig sei[15]. Zwar habe das Bundesverwaltungsgericht zutreffend angenommen, daß der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas der Körperschaftsstatus nicht schon wegen ihrer grundsätzlichen Haltung zum Staat versagt werden dürfe, auch wenn sie in ihren religiösen Lehren den Staat als „Bestandteil der Welt Satans" ansehe. Die Religionsgemeinschaft akzeptiere in ihrem tatsächlichen Verhalten den Staat als „von Gott geduldete Übergangsordnung". Aber das religiöse Verbot der Teilnahme an staatlichen Wahlen rechtfertige nicht die Versagung des Körperschaftsstatus.

Zu den nach Art. 79 Abs. 3 GG nicht antastbaren Bestandteilen des Grundgesetzes gehöre das Demokratieprinzip. Die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas greife das Demokratieprinzip als solches jedoch nicht an. Sie wolle nicht die Demokratie durch eine andere Staatsform ersetzen. Ihre Bestrebungen seien apolitisch, sie richteten sich auf ein Leben jenseits des politischen Gemeinwesens. In den über 100 Jahren ihres Bestehens stelle die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas auch mangels Einflusses auf Nichtmitglieder keine reale Gefahr für die Demokratie dar. Deshalb sei ihr Verhalten gegenüber staatlichen Wahlen ein Gesichtspunkt, der zwar bei der gebotenen typisierenden Gesamtbetrachtung Berücksichtigung finden könne. Er trage aber für sich allein die Annahme einer Gefährdung der unantastbaren Gehalte des Demokratieprinzips nicht. Es sei nunmehr den Fachgerichten aufgegeben zu überprüfen, ob die staatlichem Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter einer Verleihung des Körperschaftsstatus an die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas entgegenstünden.

Der verfassungsrechtliche Sinn des Körperschaftsstatus

Indem er die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verleiht, fördert der Staat die betreffende Religionsgemeinschaft. Weil die Körperschaftsrechte nur auf Antrag verliehen werden, braucht keine Religionsgemeinschaft zu fürchten, sie werde gegen ihren Willen staatlich unterstützt. Vor diesem Hintergrund konnte der Antrag der Zeugen Jehovas auf Verleihung der Körperschaftsrechte überraschen. Die Zeugen Jehovas haben bislang ein ausgesprochen distanziertes Verhältnis zum Staat gepflegt. Parteien, Gewerkschaften, Regierungen und andere politische Institutionen werden dem Herrschaftsbereich des Satan zugerechnet. Der Zeuge Jehovas ist angewiesen, sich von der Politik fernzuhalten[16]. Nicht ohne Grund ist deshalb gefragt worden, warum eine Gemeinschaft, mit dem Körperschaftsstatus das Gütesiegel einer Organisation erwerben will, die sie dem Herrschaftsbereich des Satan zurechnet[17].

Mit seiner Charakterisierung als staatliche Fördermaßnahme sind Bedeutung und Funktion des Körperschaftsstatus im Gesamtzusammenhang des Staatskirchenrechts angesprochen. Die Vorschriften des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV über die Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts zählen – neben dem Verbot der Staatskirche in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV und dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV – zu den tragenden Säulen des deutschen Staatskirchenrechts, soweit es in der Verfassung ausdrücklich normiert ist. Die staatskirchenrechtliche Funktion des Körperschaftsstatus besteht zunächst darin, den Religionsgemeinschaften rechtliche Gestaltungsmöglichkeiten an die Hand zu geben (Kirchensteuer, Dienstherrenfähigkeit u. a.), die ihnen als

privatrechtlich organisierte Verbände nicht zur Verfügung stehen. Insofern mag man den Körperschaftsstatus als Ergänzung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften deuten.

Zugleich stellt sich diese Rechtsform für Religionsgemeinschaften als ein Instrument dar, das den staatlichen Interessen an einer Förderung von Religion und Religionsgemeinschaften dient[18]. Schon damit ist der Sinn des Körperschaftsstatus im größeren staatskirchenrechtlichen Kontext angesprochen: Diese besondere Rechtsform bringt die Religionsgemeinschaften in ein besonderes Verhältnis zum Staat. Die staatskirchenrechtliche Funktion des Körperschaftsstatus besteht darin, die korporierten Religionsgemeinschaften in ein partnerschaftliches, auf Kooperation angelegtes Verhältnis zum Staat zu bringen. Mit dem Körperschaftsstatus honoriert der Staat die vielfältige Arbeit der Religionsgemeinschaften im Dienst des Gemeinwohls. Der Staat sieht, daß nicht nur er selbst, sondern vor allem auch die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften sich um das Gemeinwohl verdient machen. Mit dem Körperschaftsstatus anerkennt die Verfassung, daß die Kirchen sich – wie sonst nur der Staat – prinzipiell uneigennützig um den ganzen Menschen und die ganze Gesellschaft bemühen[19]. Die Verfassung geht davon aus, daß auch das Wirken anderer Religionsgemeinschaften in diesem Sinn dem Gemeinwohl zuträglich ist, und sieht auch für sie die Möglichkeit vor, den Körperschaftsstatus zu erwerben. Der Körperschaftsstatus bringt die betreffenden Religionsgemeinschaften in ein besonderes Verhältnis zum Staat, das man durchaus mit der Formel „Nähe zum Staat" kennzeichnen kann[20]. Der Körperschaftsstatus bildet zugleich Konsequenz und Gegengewicht zur Trennung von Staat und Kirche nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV. Er bringt besonders deutlich zum Ausdruck, daß die Trennung von Staat und Kirche unter dem Grundgesetz nicht rigoros-absolut sein soll, sondern daß der Staat sich den Religionsgemeinschaften zuwendet.

Der Körperschaftsstatus ist für „verständige Zusammenarbeit"[21] zwischen Staat und Religionsgemeinschaften geschaffen. Die Funktion des Körperschaftsstatus, partnerschaftliche Kooperation zwischen Staat und den betreffenden Religionsgemeinschaften zu ermöglichen, kommt in der Entstehungsgeschichte der Vorschrift in der Weimarer Nationalversammlung und auch in der Zeit vor 1919, an die die Nationalversammlung anknüpfte, deutlich zum Ausdruck. Es finden sich zahlreiche Anhaltspunkte dafür, daß die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts als Grundlage für eine besondere Stellung gegenüber dem Staat in die Verfassung von Weimar und damit später in das Grundgesetz aufgenommen wurde.[22]

Schon lange Zeit vor Erlaß der Weimarer Verfassung wurden Vorläufer des heutigen Körperschaftsstatus in der staatlichen Rechtsordnung verwendet, um (bestimmte) Religionsgemeinschaften mit Vergünstigungen auszustatten. Das preußische Allgemeine Landrecht von 1794 etwa teilte die Religionsgemeinschaften in vom Staat ausdrücklich bzw. öffentlich aufgenommene Kirchengesellschaften (II

11 § 17 ALR) und lediglich genehmigte Kirchengesellschaften (II 11 § 20 ALR) ein. Den öffentlich aufgenommenen Gemeinschaften wurde durch Gewährung gewisser Privilegien, die unter anderem das Wirken in der Öffentlichkeit betrafen, eine Stellung im öffentlichen Leben zugewiesen. Sie wurden über andere dem Staat unterworfene Gruppen hinausgehoben [23].

Auch in der staatskirchenrechtlichen Literatur, in der des 19. Jahrhunderts zumal, wurde der Körperschaftsstatus in dem Sinn gedeutet, daß er solchen Religionsgemeinschaften zueigen sei, die zum Staat in einer besonderen Beziehung stehen und auf seine berechtigten Interessen zumindest Rücksicht nehmen. Ein solches Verständnis läßt sich etwa bei Robert von Mohl, Rudolph Sohm und Wilhelm Kahl nachweisen [24]. Hieran knüpfte die Nationalversammlung von Weimar an. Ungeachtet von Unklarheiten, die im Hinblick auf den Körperschaftsstatus zunächst bestanden, und obwohl bei den Beratungen auch Vorbehalte gegen den Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften vorgebracht wurden, entschied der Verfassungsausschuß der Nationalversammlung sich bewußt gegen eine Herabstufung der Kirchen zu privatrechtlichen Vereinigungen. Charakteristisch ist insoweit das Votum Adolf von Harnacks, der betonte, daß die Kirchen „nicht mit irgendwelchen Kegelgesellschaften auf eine Stufe" gestellt werden dürften [25]. Doch wollte man die christlichen Kirchen auch nicht gegenüber anderen Religionsgemeinschaften grundlegend bevorzugen. Kirchen und andere Religionsgemeinschaften sollten auf höherem als dem rein privatrechtlichen Niveau gleichgesetzt werden. Sie sollten, wie der Berichterstatter des Verfassungsausschusses in der Nationalversammlung Josef Mausbach formulierte, „in eine ideale, kulturbedeutsame, staatsrechtliche Höhe" erhoben werden, und zwar als Zeichen der „Wertschätzung der sozialen Kräfte der Religion und ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben" [26].

Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, nehmen Gemeinschaftsinteressen im Bereich des Öffentlichen wahr. Deshalb stattet der Staat sie mit (hoheitlichen) Befugnissen aus, die an sich nur ihm selbst zustehen. Voraussetzung dafür ist, daß die Religionsgemeinschaft bereit ist, in ihrem Bemühen um das Gemeinwohl mit staatlichen Stellen zusammenzuarbeiten. Davon geht die Verfassung aus, wenn sie bestimmt, daß die korporierten Religionsgemeinschaften „aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten" Steuern erheben (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV) und ihnen dadurch Zugriff auf die Personenstandsbücher und Auskunftsrechte gegenüber Meldebehörden einräumt.

In der Folge dieser Zuordnung von Staat und korporierten Religionsgemeinschaften geht auch das einfache Recht an vielen Stellen von partnerschaftlicher Zusammenarbeit aus. So gestattet § 15 Abs. 4 des Bundesdatenschutzgesetzes die Übermittlung personenbezogener Daten an Stellen der öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften unter denselben Voraussetzungen, wie sie an staatliche Stellen zulässig ist. § 10 Abs. 2 des Bundessozialhilfegesetzes schreibt vor, daß die Träger der Sozialhilfe bei der Durchführung dieses Gesetzes mit den „Kirchen und Reli-

gionsgesellschaften des öffentlichen Rechts" sowie den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege zusammenarbeiten und dabei deren Selbständigkeit in Zielsetzung und Durchführung ihrer Aufgaben achten.

Fraglich ist aber, ob der Sinn des Körperschaftsstatus, partnerschaftliche Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften rechtlich zu fundieren, bei der Verleihung der Körperschaftsrechte berücksichtigt werden muß oder ob es sich nicht um eine vorrechtliche bloße Verfassungserwartung handelt, deren Nichtbeachtung keine rechtlichen Folgen zeitigt. Wer zur Beantwortung dieser Frage staatskirchenrechtlich argumentiert, also das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in seiner rechtlichen Ausgestaltung durch Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 ff. WRV im Auge hat, kommt zu dem Ergebnis, daß der Gedanke partnerschaftlicher Kooperation Bestandteil des geltenden Verfassungsrechts ist und auf die Bestimmung der ungeschriebenen Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus von Bedeutung ist[27]. Die Entstehungsgeschichte, der verfassungsrechtliche Gesamtzusammenhang und das Telos des Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV lassen bei zutreffendem Verständnis erkennen, daß der Körperschaftsstatus die Religionsgemeinschaften nicht nur in den Stand setzen soll, hoheitliche Befugnisse auszuüben. Vielmehr bringt der Körperschaftsstatus die Religionsgemeinschaften in ein Verhältnis wechselseitiger Zugewandtheit und Kooperation zum Staat. Die Verfassung selbst gibt dies deutlich zu erkennen. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV eröffnet (nur) den korporierten Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, „aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten" Steuern zu ergeben. Der damit verbundene Zugriff auf die Personenstandsbücher und Auskunftsrechte gegenüber den Meldebehörden ist nur tragbar, wenn die Religionsgemeinschaft bereit ist, ein partnerschaftliches, auf Kooperation angelegtes Verhältnis zum Staat zu pflegen.

Zu dem anderen Ergebnis kommt dagegen, wer den Körperschaftsstatus von dem Grundrecht der Religionsfreiheit in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG her deutet. Auf dieser Linie liegt jetzt das Bundesverfassungsgericht: „Die Gewährleistungen der Weimarer Kirchenartikel sind funktional auf die Inanspruchnahme und Verwirklichung des Grundrechts der Religionsfreiheit angelegt."[28] Im Kontext des Grundgesetzes sei der den Religionsgemeinschaften in Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV angebotene Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ein Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit. Folgerichtig stellt das Bundesverfassungsgericht den korporierten Religionsgemeinschaften die Kooperation mit dem Staat anheim, soweit sie nicht wie beim Religionsunterricht in Art. 7 Abs. 3 GG unabdingbar ist. Indem es die Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG zum maßgeblichen Ausgangspunkt für das Verständnis der in das Grundgesetz inkorporierten Weimarer Kirchenartikel im allgemeinen und des Körperschaftsstatus im besonderen erhebt, setzt das Bundesverfassungsgericht einen neuen Akzent bei der Interpretation des verfassungsrechtlichen Staatskirchenrechts, der nicht überzeugt, der aber für die

weitere Entwicklung dieses Rechtsgebietes von weitreichender Bedeutung sein kann.

Körperschaftsstatus als Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit?

In der rechtswissenschaftlichen Literatur ist schon vor Jahren die größere Bedeutung der Religionsfreiheit damit begründet worden, daß sich ein Wandel vollzogen habe von einem christlichen Toleranzstaat hin zu einem religiös-weltanschaulich pluralistischen Staat bzw. zu einem „Staat der Glaubensfreiheit" [29]. In der Tat ist das Staatskirchenrecht seit einigen Jahren Veränderungen ausgesetzt, die zwar nicht seine normativen Grundlagen betreffen, wohl aber seine gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Der Normenbestand des Staatskirchenrechts im Grundgesetz (insbesondere in Art. 4, 7, 33, 140 GG), im einfachen Recht und in Verträgen zwischen Staat und Kirchen ist inhaltlich weitgehend stabil. Aber der Mitgliederschwund der Kirchen, denen heute nur noch weniger als 70 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen angehören, das Aufkommen neuer Religionen in Mitteleuropa, allen voran des Islam, aber auch sogenannte (Jugend-) Sekten, kurz: die Pluralisierung des religiösen Lebens in Deutschland [30], haben zu Veränderungen geführt, die das Staatskirchenrecht von seinen gesellschaftlichen Grundlagen her beeinflussen. Es unterliegt Wandlungen, die die von Rudolf Smend kurz nach Erlaß des Grundgesetzes angestoßene Diskussion über den Bedeutungswandel staatskirchenrechtlicher Normen ebenso haben wieder aufkommen lassen wie Fragen danach, ob das Staatskirchenrecht in der Krise steckt bzw. ob es zukunftsfähig ist [31].

In der unmittelbaren Nachkriegszeit mag es sinnvoll gewesen sein zu betonen, daß das Grundgesetz (noch) freiheitlicher konzipiert ist als die Weimarer Verfassung. Insbesondere aus Sicht der Religionsgemeinschaften, der christlichen Kirchen zumal, mußte klargestellt werden, daß die Zeiten der Kirchenaufsicht der Vergangenheit angehörten. Es gelang aber nicht, überzeugend darzustellen, daß die grundrechtliche Religionsfreiheit auf diese neue Bewertung des Staatskirchenrechts entscheidenden Einfluß hatte. In seiner Kommentierung des Art. 140 GG aus dem Jahre 1973 weist Theodor Maunz darauf hin, daß das Grundgesetz im Hinblick auf die Religionsfreiheit nichts bringt, was die Weimarer Verfassung nicht schon hatte:

„Die Neuartigkeit kann jedenfalls nicht darin bestehen, daß die im Grundgesetz für unverletzlich erklärte Religionsfreiheit (Glaubens- und Gewissensfreiheit, sowie Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses, auch Religionsfreiheit genannt, Art. 4 GG) die kirchenpolitischen Artikel verändert haben könnte; denn das gleiche Verhältnis hatten während der Weimarer Verfassung auch die damaligen Artikel der Verfassung zueinander (einerseits Art. 135 Satz 1 WRV: ÇAlle Bewohner des Reichs genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit", andererseits die nunmehr inkorporierten Artikel). Es ist nicht ersichtlich, daß die damalige Formulierung des Art. 135 WRV schwächer gewesen sein sollte als die heutige des Art. 4 GG." [32]

Umso weniger überzeugt es, wenn heute im Zeichen gesellschaftlicher Veränderungen, die die normative Basis des Staatskirchenrechts nicht erreichen, die grundrechtliche Religionsfreiheit stärker betont wird als noch vor Jahren. Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes ist eine Rechtsmaterie, die wie kaum ein anderer Teil der Verfassung für gesellschaftliche Veränderungen offen ist und ihnen rechtlich ohne weiteres Rechnung tragen kann. Besonders anschaulich hat Ansgar Hense dafür unlängst das Wort von der „flexiblen Kontinuität" geprägt[33].

Richtigerweise verweist das Bundesverfassungsgericht auch gar nicht auf Veränderungen, denen die Interpretation des Verfassungsrechts Rechnung tragen müsse. Das Gericht führt vielmehr eine Rechtsprechung fort, die die grundrechtliche Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG immer extensiver auslegt. Diese Judikatur erreichte mit dem Beschluß zum Kreuz in bayerischen Schulräumen vom 16. Mai 1995[34] einen vorläufigen Höhepunkt, als das Bundesverfassungsgericht ohne nähere Prüfung den angeblich anthroposophisch inspirierten Vortrag des Beschwerdeführers über das Wandkreuz als Zwangsinstrument mit „appellativem Charakter" zur Grundlage seiner auf die Religionsfreiheit gestützten (unrichtigen) Entscheidung machte.

Schon vorher hatte das Bundesverfassungsgericht die grundrechtliche Religionsfreiheit immer wieder als umfassendes Recht des einzelnen gedeutet, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln[35]. Diese Deutung ist schon bei einer auf genuin grundrechtliche Probleme beschränkten Betrachtungsweise durchgreifender Kritik ausgesetzt, die vor allem darauf verweisen kann, daß die besonders extensive Interpretation von Art. 4 Abs. 1 und 2 GG die Gefahr mit sich bringt, daß die grundrechtlichen Gewährleistungen konturenlos werden und leerlaufen. Die Grundrechtsidee wird verwässert und inflationiert[36].

Diese Gefahr hat mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 19. Dezember 2000 in Sachen Zeugen Jehovas auch die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen des Art. 140 GG erreicht. Inwieweit die Gewährleistungen der Weimarer Kirchenartikel „funktional auf die Inanspruchnahme und Verwirklichung des Grundrechts der Religionsfreiheit angelegt" sind, wie das Bundesverfassungsgericht formuliert, kann nur auf der Grundlage einer differenzierten Betrachtung beurteilt werden. Bestandteil bzw. Ergänzung grundrechtlicher Religionsfreiheit sind die religiöse Vereinigungsfreiheit aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 2 WRV und das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV. Auch die negative Bekenntnisfreiheit gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 3 WRV und die negative Religionsausübungsfreiheit nach Maßgabe von Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 4 WRV sind Teil der Religionsfreiheit. Daneben weist das durch Art. 140 GG inkorporierte Weimarer Staatskirchenrecht aber auch Regelungen auf, die das Verhältnis von Staat und Kirche im institutionellen Rahmen betreffen, allen voran

das Verbot der Staatskirche in Art. 137 Abs. 1 WRV, aber auch der Gesetzgebungsauftrag zur Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen in Art. 138 Abs. 1 WRV sowie die sogenannte Kirchengutsgarantie in Art. 138 Abs. 2 WRV. Diese Vorschriften lassen sich nicht überzeugend primär als Ausdruck grundrechtlicher Religionsfreiheit verstehen. Die Religionsfreiheit würde dann zum allfälligen „Weichmacher" staatskirchenrechtlicher Normen. Sie könnte ein mühsam errungenes staatskirchenrechtliches Gefüge, das sich unter der Geltung des Grundgesetzes hervorragend bewährt hat, aus dem Gleichgewicht bringen.

Auch der Körperschaftsstatus ist einer im Ansatz grundrechtlichen Deutung nicht zugänglich. Der gegenteilige Versuch des Bundesverfassungsgerichts kann sich nur auf die schmale Basis berufen, daß es wie bei der Religionsfreiheit auch bei dem Körperschaftsstatus um das Thema Religion geht. Bei näherer Betrachtung dient der Körperschaftsstatus nur mittelbar der religiösen Selbstverwirklichung der Bürger im Sinne grundrechtlicher Freiheit. Es handelt sich um ein staatskirchenrechtliches Institut, das die Beziehungen der Religionsgemeinschaften zum Staat betrifft. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV eröffnet den Religionsgemeinschaften eine besondere Dimension, indem sie der öffentlich-rechtlichen Sphäre zugeordnet und ihnen dem öffentlichen Recht eigentümliche Gestaltungsmöglichkeiten eingeräumt werden.

Die Vorschriften über den Körperschaftsstatus in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV sind mehr Organisationsnormen, als daß sie grundrechtlichen Charakter haben. Der Körperschaftsstatus bringt die Religionsgemeinschaften in ein Näheverhältnis zum Staat und verkürzt so die durch Art. 4 Abs. 1 und 2 GG verbürgte Distanz zu ihm. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV statuiert insofern der Religionsfreiheit geradezu gegenläufiges Verfassungsrecht[37]. Ein Verständnis des Körperschaftsstatus von Religionsgemeinschaften, das von der grundrechtlichen Religionsfreiheit ausgeht, überzeugt daher nicht. Die Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts läßt sich verfassungsrechtlich nur im Kontext der staatskirchenrechtlichen Regelungen des durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporierten Weimarer Verfassungsrechts, ihrer Entstehungsgeschichte und Funktion verstehen. Demgemäß liegt ein Verständnis der Funktion des Körperschaftsstatus als auf partnerschaftliche Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaft gerichtet, das Ausdruck des geltenden Verfassungsrechts ist, näher als die gegenteilige Deutung dieses Ziels als bloße vorrechtliche Verfassungserwartung.

Ungeschriebene Verleihungsvoraussetzungen

Dieses Ergebnis hat für die Frage nach ungeschriebenen Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus unmittelbar Bedeutung. Da der Körperschafts-

status verfassungsrechtlich (und nicht nur vorrechtlich) auf partnerschaftliche Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften angelegt ist, kann er nicht an Religionsgemeinschaften verliehen werden, die die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staates nicht anerkennen. Das war die Position des Bundesverwaltungsgerichts, die das Bundesverfassungsgericht mit nicht überzeugenden Erwägungen zurückgewiesen hat. Ob man in der Wahlverweigerung der Zeugen Jehovas eine Mißachtung des Demokratiegedankens sieht, die die Verleihung der Körperschaftsrechte ausschließt (so das Bundesverwaltungsgericht) und ob man die Notwendigkeit partnerschaftlicher Kooperation mit dem Begriff der Loyalität zuspitzen muß, kann durchaus unterschiedlich beurteilt werden. Eindeutig dürfte aber jedenfalls sein, daß ein partnerschaftliches, auf Kooperation angelegtes Verhältnis zwischen dem Staat und einer Religionsgemeinschaft nicht bestehen kann, wenn diese die Grundlagen der staatlichen Ordnung ablehnt. Dazu dürften neben der vom Bundesverfassungsgericht genannten Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG), dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2 GG) sowie den in Art. 20 GG niedergelegten Staatsstrukturprinzipien (insbesondere das Demokratie- und das Rechtsstaatsprinzip) auch die Säkularität des Staates und die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau gehören.

Allerdings kommt auch das Bundesverfassungsgericht zu dem Ergebnis, daß die Religionsgemeinschaft, die in den Genuß der Körperschaftsrechte kommen möchte, grundlegende verfassungsrechtliche Wertentscheidungen (das Gericht spricht mehrfach von „Grundwerten") nicht beeinträchtigen darf. Die Begründung dieser Forderung mit Art. 79 Abs. 3 GG überzeugt allerdings nicht. In dieser Vorschrift werden zwar grundlegende verfassungsrechtliche Wertentscheidungen genannt. Aber der Zusammenhang mit dem Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften ist nicht ersichtlich. Größere Überzeugungskraft hat der Hinweis des Bundesverfassungsgerichts auf die für privatrechtlich organisierte Vereinigungen geltende Bestimmung des Art. 9 Abs. 2 GG. Ergänzend kann auf die Vorschrift des Art. 21 Abs. 2 GG verwiesen werden, nach der selbst politische Parteien, die selbstverständlich unterschiedliche politische und damit auch verfassungsrechtliche Grundvorstellungen verfolgen können, die freiheitliche demokratische Grundordnung nicht beeinträchtigen dürfen. Auch hätte die verfassungsrechtliche Legitimität ungeschriebener Verleihungsvoraussetzungen, wie das Bundesverfassungsgericht es mit seinem Verweis auf die Menschenwürdegarantie und weitere „Grundwerte" der Verfassung andeutet, damit begründet werden können, daß der Staat, wenn er einer nichtstaatlichen Organisation hoheitliche Befugnisse verleiht, dies nur um den Preis von Anforderungen an die rechtmäßige und gemeinwohlunschädliche Wahrnehmung der Hoheitsrechte kann.

Fazit

Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil zum Antrag der Zeugen Jehovas auf Verleihung des Körperschaftsstatus eine in der Begründung streckenweise nicht überzeugende, im Ergebnis für den konkreten Rechtstreit akzeptable und in ihren Auswirkungen auf die weitere Entwicklung des Staatskirchenrechts nicht unbedenkliche Entscheidung getroffen. Das Gericht deutet den Körperschaftsstatus, anders als zuvor das Bundesverwaltungsgericht, nicht im staatskirchenrechtlichen Zusammenhang der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaft. Das Gericht sieht den Körperschaftsstatus demgegenüber als Ausdruck der grundrechtlichen Religionsfreiheit. Dafür können verfassungsrechtlich überzeugende Gründe nicht genannt werden. Doch gebührt dem Gericht Anerkennung dafür, daß es die korporierten Religionsgemeinschaften gleichwohl auf verfassungsrechtliche Grundentscheidungen verpflichtet, die Ausdruck einer vor allem christlich geprägten Rechtskultur sind, aber auch von nichtchristlichen, etwa muslimischen Gemeinschaften anerkannt werden müssen und können. Dadurch, daß das Bundesverfassungsgericht darauf besteht, daß korporierte Religionsgemeinschaften grundlegende verfassungsrechtliche Wertentscheidungen nicht beeinträchtigen dürfen, beugt es einer Entwertung des Körperschaftsstatus vor. Diese Rechtsform bleibt ein „Gütesiegel", an das der Staat wie bisher anknüpfen kann, wenn er Religionsgemeinschaften wegen ihres gemeinwohldienlichen Wirkens in seine Entscheidungsprozesse einbeziehen will.

ANMERKUNGEN

[1] BVerfG, Urteil v. 19. 12. 2000 - 2 BvR 1500/97, BVerfGE 102, 370, auch abgedruckt in EuGRZ 2001, 659 sowie (nur die Entscheidungsgründe) in: NJW 2001, 429; das Urteil ist auch veröffentlicht unter http://www.bundesverfassungsgericht.de sowie unter http://www.staatskirchenrecht.de.

[2] Ch. Link, Zeugen Jehovas u. Körperschaftsstatus, in: ZevKR 43 (1998) 1.

[3] Dokumentation des gesamten Verfahrens mit allen maßgeblichen Dokumenten im Originalwortlaut in: Anerkennungsverfahren der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland 1990-1999, hg. v. Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland (Selters/Taunus 1999).

[4] VG Berlin, NVwZ 1994, 609; OVG Berlin, NVwZ 1996, 478.

[5] BVerwGE 105, 117 (120 ff., 126 f.); zu der Entscheidung A. Hollerbach, Anmerkung in: JZ 1997, 1117; R. Tillmanns, Zur Verleihung des Körperschaftsstatus an Religionsgemeinschaften, in: DÖV 1999, 441; G. Thüsing, Kirchenautonomie u. Staatsloyalität, in: DÖV 1998, 25.

[6] Ch. Geyer, Satanische Leitsätze, in: FAZ, 21. 12. 2000, 49.

[7] Etwa Ch. Hillgruber, Was der Staat verlangen darf, in: FAZ, 30. 12. 2000, 51 (Leserbrief); A. Nitze, Muß der Staat bei seiner Verteufelung helfen?, in: FR, 26. 1. 2001, 8 (Leserbrief).

[8] M. Drobinski, Jehovas Zeugen und der Staat, in: SZ, 20. 12. 2000, 4; W. Thielmann, Zeugen Jehovas. Es wird kompliziert", in: Rhein. Merkur, 22. 12. 2000, 4.

[9] Vgl. Zacharias, Verfassungsrechtliche Voraussetzungen für die Verleihung der Körperschaftsrechte. Anmerkungen zum „Zeugen-Jehovas-Urteil" des BVerfG (der Beitrag wird erscheinen in der Zeitschrift Kirche und Recht); St. Muckel, Körperschaftsrechte für die Zeugen Jehovas? (der Beitrag wird erscheinen in der Zeitschrift Juristische Ausbildung).

[10] Vgl. nur W. Busch, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1 (Berlin [2]1994) 947, 959.
[11] Zu den Vorteilen des Körperschaftsstatus Tillmanns (A. 5), S. 444; E. D. Bohl, Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus der Religionsgemeinschaften (Baden-Baden 2001) 56 ff., jeweils m.w.N.
[12] Vgl. A. 1.
[13] BVerfGE 102, 370 (388 f.).
[14] BVerfGE 102, 370 (392).
[15] BVerfGE 102, 370 (397 ff.).
[16] Vgl. A. Fincke, HerKorr 55 (2001) 130 (132); G. Pape, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen u. Weltanschauungen, hg. v. H. Gasper u. a. (Freiburg [4]1995) 1178 (1183).
[17] Fincke (A. 16) 132.
[18] Vgl. M. Morlok/Heinig, Parität im Leistungsstaat - Körperschaftsstatus nur bei Staatsloyalität?, in: NVwZ 1999, 697 (702); zu der Förderung und ihren Zielen vgl. W. Clement, Politische Dimension u. Praxis der staatlichen Förderung der Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat u. Kirche 28 (1994) 41 ff.; D. Pirson, ebd. 83 (89 ff.).
[19] Vgl. BVerwGE 105, 117 (120) m.w.N.; ferner W. Loschelder, Der Islam u. die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986) 149 (166) m.w.N.
[20] Vgl. BVerwGE 105, 117 (125); Thüsing (A. 5), S. 26; abl. G. Robbers, Sinn u. Zweck des Körperschaftsstatus im Staatskirchenrecht, in: FS M. Heckel (Tübingen 1999) 411 (419 f.).
[21] In Anlehnung an Ch. Link, Für verständige Zusammenarbeit geschaffen, in: FAZ, 6. 8. 1998, 8; vgl. auch St. Korioth, Islamischer Religionsunterricht u. Art. 7 III GG, in: NVwZ 1997, 1041 (1048), der in dem Körperschaftsstatus die „Möglichkeit des vertieften Miteinanders von Staat und Religionsgemeinschaften" sieht.
[22] Vgl. St. Muckel, Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Der Staat Bd. 38 (1999), 569 (581 ff. m. Nachw.); a. A.: St. Korioth, Loyalität im Staatskirchenrecht? Geschriebene u. ungeschriebene Voraussetzungen des Körperschaftsstatus nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV, in: Rechtstheorie u. Rechtsdogmatik im Austausch. Gedächtnisschrift für Bernd JeandíHeur, hg. v. W. Erbguth u. a. (Berlin 1999) 221 (225 ff.).
[23] Näher U. Scheuner, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, in: Handbuch des Staatskirchenrechts (A. 10) 5 (22); J. Listl, Staat u. Kirche in Deutschland. Vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz, in: ders., Kirche im freiheitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht u. Kirchenrecht, 1. Halbbd. (Berlin 1996) 237 (247); J. Winter, Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im deutschen Staatskirchenrecht, in: ÖARR 2000, 202 (203 f.).
[24] Vgl. Muckel (A. 22) 581 ff. m. Nachw.; ders., Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: DÖV 1995, 311 (313 m.w.N.), jeweils auch zum folgenden.
[25] Verh. d. Verfassunggeb. Dt. Nationalvers., Bd. 336, S. 193.
[26] Verh. d. Verfassunggeb. Dt. Nationalvers., Bd. 328, S. 1645.
[27] Muckel (A. 22) 578 ff.
[28] BVerfGE 102, 370 (387), auch zum folgenden.
[29] H.-M. Pawlowski, Zur Aufgabe der Rechtsdogmatik im Staat der Glaubensfreiheit, in: Rechtstheorie 1988, 409.
[30] Dazu W. Rüfner, Staatskirchenrecht im pluralistischen Staat, in: Verfassung – Philosophie – Kirche (FS A. Hollerbach, Berlin 2001) 691 m.w.N.
[31] D. Ehlers, Der Bedeutungswandel im Staatskirchenrecht, in: Verfassungsrecht u. soziale Wirklichkeit in Wechselwirkung, hg. v. B. Pieroth (Berlin 2000) 85; K.-H. Kästner, Staatskirchenrecht in der Krise?, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern Nr. 5/1999, 15; J. Isensee, Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts. Gegenwärtige Legitimationsprobleme, in: Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist (FS J. Listl, Berlin 1999) 67.
[32] Th. Maunz, in: ders. u. G. Dürig, Grundgesetz. Kommentar, Loseblattwerk 1958 ff., Art. 140 Rdnr. 4.
[33] A. Hense, Flexible Kontinuität. Neuere Veröffentlichungen zum deutschen Staatskirchenrecht, in: HerKorr 51 (1997) 136; zust. auch A. Hollerbach, Religion u. Kirche im freiheitlichen Verfassungsstaat (Berlin 1998) 19.
[34] BVerfGE 93, 1.
[35] BVerfGE 24, 236 (246) – seither ständige Rechtssprechung.
[36] A. Hense, Glockenläuten u. Uhrenschlag. Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen u. staatlichen Rechtsordnung (Berlin 1998) 199 ff., insbes. 202, 208 f.; vgl. auch St. Muckel, in: Berliner Kommentar zum GG, hg. v. K. H. Friauf u. W. Höfling, Loseblattwerk 2000 f., Art. 4 Rdnr. 4 m. w. N.
[37] Tillmanns (A. 5) 447 auch zum Vorherigen; vgl. auch Zacharias (A. 9), sub II. 2. a.

Josef Freise – Sabine Schößler

Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit

Der gesellschaftliche Wandel hat auch bei den Glaubensvorstellungen von Jugendlichen nicht haltgemacht. Neben einem Bedeutungsrückgang der Kirchen konstatieren Jugendforscher ein bleibendes Interesse junger Menschen an individueller religiöser Sinnsuche, die sich jedoch nur noch selten innerhalb der Kirchen vollzieht. Wie kann kirchliche Jugendarbeit mit dieser Situation umgehen und in welcher Form kann sie reagieren? In drei Schritten soll dieser Frage nachgegangen werden: Eine an empirischen Untersuchungen und religionssoziologischen Interpretationen orientierte Bestandsaufnahme jugendlicher Religiosität steht am Anfang. Es folgen Reflexionen zu kirchlichen Reaktionsformen auf den gesellschaftlichen Wandel, und zum Abschluß werden praxisbezogene Ansätze einer kirchlichen Jugendarbeit aufgezeigt, die Glaubensfragen offensiv thematisieren und zugleich die meist kirchenferne Lebenswelt Jugendlicher ernst nehmen.

Glaube und Sinndeutung Jugendlicher in der Gegenwart

Jugendliche Glaubensformen sind heute sehr vielfältig, dennoch lassen sich einige auffällige Tendenzen erkennen. Grundsätzlich schätzt sich etwa die Hälfte der Jugendlichen als religiös ein[1]; sie glauben an ein höheres Wesen und an eine Existenz über den Tod hinaus, die andere Hälfte lehnt dies hingegen ab. Christliche Vorstellungen wie die von einem persönlichen Gott oder der Glaube an Jesus Christus sowie die christliche Erlösung werden nur von wenigen Jugendlichen vertreten. Beliebter sind hingegen fernöstliche Ideen vom ewigen Kreislauf und einer Reinkarnation[2].

Auffälliges Merkmal jugendlicher Religiosität ist die starke Skepsis gegenüber der eigenen religiösen Weltanschauung. Trotzdem gehen fast alle Jugendlichen davon aus, daß das Leben grundsätzlich einen Sinn hat, dieser ist aber nicht vorgegeben, sondern wird vom einzelnen autonom bestimmt. Jeder wählt den Sinn seines Lebens und den persönlichen Glauben selbst aus. Man stellt seinen Glauben individuell zusammen, wobei grundsätzlich alle Vorstellungen – selbst gegensätzliche und sich logisch einander ausschließende, wie der Glaube an Jesus Christus und der Atheismus – kombiniert werden[3]. Es entsteht eine unüberschaubare Vielfalt individueller Kombinationen, so daß im Bezug auf Religion „jede(r) ein Sonderfall“[4] wird.

Obwohl nur noch eine Minderheit von Jugendlichen das christliche Credo vertritt, bleibt eine erstaunliche Verbundenheit mit der christlichen Religion bestehen – mehr als 40 Prozent fühlen sich am ehesten ihr nahe, nicht anderen Religionen[5]. Das Verhältnis junger Menschen zur katholischen bzw. evangelischen Kirche ist jedoch höchst ambivalent. In den alten Bundesländern stehen hohen Mitgliederzahlen[6] und einer recht regen Teilnahme an familiären und mit der persönlichen Biographie zusammenhängenden Festen wie Kommunion oder Weihnachtsgottesdiensten[7] ein nur seltener regelmäßiger Bezug zu einer Gemeinde im Mitfeiern der Gottesdienste[8] und der Teilnahme an gemeindlichen Aktivitäten[9] gegenüber. In den neuen Bundesländern sind die formalen Mitgliederzahlen der Kirchen unter Jugendlichen wesentlich geringer, die jungen Mitglieder zeigen aber häufig ein größeres Engagement in ihren Gemeinden[10]. Insgesamt fühlt sich jedoch nur eine kleine Minderheit tatsächlich einer Kirche zugehörig, gleichzeitig lehnen aber auch nur wenige die Kirche klar ab, vielmehr stehen ihr viele Jugendliche gleichgültig gegenüber[11]. Die Distanz Jugendlicher zu den Kirchen führt jedoch keineswegs dazu, daß sie sich anderen christlichen, nichtchristlichen oder okkulten Gemeinschaften anschließen; diese Gruppierungen lassen kaum Zuwächse erkennen[12].

Wenn Jugendliche heute religiös sind, hat dies nicht zur Konsequenz, daß sie sich mit Gleichgesinnten zusammenschließen und Religiosität in Gemeinschaft praktizieren, vielmehr verbleibt ihr Glaube im privaten Bereich. Jedoch spielt die eigene Religiosität im Leben der Jugendlichen kaum mehr eine Rolle, sie ist allenfalls von untergeordneter Bedeutung[13]. Anderen Lebensbereichen wird ein sehr viel höherer Stellenwert zugemessen. Im Zentrum stehen dabei zwischenmenschliche Beziehungen. Freundschaften, Partnerschaften und Familie wird eine herausragende Stellung im Leben zugeschrieben[14], sie scheinen in ihrer Bedeutung sogar noch weiter zuzunehmen[15]. Darüber hinaus ist Jugendlichen besonders die Möglichkeit zur Selbstentfaltung und Persönlichkeitsentwicklung wichtig[16].

In der Religionssoziologie werden diese empirischen Phänomene unter dem Stichwort der Individualisierung und Pluralisierung von Religion zusammengefaßt. Mit der Freisetzung aus traditionellen, meist kirchlich geprägten Milieus und der Familie wird der einzelne aus den engen religiösen Bindungen herausgelöst und kann nun selbst entscheiden, ob er einer Welt- und Existenzdeutung zustimmen will und wenn ja, welcher. Parallel zur Individualisierung kommt es zum Verlust des „religiösen Monopol(s) des kirchlich verfaßten Christentums“[17] und zur „Pluralisierung von Religion“[18], es entstehen verschiedene Sinnangebote, die auf dem sich neu entfaltenden Markt der Religionen um das Interesse des einzelnen mit den Kirchen konkurrieren. Gleichzeitig verliert die bisher kollektiv bindende religiöse Welt- und Lebensdeutung an Geltung und Plausibilität, da sie „nur noch im Modus der Auswahl aus möglichen Orientierungen unter anderen zur Verfügung“[19] steht. Synkretismus wird zur Antwort des einzelnen auf die religiöse Pluralität. Durch

Verbindung, Verflechtung und Vermischung von ursprünglich nicht zusammengehörenden weltanschaulich-religiösen Vorstellungen wird die eigene Religion zusammengestellt. „Jeder greift sich wie in einem Supermarkt die Sinnangebote heraus, die ihm akzeptabel und für ihn wertvoll erscheinen“ [20], wobei auch christliche Traditionen „wie eine Art Steinbruch“ [21] benutzt werden.

Sinn suchen Jugendliche aber vorrangig nicht in Religiosität, sondern vielmehr in zwischenmenschlichen Beziehungen. In ihnen versucht der einzelne, die negativen Folgen der Individualisierung – Stabilitäts- und Identitätsverlust – auszugleichen und für sich Sinn zu finden. Liebe in Partnerschafts- und Freundschaftsverhältnissen verheißt Glück, Erlösung, Sinn und Ziel und trägt somit quasi religiöse Züge. Die partnerschaftliche Liebesbeziehung kann man „nach dem Muster einer Religion deuten, die aber jetzt nicht mehr eine Religion der Kirchen, sondern eine irdische Religion ist. Sie wird von den Menschen praktiziert, ohne daß sie diese als Religion wahrnehmen und ohne daß sie auf die Kirche bezogen wird.“ [22]

Eine solche, durch Individualisierung und Säkularisierung veränderte gesellschaftliche Situation, in der die Kirchen und christliche Glaubensinhalte insbesondere unter Jugendlichen an Bedeutung verlieren, Sinnsuche für den einzelnen aber wichtig bleibt, stellt eine große Herausforderung für die Kirche dar. Drei verschiedene Reaktionsformen sollen im folgenden kurz mit Blick auf die kirchliche Jugendarbeit ausgeführt und kommentiert werden.

Die Kirche als marktgerechter Anbieter von Dienstleistungen

Einzelne kirchliche Einrichtungen bemühen sich zunehmend, durch Marktanalysen ihren Stellenwert als Anbieter von sinnorientierten psychischen und religiösen Dienstleistungen einzuschätzen. Event-Gottesdienste, Mystic Walks und Trauerseminare gehören zum Repertoire einer marktgerechten Produktpalette, die für jede Zielgruppe spezifische Angebote zur Verfügung stellt. Auch Jugendarbeit organisiert sich in diesem Denkhorizont produktorientiert und kann sich im Konkurrenzkampf mit kommerziellen Anbietern und nichtreligiösen Jugendorganisationen – beispielsweise bei der Angebotspalette für Ferienfreizeiten – behaupten, wenn die Produktqualität stimmt, die durch Qualitätsmanagement erreicht, zertifiziert und kontrolliert wird [23].

Hier sei nichts gegen die Methode betriebswirtschaftlichen und managementorientierten Denkens in der kirchlichen Jugendarbeit gesagt, so lange dies als ein Weg gesehen wird, dem eigentlichen Ziel kirchlicher Arbeit näher zu kommen, nämlich das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit unter den Menschen sichtbar zu machen. Gefährlich wird es jedoch, wenn betriebswirtschaftliche Ziele letzte Entscheidungsinstanz für kirchliches Handeln werden und es der Kirche nur noch um den Selbsterhalt und die Vergrößerung ihres gesellschaftlichen Einflusses geht.

Die kleine Herde der Hundertprozentigen

„Es ist doch nicht schlimm, daß wir in der Kirche weniger werden. Der Glaube wird doch nicht weniger." Wer so redet, möchte dem Jammern derer etwas entgegenhalten, die die Säkularisierung beklagen und sich alte volkskirchliche Zeiten zurückwünschen. Es ist sicher gut, die heutige Situation positiv anzunehmen, doch geschieht dies oft um den Preis des inneren geistigen Rückzugs, in dem gerade nicht mehr versucht wird, im Ringen mit der Gegenwart den eigenen Standpunkt als Christ immer wieder neu zu suchen. Vielmehr wird als Antwort auf die Verunsicherungen der Individualisierung ein Modell des Rückzuges auf überkommene eindeutige Positionen angeboten. In der Jugendarbeit werden dann Einstellungen vertreten, die vom Leben der meisten Jugendlichen weit entfernt sind, so etwa im Bereich der Sexualität oder auch in der Ablehnung evangelischer Gruppenleiter in katholischen Jugendverbänden.

Die sich in solchen Gruppen der hundertprozentig Überzeugten zusammenfindende klar geordnete Herde mit konformistischer Ausrichtung ist fundamentalismusanfällig[24]. Fundamentalismus setzt die eigene Einstellung absolut und wertet andere Ethiken und Weltanschauungen ab. Die Gewißheit, mit der die eigenen Vorstellungen für allein richtig (und alleinseligmachend) gehalten werden, führt zu einer „Verweigerung eines friedlichen, gewährenden und fairen Umgangs mit kulturellen Differenzen"[25]. Die Zahl fundamentalismusanfälliger Gruppen steigt auch in der katholischen Kirche mit wachsender Pluralisierung und Individualisierung. Für bestimmte Jugendliche stellen konservativ-autoritäre, auf Klarheit überkommener Glaubenssätze ruhende Organisationen eine Sicherheit in ihrer Identitätsverunsicherung dar. Diese dort vertretene Eindeutigkeit beinhaltet aber in vielen Fällen „eine Flucht vor der Realität und ein Zurückweichen vor den Herausforderungen der Gesellschaft, in der Kirche heute leben muß, wenn sie sich nicht in ein Ghetto einschließen will"[26].

Kirche als Gemeinschaft der suchend Glaubenden

Wenn sich die Kirche den Herausforderungen der Gegenwart stellen will, kann sie nicht einfach davon ausgehen, daß sie für jede Situation immer schon die passende Antworten bereit hat. Sie kann sich vielmehr als suchende Kirche verstehen, die ausgehend vom Evangelium im Dialog mit der Gegenwart ihre Botschaft immer wieder neu zu artikulieren und interpretieren sucht, um sie so in ihrer konkreten Bedeutung heute für den einzelnen erfahrbar werden zu lassen. Die Kirche bleibt mit ihren Gläubigen selber immer auf der Suche nach der eigenen vertieften Durchdringung und Erneuerung durch das Evangelium. Der Glaube und die Verkündigung des Gottesreiches werden so zu einem ständigen Prozeß der Aus-

einandersetzung mit der christlichen Botschaft einerseits und der Gegenwart andererseits.

Eine dieser Position entsprechende kirchliche Jugendarbeit läßt sich zwischen zwei Polen verorten: einer Jugendarbeit, die offensiv den Glauben thematisiert und zugleich in Solidarität den Respekt vor Suchenden und Andersgläubigenzum Ausdruck bringt. Wegen der Unüberschaubarkeit der Sinnangebote sind Jugendliche heute zunehmend dankbar und ansprechbar, wenn in der kirchlichen Jugendarbeit Fragen des Glaubens klar und deutlich formuliertwerden. Gerade wenn sie selber auf der Suche sind und ihren eigenen Glauben (noch) nicht klar formulieren können, suchen sie Menschen, die Zeugnis von ihrem Glauben auch in all seiner Vorläufigkeit geben und sich nicht um einer oberflächlichen Harmonie willen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zurückziehen.

Anders als noch vor 20 Jahren sind heute viel mehr Jugendliche bereit, sich auf die ihnen zunehmend fremden Gedanken-, Lebens- und Glaubenswelten einzulassen, unter der Voraussetzung, daß sie dabei nicht vereinnahmt werden. Sie wollen Neues kennenlernen, aber auf keinen Fall missioniert werden. Diese Spannung kann mit dem Begriff der „Juxtaposition“[27] bezeichnet werden: Jugendliche machen „auf Probe“ in kirchlichen Jugendgruppen, Gemeinden und religiösen Gemeinschaften mit, stellen sich neben („iuxta“) die Engagierten und Überzeugten und unterstützen sie. Ohne schon volle Verantwortung für eine Aufgabe übernehmen zu müssen, bestimmen sie selber das Maß von Nähe und Distanz und können sich auch wieder zurückziehen.

„Zugehörigkeitsoption und kritisch-loyale Distanz als neuer Typ der Verbindlichkeit“[28] scheinen angemessene Formen zu sein, in denen Jugendliche sich auf den Glauben einlassen können, ohne daß sie sich dem vormodernen „Friß oder stirb“ ausliefern müssen. Jugendliche beurteilen dabei Christen am Grad ihrer Authentizität, an der Übereinstimmung von Reden und Handeln und auch an der Ehrlichkeit, inwieweit Zweifel zugelassen und persönliche Grenzen respektiert werden. Was das Gespür für Authentizität angeht, sind sie so sensibel, weil sie selber notgedrungen um ihre eigene Authentizität kämpfen müssen – im Ausbalancieren von Erwartungen und Wünschen anderer mit den eigenen Wünschen und Vorstellungen und den begrenzten Möglichkeiten, die die Gesellschaft und die eigene Biographie eröffnen.

Eine dem entsprechende Jugendarbeit beinhaltet zum einen ein klares religiöses Profil, zum anderen aber auch den Respekt vor der Glaubens- und Kirchenferne Jugendlicher. Für die konkrete Umsetzung eines solchen Anspruchs gibt es kein Patentrezept, wohl aber lassen sich in der Praxis einige Ansätze erkennen, in denen die Verwirklichung zu gelingen scheint. Diese Ansätze sind sehr unterschiedlich – wie ja auch Jugendliche sehr unterschiedlich geprägt sind und deshalb auch zielgruppenspezifisch angesprochen werden müssen.

Liturgie mit kirchenfernen Jugendlichen

Wenn Jugendliche mit unterschiedlichem religiösen und zum Teil atheistischem Hintergrund an Aktivitäten kirchlicher Jugendarbeit teilnehmen, wird oft die Glaubensdimension ausgeklammert, um niemanden auszuschließen und vor den Kopf zu stoßen. Dies ist bedauerlich, weil damit auch der Tendenz der individualisierten Gesellschaft nachgegeben wird, daß Religion Privatsache ist. Jugendliche sind oft durchaus bereit, über Religion zu sprechen und suchen nach authentischen Ausdrucksformen religiösen Feierns. Sie spüren, ob religiöse Symbole verbrauchte Rituale sind oder ob sie etwas in ihnen bewegen.

Ottmar Fuchs schlägt vor, daß sich Gemeinden als Wahrnehmungsschulen des Religiösen verstehen, in denen Religion neu buchstabiert wird, wo gängige religiöse Stereotypen aufgegeben werden und mit Symbolen deutungsoffen umgegangen wird[29]. Alte christliche Rituale können bedeutsam werden, wenn sie einen Bezug zur Lebenswelt der Jugendlichen erhalten – wie der Friedensgruß nach Konfliktgesprächen oder die Handauflegung bei der Übertragung einer Gruppenleiteraufgabe.

Ein Beispiel für die Entwicklung neuer Formen des Feierns auch mit nichtchristlichen Jugendlichen ist die in der Diözese Erfurt seit drei Jahren stattfindende „Feier der Lebenswende". Als Alternative zur Jugendweihe wird nichtchristlichen Jugendlichen im Alter von 15 Jahren angeboten, die Lebenswende vom Kind zum jungen Erwachsenen im Kirchenraum des Erfurter Doms mit ihren Angehörigen und Freunden zu feiern. Die zwischen der profanen Jugendweihe und der christlichen Firmung bzw. Konfirmation angesiedelte Feier lädt Jugendliche ein, über ihr Leben und seinen Sinn im Horizont christlicher Symbolik, Werte und auch Religiosität nachzudenken, ohne sie vereinnahmen und zur Taufe überreden zu wollen. In dieser Feier, der mehrmalige gemeinsame Treffen vorausgehen, erhalten die Jugendlichen die Möglichkeit, ihre Vergangenheit zu betrachten und auf ihre persönliche, aber auch die gesellschaftliche Zukunft zu blicken. Anhand von Symbolen – ein Tuch sowie Erinnerungsstücke für den Lebensweg, eine Kerze für die Hoffnung auf eine gute Zukunft – können sie sich selbst vorstellen und ihre Wünsche formulieren. Biblische und andere Texte, klassische Musik und eine Ansprache laden zu weiterer Betrachtung ein und geben dem Ganzen einen feierlichen Rahmen. Ein christlicher Segen verweist zum Abschluß der Feier noch einmal auf die religiöse Dimension des Lebens und das Angebot der frohen Botschaft. Eine steigende Annahme der Feier – letztes Jahr waren es bereits 27 Jugendliche mit etwa 400 Gästen – zeigt, daß ein derartiges Angebot durchaus auf das Interesse nichtchristlicher junger Menschen stoßen kann, ohne daß die Glaubensdimension ausgeklammert wird, wohl aber eine ihnen gemäße Form erhält[30].

Verbindliches Engagement in Jugendverbänden und Jugendkatechese

Im Zuge des Individualisierungsprozesses haben Jugendliche zunehmend Schwierigkeiten, sich fest an Gruppen zu binden. Deshalb sind offene unverbindliche Angebote in der Jugendarbeit sicher wichtig, aber es wäre grundfalsch, diesem Trend einfach nachzugeben und keine verbindlichen Gruppenangebote mehr zu machen. Gerade wegen des großen unüberschaubaren kommerziellen und nichtkommerziellen „Jugend-Marktes", der Jugendlichen auch Streß bereitet, gibt es ein tieferliegendes Bedürfnis nach verbindlichen Gruppenbeziehungen und intensiver Sinnerfahrung.

Hier hat kirchliche Jugendverbandsarbeit ihren Platz. Auch wenn viele Jugendverbände unter der Veränderung jugendlicher Lebenswelten einschließlich ihrer Kommerzialisierung zu leiden haben und über Mitgliederschwund klagen, gibt es doch Verbände wie die Deutsche Pfadfinderschaft Sankt Georg (DPSG), denen sogar eine Ausweitung ihrer Arbeit gelingt. Besonderes Augenmerk wird darauf gelegt, immer wieder neue Gruppenleiter zu gewinnen und für kontinuierliche Mitarbeit zu motivieren. Von denen, die sich auf ein solches Engagement einlassen, sagen nachher viele rückblickend, daß diese Jugendarbeit im Verband sie im Alter zwischen 16 und 20 Jahren mehr geprägt habe als Elternhaus und Schule. Generell gilt, daß kirchliche Jugendarbeit überall da eine Chance hat, wo ehrenamtliche oder hauptamtliche Mitarbeiter – ganz unabhängig von ihrer Ausbildung – als „personales Angebot" eine Ausstrahlung auf Jugendliche haben und wo Gemeinden der so wachsenden Jugendarbeit den entsprechenden Raum geben – im wörtlichen und im übertragenen Sinn.

Neben der Jugendverbandsarbeit ist die Jugendkatechese ein möglicher Ort, wo Jugendarbeit in einem verbindlichen Rahmen geschehen kann. Ein Modell zur Firmvorbereitung in Neuwied (am Rhein) sah vor, daß die Jugendlichen für mehrere Monate einen ehrenamtlichen Dienst übernehmen. Sie konnten zwischen verschiedenen Aufgaben wählen: im Eine-Welt-Laden, im Kindergarten, im Altersheim, im Café Asyl, in der Suppenküche für Obdachlose. Am Firmvorbereitungswochenende wurden die Erfahrungen in einem vierstündigen Nachtgottesdienst ausgetauscht. Die Jugendlichen sprach dieser Gottesdienst an, weil sie ihre Erfahrungen aus den „Firmpraktika" erzählen konnten, weil sie ernstgenommen wurden mit dem, was sie an Arbeit geleistet hatten und weil sie dann erlebten, wie ihre Arbeit in den Gottesdienst mündete. Alle, denen man in den ehrenamtlichen Einsatzstellen begegnet war, wurden in die Fürbitten aufgenommen.

Es gab an diesem anspruchsvollen Firmkonzept auch Kritik: Wurden nicht Jugendliche indirekt ausgeschlossen, die sich auf dieses mehrmonatige ehrenamtliche Engagement und auf eine so intensive religiöse Erfahrung wie einen vierstündigen Gottesdienst nicht einlassen konnten? Kirchliche Jugendarbeit steht im

Spannungsfeld von Katechese und Diakonie mit ihrem Anspruch, den Glauben mit seinen Anforderungen der Nachfolge klar zum Ausdruck zu bringen und gleichzeitig Jugendliche so zu respektieren, wie sie sind, und sie bedingungslos anzunehmen. Jugendarbeit kann nicht immer beide Pole gleich intensiv verwirklichen und muß je nach Zielrichtung und Zielgruppe unterschiedliche Akzente setzen. Firmvorbereitung darf den Akzent auf die – jugendgerechten – Anforderungen legen, die sich aus der Vollmitgliedschaft in der Kirche ergeben. Kirchliche Jugendsozialarbeit wird hingegen ihren Schwerpunkt zunächst in einer durch unbedingte Annahme geprägten Diakonie sehen.

Jugendsozialarbeit

Der allgemeinen Entwicklung des postindustriellen Marktwirtschaft folgend wird es auch unter Jugendlichen einen wachsenden Graben zwischen Modernisierungsgewinnern und Modernisierungsverlierern geben. Während die cleveren Jugendlichen aufgrund demographischer Entwicklungen auf dem Arbeitsmarkt zunehmend umworben sind, werden Jugendliche mit Sozialisationsdefiziten gnadenlos fallengelassen, weil sie den gestiegenen Anforderungen des Arbeitsmarkts nicht gewachsen sind. Kirchliche Jugendarbeit, die im wesentlichen in den gehobenen Mittelschichtmilieus unserer Gemeinden verankert ist, muß sich fragen lassen, wie viel Kraft, Energie, Geld und Personal sie in die Arbeit mit den Benachteiligten wirklich investiert.

Um ihrer eigenen Identität willen muß die Kirche die Nähe zu den Ausgegrenzten suchen. Kirchliche Jugendsozialarbeit erfordert professionelles sozialarbeiterisches und sozialpädagogisches Handeln, für das Priester, Pastoralreferenten und Gemeindereferenten in der Regel nicht ausgebildet sind. Zu schnell werden kirchliche Jugendheime für schwierige Zielgruppen geschlossen, weil die hauptamtlichen Mitarbeiter nicht gelernt haben, wie man mit den Problemen von ruhestörendem Lärm, Alkohol, Drogen und Gewalt unter Jugendlichen umgeht. Fortbildungsangebote zur Jugendsozialarbeit könnten helfen, Konzepte einer sozialräumlichen Jugendarbeit in Kirchengemeinden zu verankern, die nicht nur die „braven" angepassten Jugendlichen, sondern auch die schwierigeren kirchenfernen im Blick hat. Eine weitergehende Forderung zielt darauf ab, Sozialarbeiter mit theologisch-diakonischer Zusatzausbildung in Kirchengemeinden einzusetzen[31]. Sie könnten eine von Spiritualität getragene Jugendsozialarbeit voranbringen, die die eigene Glaubensbasis zum Ausdruck bringt, zugleich aber Respekt gegenüber den – meistens glaubens- und kirchenfernen – Jugendlichen bezeugt, die Opfer des gesellschaftlichen Wandels sind.

Eine solche Jugendsozialarbeit versuchen beispielsweise die Salesianer Don Boscos in ihren Jugendzentren und Häusern der Offenen Tür. Sie sprechen gezielt

Jugendliche in schwierigen Lebenssituationen an und bemühen sich um ganzheitliche Förderung. Dazu gehören Gemeinschaftserfahrung bei erlebnispädagogischen Unternehmungen, Sport, Musik und eben auch der Glaube, der zum Beispiel abends ganz selbstverständlich zum Abschluß vor dem Schließen des Jugendheims mit einem Gebet oder einem religiösen Lied zum Ausdruck gebracht wird.

Aus Brasilien stammt die Bewegung der „Fazendas da Esperanza". In der Nähe von Nauen in Brandenburg werden drogenabhängige Jugendliche nach ihrem Entzug ein Jahr lang auf ihrem Weg der „Rekuperation" begleitet, der Wiedererlangung ihrer – von Gott verliehenen – geistigen, seelischen und körperlichen Kräfte. Die Süchtigen werden nicht als Klienten, sondern als „Sehnsuchtsträger" gesehen, die bei ihrer Suche in der von Konsum geprägten, beziehungsarmen Gesellschaft in eine Sackgasse geraten sind. Das Angebot des täglichen Bibellesens und Betens als „Leben aus dem Wort" soll der Sehnsucht die Richtung geben. In der erlebten Gemeinschaft mit Freiwilligen und ehemaligen Drogenabhängigen aus verschiedenen Ländern erfahren Jugendliche die therapeutische Kraft des Glaubens. Sie werden nicht missioniert oder indoktriniert und müssen nicht einmal Mitglied einer Kirche sein – lediglich eine Offenheit für die transzendentale Dimension des Lebens sollen sie mitbringen[32].

Interreligiöse Jugendarbeit

Die Globalisierung des gesellschaftlichen Lebens hat dazu geführt, daß Deutschland nicht nur ein multikulturelles, sondern auch ein multireligiöses Land geworden ist. Während der Einfluß der christlichen Kirchen auf die einheimischen Deutschen abnimmt, gewinnt der Islam bei den muslimischen Mitbürgern an Bedeutung. Dies gilt auch für die Jugendlichen: Die Shell-Studie „Jugend 2000" resümiert, daß türkische Jugendliche stärker religiös orientiert sind als deutsche. Die muslimische Religion prägt den Alltag der türkischstämmigen Jugendlichen deutlich. Begegnungen zwischen deutschen und ausländischen Jugendlichen finden jedoch kaum statt; das Potential für fremdenfeindliche Einstellungen unter Jugendlichen ist dafür aber sehr hoch. Von einem akzeptierendem Miteinander sind wir weit entfernt[33]. Ob wir auf Dauer in Deutschland eine friedliche Entwicklung haben werden, hängt wesentlich vom interkulturellen und auch vom interreligiösen Zusammenleben ab. Die durch die Individualisierung bedingte Wertepluralität in der Gesellschaft fördert im Islam wie im Christentum das Anwachsen fundamentalistischer Strömungen. Ihnen darf die Meinungsführerschaft über das, was Religion ist, nicht überlassen werden.

Wir brauchen dringend eine Didaktik und Praxis der interreligiösen Jugendarbeit, die Jugendlichen die Entwicklung ihres eigenen Glaubens und die Wertschätzung fremder Glaubensüberzeugungen zugleich ermöglicht. Bisher gibt

es fast keine Modelle interreligiöser Jugendarbeit und insgesamt nur wenige Modelle außerschulischen interreligiösen Lernens. So dient etwa ein „Interreligiöser Runder Tisch" – wie in Köln-Mülheim – dazu, daß sich die im Stadtteil vertretenen religiösen Gemeinschaften gegenseitig vorstellen und einladen. In der „Interkulturellen Woche", die früher „Woche des ausländischen Mitbürgers" hieß und jedes Jahr im Herbst bundesweit von den Ausländerbeiräten durchgeführt wird, finden gelegentlich interreligiöse Gebetstreffen statt. Die Shell-Studie „Jugend 2000" sieht die religiösen Feste (Weihnachten, Ramadan) als eine besonders günstige Gelegenheit für Begegnungen zwischen Jugendlichen unterschiedlicher Religion.

Weil religiöse Erziehung durch Beziehung geschieht, kann die Begegnung mit überzeugten muslimischen Jugendlichen auch als eine Chance gesehen werden, daß Jugendliche mit zum Teil nur noch rudimentären christlichen Vorerfahrungen nach den Wurzeln ihrer eigenen Religion fragen und zu ihr finden. So konfrontiert beispielsweise die Begegnung mit dem Ramadan christliche Jugendliche mit Fragen des Fastens und des regelmäßigen Gebets. Damit kann das Verständnis für andere dazu beitragen, sich selbst und seine eigene Herkunft besser zu verstehen.

Thematisierung des Glaubens im Respekt gegenüber Andersdenkenden

„Der ‚Stein der Weisen' zum Wie kirchlicher Jugendarbeit ist noch nicht gefunden."[34] Es finden sich in der Praxis vielversprechende Ansätze, ein erfolgreiches Gesamtkonzept scheint jedoch nicht in Sicht. Aufgrund der Vielfalt jugendlicher Lebens- und Glaubensformen ist dies wohl auch kaum mehr möglich. Ein Jammern und Klagen über die durch Individualisierung und Pluralisierung geprägte Situation führt jedoch nicht weiter. Vielmehr gilt es, mit Blick auf genaue Situationsanalysen Angebote zu machen, die konkret auf bestimmte jugendliche Zielgruppen zugeschnitten und gleichzeitig geprägt sind von einem klaren religiösen Profil und dem Respekt vor dem anderen. Dabei darf jedoch etwas nicht aufgegeben werden, was kirchliche Jugendarbeit seit Jahrzehnten geprägt hat und was für Jugendliche heute immer noch und sogar immer mehr von Bedeutung ist: die zwischenmenschliche Beziehung.

Der persönliche Zugang zu Jugendlichen bleibt auch heute ein zentraler Schlüssel für die kirchlichen Jugendarbeit. Der verstorbene langjährige Wegbegleiter kirchlicher Jugendarbeit, Roman Bleistein, sah dies ebenso und schrieb noch kurz vor seinem Tod in dieser Zeitschrift, quasi als sein Vermächtnis: „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 Sinne der Teilgabe an Hoffnung, an Lebenszuversicht, an Arbeitsmöglichkeiten, an Hilfe zur Lebensführung und an Sinn."[35]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Fuchs-Heinritz, Religion, in: Jugend 2000, Bd. 1, hg. v. Deutsche Shell (Opladen 2000) 157-180, 173.
[2] Vgl. C. Wippermann, Religion, Identität u. Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne (Opladen 1998) 226-228. [3] Vgl. ebd. 225-233.
[4] Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, hg. v. A. Dubach u. R. J. Campich (Zürich 1993).
[5] Vgl. Tabellarische Auswertung der demoskopischen Untersuchung zum Thema: „Was glauben die Deutschen?", hg. v. Das Sonntagsblatt (Hamburg 1997) 13.
[6] Vgl. G. Schmidtchen, Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt (Opladen 1997) 150.
[7] Vgl. G. Schmidtchen, Ethik u. Protest, Moralbilder u. Wertkonflikte junger Menschen (Opladen 21993) 158 sowie Jugendliche u. junge Erwachsene in Deutschland. Bericht Februar/März 1993, hg. v. Ipos (Mannheim 1993) 34.
[8] Vgl. Schmidtchen, Wie weit ist der Weg (A. 6) 157. [9] Vgl. Fuchs-Heinritz (A. 1) 169.
[10] Vgl. ebd. 157, 162, 168-171. [11] Vgl. Schmidtchen, Wie weit ist der Weg (A. 6) 155, 156.
[12] Vgl. Zu christlichen Gruppen vgl. M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft (Freiburg 1997) 76-77. Zu den anderen großen Religionsgemeinschaften wie dem Judentum oder dem Buddhismus vgl. K.-F. Daiber, Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland (Marburg 1995) 142-150; zu Sekten vgl. Schmidtchen, Wie weit ist der Weg (A. 6) 178, 179; zum Okkultismus vgl. Fuchs-Heinritz (A. 1) 174.
[13] Vgl. Schmidtchen, Wie weit ist der Weg (A. 6) 45. [14] Vgl. ebd.
[15] Vgl. B. Esser u. K. Holzer, Jugend 2000, in: Focus, 20. 3. 2000, 63, 65. [16] Vgl. Tabellarische Auswertung (A. 5) 37.
[17] K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition u. Postmoderne (Freiburg 41994) 148.
[18] Ebd. 150. [19] Ebd. 143.
[20] K.-J. Lesch, Kirche als Weggemeinschaft. Zu den Schwierigkeiten junger Menschen mit der Institution Kirche, in: Zeugnis u. Dialog. Die kath. Kirche in der neuzeitl. Welt u. das II. Vatikanische Konzil (FS K. Wittstadt, Würzburg 1996) 504-522, 507.
[21] N. Copray, „Wir brauchen eine Zukunft". Die jungen Menschen u. das alte Christentum, in: Kundschafter des Volkes Gottes (FS R. Bleistein, München 1998) 192-207, 192.
[22] U. Beck, Gott wird wählbar. Plädoyer für ein weltbürgerliches Christentum. Ilona Nord im Gespräch mit dem Soziologen Ulrich Beck über Individualismus u. Religion, in: Frankfurter Rundschau, Ostern 2000, 22.
[23] Vgl. Produktdefinitionen für die katholische Kinder- und Jugendarbeit, hg. v. Landesausschuß Katholischer Jugendarbeit d. BDKJ NW (Paderborn 1997).
[24] Vgl. W. Tzscheetzsch, Zukünftige Herausforderungen kirchlicher Jugendarbeit, in: Ziele u. Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Bilanz u. Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß, hg. v. H. Hobelsberger (München 1996) 146.
[25] Th. Meyer, Identitäts-Wahn, in: Globalisierung u. kulturelle Identität, hg. v. F. Rapp (Bochum 1998) 68.
[26] G. Kruip, Wachsendes Bedürfnis nach Orientierung. Eine Herausforderung für kirchliche Kinder- u. Jugendarbeit, in: Jugend & Gesellschaft 2/1999, 16.
[27] Vgl. W. Mader, Gesellschaftspolitische u. bildungspolitische Analyse, in: Evaluation des Zusammenwirkens von Politischer Bildung u. sozialem Dienst in Europa, hg. v. Politisch-Soziales Bildungswerk – Christen für Europa e. V. u. CfE (Dresden 1996) 41-58. [28] Vgl. ebd. 48.
[29] Vgl. O. Fuchs, Die Pastoral im Kontext der religiösen Zeitzeichen. Schritte zu einer kritischen Erlebnistheorie aus theol. Perspektive u. mit prakt. Konsequenzen, in: Emotionalität erlaubt? Kitsch in der Kirche. Dokumentation einer Studienkonferenz in Zusammenarbeit mit dem Seminar für Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn u. dem Referat für Kirchenmusik des Erzbischöfl. Generalvikariats Köln, hg. v. A. Würbel (Red.) (Bergisch-Gladbach 1998) 28, 32.
[30] Vgl. R. Hauke, „Feier der Lebenswende". Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, in: Diakonia 32 (2001) 132-138.
[31] Vgl. S. Wipperfeld, Diakonie u. Gemeinde. Die Anstellung von SozialpädagogInnen/SozialarbeiterInnen in kath. Kirchengemeinden als Chance zur Stärkung dieser vergessenen Dimension kirchl. Pastoral. Diplomarbeit an der Kath. Fachhochschule NW, Abteilung Köln, Manuskript 2000.
[32] Vgl. www.Fazenda.de, 9. 3. 2001.
[33] Vgl. R. Münchmeier, Miteinander – Nebeneinander – Gegeneinander? Zum Verhältnis zwischen deutschen u. ausländischen Jugendlichen, in: Jugend 2000 (A. 1) 222-260.
[34] R. Hauke, Die Gemeinde am Sonntag. Rituale u. Feiern mit Nicht-Glaubenden, in: Christ in der Gegenwart 51 (1999) 227.
[35] R. Bleistein, Religion in der Shell-Studie „Jugend 2000", in dieser Zs. 218 (2000) 496.

UMSCHAU

Donum Vitae – ein unerfreulicher Streit mit positiven Entwicklungen?

Die Beratungsstellen der katholischen Kirche in Deutschland haben – einer Entscheidung Papst Johannes Pauls II. vom 20. November 1999 folgend – nach einem Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. November 1999 spätestens mit Ablauf des Jahres 2000 die Ausstellung von Beratungsbescheinigungen nach § 5 des Schwangerenkonfliktberatungsgesetzes eingestellt. (Über den Sonderfall von Bischof Kamphaus in Limburg wird noch die Rede sein.) In Voraussicht der Entwicklung haben katholische Laien (getragen von einer großen Mehrheit des Zentralkomitees deutscher Katholiken) einen Verein „Donum Vitae" zur Förderung des Schutzes des menschlichen Lebens gegründet.

In seiner Sitzung im März 2000 hat der Vorstand von Donum Vitae das Konzept für die Arbeit seiner Beratungsstellen beschlossen. Dieses für alle Donum Vitae-Beratungsstellen verbindliche Konzept garantiert, daß die bisherige qualifizierte Arbeit der Beratungsstellen in katholischer Trägerschaft in der Weise fortgesetzt wird, daß sie christliches Zeugnis für das Leben ablegt.

Unmißverständlich formuliert die Präambel des Beratungskonzeptes das Selbstverständnis des Vereins und seiner Beratungsstellen: „Auf der Grundlage des christlichen Glaubens geht die Beratung von der Würde jeden menschlichen Lebens aus, unabhängig von seinem Entwicklungsstadium, einer Krankheit oder einer Behinderung. Gerade in Not- oder Konfliktsituationen wird in der Beratung zum Schutz des Lebens eine besondere Herausforderung angenommen, die aus dem Vertrauen auf die Liebe und die Zusage Gottes an alle Menschen die Kraft gewinnt, gemeinsam mit den Ratsuchenden Perspektiven für ein Leben mit dem Kind – auch mit einem kranken oder behinderten Kind – zu entwickeln."

Das Beratungskonzept wird dem Prozeßcharakter und dem Kontext des Beratungsgeschehens gerecht. Es wird Donum Vitae helfen, die Engführung der Betrachtung auf die Beratungsbescheinigung zu überwinden. Das Konzept macht klar, daß alle relevanten Aspekte im Kontext der Schwangerschaftskonfliktberatung berücksichtigt sind und sehr deutlich die eindeutige Ausrichtung auf den Lebensschutz hin zum Ausdruck gebracht wird: in Wort und Tat, in Beratung und Hilfe.

Mit der Ausstellung des Beratungsnachweises ist eindeutig geklärt, daß Donum Vitae Schwangerschaftskonfliktberatung als Pflichtberatung im Sinn des Gesetzes durchführt (Beratung nach § 219 StGB in Verbindung mit den §§ 5–7 SchKG mit Ausstellung des Beratungsnachweises). Damit besteht auf Grund der bisherigen Erfahrungen die Möglichkeit, auch jene Frauen zu erreichen, die ernsthaft einen Abbruch der Schwangerschaft in Erwägung ziehen.

Frauen in existentieller Not eine Perspektive für ein Leben mit ihrem Kind zu eröffnen, ist die wichtigste Aufgabe von Donum Vitae. Mit dem verabschiedeten Beratungskonzept ist eine entscheidende Voraussetzung geschaffen, um die bewährte Arbeit fortzusetzen und unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft aus dem christlichen Glauben heraus eindeutiges Zeugnis zu geben für das Leben. Auf dieser Grundlage arbeiten nun bereits zahlreiche Beratungsstellen von Donum Vitae in den meisten deutschen Bundesländern.

Die Stellungnahmen zu Donum Vitae aus dem katholischen Bereich sind sehr unterschiedlich ausgefallen. Kardinal Joachim Meisner von Köln hat im Rheinischen Merkur (Nr. 22/23, 2000) Donum Vitae heftig angegriffen. Der Verein stelle sich gegen den Papst, der eine für alle katholischen Gläubigen geltende Entscheidung getroffen habe; er folge einem irrigen Gewissen und gefährde die Einheit der Kirche.

Erzbischof Karl Braun von Bamberg hat sich in einer Presseerklärung vom 12. April 2000 ebenfalls gegen Donum Vitae ausgesprochen. Die Weisung des Papstes zum Aussteigen aus der

Konfliktberatung mit Scheinausstellung gelte auch für die katholischen Laien. Die Arbeit von Donum Vitae sei ein konkurrierendes Projekt zum Beratungsprojekt der Bischöfe und könne zu Verwirrung der Gläubigen führen. Einrichtungen und Personen, die im Namen der Kirche sprechen, dürften sich in keiner Weise für Donum Vitae engagieren. Der inzwischen verstorbene Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba sprach sogar von „zwielichtigen Beratungsstellen" und bezeichnete Donum Vitae als „Donum mortis". Auch eine Reihe von Theologen und Laien haben in ähnlicher Weise gegen Donum Vitae Stellung genommen.

Demgegenüber äußern sich erfreulicherweise andere Kirchenmänner und Laien behutsamer. Der Münchner Erzbischof Kardinal Friedrich Wetter hat im Münchner Presseclub am 16. Dezember 1999 klargestellt, daß die kirchlichen Beratungsstellen auch künftig intensiv weiterberaten, wenn auch ohne Scheinausstellung. Donum Vitae respektiere er; katholische Laien hätten nach Kirchenrecht eindeutig die Möglichkeit, sich auf privatrechtlicher Ebene zusammenzuschließen. Solange sie keine sittlich verwerflichen Ziele verfolgten, habe er keinen Grund, dagegen Einspruch einzulegen. So müßte schon der Beweis erbracht werden, daß Katholiken durch die Ausstellung von Scheinen, die zu einer straffreien Abtreibung vorgelegt werden müssen, eine Beihilfe zum Töten leisten würden. „Ich würde den Leuten, die Donum Vitae gegründet haben, natürlich nicht unterstellen, daß sie Kinder töten. Sie wollen ja Leben retten", sagte er. Zudem solle man die Entwicklung abwarten und den Verein nicht zu Beginn schon verurteilen. Den Vorwurf der Doppelmoral wies Wetter zurück: es gebe Bereiche, in denen sich die Kirche als Institution nicht beteiligen sollte, aber Christen durchaus tätig sein können. Als Beispiel nannte er den Bundestag.

In seiner Silvesterpredigt 2000 führte Kardinal Wetter unter anderem aus: Worum ging es dem Papst, als er uns Bischöfe die Weisung gab, keine Beratungsbescheinigung mehr auszustellen? Sein Anliegen war und ist es, daß das Zeugnis der Kirche für das Leben nicht beschädigt wird, sondern eindeutig bleibt. Der Papst will keine Mitwirkung der Kirche an einer Bescheinigung, die bei uns landauf landab verstanden wird als Berechtigung für eine straffreie Abtreibung.

Das hat zur Folge, daß jene Beratungsstellen, die mit der Kirche verbunden sind, die Beratungsbescheinigung nicht mehr ausstellen dürfen. Die Verbindung mit der Kirche kann verschiedene Rechtsformen haben: Beratungsstellen können in der Trägerschaft der Kirche stehen oder der Kirche zugeordnet sein oder im Namen oder Auftrag der Kirche handeln. Bei solchen Beratungsstellen ist die Kirche als Kirche einbezogen. Sie sind also von der Weisung des Papstes betroffen.

Davon ist die Beratung ohne kirchenamtlichen Auftrag zu unterscheiden, die außerhalb der kirchlichen Rechtsordnung stattfindet. Eine solche kirchenunabhängige Einrichtung, welche eine Organisationsform weltlichen Rechts hat, ist von der Entscheidung des Papstes nicht betroffen. Für solche Einrichtungen kann folglich nicht der Anspruch erhoben werden, eine „kirchliche" oder „katholische Beratungsstelle" zu sein, auch wenn darin katholische Christen die Beratung durchführen.

Der Moraltheologe Johannes Gründel hat beim Hamburger Katholikentag 2000 erklärt, das Vorgehen von Donum Vitae sei nicht nur erlaubt und notwendig, sondern sogar eine sittliche Verpflichtung. Denn es stelle sich die Frage nach der Verantwortung für unterlassene Hilfeleistung, wenn Frauen in Konfliktfällen nicht mehr erreicht würden.

Der frühere Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde äußerte sich im November 2000 dahingehend, daß der Staat als religiös-weltanschaulich neutraler Staat nicht Partei zu ergreifen habe. Er habe – auch bei der Anerkennung von Donum Vitae – nur darauf zu achten, daß nicht in unzulässiger Weise etwas als katholisch-kirchlich ausgegeben wird und auftritt. Wenn Gläubige auf der Basis ihrer christlichen Überzeugung ein staatsbürgerliches Recht in Anspruch nähmen, habe es ihn nicht zu kümmern, ob sie das innerkirchlich legitim tun. Der religiös neutrale Staat dürfe der Kirche nicht seinen weltlichen Arm leihen, um innerkirchliche Gefolgschaft durchzusetzen.

Der Staat sei gehalten, flächendeckend für eine hinreichende Zahl von Beratungsstellen Sorge zu tragen. Es sei ihm dabei völlig unbenommen, Beratungsstellen von Donum Vitae anzuerkennen und sie entsprechend zu bezuschussen, wenn sie die gesetzlichen Voraussetzungen erfüllen; kei-

neswegs sei er genötigt, die Lücke etwa durch Pro familia, die dazu bereit wäre, ganz oder überwiegend ausfüllen zu lassen.

Rechte der katholischen Kirche aus dem bayerischen Konkordat oder dem Grundgesetz werden dadurch weder berührt noch verletzt, auch dann nicht, wenn die Mitglieder von Donum Vitae allein oder überwiegend Katholiken sind. Denn sie handeln als Staatsbürger und als originär weltlicher Verein, nehmen keinen kirchlichen Auftrag oder gar eine kirchliche Sendung in Anspruch.

Ebenso verteidigt der Münchener Diözesanratsvorsitzende Alois Baumgartner die Frauen und Männer, die Donum Vitae gegründet haben, um eine katholisch inspirierte Konfliktberatung fortzuführen. Es gebe „keinerlei Rechtfertigung" dafür, ihnen den „unglaublichen Vorwurf" zu machen, sie würden zur Tötung Ungeborener beitragen. Auch der zweite Vorwurf innerkirchlicher Kritiker, die neuen Initiativen seien ihrem Kern nach „ein Ungehorsam und ein Aufstand gegen Rom", scheine ihm „nicht begründet" (Münchner Merkur, 26. 3. 2000).

Zur umstrittenen Würdigung des Beratungsscheines ist folgendes zu bemerken: Jahrelang haben auch die kirchlichen Beratungsstellen (auch in der Erzdiözese Köln) mit Duldung von Rom Beratungsbescheinigungen ausgestellt. Soll die Würdigung des Tuns nun plötzlich negativ ausfallen müssen, weil Rom den Deutschen Bischöfen die Scheinerteilung untersagt hat?

Die Beratungsstellen von Donum Vitae behaupten nicht, im Rahmen der Kirche zu handeln. Sie nehmen nur das (ihnen auch als Katholiken zustehende) Recht des Staatsbürgers zur Hilfe im Rahmen der Gesetze in Anspruch. Von den kirchlichen Beratungsstellen wird eine beachtliche Zahl von Rat suchenden Frauen nicht mehr erreicht. Die Zahlen aus dem Bistum Fulda belegen das eindeutig. Dort (ohne Scheinerteilung) sind wesentlich weniger Frauen zur katholischen Schwangerenkonfliktberatung gekommen als in dem Teil Hessens, der zum Bistum Mainz gehört.

Die Zahlen aus Bayern sind eindeutig: Danach kamen hier 1998 17400 Frauen, die einen Beratungsschein wollten, zu den katholischen Beratungsstellen. Nach der intensiven Beratung haben davon etwa 35 Prozent auf die geplante Abtreibung verzichtet. Das bedeutet, daß allein in Bayern 1998 in ca. 6000 Fällen auf die beabsichtigte Abtreibung verzichtet und das Kind geboren wurde. Ähnliche Zahlen liegen aus Baden-Württemberg und Nordrhein-Westfalen vor. Weder der Heilige Vater noch Kardinal Ratzinger haben die Tätigkeit in Donum Vitae bisher als für Katholiken unzulässig erklärt.

Eine große Überraschung brachte die Klärung der Situation im Bistum Limburg. Bischof Franz Kamphaus hat im Jahr 2000 wiederholt erklärt, er werde auch im Jahr 2001 bei seinen Beratungsstellen den Beratungsschein ausstellen lassen, der zu einer rechtswidrigen, aber straffreien Abtreibung verwendet werden kann. Denn in der Beratung der Frauen sieht er die Chance, Leben zu retten, auch auf die Gefahr hin, daß manche Frau mit diesem Schein dennoch zur Abtreibung geht. Guten Gewissens zu handeln bedeute – so Kamphaus – nicht immer das unanfechtbar Gute zu tun.

Dieser Alleingang von Bischof Kamphaus hat nicht – wie teils gehofft, teils befürchtet wurde – zu seinem Rücktritt oder zu Maßnahmen gegen ihn aus Rom geführt. Vielmehr ist Rom damit einverstanden, daß im Bistum Limburg die katholischen Beratungsstellen jedenfalls bis Ende 2001 weiterhin Beratungsscheine ausstellen dürfen.

In der „Aktion Konfliktberatung" bemüht sich das Bistum Limburg darum, der Bitte des Papstes entsprechend die Präsenz der Kirche in der Beratung noch zu verstärken. Das Bistum wird weiterhin intensiv an einer fachlichen, spirituellen und materiellen Qualifizierung der Beratung arbeiten. Die Qualität der Beratung und die Hilfen zum Leben sollen so überzeugend gestaltet werden, daß Frauen auf die Ausstellung eines Beratungsnachweises verzichten. Dabei geht es weiterhin ausdrücklich darum, mit der Beratung dort präsent zu bleiben, wo das Leben von Menschen am meisten gefährdet ist: bei den Frauen, die schwanken, ob sie ihr Kind austragen sollen oder nicht.

Die Erfahrungen, die vor allem ab dem 1. Januar 2001 in den deutschen Bistümern mit der Neugestaltung der Beratungspraxis gemacht werden, sind dabei ebenso zu berücksichtigen wie die Erfahrung mit den Qualifizierungs-

maßnahmen in den Beratungsstellen des Bistums Limburg. Die zu erwartenden neuen Erkenntnisse werden zum Ende dieses Jahres ausgewertet und in die dann zu treffenden Entscheidungen einbezogen. Man wird prüfen, wie das gemeinsam erhoffte und auch vom Bistum Limburg angestrebte Ziel die betroffenen Frauen unabhängig von der staatlichen Konfliktberatung zu erreichen, zu verwirklichen ist.

Das Bistum Limburg sieht sich mit allen deutschen Bistümern dem Auftrag des Papstes verpflichtet, die Beratung „nachhaltig zu Gunsten eines eindeutigen und glaubwürdigen Zeugnisses für das Leben weiterzuentwickeln".

Zusammenfassend kann festgestellt werden:

1. Die Einigung der Glaubenskongregation mit Bischof Kamphaus zeigt – so Kardinal Karl Lehmann in einer Stellungnahme am 22. Januar 2001 –, daß der Wille zum Konsens auch bei schwierigen Fragen in der katholischen Kirche auf beiden Seiten größer ist, als viele sich vorstellen können, und zwar ohne Preisgabe wesentlicher gemeinsamer Grundsätze. Die deutschen Bischöfe sind mit Papst Johannes Paul II. und dem Bischof von Limburg einig, daß die Beratung nachhaltig zu Gunsten eines eindeutigen und glaubwürdigen Zeugnisses für das Leben des ungeborenen Kindes weiterentwickelt werden muß.

2. Die Einigung zeigt aber auch, daß bisher die katholischen Beraterinnen in Deutschland mit der Scheinerteilung nicht gegen kirchliches Recht oder eine Weisung aus Rom verstoßen haben. Sonst hätte nie die Zustimmung zum Weg in Limburg für 2001 erteilt werden dürfen. Die Verfechter von gehässigen Schlagworten wie „Donum mortis" oder „Lizenz zum Töten" können sich nicht auf den Heiligen Vater oder auf Kardinal Ratzinger berufen.

3. Verständlicherweise sind auch die Mitglieder und Beraterinnen von Donum Vitae glücklich über dieses Ergebnis. Denn wenn schon kirchliche Beratungsstellen weiterhin Beratungsscheine ausstellen dürfen, kann man das einem – von Katholiken getragenen – Laienverein erst recht nicht verwehren.

4. Sowohl die kirchlichen Beratungsstellen wie Donum Vitae treten eindeutig für den Schutz des ungeborenen Lebens ein. Wenn auch die Wege verschieden sind, sollte man sich im Interesse des Zieles nicht bekämpfen, sondern nach Möglichkeit zusammenarbeiten. *Engelbert Niebler*

Pastoralpsychologie mit erweitertem Blickfeld?

Die deutschsprachige Pastoralpsychologie konnte sich in den letzten 30 Jahren in der Aus- und Fortbildung von Mitarbeitern der Seelsorge mit einem gewissen Erfolg etablieren, obwohl sie mancherorts noch immer zu wenig berücksichtigt wird. Als Anwendungs- und Verbindungsdisziplin hat sie psychologische Erkenntnisse anzuwenden und zu gewinnen, um seelsorgerliches Handeln zu verstehen und zu verbessern. Dabei hat sie sich in der Vergangenheit weitgehend auf die Rezeption von Beiträgen Eriksonscher Entwicklungspsychologie, Klinischer Psychologie, Klientenzentrierter Psychotherapie, der Organisationspsychologie und – eindeutig dominant – der Psychoanalyse beschränkt. *Christoph Jacobs,* Diplompsychologe, Theologe und Priester der Erzdiözese Paderborn, hat nun eine Dissertation vorgelegt, die nichts Geringeres als eine grundlegende Erweiterung und Korrektur des Selbstverständnisses der Pastoralpsychologie beabsichtigt[1]. Dabei geht er von der Sorge um das Wohl und Heil der Seelsorgekräfte aus, um von da aus den Blick auf die gesamte Pastoral zu weiten.

Statt einer therapeutisch enggeführten Theologie und Pastoral – etwa in der Linie von Eugen Drewermann –, die den Bezug zu den Gesunden und zur Pfarrgemeinde vernachlässigt und sich so ausschließlich auf Krisen, Konflikte und Defizite konzentriert, daß sie das Streben nach Glück und Gelingen aus den Augen verliert, will Jacobs eine „Pastoralpsychologie gelingenden Lebens" erarbeiten, „die der umfassenden Heilwerdung des Menschen und dem Gelingen seines Lebens auf dieser Erde und angesichts des Himmels" dient (23). Denn auf wissenschaftlicher Ebene wurden

„seelische Gesundheit, Ressourcen, Umgang mit Belastungen und soziale Beziehungen bisher von der Pastoralpsychologie praktisch überhaupt nicht systematisch in den Blick genommen" (26). Diesen „Paradigmenwechsel" von den Defiziterfahrungen zu den Positiverfahrungen (mit ihrem fragmentarischen Charakter) begründet Jacobs biblisch mit Berufung auf das „Leben in Fülle" und die Gegenwart des Auferstandenen, doch geht der ganze Impuls unverkennbar von dem Wandel aus, den – wie er in einem einführenden Kapitel erläutert – die seit den 80er Jahren aufstrebende Gesundheitspsychologie in Gesundheitsforschung und Psychologie herbeigeführt hat.

Die neue Blickrichtung, die neben der Heilung von Krankheit und über die Krankheitsvorbeugung hinaus auch erforschen und fördern will, was Gesundheit und Wohlbefinden gewährleistet, sollte nach Ansicht des Autors auch die Pastoralpsychologie zu der Überlegung veranlassen, wie sie die im ganzheitlichen Sinn heile Persönlichkeitsentwicklung der Gläubigen fördern kann. Als gesundheitswissenschaftliches Standardmodell dieser Richtung, das sich auch als Paradigma für die Pastoralpsychologie eignet, stellt Jacobs ausführlich das *Salutogenese-Konzept* von Aaron Antonovsky vor. Dieser hat die pathogenetische Frage, was Menschen krank macht, als einseitig kritisiert (entbehrlich ist sie beileibe nicht) und eine ergänzende Fragestellung gefordert, die erforscht, was gesund macht und was die Kräfte (Ressourcen) stärkt, die eine günstige Bewältigung von Stressoren (Belastungen, Herausforderungen) erlauben.

Zentral ist nach Antonovsky das „Kohärenzgefühl" (sense of coherence) – ein Superkonstrukt, das die drei Dimensionen Verstehbarkeit (sense of comprehensibility), Gestaltbarkeit (sense of manageability) und Bedeutsamkeit (sense of meaningfulness) umfaßt und auch durch einen Fragebogen gemessen wird. Jacobs erwähnt darüber hinaus noch alternative Modelle und betont, daß das Salutogenese-Konzept keine Exklusivität beansprucht und daß die kritischen Einwände, die erhoben wurden – wirklich neu, zu global, fehlende Beschreibung von Ursache-Wirkungs-Prozessen, ungeklärte Beziehungen zu anderen Konstrukten, kognitiver Überhang? – nicht gegen seine entwicklungsfähige und -bedürftige Verwendung in den Gesundheitswissenschaften und in der Pastoralpsychologie sprechen.

Da das Salutogenesemodell aber auf eine inhaltliche Beschreibung von Gesundheit verzichtet, ergänzt es Jacobs in einem eigenen Kapitel durch die im deutschen Sprachraum führende Konzeption *seelischer Gesundheit* von Peter Becker. Diese faßt (seelische) Gesundheit ebenfalls positiv, also salutogenetisch auf und betrachtet sie – ausgehend von klassischen psychologischen Theorien Sigmund Freuds, Carl Rogers', Abraham Maslows, Viktor E. Frankls, Erich Fromms und anderer – als Ergebnis von Regulationskompetenzen, Selbstaktualisierung und Sinnfindung. So berücksichtigt sie auch – wie das Konstrukt des Kohärenzgefühls – die potentiell förderliche Wirkung eines positiven Wert- und Orientierungssystems, wie es der christliche Glaube sein will. Beide Rahmenvorstellungen, das umfassende Gesundheitskonzept von Antonovsky wie auch die psychologischere Gesamtschau Beckers von der seelischen Gesundheit, lenken die Aufmerksamkeit auf die möglichen Belastungen/Herausforderungen (Streß im psychologischen Sinn) und auf die günstigen oder ungünstigen Formen der Belastungsverarbeitung oder -bewältigung (coping). Ihre Vielfalt läßt freilich eine Beschreibung und Klassifikation ohne Überschneidungen nicht zu. Jacobs weist auf die wichtigsten Ressourcen gelingenden Lebens hin und hebt den grundlegenden Ansatz von Richard S. Lazarus sowie die Bedeutung der Suche nach sozialer Unterstützung hervor – mit dem berechtigten Hinweis, daß die Pastoralpsychologie bisher nur in vereinzelten Veröffentlichungen Beiträge dieser Forschungsrichtung aufgegriffen hat.

In einem theologisch-empirischen Teil referiert er drei eigene Studien, die den Umgang mit Belastungen und dabei vor allem die Bedeutung der sozialen Beziehungen im Rahmen des erörterten Salutogenesemodells untersuchten. Sie erfaßten insgesamt etwa 1000 Personen und bieten Beobachtungen: 1. zur seelischen Gesundheit und zum Wohlbefinden bei Priestern, 2. zu Therapie und Therapieerfolg bei Priestern und Ordensleuten im Recollectio-Haus Münster-

schwarzach sowie 3. zur Belastungsverarbeitung und sozialen Unterstützung bei Theologiestudenten. Als Indikatoren für die zu untersuchenden Dimensionen seelischer Gesundheit setzte er bewährte Fragebögen wie den Trierer Persönlichkeitsfragebogen, den Fragebogen zur Lebensorientierung (Kohärenzgefühl), das Freiburger Persönlichkeitsinventar, den Fragebogen zum Umgang mit Belastungssituationen im Verlauf und andere ein; die Ergebnisse interpretiert er differenziert und vorsichtig.

Beispielsweise zeigen die Werte einer weitgehend repräsentativen Gruppe von 197 Priestern, daß sich der gewählte salutogenetische Ansatz als fruchtbar erweist, daß bei dieser Berufsgruppe weitgehende Normalität festzustellen ist, aber auch die Notwendigkeit einer Förderung bestimmter Kompetenzen. So entspricht die Priestergruppe im Bereich der fremd- und selbstbezogenen Wertschätzung durchaus der Durchschnittsbevölkerung, doch sind bei ihr Sinnerfüllung und Beschwerdefreiheit geringer als bei Gruppen mit vergleichbarem Berufsniveau. Im Bereich Selbstaktualisierung (Expansivität und Autonomie) weichen Priester stark von der Normbevölkerung ab, was Jacobs einerseits aus Defiziten bei Durchsetzungsfähigkeit und Selbstverantwortlichkeit und andererseits aus Stärken im Bereich von Orientierung am Mitmenschen und am kirchlichen Kontext interpretiert. Das mag man, meint er, als „subkulturelle" Besonderheit betrachten, doch liegt darin unter Umständen auch die Ursache für ein verringertes Wohlbefinden und Kohärenzgefühl.

Zu denken geben muß auch die Beobachtung, daß die Priester Aussagen zur Lebensbewältigung – etwa: „Ich fühle mich dem Leben und seinen Schwierigkeiten eigentlich gut gewachsen" – weniger positiv beantworten als die Normalbevölkerung. Ihr Kohärenzgefühl liegt noch im Rahmen der durchschnittlichen Schwankungsbreite, aber im unteren Bereich und deutlich niedriger als das von evangelischen Geistlichen. Die Längsschnittuntersuchung bei Kursteilnehmern des Recollectio-Hauses belegt den guten Erfolg dieses Interventionskonzepts auch noch nach einem Jahr und ermöglicht Hinweise für seine Weiterentwicklung.

Eine Längsschnittstudie bei einer Gruppe von Priesteramtskandidaten gibt schließlich einen Einblick in den Bedarf an Förderung der Fertigkeit, Alltagsbelastungen zu bewältigen und die Chancen des vertrauensvollen Gesprächs mit anderen („Suche nach sozialer Unterstützung") wahrzunehmen. Alle drei Studien zeugen von einem enormen Forscherfleiß und souveräner Methodenkenntnis; allerdings verzichtet die Auswertung auf einen Vergleich der Ergebnisse mit denen amerikanischer Untersuchungen bei Klerikern.

In einem weiteren Kapitel, dem umfangreichsten, versucht Jacobs, salutogenetisch bedeutsame Erkenntnisse der Psychologie theologisch, vom Heilsverständnis und vom Heilsdienst der Kirche aus, zu deuten. Statt Mittelwerte und Korrelationskoeffizienten erörtert diese Betrachtung Schlüsselworte wie Gesundheit, Schalom, Leben, Fülle, Last und Fragment. Sie stellt Bausteine für ein alltagspraktisches Handlungsmodell zusammen und fundiert sie in einem spirituellen Kontext. Von der Psychotherapieforschung Klaus Grawes bis zum Flow-Konzept Mihalyi Csikszentmihalyis, vom Lebenswissen benediktinischer Weisheit bis zur „Ressourcenperspektive" ignatianischer Spiritualität breitet der Verfasser ein breites Panorama von Gedanken aus und ermutigt letztlich eher zu einer stärkeren Orientierung an biblisch-spirituellen Begriffen als zu einem vermehrten Import psychologischer Kategorien.

Dieser Teil geht lange nicht mehr so kritisch (etwa gegenüber Csikszenmihalyi) und systematisch vor wie die vorangegangenen, sondern muß in dem Bestreben, zum Thema „alltagsfähige Spiritualität und Pastoralpsychologie" möglichst alles zu sagen, oft gesichertes Terrain verlassen und Hinweise verschiedener Autoren zu einer Art Collage zusammenfügen. Manchmal wirkt er auch so bemüht, modernes psychologisches Orientierungswissen in Bibel und Spiritualität zu verankern, daß man sich fragen mag, ob man theologisch nicht recht gut mit der Annahme leben kann, daß Bibel und spirituelle Überlieferung zwar die Grund- und Letztmotivation für ein gelingendes Leben enthalten, diese aber nur innerhalb einer vorwissenschaftlichen, rudimentären Anthropologie vermitteln. Doch gelingt es

Jacobs insgesamt, auf überzeugende Weise für ein pastoralpsychologisches Denken in salutogenetischer Perspektive und damit auch für die Rezeption von bisher vernachlässigten psychologischen Ansätzen zu werben. Manche Partien dieser Arbeit, die nach Anspruch und Ausführung weit über den üblichen Rahmen einer Dissertation hinausgeht, erleichtern durch ihre präzisen, handbuchartigen Basisinformationen sicher die längst fällige Aneignung und Auseinandersetzung. Das ganze Plädoyer könnte auch der Sparte „Spiritualität" zum Anschluß an die wissenschaftliche Psychologie verhelfen und dazu beitragen, geheimnisvoll raunende Hinweise auf die Archetypenlehre durch beobachtungsgestützte Aussagen zu ersetzen.

Allerdings sollte die Pastoralpsychologie, die dem Gebrauch von Belcanto-Vokabeln nicht immer abgeneigt war, aus dem salutogenetischen Ansatz kein Schlagwort und kein Denkmonopol machen. Der Vorteil, den dieser weite theoretische Rahmen bietet, besteht wohl darin, daß er für eine ganzheitliche, biopsychosoziale Betrachtung Raum gewährt und zu ihr animiert. Daß dieser Rahmen nicht nur mit dem Konstrukt des Kohärenzgefühls gefüllt werden kann, zeigt aber Jacobs selbst durch seine Ergänzungen. Als Rahmen würde vermutlich auch Beckers Konzept der seelischen Gesundheit ausreichen. Und weil beide Ansätze, der von Becker wie auch der von Antonovsky, trotz gegenteiliger Absichten, immer noch unverkennbar klinisch-individualistisch und gesundheitszentriert ausgerichtet sind, wäre auch zu überlegen, ob das Konstrukt der *Lebensqualität* bzw. des subjektiven Wohlbefindens, das von der Weltgesundheitsorganisation wie auch von den Sozialwissenschaften und der Gerontologie mit Erfolg eingeführt wurde und in der WHO-Form die Dimension Religiosität und persönliche Sinnüberzeugungen berücksichtigt, für die Pastoralpsychologie nicht noch fruchtbarer sein könnte. Denn dort steht die *Lebenszufriedenheit* im Vordergrund, die ja mit Leid und Krankheit kompatibel sein kann und damit dem biblischen Heil in seiner vortodlichen Gestalt vielleicht näher steht als die Gesundheit.

Der enge Zusammenhang zwischen Heil und Heilung in der deutschen Sprache verleitet leicht dazu, gesundheitsorientiert von einer „heilenden" Seelsorge zu sprechen, obwohl der Glaube psychische und somatische Heilungsprozesse nur unterstützen kann. Jacobs hat auf hohem Niveau einen Anstoß gegeben, der eine fruchtbare Neuorientierung anregen kann; die Diskussion sollte fortgesetzt werden.

Bernhard Grom SJ

[1] Jacobs, Christoph: Salutogenese. Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern. Würzburg: Echter 2000. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral. 19). 720 S. Br. 80,– .

BESPRECHUNGEN

Medien

BECK, Klaus – GLOTZ, Peter – VOGELSANG, Gregor: *Die Zukunft des Internet.* Internationale Delphi-Befragung zur Entwicklung der Online-Kommunikation. Konstanz: UVK Medien Verlagsgesellschaft 2000. 205 S. (Forschungsfeld Kommunikation. 11.) Kart. 48,–.

Prognosen sind schwierig, besonders wenn sie die Zukunft betreffen. Diese Spruchweisheit der Zukunftsforschung dürfte auf das Internet besonders zutreffen: Wer eine Reihe von Experten nach der Zukunft dieses neuen Kommunikationsinstrumentes fragt, wird so viele Prognosen ernten, wie er Fachleute befragt hat. Daß Euphorie und Überschätzung in Sachen Internet nahe beieinander liegen, haben nicht zuletzt die Erfolge und die Pleiten so mancher Start-Ups an den neuen Börsenmärkten anschaulich gezeigt. Ziel der vorliegenden Studie ist es, zwischen den verschiedenen Positionen zu vermitteln und einen gewissen Konsens über die Zukunft des Internet zwischen Experten unterschiedlicher fachlicher und nationaler Herkunft herzustellen.

Die übliche Methode dazu ist die sogenannte Delphi-Untersuchung: Die Experten werden zweimal befragt; bei der zweiten Runde wird zunächst über die Ergebnisse der ersten Runde informiert, so daß sich die Experten an der Meinung der anderen Befragten orientieren und eventuell ihre Ansicht revidieren können. Nachteil dieser Methode ist der große Aufwand sowohl für die Forscher als auch für die Befragten. Von den ursprünglich 2014 Experten aus Europa, Nordamerika und Asien haben immerhin 360 bis zuletzt durchgehalten – darunter 275 aus Deutschland. Am Ende waren etwa 50 Prozent Wissenschaftler, ein Drittel Entscheider aus dem Management von Wirtschaftsunternehmen und rund 20 Prozent Vertreter von Interessengruppen dabei.

Herausgekommen ist eine nüchterne und vielschichtige Prognose, der so mancher „Internet-Guru" mangelnde Visionen vorwerfen würde, die aber gerade in ihrer Nüchternheit ein realistisches und glaubwürdiges Szenario entwirft. Wer das Buch genau studiert, wird vor Enttäuschungen aufgrund allzu kurzfristiger Erwartungen bewahrt bleiben – zum Beispiel was die Konvergenz der Nutzer-Endgeräte betrifft: Nach Einschätzung der Experten wird in den nächsten zehn Jahren nicht die universelle Kommunikationsmaschine unseren Alltag prägen; nur 20 Prozent der Befragten prophezeien, daß im Jahre 2010 Telefonieren, Fernsehen, Textverarbeitung und E-Mail mit dem gleichen digitalen Endgerät erfolgen werden. 87 Prozent prognostizieren eine Trennung von „lean back"- und „lean forward"-Anwendungen. Dabei wird die unterhaltungsorientierte „lean back"-Mediennutzung der heutigen Fernsehnutzung weitgehend gleichen, die aktive „lean forward"-Haltung wird dagegen nach wie vor überwiegend am PC auf dem Schreibtisch stattfinden: von der Infosuche im World Wide Web über interpersonale Kommunikation via E-Mails und Chats bis zu Electronic Shopping und Electronic Banking.

Alles in allem bestimmt also Skepsis die Beurteilung der Konvergenzmöglichkeiten von Internet und Fernsehen. Ähnlich zurückhaltend ist die Einschätzung von On-demand-Diensten: 36 Prozent der Befragten glauben zum Beispiel, daß Radio-on-demand in den meisten Haushalten nie genutzt werden wird.

Ganz anders dagegen die Einschätzung der E-Mail-Funktion: E-Mail wird im Jahr 2010 das eindeutig bevorzugte Medium der Kommunikation mit Fremden und „Bekannten" sein und das Telefon bei Nachfragen, Terminabsprachen oder Einladungen weit hinter sich lassen. Bei der Kommunikation mit Freunden, Verwandten und Lebenspartnern bleiben dagegen die Face-to-face-Kommunikation und das Telefongespräch mit Abstand führend. Insgesamt soll vor allem das Briefeschreiben zurückgehen, Telefonate nur mäßig, Geschäftsreisen und Face-to-face-Kommunikationen werden

insgesamt kaum abnehmen. Allerdings wird prognostiziert, daß sich mittel- bis langfristig ein Strukturwandel der persönlichen sozialen Netzwerke vollziehen könnte: Der eigene Wohnort verliert für das Netz persönlicher Bekanntschaften an Bedeutung, virtuelle Gemeinschaften aufgrund gemeinsamer Interessen, Hobbies oder Anliegen nehmen zu, auch wenn eine gewisse Skepsis gegenüber dem Begriff „weltumspannend" anklingt: Basis der virtuellen Gemeinschaften bleibt eine gewisse kulturelle Nähe der Beteiligten, die nicht selten auch räumlicher Nähe bedarf.

Wer sich für weitere Prognosen zum Leben in der Informationsgesellschaft interessiert – zum Beispiel zum Electronic Commerce, zur Arbeit im Netz oder zum Lehren und Lernen via Computernetze –, für den ist das vorliegende Buch mit Sicherheit ein Gewinn. Der Titel darf durchaus sehr weit verstanden werden: Es geht nicht nur um die Zukunft des Internet, sondern um die Zukunft der Computer- und Mediengesellschaft im allgemeinen, in der das Internet zunehmend der Dreh- und Angelpunkt wird. Praktische Handlungsvorschläge darf man sich von diesem Buch nicht erwarten: Für die Schlußfolgerungen aus den sich teilweise doch recht stark widersprechenden Experten-Einschätzungen ist der Leser selbst zuständig. *Klaus Meier*

Wer beherrscht die Medien? Die 50 größten Medienkonzerne der Welt. Jahrbuch 2000. Hg. v. Lutz HACHMEISTER u. Günther RAGER. München: Beck 2000. 422 S. (Beck'sche Reihe. 1358.) Kart. 29,90.

Das Kompendium, 1997 zum ersten Mal erschienen, liefert in einer aktualisierten Neubearbeitung Informationen über einen Sektor, der in den letzten Jahren mit Jahresumsätzen bei einigen der Giganten von zweistelligen Milliardenbeträgen Größenordnungen erreichte, die ihn geradezu zur Leitindustrie unseres Zeitalters machen. Auf vier bis acht Seiten werden für die einzelnen Medienkonzerne jeweils die hauptsächlichen Daten zu Rechtsform, Tätigkeitsbereichen, Geschäftsleitung, Besitzform usw. genannt, gefolgt von einer Skizze, die ihre geschichtliche Entwicklung, ihr geographisches Engagement, ihr Managementprofil und ihre Zukunftsperspektiven beschreibt.

Erwartungsgemäß sind die meisten und auch die größten dieser Konzerne in den USA beheimatet. Doch schon an vierter Stelle steht die Bertelsmann AG und an elfter Stelle die ARD, die Arbeitsgemeinschaft der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland (Erstes Programm). Daneben werden noch fünf weitere deutsche Firmen angeführt: An 16. Stelle die Kirch-Gruppe, an 34. der Axel Springer Verlag, an 42. die Zeitungsgruppe WAZ (Westdeutsche Allgemeine Zeitung), an 45. die Georg von Holtzbrinck GmbH und an 50. die vor allem bei den Programmzeitschriften aktive Verlagsgruppe Bauer. In Italien wird neben dem staatlichen Fernsehen RAI (36.) noch Berlusconis Mediaset (46.) genannt; hingegen sind es in Großbritannien neun Unternehmen (an 15., 20.–24., 28., 30., 40. Stelle), in Japan sechs (8., 19., 38., 41., 47., 48.) und in Frankreich drei (10., 26., 33.); außerdem noch jeweils eines in Brasilien (12.), in den Niederlanden (35.) und in Australien, wo Robert Murdochs riesige News Corporation (5.) beheimatet ist.

Aufgelistet sind hier jene Unternehmen, die ihre Geschäfte ganz oder teilweise mit Film und Fernsehen betreiben. Für das „Ranking", d. h. die Einordnung nach der Umsatzgröße, wurden allerdings auch die Umsätze in den Printmedien oder in Bereichen, die nur mittelbar mit dem Mediengeschäft zu tun haben, einbezogen. Dadurch ergibt sich natürlich in gewisser Weise ein schiefes Bild, da manche dieser Firmen, zum Beispiel Bertelsmann, den Großteil ihrer Umsätze mit Büchern oder Zeitschriften machen, während andere, wie Kirch, sich auf den Sektor Film und Fernsehen beschränken. Andererseits ist diese Einteilung doch berechtigt, weil die Marktmacht eines Unternehmens auch für seine Betätigung in Film und Fernsehen bedeutsam ist. Die Rangordnung, noch nach den Zahlen von 1998, dürfte sich allerdings längst wieder geändert haben.

In einer 15seitigen Einführung „Die Politik der Medienkonzerne" versucht Lutz Hachmeister deren Besonderheiten im Vergleich mit den Wirtschaftsgiganten anderer Branchen herauszuarbeiten. Er verweist auf ihre neuartige Quali-

tät als zugleich technologische und publizistische Unternehmen und erklärt ihren Drang nach Kapitalmacht mit dem Zwang zur Steigerung von Größe und Komplexität, der sich aus dem Konkurrenzkampf um die neuesten Entwicklungen, wie beispielsweise das Internet, ergebe. Dabei seien „Medienkonzerne, wie alle renditeorientierten publizistischen Unternehmungen, durch die Dialektik von intellektueller Aussageproduktion und dem Streben nach Profitmaximierung bestimmt", weshalb sich die Tendenz zeige, die im personalintensiven journalistischen und künstlerischen Arbeitsbereich hohen Kosten möglichst zu reduzieren, was oft mit einer Qualitätsminderung der Programminhalte erkauft werde.

Charakteristisch sei auch, so meint wenigstens der Autor, daß „die Galas der diversen Medienpreise, das Premierenfieber, die Bekanntschaften mit Filmschauspieler und Starjournalisten oder auch die Freude am täglichen Meinungskampf" noch immer eine hohe Anziehungskraft auf viele der im Film- und Fernsehgeschäft unternehmerisch Tätigen ausübten. Das allein tröste sie, vermutet der Autor weiter, darüber hinweg, daß sie ständig Entscheidungen zu treffen hätten, deren Risiken, wie in keiner anderen Branche, vorher kaum abzuschätzen sind. *Heinrich Krauss*

Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektive. 2., vollst. überarb. u. erw. Aufl. der „Ethik der Medienkommunikation", hg. v. Adrian HOLDEREGGER. Fribourg: Universitätsverlag 1999. 347 S. (Studien zur theologischen Ethik. 84.) Kart. 78,–.

15 Autoren, darunter vor allem Moraltheologen, Philosophen und Kommunikationswissenschaftler, haben Beiträge zu einem Buch geliefert, das zweifellos zu den Standardwerken aktueller Medienethik gehört. Etliche Autoren sind Schweizer, gegenüber der ersten Auflage von 1992 sind aber einige Verfasser aus Deutschland hinzugekommen. Dies deutet wohl im Zug fortschreitender Europa-Orientierung aller deutschsprachigen Länder auf einen breiteren Austausch und engere Kooperation auf dem Feld der Medienethik hin. Der Band belegt übrigens auch, daß Autoren aus dem kirchlich-universitären Bereich und Kommunikationswissenschaftler heute in bemerkenswerter Weise zum Nutzen der Gesellschaft kooperieren.

Die Autoren der ersten Auflage (Bondolfi, Holderegger, Lesch, Mainberger, Mieth, Pfürtner und Saxer) haben ihre Aufsätze durchgesehen und gegebenenfalls überarbeitet oder ergänzt. Hinzugekommen sind mit Bischof, Debatin, Funiok, Loretan, Pöttker, Sandbothe, Wiegerling und Capurro fachlich ausgewiesene Autoren, die neue Aspekte einbringen oder für die medienethische Aufarbeitung neuer Entwicklungen im Medienbereich stehen.

Unter den neuen Beiträgen befaßt sich Sascha Bischof unter dem Titel „Öffentliche Macht und ihre Grenzen" mit Hannah Arendts Begriff des öffentlichen Raums (115-134). Es geht um Macht in der öffentlichen Kommunikation und deren Ambivalenz und Legitimation als einem Grundproblem der Medienethik. Nicht was öffentlich vorherrscht (beispielsweise aufgrund geschickter Propaganda) ist dadurch schon legitimiert, sondern was vom einzelnen als glaubwürdige Stellungnahme kommt und existentiell bezeugt ist, hat Geltungsanspruch.

Bernhard Debatin setzt sich in einem Reprint mit der Frage nach der Verantwortung im Medienbereich und der Ethik als Steuerungsressource auseinander (39-53). Rüdiger Funiok äußert sich in Fortführung früherer Arbeiten zu „Grundfragen einer Publikumsethik" (234-252). Horst Pöttker stellt unter dem Titel „Berufsethik für Journalisten?" die Trennungsgrundsätze (Information von Werbung; Information von Fiktion; Information von Meinung) auf den Prüfstand (299-327). Mike Sandbothe legt eine „Pragmatische Medienphilosophie" vor und formuliert ihre Grundlagen und Anwendungsbereiche im Zeitalter des Internet (198-217). Mit Informationsethik für Informationsspezialisten setzen sich gemeinsam Klaus Wiegerling und Rafael Capurro auseinander und wagen sich damit auf ein noch wenig untersuchtes Feld (253-274).

Für eine Grundlegung moderner Medienethik ist vielleicht am interessantesten der Beitrag von Matthias Loretan (153-183). Zunächst bestimmt er in Auseinandersetzung vor allem mit Jürgen Habermas wesentliche Merkmale

einer Diskursethik der Medienkommunikation, befaßt sich sodann mit der diskursethischen Begründung normativer Ansprüche. Auf der gesellschaftspolitischen Ebene fragt er nach der normativen Bedeutung öffentlicher Kommunikation in modernen Gesellschaften. Am Beispiel der Deregulierung des Fernsehens schildert er dann eine diskursethisch fundierte Beratung der Medienpolitik und entwirft schließlich ein diskursethisches Konzept einer nach Reichweiten der Verantwortung differenzierenden Medienethik.

Die Beiträge des Bands versuchen allesamt, der facettenreichen Kommunikations- und Medienwirklichkeit, die in einem bisher ungeahnten Ausmaß und in einer ungeahnten Dichte die Lebenswelten „kolonialisieren" (Habermas), eine Antwort darauf zu geben, wie die Grundverpflichtung auf das Human-Ethos in die Informations-, Kommunikations- und Mediensysteme vermittelt werden kann – schreibt der Herausgeber im Vorwort. Eine Sichtung der aktuellen Situation im Zeichen der „Postmoderne" durch Walter Lesch eröffnet das Buch auf einem Niveau, das für die weiteren Beiträge und für die medienethische Debatte hohe Maßstäbe setzt; diesen werden die allermeisten Beiträge auch gerecht. Das Buch ist Pflichtlektüre für alle, die sich mit Medienethik auseinandersetzen. *Wolfgang Wunden*

PLAKE, Klaus: Talkshows. *Die Industrialisierung der Kommunikation.* Darmstadt: Primus 1999. 176 S. Kart. 34,–.

Schlagworte wie Infotainment oder Affektfernsehen machen deutlich: Das Thema Talkshows hat nach wie vor Konjunktur. Allein schon deshalb ist die Publikation Klaus Plakes marktgerecht positioniert. Das Konzept des Hamburger Erziehungssoziologen, Geschichte, Typologie, Funktionsweise und gesellschaftliche Hintergründe des TV-Formats „Talkshow" zu thematisieren, wird auf 170 Seiten gut gegliedert und anschaulich entfaltet. Wenngleich die Lektüre für den medial Interessierten keine wirklich neuen Perspektiven eröffnet, gibt das flott geschriebene Buch doch interessante Einblicke hinter die Kulissen der Produktionsstätten der Ware „Talk", zeigt Mechanismen und Motive auf und analysiert die spannende Frage, inwieweit sich Fernseh-Talk und lebensweltliche Kommunikation wechselseitig durchdringen bzw. dominieren.

Neben einer soliden Einführung in Struktur und Geschichte der Talkshows setzt sich der Autor intensiv mit „Aktuellen Tendenzen" auseinander. Kritisch analysiert er dann eine Reihe von Vorurteilen und Fehleinschätzungen: Problematisch ist für Plake zum Beispiel der therapeutische Anspruch, der mit bestimmten „Bekenntnisshows" verbunden wird. Bemerkenswert bleibt allerdings die Feststellung einer zunehmenden Verwischung der Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem: Die exhibitionistische Lust am „Outing" entspricht einem zunehmenden Mangel an Distanz. Politisch nicht unproblematisch ist schließlich die Fiktion, Talkshows seien ein herausragendes demokratisches Forum. Plake weist auch hier entschieden darauf hin, daß in der Talkshow alles (mithin auch Demokratie) zum Schauspiel wird. Selbst der Faktor Publikum wird von einer professionellen Regie als „dramaturgisches Moment" exakt kalkuliert.

Die These, daß das Medium Fernsehen und Talkshows in besonderer Weise Gesetzen des Marktes unterworfen sind, führt schließlich zur Frage nach den Bedürfnissen der Zielgruppen. Denn aus der Dialektik von Angebot und Nachfrage folgt: „Nachgefragt wird nur das, was auch gebraucht wird." In diesem Kontext versucht Plake, das Motiv für eine voyeuristische Lust an den Biographien anderer mit einem generellen Hinweis auf eine zunehmende Psychologisierung der Beziehungen in der Gesellschaft zu erklären. Insofern wären die Talkshows auch ein Lernfeld und entsprächen damit ganz konkreten Nutzen-Kriterien eines breiten Publikums. Zugleich aber sind Talkshows, die diesem Bedürfnis entsprechen, selbst wiederum Spiegel einer Gesellschaft, in der sich nicht nur für den Sozialwissenschaftler die Frage nach Wahrheit nicht mehr stellt: Die Talkshow zeige, „daß es inhaltlich konkrete und dauerhafte Maßstäbe von falsch und richtig, unmoralisch oder moralisch, verwerflich oder akzeptabel kaum noch gibt, daß alles vielmehr besprochen werden muß, um sich auf einen gemeinsamen Weg zu einigen" (124).

Eine kontroverse Diskussion verdient Plakes Spekulation über die weitere gesellschaftliche und mediale Entwicklung, wenn er eine Linie von den Talkshows zu den „Chats" im Internet zieht. Hier wird der Autor zur Kassandra, die der digitalen Revolution nichts abzugewinnen vermag. Beklagt wird die angebliche Folgenlosigkeit und Beliebigkeit im Internet: „Alles verflüchtigt sich im Cyberspace" (167). Eine Kritik, die allerdings gerade in der postmodernen Spaßgesellschaft so wenig skandalisieren dürfte wie das nicht minder empörte Verdikt Plakes: „Damit ist das Internet nicht nur unpolitisch, es neutralisiert die Politik" (165). Vielleicht wäre es gerade für die Sozialwissenschaften hilfreich, an einem neuen Begriff von Politik zu arbeiten, der die modernen Informations- und Kommunikationstechnologien berücksichtigt, anstatt sie pikiert auszublenden. *Thomas Busch*

SCHMITT-BECK, Rüdiger: *Politische Kommunikation und Wählerverhalten.* Ein internationaler Vergleich. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2000. 448 S. Kart. 68,–.

Ausgangspunkt dieser von der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Mannheim angenommenen Habilitationsschrift ist die Überlegung, daß Prozesse der Politikvermittlung eine zentrale Voraussetzung für die Beurteilung des politischen Geschehens sind, weil erst durch sie das Handeln politischer Eliten für die Wähler transparent wird. Nur wenn Bürger über ausreichende Kenntnisse von den Aktivitäten der politischen Akteure verfügen, können sie sinnvoll auf den politischen Prozeß reagieren. Die Studie beschäftigt sich deshalb mit der Frage, wie und welche gesellschaftlichen Informations- und Kommunikationsflüsse die Entscheidungen von Wählern beeinflussen.

Als Quellen gesellschaftlicher Information werden sowohl Gespräche untersucht, die die Wähler mit Personen ihrer primären und sekundären Umwelt führen („interpersonale Kommunikation"), als auch die Nachrichten, die von der Presse und dem Fernsehen den Wählern vermittelt werden („Massenkommunikation"). Der jeweilige Einfluß dieser beiden eher kurzfristig wirkenden Informationen auf das individuelle Wahlverhalten wird als Resultat der Abweichung von der „Grundlinie" definiert, die von den lang-fristigen politischen Orientierungen der Wähler („politische Prädispositionen") bestimmt wird. Informationen werden also immer dann Einfluß auf das Wahlverhalten zugesprochen, wenn die Wähler ohne die empfangenen Informationen anders gestimmt hätten. Empirische Grundlage der Studie sind Daten, die Anfang der 90er Jahre in Deutschland (getrennt zwischen Ost und West), den USA, Großbritannien und Spanien anläßlich nationaler Wahlen erhoben worden sind. Die auf einem hohen methodischem Niveau angesiedelte Arbeit legt eine Fülle von zum Teil sehr differenzierten Ergebnissen vor, die hier nur exemplarisch referiert werden.

Wie Schmitt-Beck mit Hilfe des Einsatzes von Logit-Analysen zeigt, hat die Rezeption politischer Informationen im Rahmen persönlicher Gespräche in allen untersuchten Gesellschaften, wenn auch mit unterschiedlicher Prägekraft, signifikant zur Formierung der Wahlentscheidungen beigetragen. Dabei übten vor allem die Gesprächspartner den größten Einfluß aus, mit denen die Befragten politisch übereinstimmten und denen sie Vertrauen entgegenbrachten. In der Regel waren dies die Ehepartner. Von daher kam es bei den Wählern auch weniger zu einer „Konversion" ihrer Überzeugungen und ihres Wahlverhaltens als vielmehr zu ihrer „Aktivierung". Interpersonale Kommunikation richtete sich insofern insbesondere auf die Schließung von „Leerstellen" der richtungspolitischen Mobilisierung von Parteisympathisanten. Allerdings waren „Konversionen" nicht ausgeschlossen, doch wirkten sie sich nur auf der Individualebene aus. Auf der Aggregatsebene der Wahlergebnisse neutralisierten sie sich weitgehend, so daß es zu keinen nennenswerten Vorteilen für einzelne Parteien oder Kandidaten gekommen ist.

Im Gegensatz zur interpersonalen Kommunikation waren die Einflüsse der medienvermittelten Kommunikation von geringerer Bedeutung für das Wählerverhalten. Auch hier bevorzugten die Wähler solche Medien, die ihren politischen Prädispositionen entsprachen. Insgesamt war aber das Ausmaß selektiver Rezeption bei den Massenmedien geringer.

Dort aber, wo mediale Einflüsse dennoch nachweisbar waren, bezogen sie sich gleichermaßen auf die Presse und auf das Fernsehen. Letzteres war aber wegen seiner größeren Reichweite wahlpolitisch wichtiger als die Printmedien. Interessanter als dieser Befund dürfte aber das Ergebnis sein, daß sowohl faktenorientierte Angebote als auch unterhaltende Talkshows die Wahlentscheidungen gleichermaßen zu beeinflussen vermochten. Allerdings fand auch bei der medienvermittelten Kommunikation auf der Ebene der Wahlergebnisse ein Ausgleich gegensinniger Einflüsse statt, wenn auch in einem geringerem Ausmaß als bei der interpersonalen Kommunikation. Auch bei der Massenkommunikation kam es zu einer „Aktivierung" bereits bestehender Einstellungen und nur in Ausnahmefällen zu „Konversionen". Diese kamen vor allem bei den parteipolitisch ungebundenen Wählern vor.

Insgesamt gesehen ist die Studie ein Meilenstein der empirischen Wahlforschung, weil sie erstmals in systematischer und interkulturell vergleichender Weise die Faktoren Information und Kommunikation für das Wählerverhalten berücksichtigt. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn Schmitt-Beck seine Ergebnisse im Kontext seiner eingangs angestellten demokratietheoretischen Ausführungen zum Verhältnis von Bürgern und politischen Akteuren diskutiert hätte. *Edwin Czerwick*

ZÖLLER, Stephan: *Mit der Soutane auf Quotenjagd*. Die kirchlichen Sendereihen im deutschen Privatfernsehen. München: Don Bosco 1999. 334 S. Kart. 44,–.

Die Untersuchung stellt das bisherige Engagement der katholischen Kirche bei den neuen, durch Werbung finanzierten Sendern auf eine solide Grundlage. Der Autor hat nicht nur Daten über die Zuschauerzahlen und den Marktanteil ausgewertet, er hat auch nachgerechnet, in welchem Umfang die jüngeren Zuschauergruppen erreicht werden. Dies ist für die privaten Programmanbieter entscheidend, denn die Werbewirtschaft ist nur bereit, für das Segment der unter 50jährigen zu zahlen, da die älteren Zuschauer wegen der sehr viel stärkeren Fernsehnutzung sowieso mit fast jeder Sendung erreicht werden. Durch die übersichtliche Darstellung des Zahlenmaterials, die Verwendung von Diagrammen und die gut lesbare Interpretation kann sich der Leser ein Bild davon machen, mit welchen Vorgaben Programme entwickelt und plaziert werden. Der Überblick zeigt, daß die SAT 1-Pfarrer-Serie „Schwarz greift ein" die meisten Zuschauer erreicht hat. Der Bibelclip auf RTL kommt ebenfalls auf gute Werte.

Als kommunikationswissenschaftliche Arbeit kann die Untersuchung sehr wohl bestehen. Was ist aber der theologische Ertrag? Hier ist die Arbeit von Zöller ein weiterer Beleg dafür, daß die Theologie das Erzählmedium Fernsehen mit theologischen Kategorien nicht zu fassen vermag. Das enttäuscht um so mehr, als der Autor die den Wettbewerb bestimmenden Quoten sehr gut analysiert hat. Die „Verkündigungstheologischen Desiderate" fallen dann auch recht mager aus. Ganze sechs Seiten verwendet der Autor auf dieses Schlüsselthema. Die Kirche wird aufgefordert, das ihr zustehende Programmkontingent auszuschöpfen. Aber wie das in einem von Werbung finanzierten Programm möglich sein soll, wird nicht erklärt.

Die Kirche wird vom Autor aufgefordert, ihre „Privilegien ... hinreichend für das Gemeinwohl einzusetzen" (287), ohne daß geprüft wird, ob ein Privatsender überhaupt einem solchen Anspruch genügen muß und ob die Zuschauer das dann auch honorieren. Weiter heißt es: „Die Spannung zwischen der Anpassung an den vermeintlichen (Massen)-Geschmack und der Treue zum christlichen Proprium ist bewußt auszuhalten und stets neu zu gestalten." (ebd.) Solche Leerformeln sollte man nur dann stanzen, wenn man konkret zeigt, wie das möglich ist.

Wer anders ist der Adressat solcher Forderungen als die praktische Theologie selbst. Der Fernsehbeauftragte und die kirchliche Produktionsgesellschaft müssen sich im Wettstreit um Sendezeiten und die Zuteilung von Budgets durchsetzen. Es ist schön, wenn der Autor die Ergebnisse positiv würdigt. Wer betreibt aber die theologische Arbeit, diese Form kirchlicher Praxis auf eine solide Grundlage zu stellen? Hier macht sich auch nachteilig bemerkbar, daß der Autor nicht die Architekten kirchlicher

Beteiligung am privaten Rundfunk befragt hat. Wilhelm Schätzler und Lepold Schule hätten unter anderem darüber berichten können, daß ein auf Initiative der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz erstelltes Rechtsgutachten Ursache dafür war, daß schon die sogenannten Pilotprojekte auf der Basis von Ländergesetzen durchgeführt werden mußten. Weiter fehlt die Würdigung der Initiative der württembergischen Kirchen, eine Frequenz zu beantragen, um die Ausgangsbasis für Verhandlungen mit den privaten Sendern politisch mehr zu gewichten (71 ff.). Sozialethische Prinzipien kamen durchaus zur Anwendung. Gerade die katholische Kirche hat durch die Initiative der oben Genannten erreicht, daß das private Fernsehen bestimmten Regeln unterworfen wurde. Dem Autor ist entgangen, daß die wichtigen Initiativen vor 1987 liegen (69 ff.).

Die Arbeit von Zöller kann für die theologische Auseinandersetzung mit dem das Bewußtsein maßgeblich bestimmenden Medium als Grundlage dienen. Hier sollte endlich ein Anfang gesetzt werden, denn nur wenn die Kirche ihren hauptamtlichen Nachwuchs für die Mediengesellschaft ausbildet, kann sie ihre Verkündigung überzeugend gestalten. Es geht heute nicht mehr darum, Prinzipien einer allgemeinen Verkündigungstheologie auch auf die Medien anzuwenden, sondern diese neu von den heutigen Medienerfahrungen her zu entwickeln.

Eckhard Bieger SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 9. April 2001 beging JÜRGEN MOLTMANN, Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, seinen 75. Geburtstag. Im Anschluß an die erreichte Übereinstimmung zwischen der römisch-katholischen und den lutherischen Kirchen in der Rechtfertigungslehre stellt er die Frage nach der Rechtfertigung Gottes und der Gerechtigkeit in der Geschichte.

PAUL M. ZULEHNER, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, hat zusammen mit der Wiener Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung die Studie „Priester 2000" erstellt, die demnächst erscheinen wird. Er faßt vorab die wichtigsten Ergebnisse zusammen und zieht daraus Schlußfolgerungen für ein zeitgemäßes Verständnis des Priestertums.

Im Dezember 2000 hat das Bundesverfassungsgericht entschieden, daß der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas in Deutschland die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen werden müssen. STEFAN MUCKEL, Professor für Öffentliches Recht undKirchenrecht an der Universität Köln, analysiert das Urteil und fragt nach staatskirchenrechtlichen Konsequenzen.

Das 1990 verabschiedete Gesetz über Religions- und Gewissensfreiheit hat in Rußland zu einem bedeutenden Aufschwung der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften geführt. PAUL ROTH, Professor an der Universität der Bundeswehr in München, analysiert diese Entwicklung und fragt nach dem Verhältnis von Staatsmacht und Patriarchat.

Trotz eines Bedeutungsrückgangs der Kirche in der Gesellschaft konstatieren Jugendforscher ein bleibendes religiöses Interesse bei jungen Menschen. JOSEF FREISE, Professor für Fachwissenschaft Soziale Arbeit an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln, und SABINE SCHÖSSLER, Diplom-Sozialpädagogin, fragen davon ausgehend nach Anhaltspunkten für die kirchliche Jugendarbeit.

Neues Ehrenamt?

Das von der Vollversammlung der Vereinten Nationen für 2001 ausgerufene Internationale Jahr der Freiwilligen lädt dazu ein, die vielfältigen Bemühungen um ein „neues Ehrenamt" zu würdigen, die hierzulande vor etwa zehn Jahren einsetzten. Als in den 90er Jahren die „Krise des Ehrenamtes" diskutiert wurde, warnten einflußreiche Soziologen vor einer moral- und modernisierungspessimistischen Klage über den Zerfall der Solidarität und forderten dazu auf, den Wandel von gesellschaftlichen Bedingungen und persönlichen Werteinstellungen positiv zu beantworten: die zunehmende Berufstätigkeit von Frauen; die wachsende Zahl von noch rüstigen Senioren; die Neigung, sich nicht mehr langfristig und durch Mitgliedschaft, sondern „zwangloser, unpathetischer, vielseitiger, zeitlich und sachlich begrenzter, beweglicher, in gewissem Sinn auch unverbindlicher" zu engagieren (Karl Otto Hondrich); den Willen, mitzuentscheiden, und die legitimen Eigeninteressen am Erwerb von neuen Kenntnissen und Fertigkeiten (bei Frauen auch als Hilfe zum Wiedereinstieg in die Berufsarbeit), an sozialen Kontakten und emotionaler Erfüllung.

Was ist aus dieser Vision eines neuen Ehrenamtes geworden? Sie half sicher, der Resignation zu wehren und von seiten von Verbänden, Vereinen, Großorganisationen (auch Kirchen), Kommunen und Ländern sowohl die angebotenen Tätigkeiten als auch die Werbung den gewandelten Verhältnisse anzupassen, doch sollte die entfachte Engagementförderungs-Euphorie nicht blind machen für Grenzen und ungelöste Aufgaben des neuen Ansatzes. Der „Freiwilligensurvey 1999", der 15 000 Deutsche befragte, zeichnet ein differenziertes Bild.

Ihm zufolge engagieren sich derzeit 34 Prozent, also 22 Millionen der Deutschen über 14 Jahren, freiwillig, und zwar durchschnittlich fünf Stunden pro Woche, und auch von den 66 Prozent der Nichtengagierten erklären 40 Prozent, sie wären unter Umständen zu einem Einsatz bereit. Das ist mehr, als man bisher annahm, und ermutigt zur Aktivierung eines noch schlafenden Potentials. Allerdings umfassen die Oberbegriffe „freiwilliges Engagement", „Ehrenamt" und „Freiwilligenarbeit" vom Sportverein und der Bürgerinitiative bis zu Umweltschutz, Parteiarbeit und Rotkreuz-Einsatz sehr Unterschiedliches: Eigennütziges und Uneigennütziges.

Zweifellos ist freiwilliges Engagement in seiner ganzen Breite etwas Positives und mag (bescheidene) Hoffnungen auf mehr Subsidiarität in einer aktiven „Bürgergesellschaft" mit „Freiwilligenkultur" begründen. Doch wer unterstützt die, die sich nicht selbst helfen können, auch nicht in Selbsthilfegruppen: die Obdachlosen, Senioren, Behinderten, Sterbenden, politischen Häftlinge sowie Hungernde und Kranke in Armutsländern? Die Frage ist berechtigt; denn von den Engagierten widmen sich als größte Gruppe elf Prozent dem Bereich Sport und Bewegung, aber

nur vier Prozent dem sozialen Bereich, obwohl man diesem auch die Selbsthilfe zugezählt hat. Wenn man statistikgestützt betont, daß der Wertewandel „von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten" die Bereitschaft zum „Engagement" nicht schwächt, sondern „deutlich stärkt" (Helmut Klages), müßte man ehrlicherweise einschränken, daß dies nicht für alle Bereiche gilt und daß Hilfsbereitschaft im öffentlichen Bewußtsein keine allgemein anerkannte Norm mehr ist, sondern Privatsache und Anliegen von bestimmten gesellschaftlichen Kräften (darunter in hohem Maß den Kirchen) wurde. Von den 14- bis 29jährigen meinen immerhin 77 Prozent, es mache keinen Spaß, sich gegenseitig zu helfen (Horst W. Opaschowski). Andererseits nennen von den Engagierten drei Viertel als Motiv: „Anderen Menschen helfen" und „etwas für das Gemeinwohl tun" – Grund genug, nicht nur mit Erlebnis- und Spaßrhetorik für den sozialen Bereich zu werben.

Liegt die Zukunft ganz in überschaubaren Gruppen und spontanen Initiativen, über die man sich durch Informations- und Kontaktstellen informiert? Es ist sicher wichtig, dies weiterhin zu fördern, doch wäre es töricht, die klassischen Organisationsformen, die nicht mit dem Nimbus der Selbstorganisation glänzen können, zu vernachlässigen. Von den freiwilligen Tätigkeiten im sozialen Bereich geschehen zwar beachtliche 21 Prozent in selbstorganisierten Gruppen (inklusive Selbsthilfegruppen), aber 72 Prozent in traditionellen Formen: in Vereinen, Verbänden, Kirchen und Einrichtungen. (Von den engagierten Jugendlichen sind die Hälfte in Vereinen und ein Viertel in Großorganisationen aktiv, darunter die meisten in den Kirchen.) Im sozialen Bereich kamen nur fünf Prozent durch eine Informations- und Kontaktstelle zu ihrem Einsatz, jedoch 19 Prozent durch die Ansprache von einer leitenden Person der Organisation und ebenso viele durch Freunde und Bekannte.

In der Diskussion der letzten Jahre hat man dem Beseitigen von hinderlichen Rahmenbedingungen große Beachtung geschenkt. Die im Freiwilligensurvey befragten Ehrenamtlichen unterstreichen zahlreiche vorgelegte Verbesserungswünsche. An die Adresse der Organisationen: Bereitstellung von Finanzmitteln und Räumen für bestimmte Projekte; Weiterbildungsmöglichkeiten; fachliche und psychologische Unterstützung, unbürokratische Kostenerstattung und Anerkennung durch Hauptamtliche. Von Staat und Arbeitgeber aber möchten viele bessere Informationen über Gelegenheiten zum Engagement und Beratung; Absetzbarkeit der Unkosten und Freistellung von Aufwandsentschädigungen bei der Steuer; öffentliche Anerkennung durch Berichte in den Medien; Anerkennung für die Rentenversicherung; Absicherung durch Haftpflicht- und Unfallversicherung sowie Freistellung durch die Arbeitgeber. Fazit: Viel ist geschehen; noch mehr bleibt zu tun – beispielsweise dem im Januar gegründeten „Verbändeforum Ehrenamt".

Bernhard Grom SJ

Jürgen Moltmann

Jesus Christus – Gottes Gerechtigkeit in der Welt der Opfer und Täter

Für Menschen, die um Christi willen an Gott glauben, wird Gottes Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz des Kosmos oder dem Lauf der Geschichte erkennbar, sondern aus dem Leben, der Hingabe und Auferstehung, der Gegenwart und Zukunft Christi: Wie Jesus handelt, so handelt Gott; wie Jesus leidet, so leidet Gott; wie Jesus lebt, so lebt Gott, wie es das Johannesevangelium in die Selbstaussage Jesu zusammenfaßt: „Wer mich sieht, der sieht den Vater", denn „ich bin in dem Vater und der Vater ist in mir" (Joh 14, 9.10)[1]. Wir können darum die Christologie nicht als den Begründungszusammenhang einer aus dem Bußsakrament vorgefaßten Rechtfertigungslehre verstehen, sondern müssen umgekehrt die Rechtfertigungslehre aus dem Rahmen einer umfassenderen Christologie entwickeln: Rechtfertigender Glaube ist Christuserkenntnis[2].

Die Heilkraft des irdischen Lebens Jesu und der heilende Glaube

Das erste, was nach den synoptischen Evangelien Menschen an Jesus erlebten, war die Heilkraft, die in seiner Gegenwart von den Kranken erfahren wurde. In der Nähe des „Menschensohns", der kommt zu suchen, was verloren ist, werden Menschen nicht zuerst als „Sünder" wie bei Paulus, sondern als Kranke offenbar[3]. Aus dem Dunkel, in das man sie verdrängt hatte, um sie nicht sehen zu müssen, kommen sie ins Licht Jesu und suchen die Heilkraft seiner leiblichen Gestalt. Bei seinem öffentlichen Auftreten fiel der erste Blick Jesu auf die Kranken. Er erfaßte die Menschen – was immer sie sonst sind – in ihren Krankheiten und Besessenheiten: „Am Abend aber, als die Sonne untergegangen war, brachten sie zu ihm allerlei Kranke und Besessene, und die ganze Stadt versammelte sich vor der Tür, und er half vielen Kranken, die mit Seuchen beladen waren, und trieb viele Dämonen aus" (Mk 1, 32–34). Von seiner eigenen Lebenskraft muß diese Heilskraft ausgegangen sein, wie die Geschichte von der „blutflüssigen Frau" berichtet, die nur „von hinten sein Kleid anrührte" (Mk 5, 25–34). So wird es auch allgemein berichtet: „Und wo er in die Märkte oder Städte oder Dörfer einging, da legten sie die Kranken auf den Markt und baten ihn, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten: und alle, die ihn anrührten, wurden gesund" (Mk 6, 56). Der „Saum seines Kleides" ist eine Umschreibung für seinen Leib.

Mit diesen Krankenheilungen wird stets die Austreibung der „unsauberen Geister", der Dämonen, verbunden. Damit wird gesagt, daß die Lebenskraft Jesu ein in ganz ungewöhnlichem Maß ansteckendes Leben gewesen ist: „vita vivificans". Wo Jesus kommt, da kommt Leben in eine kranke und verängstigte Welt. Die Evangelien begründen dieses lebendigmachende Leben Jesu mit seiner Geisttaufe. Seit seiner Taufe im Jordan ist Jesus voll des lebendigmachenden Gottesgeistes, der auf ihm „ruht". Der Geist Gottes führt ihn und wirkt durch ihn. Wo diese lebendigmachende Gottesenergie wirkt, müssen die „unsauberen Geister" (Mk 1, 23), diese dämonischen Quälgeister des Verderbens, weichen. Menschen werden gesund und vernünftig, wenn diese Mächte von ihnen ablassen müssen. „Dämonen" sind personal vorgestellte Mächte der Zerrüttung und Zerstörung. Die Lust am Quälen ist ihnen eigen. Wenn der Messias kommt und seine messianische Welt bringt, dann werden diese Quälgeister von der Erde verschwinden, und das Leben wird wieder so gesund und liebenswürdig, wie es von Gott geschaffen wurde.

Wunderbare Krankenheilungen gab es in der Antike oft. Man hat darum die Krankenheilungen Jesu im Sinn der antiken „theios-aner"-Vorstellungen und nach Maßgabe moderner Wunderheiler gedeutet. Nach den neutestamentlichen Deutungen aber stehen sie bei Jesus in einem anderen Horizont: Sie gehören zur Ankunft des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Wenn der ewig lebende Gott zu seinen Geschöpfen kommt, müssen die Mächte des Verderbens weichen. Das Reich des lebendigen Gottes vertreibt die Bazillen des Todes und breitet die Keime des Lebens aus. Das Reich Gottes, das in Jesus in Person präsent ist, bringt Heil nicht in einem nur religiösen, sondern Heilung in einem ganzheitlichen Sinn. Es wird in körperlichen und seelischen Gesundungen erlebt. In den Krankenheilungen wird die zurechtbringende Gerechtigkeit Gottes leibhaftig erfahren.

Wenn Gott kommt und diese von gottlosen Mächten zerrüttete Welt zurechtbringt, ist das nichts Wunderbares oder Absonderliches, sondern das Selbstverständliche. Es ist das, was man dann erwarten muß. Jesu Heilungen sind im Kontext biblischer Deutungen „Reichswunder". Im Morgenglanz der Neuschöpfung aller Dinge sind sie im Grund gar keine Wunder, sondern das, was dann kommen muß. Nur wenn die große Hoffnung auf die nahende Neuschöpfung aller Dinge verloren geht und man nicht mehr nach vorn in diese Zukunft blickt, erscheinen diese Heilungsgeschichten wie „Mirakel" in einer unveränderten Welt. Im Rahmen der Hoffnung auf das Kommen Gottes und seines Reiches aber werden die Heilungen Jesu zu unauslöschlichen Erinnerungen an diese Zukunft.

Wie schwere Krankheiten Vorboten des Todes sind, so können wir auch die Krankenheilungen Jesu als Vorboten verstehen: Sie sind Vorboten der Auferstehung und des ewigen Lebens. Erst mit der Wiedergeburt dieses gebrechlichen, sterblichen Lebens zum unvergänglichen, ewigen Leben wird vollendet, was Jesus an den Kranken und Besessenen in seiner Zeit getan hat. In jener Auferstehungs-

welt wird das Reich Gottes vollendet, dessen Keime Jesus durch seine Worte in unsere Ohren und durch seine Heilkraft in unsere Körper gepflanzt hat. Im Blick auf Krankheiten heißt das Reich Gottes: Heilung. Im Blick auf den Tod heißt es: Auferstehung.

Alle christlichen Missions- und Erweckungsbewegungen waren und sind auch Heilungsbewegungen. Das glaubenerweckende Evangelium ist immer von heilenden „Zeichen und Wundern" begleitet. Geistgewirkte Heilungen im Namen Jesu und Dämonenexorzismus im Zeichen seines Kreuzes begleiten die Mission und Ausbreitung des Christentums. Man muß das Christentum in seinem wahren Kern darum „die Mission des Geistes" und seine Botschaft „das Evangelium des Lebens" nennen, wie es Johannes Paul II. getan hat.

Die Heilkraft, die aus dem Leben Jesu strahlte, ist aber nur die eine Ursache der berichteten Heilungen. Jesus hatte diese Heilkraft offenbar nicht in eigener, freier Verfügung. In bestimmten Beziehungen ereigneten sich solche Heilungen, in anderen nicht. In seiner Heimatstadt Nazaret „konnte er nicht eine einzige Tat tun" (Mk 6, 5). Unter welchen Bedingungen also, wird man fragen müssen, wirkte die Heilkraft Jesu?

Als man einen kranken Jungen zu ihm brachte, beschwor Jesus den Vater: „Wenn Du doch glauben könntest! Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt"; der Vater antwortet unter Tränen: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben" (Mk 9, 23 f.). Dieses bißchen ungläubigen Glaubens genügt: Jesus richtet den Jungen auf, „und er stand auf". Auch zu der „blutflüssigen Frau", die sich ihre Heilung ohne seinen Willen von ihm holt, sagte er: „Meine Tochter, Dein Glaube hat Dich gesund gemacht. Geh hin in Frieden." Zur Heilkraft Jesu muß also der *heilende Glaube* der Kranken hinzukommen, damit Heilungen geschehen können.

Was für ein Glaube ist das? Offenbar ein Glaube ohne Glaubensartikel und ohne Glaubensgegenstände, also eine Art absoluter Glaube. Es ist nicht ausdrücklich der Glaube Israels gemeint und auch nicht der christliche Glaube an Jesus. Aus den Textzusammenhängen läßt sich entnehmen, daß ein eigentümlicher Möglichkeitsglaube gemeint ist: „Alle Dinge sind möglich, dem der glaubt", denn „alle Dinge sind möglich bei Gott". Das ist ein menschliches Vertrauen, das in der Gegenwart der Möglichkeitsfülle Gottes alle irdischen, menschlichen und krankheitsbedingten Grenzen sprengt und die wie auch immer begrenzte Wirklichkeit in die unbegrenzte, göttliche Möglichkeitsfülle stellt. Indem die so Glaubenden die Grenzen ihrer persönlichen Wirklichkeit in die Möglichkeitsfülle Gottes stellen, wird die Heilkraft Jesu an ihnen möglich. Die ihm zur Disposition gestellten Möglichkeiten kann er anders verwirklichen, als wie sie zuvor wirklich waren, als sie von Krankheit und Dämonen beherrscht wurden. Sind alle Gott möglichen Dinge dem Menschen möglich, der glaubt, dann nimmt der so Glaubende selbst Anteil an den unbegrenzten Möglichkeiten Gottes. Soll das keine Selbstvergottung sein, dann muß es die den Menschen einwohnende und in ihnen verborgene Kraft des

Gottesgeistes sein, die in einem solchen absoluten Möglichkeitsglauben erwacht. Heilungen der Kranken und Befreiung der Besessenen ereignen sich also dort, wo die Heilkraft des Gottesgeistes im Leben Jesu auf die Glaubenskraft in den kranken Menschen trifft, wo also seine Wirksamkeit und ihr Möglichkeitsvertrauen sich treffen. Durch ihren Glauben machen die Kranken es Jesus möglich, sie zu heilen.

Die Recht-schaffende Solidarität Jesu mit den Opfern und der tröstende Glaube der Leidenden

Wie Jesus die Heilkraft des Geistes den Kranken brachte, so hat er auch das Recht Gottes zu den Rechtlosen und den Ungerechten gebracht. Das wird an seiner Gemeinschaft mit den „Sündern und Zöllnern" offenkundig, wie sie in den synoptischen Evangelien genannt werden. Jesus hat diese Gemeinschaft so öffentlich demonstriert, daß seine Kritiker sagten: „Dieser nimmt die Sünder an und ißt mit ihnen" (Lk 15, 2). Das bedeutet nicht, daß Jesus sich „in schlechte Gesellschaft" (Adolf Holl) begeben hat, sondern vielmehr, daß er das messianische Mahl Gottes mit allen Völkern an diesen Verworfenen und Ausgestoßenen seiner Gesellschaft vorwegnimmt. Anders ist die Symbolhandlung seines Essens und Trinkens mit „Sündern und Zöllnern" im Zusammenhang seiner Verkündigung – „das Reich Gottes ist zu euch gekommen" – nicht zu verstehen.

Wir beginnen die Darstellung der „Rechtfertigung der Sünder" nicht mit dem Römerbrief des Paulus, sondern mit der realistischen Darstellung der „Sünder und Zöllner" in den synoptischen Evangelien. Hier sind nicht alle gleich Sünder und auch nicht alle Sünder gleich, wie es Röm 3, 23 heißt. Mit der Gruppe der „Sünder und Zöllner" sind Menschen gemeint, die auf Grund ihrer Armut oder unsauberen Tätigkeit das Gesetz Gottes nicht halten konnten und darum von den „Gerechten" verworfen und ausgeschlossen wurden. Wer verachtet und ausgegrenzt wird, wird in seiner Selbstachtung tief gekränkt. Wer sich – wie es auf Grund des gesellschaftlichen Drucks oft geschieht – dann dieses Urteil zu eigen macht, beginnt, sich selbst zu verachten und zu hassen. Er traut sich nichts mehr zu, wie es heute bei denen zu beobachten ist, die zu Absteigern und „Verlierern" (looser) im sozialen Konkurrenzkampf gemacht werden. Wer in einer solchen Situation jemanden findet, der ihn „annimmt" und bejaht, weil er ihn achtet, weil er Hoffnung auf einen Neuanfang für ihn hat, der fühlt sich aufgerichtet und wie erlöst. Er traut sich wieder Dinge zu, die er längst aufgegeben hatte. Jesu Annahme der „Sünder und Zöllner" ist ihre *soziale Heilung*. Sie ist darüber hinaus die Wahrnehmung der Recht-schaffenden Gerechtigkeit Gottes bei diesen Opfern einer selbstgerechten Gesellschaft. So bringt Jesus das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit in die Unterwelt der Erniedrigten und Beleidigten und öffnet ihre inneren seelischen Gefängnisse der Selbstverachtung.

Doch wo auf der einen Seite solche Ausgegrenzten und Verachteten sind wie diese „Sünder und Zöllner", da sind auf der anderen Seite die Gerechten und Guten, die bestimmen, was in einer Gesellschaft als gerecht und gut gelten soll und wer infolgedessen als ungerecht und böse angesehen werden muß. So wie der Besitz von Reichtum die Armen „arm" macht, so macht auch der Besitz des Guten die Bösen „böse". Nimmt Jesus die Sünder an und ißt mit ihnen, dann muß er den Gerechten seiner Zeit entweder selbst als Sünder oder als ein Revolutionär erschienen sein, der ihre Wertordnung umstoßen wollte. Indem Jesus aber die Sünder annimmt, rettet er auch die Gerechten und die Guten: Er rettet sie von ihrer Selbstgerechtigkeit. Wer selbst „Sünder" annimmt, der ist auch bereit, die „Gerechten" anzunehmen, aber nicht in ihrer Selbstgerechtigkeit, sondern als Sünder in der von ihnen aufgelösten Gemeinschaft mit den Sündern und Zöllnern. Es ist die gleiche Recht-schaffende Gerechtigkeit, die die einen rettet und die anderen richtet, um alle gemeinsam in die Gottesgemeinschaft zu bringen.

Der Passionsweg Jesu zu den Opfern des Bösen

Das ist die *Solidaritätschristologie:* Christus mit uns – den Gottverlassenen. Die Evangelien erzählen die Passionsgeschichte Jesu als seinen Weg in die immer tiefere Entäußerung hinein. Dieser Weg endet mit seiner Hinrichtung am Römerkreuz. Es ist im Leben Jesu ein deutlicher Zug nach unten erkennbar. Es ist der Zug der hingebenden Liebe. Der antike Eros war eine Liebe zum Schönen und Glänzenden. Die Liebe Jesu aber wandte sich den Kranken, den Opfern der Gewalt und den Unscheinbaren zu. Offenbar sah Jesus das Hilflose als bedeutend und das von der Welt Ausgeschlossene als von Gott berufen an, wie die Seligpreisungen seiner Bergpredigt anzeigen. Denen die Gesellschaft keine Zukunft gab, verkündigte er die Zukunft des Himmelreiches: Die Letzten beißen nicht die „Hunde", sondern „die Letzten werden die Ersten sein".

Es ist klar, daß die Antwort der „Ersten", der Mächtigen dieser Welt, auf diese radikale Umwertung ihrer Werte Verfolgung, Erniedrigung und Hinrichtung sein mußte. „Das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe"[4], stellt Ernst Bloch mit Recht fest. Doch im Kreuzweg Jesu steckt auch seine eigene Entscheidung: Aus seiner aktiven Liebe *zu* den Leidenden wird seine leidende Liebe *mit* den Leidenden. Wir verstehen seinen „leidenden Gottesgehorsam" nicht als seinen Opfergang für die Sünden der Welt, sondern als seine rückhaltlose Hingabe für die Gottverlassenen bis zum Letzten. In dieser Hingabe Jesu wird eine Liebe Gottes offenbar, „wie sie noch in keinem Gott gedacht wurde" (Bloch). Die Gottheit Gottes, die in Jesu Hingabe zum Tod am Kreuz offenbar ist, ist eine Liebe, die nicht nur leidensfähig, sondern auch des Todesschicksals fähig ist. Von dieser „Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist" (Röm 8, 30), vermag uns darum auch

„Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger oder das Schwert" (Röm 8, 35) nicht mehr zu scheiden. Der paulinische Lobpreis auf die unüberwindliche Liebe Gottes (Röm 8, 31–39) ist ein Lobpreis der hingebenden Liebe, in der Jesus und Gott völlig eins sind.

Geht Gott mit, wohin Jesus geht, war Gott selbst in Jesus, dann bringt Jesus durch seine Passion die Liebe Gottes zu denen, die so erniedrigt und entäußert werden wie er selbst. Sein Kreuz steht zwischen den zahllosen Kreuzen, die den blutigen Weg der Gewalthaber und Gewalttäter der menschlichen Geschichte säumen, von Spartakus bis zu den Konzentrations- und Todeslagern der deutschen Hitlerdiktatur, zu den „Verschwundenen" in den lateinamerikanischen Militärdiktaturen und den Vernichteten im Archipel Gulag des Sowjetimperiums.

Die Leiden der Hingabe Jesu sind also nicht exklusiv seine Leiden, sondern inklusiv die Leiden aller Gottverlassenen in dieser Welt, es sind die Leiden, die er mit den Leidenden dieser Welt teilt. Kraft seiner Hingabe wird er ihr Bruder. Sein Kreuz steht brüderlich zwischen den Kreuzen dieser Welt zum Zeichen, ja zur Offenbarung dessen, daß Gott selbst an unseren Schmerzen teilnimmt und in unseren Verlassenheiten bei uns ist. Das hat auf bewegende Weise Paul Gerhardt im neunten Liedvers von „Oh Haupt voll Blut und Wunden" so ausgedrückt:

Wenn ich einmal soll scheiden,
dann scheide nicht von mir.
Wenn ich den Tod soll leiden,
so tritt du dann herfür;
wenn mir am allerbängsten
wird um das Herze sein,
dann reiß mich aus den Ängsten
kraft deiner Angst und Pein.

In seiner Solidarität wird der angefochtene, sterbende Christus zum Trost der angefochtenen, sterbenden Menschen. In ihrer Todesangst werden seine „Angst und Pein" ihnen zum Trost, denn wo Christus ist, da ist Gott. Durch seine Hingabe zum gottverlassenen Tod hat Christus Gott zu den Gottverlassenen gebracht. Jesus ging in seine Verlassenheit von Gott und den Menschen hinein, um der Verlassenen Bruder zu werden und in ihrer Not als ihr Freund bei ihnen zu sein. Nicht durch übernatürliche Wunder hilft er ihnen zuletzt, sondern kraft seiner Hingabe durch seine Schmerzen: „Durch seine Wunden sind wir geheilt" (Jes 53, 5; Mt 8, 17), geheilt von der „Krankheit zum Tode", der Gottverlassenheit, die auch „Sünde" genannt wird, sofern das deutsche Wort „Sünde" Absonderung bedeutet.

„Nur der leidende Gott kann helfen" [5], schrieb Dietrich Bonhoeffer in der Gestapo-Zelle. Ein Gott, der wesentlich nicht leiden kann, kann auch nicht mitleiden oder gar Mitleid empfinden. „Deus impassibilis" ist ein Gott ohne Herz und ohne Erbarmen, eine kalte Himmelsmacht [6]. Der Gott, dessen Gottheit Jesus durch seine Hingabe offenbart, hilft immer zuerst durch sein Mitleiden. Er wird zum Leidensgefährten der verlassenen Menschen.

Das war das Bekehrungserlebnis des 59jährigen Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero, das Jon Sobrino so beschreibt: „In den Gekreuzigten der Geschichte vergegenwärtigte sich ihm der gekreuzigte Gott. ... In den Augen der Armen und Unterdrückten seines Volkes erblickte er das entstellte Antlitz Gottes."[7]

Erst aus der Identifizierung mit den Opfern der Sünde durch die Hingabe Jesu an sie wird die ungeheuerliche Dramatik des Bildes vom „Großen Weltgericht des Menschensohns" (Mt 25, 31–46) verständlich. Die Pointe liegt nicht im Gericht nach den guten oder schlechten Werken, sondern in der Identifizierung des kommenden Menschensohns mit den „Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen": „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan", denn „ich bin hungrig ... bin durstig gewesen ... krank gewesen". In der Hingabe Jesu an diese „Geringsten" ist der Menschensohn-Weltenrichter schon präsent. Er identifiziert sich mit diesen Opfern der menschlichen Geschichte so sehr, daß er nach dem richten wird, was ihm in ihnen getan oder nicht getan wurde. Er richtet die Täter des Unrechts nicht je für sich nach ihrem Gesetzesbruch wie in unserem Strafrecht, sondern richtet die Täter im Angesicht ihrer Opfer. Er richtet zwischen den Tätern und den Opfern. Die Opfer werden zu Richtern der Täter, weil den Tätern im Menschensohn-Weltenrichter ihre Opfer, mit denen er sich identifiziert, begegnen.

Die Stellvertretung Jesu für die Knechte des Bösen

Das ist die *Stellvertretungschristologie:* Christus für uns – die Gottlosen. Während nach der Tora Israels „die Sünder" die Gesetzesbrecher und die Gesetzlosen sind, geht Paulus im Römerbrief davon aus, daß „beide, Juden und Griechen, alle unter der Sünde sind" (Röm 3, 9).

Wie sein Bericht über seine Begegnung mit Petrus im zweiten Kapitel des Galaterbriefs zeigt, geht Paulus über den an der Tora gemessenen Sündenbegriff hinaus, um das rettende und rechtfertigende Evangelium allen Menschen, Juden und Heiden, auszurichten: „Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden, doch weil wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch Glauben an Christus, so glauben wir an Jesus Christus, auf daß wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch des Gesetzes Werke, denn durch des Gesetzes Werke wird kein Fleisch gerecht" (Gal 2, 15.16). Setzt Paulus einen solchen universalen Sündenbegriff voraus, um das Evangelium universal verkünden zu können, dann muß für ihn die Macht der Sünde, *unter* die alle Menschen geraten sind, vor der Erwählung und dem Gesetz Israels schon da gewesen sein und als Krankheit zum Tode den gottlosen Tod verbreitet haben. Sünde muß also eine Perversion der Schöpfung der Menschen sein, durch die sie den Glanz der Herrlichkeit Gottes verloren haben (Röm 3, 23).

Sind damit alle Menschen „ohne Unterschied" Sünder in dem Sinn, daß sie alle Täter der Sünde und also Schuldige des Bösen sind? Paulus unterscheidet zwar nicht speziell zwischen den Tätern und den Opfern des Bösen, denn er sieht die Täter nur als „Knechte der Sünde" an, die ohne eigene Freiheit tun müssen, was sie tun. Das entschuldigt sie jedoch nicht, sondern stellt sie vielmehr in eine eigene Rettungsnot. Sie können die Sünde, die über sie herrscht und unter die sie geraten sind, nicht überwinden, weder aus eigener Kraft noch mit Hilfe göttlicher Gnade. Sie können der Sünde nur „absterben", so daß sie für diese gottlose Macht tot sind und diese ihr Recht an ihnen verloren hat.

Die Gerechtigkeit Gottes, die das Evangelium in diese Welt bringt, die unter die Macht der Sünde geraten ist, ist nicht eine „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", wie Luther übersetzt, sondern die „rechtfertigende Gerechtigkeit" Gottes selbst, der sich an den Ungerechten als der Gerechte erweist und dadurch zu seinem Recht auf seine rechtlosen Geschöpfe kommt. Wir fragen hier zuerst nach der christologischen Begründung dieser Gottesgerechtigkeit, die „die Gottlosen gerecht macht" (Röm 4, 5).

Paulus begreift dies in den Ereignissen der Hingabe und der Auferweckung Jesu, „welcher ist um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt" (Röm 4, 25). Im Leiden und Sterben Christi „für uns" liegt die Vergebung unserer Sünden, doch erst mit der Auferweckung Christi „für uns" wird unsere Gerechtigkeit offenbar. Die Rechtfertigung der Sünder vollendet sich also erst in der Auferweckung Christi und der darin erschlossenen Wiedergeburt zum ewigen Leben.

Wie kann Sünde „vergeben" werden? Kein Mensch kann Geschehenes wieder ungeschehen machen. Jede Schuld fesselt die Gegenwart an die Vergangenheit und raubt ihr die Freiheit zur Zukunft. Keine gute Tat wiegt eine böse Tat auf. Die Täter haben zwar nur ein kurzes Gedächtnis, weil sie verdrängen, was sie bedrückt; aber ihre Opfer haben ein langes Gedächtnis, weil sie von den Spuren ihrer Leiden lebenslang gezeichnet sind. Darum sind die Täter auf die Opfer angewiesen, wenn sie erlöst werden sollen. Zwar soll „Sühne" die verletzte Weltordnung wiederherstellen und die Schuldlast von dem Täter nehmen. Aber „Sühne" ist keine menschliche Möglichkeit, weil geschehenes Unrecht geschehen bleibt. Nur Gott selbst kann von der Schuldlast der Vergangenheit befreien und einen Neuanfang des Lebens setzen. Das geschieht, wenn er sein Gericht über das Unrecht der Sünde auf sich selbst nimmt, um denen seine schöpferische „Rechtfertigung des Lebens" zu geben, die unter die Macht dieser Sünde geraten sind, die sie rechtlos macht.

In der Sintflut/Noah-Geschichte gibt es die Vorstellung vom Schmerz und von der Reue Gottes, bei Hosea den Gedanken der Umkehr Gottes, in den Psalmen die Kraft der Barmherzigkeit Gottes. Wir nehmen das Bild vom *Schmerz Gottes* auf. Das *Leiden Gottes* ist für beide, die Opfer und die Knechte der Sünde, wichtig: Es zu erkennen, entlastet die Opfer von der Qual der Erinnerung, und es befreit die

Knechte von der Gewalt ihrer Verdrängungen. Auch Gott kann Geschehenes nicht ungeschehen machen, aber er kann die Fesseln auflösen, die die Gegenwart an diese Vergangenheit bindet und ihr neue Zukunft erschließen.

Der *Schmerz Gottes* wird in der Passion und dem Tod Jesu offenbar. Es ist der Schmerz der unendlichen Liebe Gottes, die in Jesu Hingabe offenbar wird. Das heißt gerade nicht, wie es oft gedeutet wurde, daß Jesus als „Sühnopfer" für unsere „Sünden" starb und in einer himmlischen Bank sozusagen für unsere Schulden bezahlt hat und ein Schuldtransfer von uns auf ihn stattfand. Solche Deutungen sind nur Illustrationen – mehr oder weniger geglückte Bilder –, sie treffen aber nicht den Kern der Sache. Der „um unserer Sünden willen Dahingegebene" (Röm 4, 25) ist nicht der von Gott, seinem Vater für unsere Sünden Geopferte, sondern der von seinem Vater zu den Dahingegebenen (Röm 1, 24.26.28) Gesandte, um Gott selbst in die Abgründe ihrer Gottverlassenheit zu bringen und dadurch diese Gottlosen zum Neuanfang zu erwecken.

Es ist darum oft irreführend, von „unseren Sünden" im Plural zu sprechen, so als „hätten" wir, die an sich gutwilligen Menschen, leider einige Fehler gemacht, die uns vergeben werden müssen, weil wir sie uns selbst vergeben. Einige Politiker sprechen heute so von ihren „Fehlern". Sünden im Plural mögen „vergeben" werden, Sünder im Singular ihres Personseins aber müssen „angenommen" werden, um der Sünde abzusterben und von neuem geboren zu werden, wie es die Taufe in der Christusgemeinschaft symbolisiert (Röm 6). Das personale „für-uns" Christi ist primär, das objektive „Für-unsere-Sünden" ist sekundär.

Die Auferstehung Christi mit den Opfern und Tätern des Bösen

Die Solidarität des gekreuzigten Christus mit den Opfern des Bösen ist nur der erste Schritt zu ihrer Befreiung. Die Vergebung der Schuld der Täter ist erst die Voraussetzung für ihre Wiedergeburt zum wahren Leben. Die Reduktion des Rechtfertigungsgeschehens auf die Vergebung der Schuld, wie sie das mittelalterliche Bußsakrament und die lutherische Lehre von Confessio Augustana Art. IV nahelegen, ist irreführend. Nach Paulus ist Christus zwar „um unserer Sünden willen dahingegeben", jedoch „um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt" (Röm 4, 25). Für Augustinus entspricht dem wirklichen Tod bei Christus die wahre Vergebung der Sünden bei uns und der wirklichen Auferstehung an ihm unsere wahre Rechtfertigung[8]. Die „Heilsbedeutung" seines Leidens und seines Todes liegt gewiß in der Vergebung unserer Schuld, aber die Heilsbedeutung, die mit „Rechtfertigung" oder „unsere Gerechtigkeit" bezeichnet wird, ist damit noch nicht erreicht. Sie erschließt sich erst als Heilsbedeutung seiner Auferstehung.

Christi Auferstehung von den Toten ist mitnichten allein die Offenbarung der

Heilsbedeutung seines Kreuzestodes[9]. Sie bedeutet auch nicht nur, daß Gott sich mit dem Gekreuzigten „identifiziert". Sie ist eine eigene und besondere Tat Gottes[10], durch die Opfern und Tätern des Bösen die gerechte Welt des ewigen Lebens eröffnet wird. Denn die Auferstehung Christi ist nicht exklusiv seine Privatsache, er ist vielmehr inklusiv als Haupt der neuen Menschheit und als Erstgeborener der ganzen Schöpfung auferweckt worden. Durch die Auferstehung Christi von den Toten werden wir gottverlassenen und gottlosen „Toten" wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung (1 Petr 1, 3). Erst damit kommen wir in den Lebensbereich der göttlichen Gerechtigkeit. Im Licht der Auferstehung Christi wird die positive Seite des göttlichen Erbarmens mit den Opfern und den Tätern der Sünde offenbar. Es geht Gott in der Vergebung der Schuld nicht um die Schuld, sondern um das neue Leben, zu dem er die Schuldigen erwecken will. Nicht der ist schon gerecht, dem die Schuld vergeben ist, sondern erst, wer zum neuen Leben aus dem Geist der Auferstehung wiedergeboren wird. Aus der Negation des Negativen ergibt sich nicht von selbst das Positive, sie ist erst die Voraussetzung für den neuen Anfang.

Wie die Auferstehung Christi nicht auf die Offenbarung der Heilsbedeutung des Kreuzes reduziert werden darf, so gibt es auch kein Gleichgewicht zwischen Tod und Auferstehung Christi und also auch kein Gleichgewicht zwischen Vergebung der Schuld und der Wiedergeburt des Lebens. „Um wieviel mehr" sagt Paulus, wenn er von Christus spricht, der gestorben und auferweckt ist (Röm 8, 34). In der Auferweckung Christi vom Tod kommt der Überschuß der Gnade zum Ausdruck, denn „wo die Sünde mächtig wurde, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden" (Röm 5, 20). Dieser Mehrwert der Gnade wirkt über die Befreiung von den Fesseln, die Opfer und Schuldige an die Vergangenheit fesseln, hinaus in das neue, gemeinsame Leben in den Kräften der Gerechtigkeit Gottes.

Eine einseitige Kreuzestheologie hat im Luthertum dazu geführt, die Erfahrung der Recht-schaffenden Gerechtigkeit Gottes auf Sündenvergebung zu reduzieren, wie sie im mittelalterlichen Katholizismus dazu geführt hat, Menschen im Schuldbewußtsein zu halten, um sie von den Gnadenmitteln der Kirche abhängig zu machen. Erst im Christentum des 17. Jahrhunderts wurde die Wiedergeburt zum neuen eigenen Leben aus dem Geist der Auferstehung als Ziel der Sündenvergebung erkannt und realisiert. Durch die Erfahrung der Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung werden Menschen zu Subjekten ihres eigenen Lebens mit Gott und in der Welt. Erst damit werden sie zu „mündigen Christen".

Wenn wir von der Rechtfertigungserfahrung im Glauben sprechen, haben wir nicht eine Augenblickserfahrung, sondern einen eschatologisch orientierten, dynamischen Prozeß vor uns:

1. Christus kommt in diese Welt, heilt durch seine leibliche Präsenz die Kranken und treibt die Dämonen aus. Das ist die *Heilkraft* seines gelebten Lebens.

2. Christus geht seinen Passionsweg an das Kreuz der Gewaltherrscher und

bringt durch seine *Solidarität* Gott zu den gottverlassenen Leidenden. Das ist der *Trost* seines erlittenen Todes.

3. Durch die *Stellvertretungskraft* seines Leidens und Sterbens löst er die Fesseln der Schuld, die die Täter an ihre bösen Taten binden und befreit sie von ihrer Schuldlast.

4. Durch die *Lebenskraft* seiner Auferstehung bringt er Opfer und Täter in die gerechte Gemeinschaft mit Gott und miteinander. Sie können in seiner Herrschaft leben, denn diese erstreckt sich auf Lebendige und Tote und entzieht den Mächten des Bösen das Recht.

5. Mit der *Herrschaft* Christi beginnt mitten in der Welt des Todes schon die neue Schöpfung Gottes. Sie vollendet sich in der Übergabe des „Reiches" an Gott, damit am Ziel „Gott sei alles in allem" (1 Kor 15, 28).

In den Begriffen der Reformationstheologie ausgedrückt: *„Finis historiae Christi"* ist: 1. Heilung der Kranken, 2. Solidarität der Leidenden, 3. Vergebung der Sünden, 4. Rechfertigung des Lebens der Opfer und Täter, 5. Herrschaft Christi über Tote und Lebendige, 6. Auferweckung der Toten und Vernichtung des Todes, 7. Neuschöpfung aller Dinge aus der allgegenwärtigen Herrlichkeit Gottes.

Das Erbrecht der Kinder Gottes

Eine letzte, verborgene und daher oft übersehene Dimension des Rechtfertigungsgeschehens zwischen der Vergebung der Schuld und der Wiedergeburt zum neuen Leben liegt in der Erfahrung des *Geistes Gottes*. Vom *Geist des Lebens* ergriffen, erfahren die Glaubenden, daß sie auch trotz aller ihrer Unannehmbarkeiten als Gottverlassene und Gottlose von Gott *angenommen* sind (Paul Tillich). Sie werden nicht mehr als Opfer oder Knechte der Sünde angesehen, sondern als Gottes Kinder angenommen und aus dem lebendigmachenden Gottesgeist von neuem „geboren". Sie werden zu Schwestern und Brüdern des Gottessohnes Christus, der zum „Erstgeborenen unter vielen Brüdern und Schwestern" (Röm 8, 29) bestimmt ist. „Die der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder" (Röm 8, 14).

Mit dieser Gotteskindschaft ist nicht nur der Adel ihrer göttlichen Geburt und damit ein neues weltüberlegenes Selbstbewußtsein der Glaubenden gemeint. Es wird damit auch ein *neues Recht*, das *Erbrecht*, gesetzt. Diese Dimension der Rechtfertigung der Menschen kommt in den traditionellen Rechtfertigungslehren so gut wie gar nicht vor, weil immer nur von Gottes Gnade die Rede ist. Die Gerechtfertigten aber werden zu „Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm 8, 17). Worin besteht das „Erbe", auf das sie einen Rechtsanspruch bekommen? Es ist das Reich der Herrlichkeit Gottes, das ewiges Leben bringt und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird, auf der „Gerechtigkeit wohnt" (Gal 3, 29; Jak 2, 5; Tit 3, 7). In juristische Begriffe gefaßt, ist Rechtfertigung die Vergebung

der Schuld auf der einen und die Einsetzung der Menschen in das Erbrecht auf das Reich Gottes auf der anderen Seite. Das neue Erbrecht der Kinder Gottes auf die Zukunft Gottes eröffnet denen, die als Opfer oder als Knechte des Bösen am Ende sind, die Aussicht auf eine neue Zukunft bei Gott und damit einen wirklichen Neuanfang des Lebens hier.

Die Rechtfertigung Gottes

Wo immer Gott den Opfern des Unrechts und der Gewalt Recht schafft, werden diese aufgerichtet und Gott erweist sich an ihnen als der Gerechte. Gott selbst kommt zu seinem Recht an ihnen. Das ist die *erste Rechtfertigung Gottes* in dieser Welt. Darum werden die Betroffenen Gott Recht geben[11].

Wo immer Gott die Knechte des Unrechts zurecht bringt, indem er die Fesseln ihrer Schuld, die sie an die Vergangenheit bindet, auflöst, und ihnen den neuen Lebensanfang eröffnet, erweist er sich an ihnen als der Gerechte. Gott kommt zu seinem Recht an ihnen. Das ist die *zweite Rechtfertigung Gottes* in dieser Welt. Darum werden die Gerechtfertigten Gott Recht geben.

Auf diese beiden Weisen der Recht-schaffenden und der zurecht-bringenden Gerechtigkeit ergreift der Schöpfer seinen Anspruch auf seine Geschöpfe. Er befreit sie aus den „gottlosen Bindungen dieser Welt", wie die Barmer Theologische Erklärung der Bekennenden Kirche in Deutschland 1934 in der zweiten These erklärte, und kommt zu seinem Recht an ihnen. Durch die Recht-schaffende und zurecht-bringende Gerechtigkeit nimmt Gott die Gerechtigkeit seines kommenden Reiches, das diese Welt erlösen wird, voraus und rechtfertigt sich vor ihr. Das ist die *dritte Rechtfertigung Gottes* in dieser Welt. Die seine Gerechtigkeit so erfahren, sie seien Opfer oder Täter der Sünde oder beides zugleich, bekennen seine Gerechtigkeit in der Welt, in dem sie *Gott Recht geben.*

Gott rechtfertigt uns, und wir rechtfertigen Gott. Das ist die aktive und die passive Rechtfertigung Gottes. Um sie geht es im rechtfertigenden Glauben. Rechtfertigender Glaube ist nicht nur ein Glaube, durch den Menschen, sondern auch ein Glaube, durch den Gott gerecht wird. Geben wir Gott recht, dann setzen wir die Mächte des Bösen in dieser Welt ins Unrecht. Geben wir Gott recht, dann setzen wir auch uns selbst ins Unrecht, sofern wir der Faszination oder der Banalität des Bösen erlegen sind.

Geben wir Gott recht, dann hört bei uns jede Selbstgerechtigkeit auf. Wir brauchen uns nicht mehr vor uns selbst und andern Menschen zu beweisen, denn es gibt keine Anklage mehr. Wir sind von Gott angenommen, bejaht und geliebt und darin Gottes Kinder, welche Leistungen oder welche Fehler wir auch immer vorzuweisen haben. Gott rechtfertigt uns, damit wir ihn rechtfertigen. Das ist die Heiligung seines Namen. Das ist die Erfüllung des ersten Gebots.

Ich zitiere zustimmend den Schlußsatz aus Ernst Blochs „Geist der Utopie" von 1922: „Nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten, da besteht Gott durch sie, und in ihre Hände ist die Heiligung des Namens (Kiddush Haschem), ist Gottes Ernennung selber gegeben."[12] Die Heiligung seines Namens ist unsere Rechtfertigung Gottes in der Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den Beitrag des Verfassers in dieser Zs. 219 (2001) H. 7, 435-442.

[2] Das hat mit großer Klarheit vertreten H. J. Iwand, Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre, in: ThEx heute, H. 75 (München 1941).

[3] Zum Folgenden ausführlicher J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen (München 1989) bes. Kap. III: Die messianische Sendung Christi, 92-172.

[4] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 1490, 1495.

[5] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1951) 242; dazu gehört der Gedichtvers: „Christen stehen bei Gott in seinem Leiden", ebd. 247.

[6] Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes siehe Karl Rahners Auseinandersetzung mit mir und meine mit ihm, in: J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie (München 1991) 169-172.

[7] J. Sobrino, Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung, in: O. A. Romero, Die notwendige Revolution (München 1982) 17.

[8] Augustinus, Enchiridion, 52.

[9] So R. Bultmann, Neues Testament u. Mythologie, in: Kerygma u. Mythos. Ein theologisches Gespräch, hg. v. H.-W. Bartsch (Hamburg 1960) 46: „Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis."

[10] K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, § 59.

[11] Iwand (A. 2) 11: „Gott recht geben, Glaube und erstes Gebot."

[12] E. Bloch, Geist der Utopie (Frankfurt 1964) 346.

Fuat S. Oduncu

Begleiten statt töten!

Am 10. April 2001 hat das niederländische Parlament als erstes in Europa die aktive Sterbehilfe und den ärztlich unterstützten Suizid legalisiert. Die niederländische Euthanasiegesetzgebung ermöglicht jetzt ausdrücklich die straffreie Tötung von Patienten durch den Arzt. Voraussetzung ist, daß der Patient an einer unheilbaren und unerträglichen Krankheit leidet und freiwillig die Tötung wünscht. Aus aktuellem Anlaß stellt der vorliegende Beitrag die Praxis der Sterbehilfe in den Niederlanden, in Belgien und Oregon dar. Dieser Praxis werden die Konzepte ärztlicher RAHME (aramäisch: Barmherzigkeit) und der modernen Palliativmedizin entgegengehalten, die unter Beachtung des Selbstbestimmungsrechtes des Patienten ein würdevolles, menschliches Sterben ermöglichen.

Aktive Sterbehilfe in Deutschland?

Die Meinung der deutschen Bevölkerung war nach Bekanntgabe der niederländischen Euthanasiegesetzgebung geteilt. Jüngste Umfragen haben ergeben, daß 64 bis 80 Prozent der deutschen Bevölkerung[1] und 42 Prozent der niedergelassenen deutschen Ärzte[2] eine aktive Sterbehilfe befürworten. Die Zahlen machen es jedenfalls notwendig, auch hierzulande eine breite Debatte über Euthanasie als „medizinische Therapieoption" vor dem Hintergrund der verschiedenen Euthanasiepraxen in den Niederlanden, in Belgien und in Oregon zu führen. Die unheilbar kranken Menschen wünschen ein friedliches und schmerzloses Sterben, ein Sterben in Würde. Zum anderen wollen alte und kranke Menschen ihren Mitmenschen nicht zur Last fallen und haben deshalb große Angst, Pflegefall zu werden. Aber können diese Ängste vor unerträglichen Schmerzen, vor Übertherapie, vor dem körperlichen Verfall und Verlust der Selbstständigkeit eine aktive Sterbehilfe rechtfertigen? Anders gefragt: Sind diese Ängste überhaupt gerechtfertigt?

Sterbehilfe in den Niederlanden

Euthanasie wird in den Niederlanden (wie auch im angelsächsischen Sprachraum) als eine „absichtlich lebensbeendende Handlung auf Verlangen des Patienten durch einen Arzt" definiert. Ethisch und rechtlich wird in den Niederlanden keine Unterscheidung zwischen aktivem Töten und assistiertem Suizid getroffen. Am

28. November 2000 (Zweite Kammer) bzw. am 10. April 2001 (Erste Kammer) wurde ein besonderer Strafausschlußgrund in das niederländische Strafgesetzbuch aufgenommen, wonach ein Arzt straffrei bleibt, wenn er die vom Gesetz vorgeschriebenen sogenannten Sorgfaltskriterien einhält und den nichtnatürlichen Tod einer der fünf regionalen Ethikkontrollkommissionen für Euthanasie meldet [3]. Dagegen ist die Tötung durch den Arzt *ohne* ausdrückliche Bitte des Patienten per definitionem keine Euthanasie und wird nach holländischem Recht wie Totschlag (Art. 287) bzw. Mord (Art. 289) geahndet. Der am 28. November 2000 geänderte Gesetzentwurf enthält die folgenden Bestimmungen:

„1. Gemäß den in Art. 293 Abs. 2 Strafgesetzbuch genannten Sorgfaltskriterien muß der Arzt:
a) zu der Überzeugung gelangt sein, daß der Patient sein Ersuchen freiwillig und nach reiflicher Überlegung gestellt hat,
b) zu der Überzeugung gelangt sein, daß der Zustand des Patienten aussichtslos und sein Leiden unerträglich war,
c) den Patienten über die Situation, in der dieser sich befand, und über dessen sich daraus ergebende Aussichten informiert haben,
d) gemeinsam mit dem Patienten zu der Überzeugung gelangt sein, daß es für die Situation, in der dieser sich befand, keine andere akzeptable Lösung gab,
e) mindestens einen anderen unabhängigen Arzt zu Rate gezogen haben, der den Patienten begutachtet und schriftlich sein Urteil über die oben genannten Sorgfaltskriterien abgegeben hat, und
f) bei der Lebensbeendigung oder bei der Hilfe bei der Selbsttötung aus medizinischer Sicht sorgfältig vorgegangen sein.
2. Wenn ein Patient, der das 16. Lebensjahr vollendet hat, nicht in der Lage ist, seinen Willen zu äußern, jedoch vor Eintritt dieses Zustandes als zur vernünftigen Beurteilung seiner Interessen fähig betrachtet werden konnte und eine schriftliche Erklärung abgegeben hat, die ein Ersuchen um Lebensbeendigung beinhaltet, kann der Arzt diesem Ersuchen Folge leisten. Die in Abs. 1 genannten Sorgfaltskriterien gelten entsprechend.
3. Wenn ein minderjähriger Patient zwischen 16 und 18 Jahre alt ist und als zur vernünftigen Beurteilung seiner Interessen fähig betrachtet werden kann, kann der Arzt einem Ersuchen des Patienten um Lebensbeendigung oder Hilfe bei der Selbsttötung Folge leisten, nachdem der Elternteil oder die Eltern, der oder die die Gewalt über ihn ausübt oder ausüben beziehungsweise sein Vormund in die Beschlußfassung einbezogen worden ist.
4. Wenn ein minderjähriger Patient zwischen zwölf und 16 Jahre alt ist und als zur vernünftigen Beurteilung seiner Interessen fähig betrachtet werden kann, kann der Arzt, wenn der Elternteil oder die Eltern, der oder die die Gewalt über ihn ausübt oder ausüben beziehungsweise sein Vormund mit der Lebensbeendigung oder der Hilfe bei der Selbstötung einverstanden sind, dem Ersuchen des Patienten Folge leisten. Abs. 2 gilt entsprechend."

Der euthanasierende Arzt meldet den Fall dem Leichenbeschauer, der ebenfalls einen Bericht erstellt, in dem er den nichtnatürlichen Tod festgestellt hat, und schickt diesen Bericht an den Staatsanwalt, der die Leiche für die Bestattung freigeben muß. Zusätzlich gehen die Berichte des Arztes und des Leichenbeschauers sowie die Erklärung des zweiten Arztes und, sofern vorhanden, die Patientenverfügung des Euthanasierten, auch an eine regionale Ethikkontrollkommission, die sich aus einem Arzt, einem Juristen und einem Ethiker zusammensetzt. Kommt

die Kommission zu dem Ergebnis, daß der Arzt die vorgeschriebenen Sorgfaltskriterien nicht eingehalten hat, informiert sie die Staatsanwaltschaft und die regionale Gesundheitsbehörde. Beide Instanzen überprüfen dann, ob der Arzt strafrechtlich verfolgt werden muß.

Die niederländischen Ärzte sind aber nicht zur Euthanasie verpflichtet. Insgesamt führen sie tatsächlich nur bei einem Drittel der Patienten aktive Sterbehilfe durch. Ausländischen Paitienten ist es untersagt, für aktive Sterbehilfe in die Niederlande zu fahren. Ein „Euthanasie-Tourismus" soll dadurch unterbunden werden.

Von grundlegender Bedeutung für die holländische Euthanasiepolitik und Gesetzesänderung waren die Ergebnisse der von der holländischen Regierung in Auftrag gegebenen Untersuchung von 1990, der Remmeling-Report[4] und die 1995 von Gerrit van der Wal und Paul J. van der Maas[5] durchgeführte Studie. 1990 starben 128 800 und 1995 135 700 Menschen. Aktive Sterbehilfe wurde 1990 bei 2300 Menschen durchgeführt und 1995 bei 3200. Beihilfe zum Suizid wurde in beiden Untersuchungen mit jeweils 400 Fällen angegeben. Bei 68 Prozent (1990) bzw. 80 Prozent (1995) der Patienten mit aktiver Sterbehilfe oder assistiertem Suizid lag eine Krebserkrankung vor. Von den Patienten erhielten 85 Prozent die aktive Sterbehilfe durch den Hausarzt. Als Gründe für Euthanasie und medizinisch assistiertem Suizid (Mehrfachnennungen waren möglich) nannten die anonym befragten Ärzte „aussichtsloses und unerträgliches Leiden" in 74 Prozent der Fälle, „Vermeidung von Entwürdigung" in 56 Prozent und „Vermeidung von stärkerem bzw. weiterem Leiden" in 47 Prozent der Fälle. Interessanterweise wurden aktuell erlebte „Schmerzen" mit 32 Prozent nur an fünfter Stelle genannt.

Niederländische Ärzte haben aber nur etwa einem Drittel der ausdrücklichen Bitten nach Euthanasie von 1990 (8900 Bitten) und 1995 (9700 Bitten) entsprochen. Bei 1000 (1990) bzw. 900 (1995) Patienten wurde die aktive Sterbehilfe sogar *ohne* ausdrückliche Bitte der Betroffenen ausgeführt. Als Gründe für die Tötung ohne Verlangen nannten die Ärzte: „Jede medizinische Maßnahme war aussichtslos geworden" (67 Prozent), „keine Aussicht auf Besserung" (44 Prozent), „die Nächsten konnten es nicht mehr ertragen" (38 Prozent), „geringe Lebensqualität" (36 Prozent) und anderes (auch hier waren Mehrfachnennungen möglich).

Als Gründe für die Nichtmeldung dieser Fälle gaben die Ärzte überwiegend (55 Prozent) an, „sie wollten sich und die Familie vor rechtlichen Problemen schützen". In weiteren 2000 Fällen (1990) und 14 000 Fällen (1995) wurde die Therapie bewußt abgebrochen, um das Leben der Patienten zum großen Teil ohne Aufklärung und ohne ihre Zustimmung zu beenden. In weiteren 2000 Fällen wurde 1995 die Schmerzdosis erhöht, um ebenfalls das Leben der Patienten gezielt zu beenden. In 612 Fällen verzichteten Ärzte auf alternative Therapieoptionen und führten Euthanasie durch. In weiteren 648 Fällen mißlang der medizinisch assistierte Suizid wegen unzureichender Wirkung der Medikamente, so daß die Patien-

ten schließlich aktiv getötet werden mußten[6]. Insgesamt wurden im Jahr 1990 nur 18 Prozent (484) und im Jahr 1995 41 Prozent (1436) der Euthanasiefälle an die Staatsanwaltschaft gemeldet. Der Großteil der Fälle wird also trotz Liberalisierung der Euthanasie nicht gemeldet.

Die Zahlen belegen, daß bei einer großen Zahl von Patienten die rechtlichen Euthanasiebestimmungen mißbraucht und negiert werden. Das aktuelle Gesetz wird diesen Mißstand noch weiter ausdehnen. Beide Kriterien, die per Gesetz zur Euthanasie berechtigen, nämlich „unerträgliches Leiden" und „freiwilliges Verlangen" sind in der Praxis kaum realisierbar. Laut Pflegekräften in Pflegeheimen verlangen Patienten nach Euthanasie oft als Folge von unzulänglicher Pflege, Betreuung und mangelndem menschlichen Kontakt[7]. Ein solches Verlangen kann deshalb nicht als „freiwillig" klassifiziert werden. Nicht selten sind es Familienangehörige, die oft früher und häufiger als der Patient selbst Euthanasie fordern, weil sie das Leiden des Patienten nicht mehr mit ansehen können, oder weil sie von den ewigen Krankenhaus- oder Pflegeheimbesuchen genug haben. Dies führt zwangsläufig dazu, daß Kranke eher als eine Last empfunden werden, einfach weil die Möglichkeit besteht, sich auf Verlangen töten zu lassen.

Die beiden großen niederländischen Untersuchungen zeigen deutlich, daß beispielsweise im Jahr 1995 nur 41 Prozent der Ärzte ihre Euthanasiefälle gemeldet haben. Daraus ergibt sich, daß 59 Prozent der Ärzte die Todesbescheinigungen gefälscht haben. Ärzte, die häufiger aktive Sterbehilfe leisten, melden weit weniger ihre Fälle. Ärzte, die ihre Fälle nicht melden, haben in 82 Prozent der Fälle keinen Kollegen konsultiert. Auch diese Pflicht wird demnach in fast der Hälfte aller Euthanasiefälle negiert. Damit muß man feststellen, daß praktisch alle Sorgfaltskriterien, die vom Gesetzgeber gefordert sind, rigoros übergangen werden. Freiwilligkeit, Selbstbestimmung, und subjektiv erlebtes Leiden spielen daher nur eine untergeordnete Rolle, da der Patient dem Arzt in der Regel vollkommen ausgeliefert ist, und dort, wo er sich nicht ausreichend wehren kann, auch seinen Angehörigen. Jeder Arzt kann sich der gesetzlich vorgeschriebenen Sorgfaltspflicht problemlos entziehen, indem er einfach nicht meldet und stattdessen eine natürliche Todesursache bescheinigt.

Mit der Einführung von regionalen Euthanasiekontrollkommissionen als eine Art Puffer zwischen Arzt und Staatsanwalt wollte der niederländische Staat erreichen, daß Ärzte häufiger als bisher ihre Euthanasiefälle melden. Aber auch die Kontrollkommissionen können nur gemeldete Fälle retrospektiv überprüfen. Die Untersuchungen haben jedoch offengelegt, daß gerade in den nicht gemeldeten Fällen die Sorgfaltskriterien übergangen wurden. Diese Kommissionen stärken zusätzlich die Position des Arztes und schwächen die des Patienten[8].

Schließlich drängt sich unweigerlich die Frage auf, warum ausgerechnet in den Niederlanden die aktive Tötung von Patienten akzeptiert wird. Auf diese grundsätzliche Frage hat der holländische Euthanasieexperte Chris Rutenfrans[9] auf dem

Kongreß „Medizin und Gewissen" in Erlangen im Mai 2001 folgende Antwort gegeben:

„Ich selbst denke an zwei Faktoren, die in den Niederlanden zufällig zusammenkommen. Erstens sind wir ein protestantisches Land. Ernsthafte Diskussionen über Euthanasie werden bis heute allein in protestantischen Ländern geführt: in den USA, Australien, England, Deutschland und den Niederlanden. Protestanten haben eine andere Lösung für die immerwährende Spannung zwischen Norm und Praxis als die Katholiken. Wenn eine Norm nicht in allen Fällen gerechtfertigt und menschlich ist, und welche Norm ist das schon, dann wollen Protestanten die Norm verändern und an die Praxis anpassen. So ist in den Niederlanden die Norm, die medizinische Lebensbeendigung verbietet, unter Berufung auf extreme und außergewöhnliche Fälle von Leiden unter bestimmten Bedingungen außer Kraft gesetzt worden und letztendlich ganz entfallen.

Der zweite Punkt ist, daß die Niederlande, anders als andere protestantische Länder, vor dem Zweiten Weltkrieg keine Euthanasiebewegung gekannt hat. Dadurch sind wir uns des Zusammenhangs zwischen Vorkriegsdiskussionen und den abscheulichen Euthanasie-Aktionen Nazi-Deutschlands weniger bewußt als die Deutschen. Durch das Fehlen von historischem Bewußtsein besitzt Holland mehr als andere Länder die Naivität, die man braucht, um diesen gefährlichen Weg noch einmal zu gehen."

Euthanasie in Belgien

Seit der Legalisierung der Euthanasie in den Niederlanden wird in vielen anderen europäischen Ländern ernsthaft über eine mögliche Zulassung der aktiven Sterbehilfe auch im eigenen Land diskutiert. Belgien wird aller Voraussicht nach der Euthanasiepolitik des größeren Nachbarlandes Folge leisten. Zu Beginn des Jahres wurde im belgischen Parlament ein Gesetzentwurf vorgelegt, der sich von den niederländischen Bestimmungen nur darin unterscheidet, daß Euthanasie explizit als Alternative zur Palliativmedizin gefordert werden darf, während nach dem niederländischen Modell alle medizinischen, vor allem palliative Maßnahmen ausgeschöpft werden sollten [10]. Zwar ist in Belgien aktive Sterbehilfe derzeit noch verboten, dennoch erfolgten jene medizinischen Maßnahmen mit lebensverkürzender Intention mit der gleichen Häufigkeit (19 Prozent) wie in den Niederlanden [11]. Die Raten für Euthanasie und Tötungen *ohne* Verlangen betragen in Belgien jeweils 1,1 Prozent und 3,2 Prozent im Vergleich zu 2,4 Prozent und 0,7 Prozent in den Niederlanden. In Belgien werden demnach weit mehr Patienten *ohne* ihr ausdrückliches Verlangen getötet als in den Niederlanden, was für einen sehr starken ärztlichen Paternalismus spricht [12]. Mit einem entsprechenden Euthanasiegesetz erhofft sich der belgische Staat, vor allem die Tötungen ohne ausdrückliches Verlangen der Patienten einzugrenzen. Doch es sollte aus der niederländischen Praxis unmißverständlich klar geworden sein, daß dies nicht möglich sein wird.

Assistierter Suizid: Oregon Death with Dignity Act 1997

Im Jahr 1997 hat der amerikanische Staat Oregon den medizinisch assistierten Suizid legalisiert. Mit dem „Oregon Death with Dignity Act" dürfen Ärzte ihren Patienten tödliche Arzneimittel straffrei rezeptieren [13]. Laut einer Untersuchung verlangen in der Regel die Patienten die Rezeptierung tödlicher Substanzen, weil ihre Krankheit mit einem „Autonomieverlust" einhergehe oder weil sie ihre „körperlichen Funktionen nicht mehr unter Kontrolle" hätten und dadurch „nicht mehr an lebenserfreulichen Aktivitäten teilnehmen" könnten [14]. Etwa einem von sechs Patienten wird ein solches Medikament verschrieben, und etwa einer von zehn Patienten nimmt das tödliche Medikament tatsächlich auch ein und verstirbt [15].

Bemerkenswerterweise zeigen die Studien, daß ein Teil jener Patienten, die über die Möglichkeiten der Palliativmedizin informiert werden, von ihrem Wunsch nach einer Rezeptierung Abstand nehmen. Hier muß man sich ernsthaft fragen, wieviele Patienten tatsächlich noch eine Rezeptierung wünschen, würden sie ausreichend über palliative Behandlungsmaßnahmen unterrichtet und solchen zugeführt werden? Das Modell von Oregon stellt die Option der Beihilfe zur Selbsttötung analog der belgischen Euthanasiepraxis als Alternative zur Palliativmedizin hin. In Oregon darf jeder Arzt tödliche Medikamente verschreiben, ohne selbst jemals von den Möglichkeiten der Palliativmedizin gehört zu haben, geschweige denn in Palliativmedizin jemals ausgebildet worden zu sein.

Fazit aus der Euthanasiepraxis

Die vorgestellten Modelle der niederländischen und belgischen Euthanasiepraxis sowie des Oregon Death with Dignity Act stellen eine Perversion der medizinischen Kunst dar, wenn leidende, terminal kranke Patienten vor die Wahl gestellt werden, Schmerzen zu ertragen oder sich das Leben zu nehmen. Diesen Patienten wirksame Schmerzmittel und eine adäquate palliative Versorgung vorzuenthalten, widerspricht in höchstem Maß dem ärztlichen Ethos und stellt eine schwerwiegende Verletzung der Menschenwürde der Kranken dar. Ein solches fahrlässiges ärztliches Verhalten muß unter Strafe gestellt werden. Dies gilt noch mehr für die Versorgung terminal kranker Menschen durch belgische und amerikanische Ärzte, die palliativmedizinischer Kenntnisse entbehren und ihre Patienten unnötig unerträglichem Leiden ausgesetzt lassen. Wer würde nicht nach dem erlösenden Gift schreien, wenn Ärzte keine Schmerzmittel und palliative Maßnahmen verabreichten? In diesem Sinn ist der Gehalt der Umfragen, die unlängst in der deutschen Bevölkerung durchgeführt worden sind, mehr als fraglich. In der Regel weiß der „Normalbürger" nichts von den modernen Möglichkeiten wirksamer Schmerzmittel und dem ganzheitlichen fürsorglichen und menschlichen Konzept der Palli-

ativmedizin, die sich hierzulande gerade in den vergangenen Jahren sehr weit entwickelt hat. Insofern sind die meisten Befragten von falschen Voraussetzungen ausgegangen, als sie für aktive Sterbehilfe stimmten.

Befürworter der Euthanasie stellen die Möglichkeit der aktiven Sterbehilfe durch den Arzt als die einzige Hilfe dar, die sie einem unheilbar Schwerkranken in seiner aussichtslosen Situation noch geben könnten. Diese Form der „Sterbehilfe" kann aber schon faktisch keine echte Hilfe sein, weil sie primär nicht das Leiden, sondern den kranken Mitmenschen selbst beseitigt. Ebensowenig ist sie die einzige Hilfe, weil Sterbende in Wirklichkeit nicht das „erlösende Gift" bzw. den Tod per se wollen, sondern etwas ganz anderes, nämlich menschliche Zuwendung und wirksame Schmerzmittel. Auf diese Weise erscheint der Gedanke der Euthanasie nicht als Hilfe, sondern eher als Verweigerung der medizinischen und menschlichen Zuwendung[16].

Begleiten statt töten!

Im vorliegenden Beitrag werden ausnahmslos ärztlich-pflegerische Maßnahmen mit absichtlicher Lebensbeendigung abgelehnt (Tötung auf Verlangen und Beihilfe zum Suizid) und stattdessen wird für eine umfassende Begleitung und Beistand des Schwerkranken und Sterbenden bis zum Ende plädiert: Aufgabe des Arztes ist die Begleitung und nicht die Tötung des Bedürftigen!

Der deutsche Begriff der „Sterbebegleitung" ist im internationalen Sprachgebrauch einmalig und beschreibt das gesamte multidimensionale Behandlungskonzept der Palliativmedizin für terminal Kranke und Sterbende. Das interdisziplinäre Team begleitet den sterbenden Mitmenschen in der letzten und leidvollen Phase seines Lebens. Man ist da und steht bei, damit sich der Sterbende zu jedem Zeitpunkt des starken und tragenden Gefühls vergewissern kann, nicht allein gelassen zu werden. Aber nicht nur das professionelle Behandlungsteam aus Ärzten, Pflegenden, Psychologen, Sozialarbeitern und Seelsorgern, sondern auch die Angehörigen der terminal Kranken und Sterbenden leisten einen großen menschlichen Beistand, indem sie durch ihr regelmäßiges Wiederkommen den Kranken zeigen, daß sie von den tragenden Bindungen ihrer bisherigen Lebensgeschichte nicht abgeschnitten sind [17]. Begleiten bis zuletzt heißt für den Patienten: leben bis zuletzt.

RAHME – Fürsorgliche Palliation

Diese Begleitung erfolgt auf dem Fundament einer barmherzigen und anteilnehmenden Grundeinstellung des Arztes und aller anderen Beteiligten. Genau um jene

Grundeinstellung geht es in dem aramäischen Begriff „RAHME", welcher der aktiven Sterbehilfe und dem ärztlich assistierten Suizid entgegengestellt wird und beide Handlungsformen überflüssig macht. RAHME (aramäisch: Barmherzigkeit, Mitleid, Liebe, Empathie, Anteilnahme, Fürsorge; hebräisch „hessed", arabisch „rahim") stammt aus dem alten Mesopotamien, dem Zweistromland zwischen Euphrat und Tigris, und bezeichnet die Grundeinstellung für einen dritten bzw. mittleren Weg zu den beiden Extremen der aktiven Tötung (Euthanasie) und der Lebensverlängerung um jeden Preis (Übertherapie).

Extreme stellen auch nach der Tugendlehre des Aristoteles jeweils einen Mangel und ein Übermaß, d. h. zwei abzulehnende Grundeinstellungen dar[18]. Beispielsweise sind die zwei Extreme der Bescheidenheit, die Aristoteles als Tugend bezeichnet, Geiz bzw. Habgier und Verschwendungssucht; Feigheit (Mangel) und Tollkühnheit (Übermaß) sind die beiden abzulehnenden Extreme des tugendhaften Mutes. Analog zur Tugend, die die Mitte von zwei Extremen bezeichnet, beschreibt RAHME eine mittlere Einstellung bei Ärzten und Pflegenden, die die Grundlage für eine für-sorgliche und um-sorgende Betreuung des schwerkranken und sterbenden Patienten als Mitmenschen und Person stellt.

Eine palliative Behandlung in RAHME umfaßt zwei Aspekte bzw. zwei Kompetenzen: 1. eine *fachlich-technische Kompetenz,* welche die erreichbaren und unerreichbaren Ziele auf dem Boden der objektivierbaren Fakten definiert. Bei terminal kranken und sterbenden Patienten steht die Anwendung fachlich kompetenter palliativer Therapie im Vordergrund, die eine adäquate Symptombehandlung wie das Lindern von Schmerzen, Depressionen, Übelkeit, Obstipation, Erbrechen, Atemnot, Ängste sowie das Stillen von Hunger und Durst ermöglicht; 2. eine *ethisch-menschliche Kompetenz,* die eine empathische, anteilnehmende Einstellung zum Bedürftigen und Kranken als Mitmenschen und autonome Person ermöglicht. Dies erfordert, terminal kranke und sterbende Patienten zu jeder Zeit ernstzunehmen und sie in alle Entscheidungsprozesse miteinzubeziehen, ihre Autonomie bis zuletzt zu wahren und zu fördern. Das wird ermöglicht durch eine Form der ganzheitlichen Palliation, die nicht nur die organischen Leiden, sondern in gleichem Maß auch die psychischen, spirituellen und sozialen Leiden und Interessen der schwerkranken Patienten zum Ziel hat[19].

Diese beiden Aspekte von RAHME kommen auch in der Verwendung des Wortes „care" zum Ausdruck. In seiner fundierten Analyse von „care" stellt der Bioethik-Pionier Warren Thomas Reich fest: „In the context of health care, the idea of care has two principle meanings: (1) taking care of the sick person, which emphasises the delivery of technical care, and (2) caring for or caring about the sick person which suggests a virtue of devoting or concern for the other as a person."[20]

Palliativmedizin: Total Pain – Total Care

Die Palliativmedizin als wesentliche Säule des beschriebenen „dritten Weges" stellt die einzige echte Hilfe für terminal Kranke und Sterbende dar. In der Definition der Weltgesundheitsorganisation WHO werden die wesentlichen Inhalte und Ziele der Palliativmedizin definiert:

„Palliativmedizin (engl. palliative care) ist die aktive, ganzheitliche Behandlung von Patienten mit einer progredienten, weit fortgeschrittenen Erkrankung und einer begrenzten Lebenserwartung zu der Zeit, in der die Erkrankung nicht mehr auf kurative Behandlung anspricht und die Beherrschung der Schmerzen, anderer Krankheitsbeschwerden, psychologischer, sozialer und spiritueller Probleme höchste Priorität besitzt. Das Ziel der Palliativmedizin ist die Erreichung der bestmöglichen Lebensqualität für die Patienten und ihre Angehörigen."

Palliativmedizin versteht sich als aktive Lebenshilfe und lehnt jegliche Form der aktiven Sterbehilfe ab. So hat sich die „Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin" (DGP) in ihrer aktuellen Stellungnahme eindeutig gegen das niederländische Euthanasiegesetz ausgesprochen:

„Die Palliativmedizin bejaht das Leben und sieht Sterben als einen natürlichen Prozeß. Sie lehnt aktive Sterbehilfe in jeder Form ab. Die Aufgabe von Ärzten ist die Vorbeugung, Heilung und Linderung von Krankheiten und darauf müssen sich kranke, alte und gebrechliche Menschen jederzeit verlassen können! Die Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin setzt sich mit aller Entschiedenheit für verbesserte Rahmenbedingungen im Gesundheitswesen ein, die dazu beitragen können, daß der Wunsch nach aktiver Sterbehilfe sehr viel seltener empfunden wird als häufig behauptet." [21]

In der Palliativmedizin geht es also nicht um das *medizinisch-technisch Machbare*, sondern um das *medizinisch-ethisch Vertretbare* [22]. Diese ganzheitliche palliative Versorgung und Behandlung geht zurück auf das Konzept „Total Care" von Ciceley Saunders, der Begründerin der Hospizbewegung und Palliativmedizin in Europa [23]. Ihrem Ansatz des „Total Care" liegt das Verständnis des „Total Pain" zugrunde. Krankheit und Leid sind multidimensional und können auf organischer, psychischer, spiritueller und sozialer Ebene empfunden werden. Um allen diesen „Schmerzen" wirksam begegnen zu können, muß auch das Therapiekonzept multidimensional und ganzheitlich („total") ausgerichtet sein.

Nationale und internationale Richtlinien zur Sterbebegleitung

Die Notwendigkeit einer adäquaten palliativen Behandlung und ärztlich-pflegerischen Sterbebegleitung wurde von verschiedenen Medizingesellschaften und politischen Institutionen erkannt und in Richtlinien und Empfehlungen umgesetzt. Von großer Bedeutung auch für das Ausland sind sicherlich die neuen „Grundsätze

der deutschen Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung", die im September 1998 verabschiedet worden sind[24]. Gleich zu Beginn wird in der Präambel das Selbstverständnis des Arztes neu definiert:

„Aufgabe des Arztes ist es, unter Beachtung des Selbstbestimmungsrechtes des Patienten Leben zu erhalten, Gesundheit zu schützen und wiederherzustellen sowie Leiden zu lindern und Sterbenden bis zum Tod beizustehen."

Aktive Sterbehilfe wird eindeutig abgelehnt. Eine Mitwirkung des Arztes beim Suizid widerspricht dem ärztlichen Ethos und kann strafbar sein. Allerdings kann es bestimmte Situationen geben, in denen Maßnahmen zur Lebensverlängerung nicht mehr angebracht sind:

„An die Stelle von Lebensverlängerung und Lebenserhaltung treten dann palliativ-medizinische und pflegerische Maßnahmen. Die Entscheidung über Änderung des Therapieziels muß dem Willen des Patienten entsprechen."

In den Grundsätzen ist erstmals eine unverzichtbare „Basisbetreuung" für *alle* Patienten definiert worden. „Dazu gehören unter anderem: Menschenwürdige Unterbringung, Zuwendung, Körperpflege, Lindern von Schmerzen, Atemnot und Übelkeit sowie Stillen von Hunger und Durst." Ebenfalls neu in den Grundsätzen ist die deutliche Hervorhebung des *Selbstbestimmungsrechts* des Patienten. Der paternalistische Grundzug der früheren Richtlinien wurde damit aufgehoben, der Patient muß über seinen Zustand „wahrheitsgemäß" aufgeklärt werden: „Bei einwilligungsfähigen Patienten hat der Arzt den aktuell geäußerten Willen des angemessen aufgeklärten Patienten zu beachten." Im Fall eines nicht mehr aktuell zustimmungsfähigen Patienten entscheidet der „mutmaßliche Wille" des Patienten über das weitere ärztliche Handeln. Zur Ermittlung des mutmaßlichen Willens wird auf die Möglichkeiten einer Vorsorge in Form von „Patientenverfügungen, Vorsorgevollmachten und Betreuungsverfügungen" hingewiesen, wobei die genannten Rechtsinstrumente keinen Ersatz, sondern eine sinnvolle Ergänzung für das Gespräch zwischen Arzt und Patient darstellen. So bleibt auch dann eine Kommunikationsbrücke bestehen, wenn der Patient nicht mehr ansprechbar ist.

Ein anderes zentrales Dokument stellen die Empfehlungen des Europarats zur Sterbebegleitung dar. Am 25. Juni 1999 hat der Europarat die Empfehlungen zum „Schutz der Rechte und Würde von terminal Kranken und Sterbenden"[25] verabschiedet. Von den 48 Mitgliedstaaten des Europarats votierten 41 dafür, sechs dagegen (unter anderem Niederlande, Belgien), ein Staat enthielt sich. Der Inhalt dieses europäischen Dokuments greift viele Aspekte aus den „Grundsätzen zur Ärztlichen Sterbebegleitung" der deutschen Bundesärztekammer von 1998 auf und legt den gleichen ethisch-ärztlichen Rahmen für lebensbeendende Maßnahmen fest.

Das Fundament der Empfehlungen von 1999 ist der Schutz der Würde terminal kranker Patienten in ihrer verwundbarsten Lebensphase. Jeder terminal Kranke und Sterbende besitzt ein intrinsisches Recht auf eine adäquate ganzheitliche palliative Behandlung. Entsprechend Ciceley Saunders' Konzept von „Total Care" haben Patienten Anspruch auf körperliche, psychische, spirituelle und soziale Leidlinderung durch kompetente Palliativmedizin, die auch die Angehörigen über diese schwierige Phase und darüber hinaus unterstützt. Alle Maßnahmen sind an dem Willen des Patienten auszurichten, dem auch das Recht auf Nichtwissen eingeräumt wird. Es wird auf die Möglichkeit der Patientenverfügungen hingewiesen.

Die absichtliche Lebensbeendigung (aktive Sterbehilfe) wird mit dem Verweis auf das Recht auf Leben und Lebensschutz in Art. 2 der europäischen Menschenrechtskonvention strikt abgelehnt. Dagegen können Therapieverzicht und Therapiebegrenzung in bestimmten Situationen sogar geboten sein, um den Patienten mit infauster Prognose nicht unnötig weiter leiden zu lassen. Mit anderen Worten werden passive „Sterbehilfe" und indirekte „Sterbehilfe", so wie sie in der deutschen Rechtsprechung unterschieden werden, als legitim angesehen. Der Inhalt des Europa-Dokuments, welches im wesentlichen vom Wiener katholischen Moraltheologen Günter Virt verfaßt wurde, ist in den inhaltlichen Bestimmungen deutlich christlich und kantianisch geprägt. Und das ist gut so!

Schlußfolgerung

Wir brauchen keine aktive Sterbehilfe, sondern eine adäquate palliative Behandlung schwerkranker und sterbender Patienten. Die niederländische und belgische Euthanasiepraxis wie auch der medizinisch assistierte Suizid in Oregon stellen eine Perversion der Medizin dar und verhindern ganz massiv den nötigen Ausbau einer flächendeckenden Palliativmedizin.

Die Untersuchungen zur niederländischen Euthanasiepraxis trotz Legalisierung haben offen gelegt, daß alle Sorgfaltskriterien, unabhängig von ihrer Definition, von nicht wenigen Ärzten übergangen werden. Deshalb sind Patienten ihren Ärzten völlig ausgeliefert. Sie empfinden häufig ihr Dasein als eine Last für ihre Familien, da es die legitime und legale Möglichkeit gibt, sich töten zu lassen. Das stellt eine rigorose Verletzung der Menschenwürde dar.

Was Patienten, die im Sterben liegen, wirklich wollen, ist menschliche Zuwendung und eine gute ganzheitliche palliative und Schmerztherapie, die ihre organischen, psychischen, spirituellen und sozialen Probleme und Bedürfnisse angemessen angeht. Die Tötung von Patienten war niemals Ziel der medizinischen Kunst und sollte es weiterhin nicht sein.

Allen Formen des Mißbrauchs der ärztlichen Kunst und der Verachtung der Medizin werden die Konzepte der ärztlich-pflegerischen RAHME und der moder-

nen Palliativmedizin entgegengestellt. Sie schaffen ein starkes partnerschaftliches Band zwischen den Therapeuten und den Kranken, durch das sich Sterbende immer vergewissern können, daß sie bis zuletzt ernst genommen und begleitet werden. Das hilft ihnen, ihren bevorstehenden Tod anzunehmen und ihre existentielle Angst davor abzubauen.

Genauso wichtig ist es, daß Familien und Freunde, die unter starkem zeitlichen und Erfolgsdruck in unserer Gesellschaft stehen, die Möglichkeit bekommen, ihren geliebten sterbenskranken Mitmenschen in ihrer letzten und leidvollen Lebensphase beizustehen. Hier ist die Politik zum Handeln gefordert. Das französische Gesetz vom 9. Juni 1999 ist beispielhaft dafür:

„Das Recht des Patienten auf palliativmedizinische Betreuung ist seit dem 9. Juni gesetzlich verankert. Der Gesetzgeber gibt eine einleitende Definition der Palliativpflege und legt die Verpflichtung der an der Krankenversorgung teilnehmenden Krankenhäuser und Kliniken fest, eine angemessene Schmerzbehandlung sowie den Zugang der Patienten zur Palliativpflege zu sichern. Besondere finanzielle Dispositionen für die Hauspflege werden angekündigt ... Jeder Arbeitnehmer hat seit dem 9. Juni Anrecht auf einen dreimonatigen unbezahlten Urlaub zur Sterbebegleitung von Verwandten ersten Grades und jeder anderen in seinem Haushalt lebenden Person." [26]

Was wir deshalb für die Zukunft brauchen, ist ein Doppeltes: Einerseits ergeben sich Anforderungen für Familie, Gesellschaft und Staat, Sterben und Tod aus den Krankenhäusern zurück in die vertraute Umgebung der Leidenden zu holen. Andererseits muß sich die Medizin der Zukunft ihrerseits des ursprünglichen Sinnes von Therapie wieder erinnern, nämlich: „Heilen selten, helfen oft, trösten immer." Die Hospizbewegung und die Palliativmedizin, deren höchste Priorität die Gewährleistung der ambulanten Versorgung zum Erhalt der vertrauten Umgebung mit den Angehörigen ist, sind bereits deutliche und positive Signale in diese neue Richtung.

Kardinal Carlo Maria Martini von Mailand hat bei einer Konferenz der Europäischen Bischofskonferenz zum Thema Geburt und Tod als Herausforderung der Evangelisierung genannt: „Wir ... unterstützen die Debatten für einen Generationenvertrag. So wie die Eltern ihre Kinder zur Welt bringen, werden künftig die Kinder ihre Eltern aus der Welt begleiten." [27]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Die Woche 12/2000, Laura 12/2000, Allensbach-Institut 4/2001.

[2] Emnid-Umfrage 7/1998.

[3] Erste Kammer der Generalstaaten, 10. 4. 2001 (geänderter Gesetzentwurf v. 28. 11. 2000): Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung und Änderung des Strafgesetzbuchs und des Gesetzes

über das Leichen- und Bestattungswesen (Gesetz über die Kontrolle der Lebensbeendigung auf Verlangen und der Hilfe bei der Selbsttötung; 26 691).

[4] P. J. van der Maas u.a., Euthanasia and other medical decisions concerning the end of life, in: Lancet 338 (1991) 669-674; Vgl. B. Gordijn, Euthanasie in den Niederlanden – eine kritische Betrachtung. Berliner Medizinethische Schriften H. 19 (Dortmund 1997); H. ten Have, Das holländische Beispiel der aktiven Sterbehilfe, in: Sterbehilfe – Handeln oder Unterlassen?, hg. v. F. J. Illhardt (Stuttgart 1998).

[5] G. van der Wal u. P. J. van der Maas, Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levens einde. De praktijk en de meldingsprocedure (Den Haag 1996); P. J. van der Maas u.a., Euthanasia, physician assisted suicide and other medical practices involving the end of life in the Netherlands, in: New Engl J Med 335 (1996) 1699-1705; G. van der Wal u.a., Evaluation of the notification procedure for physician assisted death in the Netherlands, in: New Engl J Med 335 (1996) 1706-1711.

[6] J. H. Groenewoud u.a., Clinical problems with the performance of euthanasia and physician-assisted suicide in the Netherlands, in: New Engl J Med 342 (2000) 551-556.

[7] Vgl. zu den folgenden Ausführungen: C. J. C. Rutenfrans, Medizinische Lebensbeendigung in den Niederlanden. Vortrag auf dem Kongreß „Medizin und Gewissen", Erlangen, 26. 5. 2001.

[8] Ebd. [9] Ebd.

[10] Proposition de loi relative à l'euthanasie. Texte adopté par les commissions réunies de la Justice et des Affaires Sociales, 2001.

[11] L. Deliens u.a., End-of-life decisions in medical practice in Flanders, Belgium: a nation-wide survey, in: Lancet 356 (2000) 1806-1811.

[12] J. L. Bernheim, Euthanasia in Europe, Lancet 357 (2001) 1038.

[13] Oregon Death with Dignity Act, Oregon Revised Statute 127.800-127.995; 1997.

[14] A. D. Sullivan u.a., Legalized physician-assisted suicide in Oregon – The second year, in: New Engl J Med 342 (2000) 598-604.

[15] L. Ganzini u.a., Physicians' experiences with the Oregon Death with Dignity Act, in: New Engl J Med 342 (2000) 557-563.

[16] F. Oduncu, Sterbebegleitung u. Sterbehilfe, in dieser Zs. 216 (1999) 541-554.

[17] F. Oduncu u.a., Sterbebegleitung u. Seelsorge, in: Supportive Maßnahmen und symptomorientierte Therapie in der Hämatologie und Onkologie, hg. v. V. Heinemann (München 2001).

[18] Aristoteles, Nikomachische Ethik (München 1991).

[19] Oduncu (A. 16).

[20] W. T. Reich, Care: historical dimensions of an ethics of care in health care, in: Encyclopedia of Bioethics. Revised Edition, 331-336.

[21] Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin zur Gesetzgebung über aktive Sterbehilfe in den Niederlanden, 29. 11. 2000.

[22] Zu den wesentlichen Prinzipien und Leitsätzen der Palliativmedizin vgl. Oduncu (A. 16) sowie S. Husebø u. E. Klaschik, Palliativmedizin (Berlin [2]2000).

[23] D. Clark, „Total pain", disciplinary power and the body in the work of Ciceley Saunders, 1958-1967, in: Social Sciences Med 49 (1999) 727-736.

[24] BÄK, Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, in: Dt. Ärztebl. 95 (1998) B-1851-1852.

[25] Council of Europe, Protection of the Human Rights and Dignity of the Terminally Ill and Dying, 25. 6. 1999.

[26] Med-Report, Palliativmedizin ist nicht billig, aber preiswert, Nr. 36, 24 (2000) 8.

[27] Zit. n. G. Virt, Leben bis zum Ende (Innsbruck 1998) 111.

Hans Rotter SJ

Zur rechtlichen Anerkennung homosexueller Partnerschaften

Seit dem 1. April 2001 können in den Niederlanden gleichgeschlechtliche Paare standesamtlich heiraten und mit bestimmten Einschränkungen auch Kinder adoptieren. Das ist bisher der Gipfelpunkt einer Entwicklung, die bereits in einer Reihe von Staaten (Dänemark 1989, Schweden 1995, Niederlande 1997, Frankreich 1999) zur Möglichkeit einer „registrierten Partnerschaft" oder eines „zivilen Paktes" homosexueller Paare geführt hat, ähnlich schon in Katalonien, Aragonien und Navarra. Auch der Deutsche Bundestag hat im November 2000 mehrheitlich einer „Homosexuellen-Ehe" zugestimmt. Es handelt sich hier um einen Aspekt des Kampfes homosexueller Menschen um Anerkennung und Aufwertung in der Gesellschaft.

Solche gesetzliche Maßnahmen lösen bei den Verantwortlichen und in weiten Teilen der Bevölkerung gewöhnlich heftige Reaktionen aus. Die einen sehen in der Besserstellung homosexueller Lebensgemeinschaften den Zusammenbruch abendländischer Werte und „die aktive Förderung von aus christlicher Sicht unsittlichen Verhaltensweisen" (Kardinal Joachim Meisner in einem Beitrag in der Bild-Zeitung), die anderen einen notwendigen Schritt weg von der traditionellen Diskriminierung und hin zu einer größeren Achtung der Menschenwürde. Was ist zu diesem Streit aus theologischer Sicht zu sagen? Was sagt die Heilige Schrift, was die heutige theologische Anthropologie und Ethik?

Zur sittlichen Bewertung der Homosexualität

Die Theologie geht zunächst davon aus, daß Homosexualität als Anlage, die sich einer grundsätzlichen Änderung durch den Betroffenen entzieht, jedenfalls keine Sünde ist. Die römische Glaubenskongregation bestätigt diese Auffassung in den „Erklärungen zu einigen Fragen der Sexualethik"[1] und auch in dem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen"[2], hält hier aber eine Präzisierung für notwendig: „Die spezifische Neigung der homosexuellen Person ist zwar in sich nicht sündhaft, begründet aber eine mehr oder weniger starke Tendenz, die auf ein sittlich betrachtet schlechtes Verhalten ausgerichtet ist. Aus diesem Grund muß die Neigung selbst als objektiv ungeordnet angesehen werden."[3] Mit dem „sittlich betrachtet schlechten Verhalten" ist hier offenbar der Geschlechtsverkehr bzw. gegenseitige Masturbation gemeint.

Die moraltheologische Literatur ist sich aber auch in der Verurteilung homosexueller Akte nicht mehr so sicher wie die Tradition. Zunächst stellt man fest, daß die Heilige Schrift an den Stellen, die auch in kirchlichen Dokumenten in unserem Zusammenhang herangezogen werden, nirgends exakt das verurteilt, was wir heute unter gleichgeschlechtlicher Liebe verstehen[4].

Da ist zunächst die Geschichte des Lot in Sodom (Gen 19, 1–29), der von zwei Männern Besuch bekommt. Es wird erzählt, wie „die Männer von Sodom, jung und alt, alles Volk von weit und breit" zusammenströmt und die Auslieferung der Gäste verlangt, um mit ihnen zu verkehren. Hier handelt es sich offensichtlich nicht um eine angeborene geschlechtliche Prägung aller Männer von Sodom, oder gar um das Verliebtsein zweier Partner im Sinn einer Homoerotik oder Homophilie, sondern um Vergewaltigung und Verletzung des Gastrechts.

Die ebenfalls im Zusammenhang mit Homosexualität häufig angeführten Stellen 1 Kor 6, 9 und 1 Tim 1, 10 reden von „Lustknaben und Knabenschändern", d. h. also von sexuellem Mißbrauch von Kindern oder Jugendlichen[5], der selbstverständlich auch heute allgemein verurteilt wird, aber eben etwas anderes ist als die Liebe zwischen ebenbürtigen Partnern. Röm 1, 24–27 schließlich spricht von einer Bestrafung für Unglauben und Undankbarkeit gegenüber Gott, die dieser dadurch ahndet, daß er die Schuldigen entehrenden Leidenschaften ausliefert, einem verworfenen Denken, so daß sie tun, was sich nicht gehört. Paulus weiß offenbar nichts von einer konstitutiven Homosexualität, sondern er versteht hier Homosexualität als Strafe Gottes für persönliche Sünden. Am ehesten könnte man noch Lev 18, 23 („Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft.") und Lev 20, 13 („Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft.") heranziehen. Aber diese beiden Stellen stehen im Kontext des Heiligkeitsgesetzes, das in seinen Einzelheiten und als ganzes so deutlich durch Mt 15, 10 f. 17–20 überholt ist, daß diese Stellen selbst im Katechismus der katholischen Kirche nicht mehr als Argument heranzogen werden. Auch weitere Stellen aus der Heiligen Schrift führen nicht zu einer eindeutigen Bewertung oder Verurteilung dessen, was wir heute als gleichgeschlechtliche Liebe bezeichnen, eben weil das Phänomen und die Fragestellung, wie wir sie heute sehen, damals nicht vertraut waren.

In der nachbiblischen kirchlichen Tradition und in der neueren Moraltheologie stützt sich ein erstes Argument für die Ablehnung der Homosexualität auf die Auffassung der Kirchenväter und besonders des Augustinus, daß die Zeugung von Nachkommenschaft das vorherrschende Ziel („finis primarius") der Sexualität und der Ehe sei. Erst durch diese Zielsetzung werde der eheliche Verkehr mit seiner Lust legitimiert als eine „erlaubte Sünde". Die geschlechtliche Lust für sich genommen wird hier sittlich extrem negativ bewertet, was in dieser Weise sicher dem Verständnis der Bibel nicht gerecht wird. In dieser augustinischen Sicht muß Homosexualität selbstverständlich als sündhaft gelten.

Das Zweite Vatikanum hat die Vorrangigkeit des Ziels der Zeugung in der traditionellen Form nicht bestätigt, sondern der Geschlechtlichkeit auch dort Würde und Wert zuerkannt, wo die Fruchtbarkeit ausgeschlossen ist: „Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöslichen personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit" (GS 50). Man dachte dabei vor allem an Ehepaare, die wegen ihres fortgeschrittenen Alters keine Kinder mehr bekommen und dennoch eine voll gültige Ehe führen können. Das Konzil hat hier einem Gedanken Ausdruck gegeben, dem in der heutigen Gesellschaft ein weitestgehender Konsens entspricht. Wenn man aber nun einer kinderlosen heterosexuellen Lebensgemeinschaft die volle Würde einer Ehe zusprechen kann, dann verliert jedenfalls das Argument seine Kraft, daß eine homosexuelle geschlechtliche Beziehung deshalb abzulehnen sei, weil es ihr an Fruchtbarkeit mangelt.

Die traditionelle Naturrechtslehre

Ein zweites Argument für die negative Bewertung der Homosexualität geht vom Naturbegriff aus. Dieses Argument wird schon angedeutet bei Paulus (Röm 1, 26 f.) und bei Aristoteles (Nomoi 841 d). Dabei wird der Naturbegriff nicht faktisch-empirisch verstanden, denn es gibt nun einmal in der menschlichen Gesellschaft „eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen, (die) homosexuell veranlagt" sind und die „diese Veranlagung nicht selbst gewählt" haben[6]. Es handelt sich vielmehr hier um einen normativen Naturbegriff: Die homosexuelle Orientierung, so wird gesagt, entspricht nicht der ursprünglichen Intention des Schöpfers, vor allem nicht der ursprünglichen Finalität der Sexualität. Genauer betrachtet bereitet dieses Argument aber große Verständnisschwierigkeiten.

Zunächst fragt man sich, wie es zum Phänomen der Homosexualität kommen kann, wenn sie gegen die Absicht Gottes, aber auch vom Menschen selbst nicht verschuldet ist. Und inwiefern widerspricht die Homosexualität der Absicht des Schöpfers? Ist es die Tatsache, daß in einer homosexuellen Verbindung keine Kinder gezeugt werden? Man kann ja nicht annehmen, daß nach dem Willen des Schöpfers jeder Mensch verpflichtet sei, Kinder zu zeugen. Er kann von seiner „Natur" auch in der Weise Gebrauch machen, daß er enthaltsam lebt. Wenn das nicht gegen die Natur ist, warum sollte dann eine homosexuelle Orientierung widernatürlich sein, in der man eine intime Gemeinschaft lebt, obwohl dabei die Zeugung ausgeschlossen ist.

Bei einer sehr oberflächlichen Auffassung von einer normativen Natur könnte

man meinen, daß ein Homosexueller, wenn er das allen Menschen zukommende Recht auf Ehe verwirklichen will, das nur in einer heterosexuellen Ehe dürfe. Tatsächlich heiraten ja auch viele Homosexuelle aus den verschiedensten Gründen und haben dann oft auch Kinder. Dennoch wird man sagen müssen, daß genau eine solche Ehe gegen die „Natur" des Homosexuellen, nämlich gegen seine psychische Orientierung ist und deshalb oft zu einem tragischen Ende führt. Natürlich kann durch das Eingehen einer solchen Ehe auch dem heterosexuellen Partner eine schwere Last zugemutet und ein schweres Unrecht angetan werden.

Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, daß es auch im Tierreich sowohl vorübergehende wie auch konstitutive Homosexualität in erheblichem Ausmaß gibt. Diese Prägung kann in den verschiedensten Zusammenhängen einen deutlichen Vorteil für die Erhaltung einer Art ergeben. Homosexualität kann hier sehr verschiedene Funktionen haben und durchaus sinnvolle Aufgaben insbesondere bezüglich des Nachwuchses wahrnehmen[7].

Man sollte auch die psychische Situation von Homosexuellen bedenken: Es ist ihnen wie den Heterosexuellen gewöhnlich ein Bedürfnis, ihr Leben nicht in völliger Einsamkeit verbringen zu müssen. Zwar sagt der Katechismus der katholischen Kirche, daß sie „zur Keuschheit gerufen" seien[8]. Mit dem Begriff Keuschheit ist hier offenbar Enthaltsamkeit gemeint. Aber etwa im Gegensatz zum zölibatären Priester haben sie sich für diese Lebensform nicht in Freiheit entschieden und haben auch meist nicht jene religiösen Motive, die man beim Priester voraussetzt. Legt sich hier nicht der Rat nahe, den Paulus den Unverheirateten und Witwen gibt: „Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren."[9] Jedenfalls wird mit dem Gebot völliger Enthaltsamkeit den Homosexuellen eine Last aufgebürdet, die für viele nicht nur schwer zu tragen ist, sondern deren Sinnhaftigkeit oft auch nicht eingesehen wird.

Wenn man allerdings zu dieser Enthaltung nicht bereit ist, ist dann nicht eine stabile Gemeinschaft besser als promiskuitives Verhalten?[10] Ganz abgesehen von der Ansteckungsgefahr in Zeiten von AIDS macht sicher eine vertiefte, dauerhafte Beziehung mit ihrer Erfahrung von Treue, Verläßlichkeit, gegenseitiger Unterstützung, einem tieferen Verstehen usw. eine Sinnerfahrung möglich und stellt einen menschlichen Wert dar, wie sie sprunghafte, kurzfristige Kontakte nicht bieten können. Das gilt unabhängig von der Frage, ob dadurch zusätzliche Seitensprünge ausgeschlossen werden oder nicht.

Eine Argumentation gegen die ethische Zulässigkeit homosexueller Lebensgemeinschaften sowohl von der Finis-primarius-Lehre des Augustinus her als auch im Sinn der traditionellen Naturrechtslehre dürfte also in verschiedener Hinsicht in heutiger Sicht nicht mehr plausibel sein. In einer geschlossen katholischen Gesellschaft könnte man verlangen, daß sich die Gläubigen in dieser Frage am kirchlichen Lehramt orientieren. Diese Möglichkeit scheidet für unsere säkulare,

pluralistische Gesellschaft als ganze aus. Das muß Konsequenzen für den Bereich der Gesetzgebung und Rechtssprechung haben.

Rechtliche Aspekte homosexueller Lebensgemeinschaften

Homosexuelle Verbindungen sind in unserer Gesellschaft eine Realität. Es stellt sich dann die Frage, ob man sie nicht rechtlich regeln soll, um möglichen Konflikten zuvor zu kommen. In diesem Zusammenhang sollte man zunächst die Befürchtung ausschließen, daß dadurch die Schwulen und Lesben in unserer Gesellschaft überhand nehmen würden. Es gibt keine Verführung zu einer konstitutiven Homosexualität[11]. Es wird deshalb nach einer rechtlichen Anerkennung nicht mehr Homosexuelle geben als vorher. Allerdings kann es sein, daß es dann mehr Menschen als heute wagen, sich zu ihrer homosexuellen Orientierung zu bekennen. Bisher haben ja viele Betroffene eine übermäßige Angst, als homosexuell bekannt zu werden, gelegentlich auch mit der Befürchtung, daß sie gesellschaftliche Nachteile bis zum Verlust ihres Arbeitsplatzes erleiden könnten.

Es sei auch nicht vergessen, was Homosexuelle in der Geschichte an Ungerechtigkeit erlebt haben, nicht erst im Nationalsozialismus, als viele von ihnen in den Konzentrationslagern vergast wurden, und man sich vielfach auch nachher noch geschämt hat, ihr Gedenken zu ehren. Es wäre an der Zeit, diese Schuldgeschichte[12] einmal offener zu sehen und aufzuarbeiten. Leider muß man eingestehen, daß hier auch die christlichen Kirchen vielfach einen sehr negativen Beitrag geleistet haben. „Die Kirchen haben zur Verfolgung von Homosexuellen im Nationalsozialismus weitgehend geschwiegen, was die Last der gegenwärtig aufzuarbeitenden Geschichte beträchtlich erhöht." [13] Gerade dieser Befund muß die Kirchen heute auch zurückhaltend sein lassen, wenn es darum gehen sollte, in der Rechtssprechung gegen eine Aufwertung der Rechte von Homosexuellen einzutreten.

Noch heute ist die Rate der Suizide bei Homosexuellen signifikant höher als in der übrigen Bevölkerung, was eben ein Indiz für die mangelnde Akzeptanz und für die Mißachtung dieser Minderheit ist. Dazu heißt es in dem erwähnten Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für homosexuelle Personen: „Es ist nachdrücklich zu bedauern, daß homosexuelle Personen Objekte übler Nachrede und gewalttätiger Aktionen waren und weiterhin noch sind. Solche Verhaltensweisen verdienen von den Hirten der Kirche verurteilt zu werden, wo immer sie geschehen. Sie bekunden einen Mangel an Achtung gegenüber anderen Menschen, der die elementaren Grundsätze verletzt, auf denen ein gesundes staatliches Zusammenleben fußt. Die jeder Person eigene Würde muß nämlich immer respektiert werden, und zwar in Wort und Tat und Gesetzgebung." [14] All das Wertvolle, was homosexuelle Männer und Frauen zu unserer Geistesgeschichte, zu Kunst, Kultur

und Wissenschaft beigetragen haben und noch heute beitragen, wird nicht gesehen oder unterbewertet. Und aus den gleichen Gründen erfahren die Eltern von Homosexuellen noch heute oft namenloses Leid und empfinden es als schweres Unglück, einen schwulen Sohn oder eine lesbische Tochter zu haben. Auch deren wertvolle Begabungen sind den Eltern oft kein ausreichender Trost.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat die Bewertung der Homosexualität in der modernen Gesellschaft begonnen, sich zu verändern. Nicht nur die Anlage, sondern auch das Leben in einer homosexuellen Beziehung wird immer mehr zunächst von den Betreffenden selbst, zunehmend aber auch von der übrigen Öffentlichkeit nicht mehr als sittenwidrig betrachtet, sondern ähnlich wie heterosexuelle Lebensgemeinschaften hingenommen. Diese säkulare, subjektive Sicht wird aber auch Konsequenzen für den rechtlichen Bereich haben. Man sieht sich dann auch verpflichtet, solchen Lebensgemeinschaften bestimmte Rechtsansprüche zuzubilligen. Diese ergeben sich einfach aus der Tatsache einer qualifizierten menschlichen Beziehung.

Wenn zwei Menschen ihr Leben in einer tiefen und dauerhaften Verbundenheit miteinander führen, dann kann man, wenn der eine Partner sterbenskrank in der Klinik liegt, dem andern nicht einfach die Auskunft über den Zustand oder den Besuch mit der Begründung verweigern, er sei ja mit dem Patienten nicht verwandt. Entscheidender als die biologische Verwandtschaft ist hier wohl das personale Zueinander-Gehören. Dann sollte man vor Gericht ein Zeugnisverweigerungsrecht aus den gleichen Gründen einräumen, die auch für Verwandte oder Ehegatten gelten, weil man sonst einen derartigen Gewissenskonflikt erzeugen könnte, wie ihn der Gesetzgeber aus guten Gründen nicht haben will. Ebenso muß man es als unbillig betrachten, wenn beim Tod des einen Partners, der den Mietvertrag abgeschlossen hat, der andere nicht automatisch in das bestehende Mietverhältnis eintreten kann, sondern die Wohnung verlassen muß. Homosexuelle Partner sollten ähnliche Zugeständnisse für den Besuch in Haftanstalten bekommen wie Ehepartner oder nahe Verwandte, weil sie ja auch im Leben des anderen eine vergleichbare Rolle spielen.

Es geht in solchen Zugeständnissen nicht um willkürliche, unbegründete Privilegien, sondern einfach um die Anerkennung der Wirklichkeit und der psychologischen und ganzmenschlichen Bedeutung einer Lebensbeziehung, in der sich zwei Menschen aneinander gebunden haben. Sie leben in einer stabilen Beziehung miteinander, zu der sie sich auch öffentlich bekennen wollen. Wo diese Zugeständnisse verweigert werden, wird das verständlicherweise als Unrecht und als Diskriminierung empfunden, die ja auch in der Sicht der Kirche abzulehnen ist[15].

Gelegentlich wird gegen eine gesetzliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaft vorgebracht, daß nach dem deutschen Grundgesetz Ehe und Familie eine privilegierte Stellung haben. Eine solche Privilegierung werde in Frage gestellt, wenn man andere Formen von Lebensgemeinschaft, also auch die von Homo-

sexuellen aufwerte. Dem ist aber entgegenzuhalten, daß auch die berechtigte Privilegierung von Ehe und Familie nicht dazu führen darf, daß man anderen Lebensgemeinschaften etwas abspricht, was ihnen gerechterweise zugestanden werden muß. Es ist ja auch nicht einzusehen, inwiefern es der Ehe abträglich sein soll, wenn man zum Beispiel nur Verheirateten ein entsprechendes Besuchsrecht bei Strafgefangenen oder bei Schwerkranken einräumen würde, nicht aber Partnern einer außerehelichen oder einer homosexuellen Lebensgemeinschaft.

Die Privilegierung von Ehe und Familie gründet ja wohl in der Bedeutung dieser Institutionen, insofern sie Nachwuchs hervorbringen und aufziehen. Das muß freilich im größten Interesse der Gesellschaft sein. Deshalb sollen sich auch die Privilegien, um die es hier geht, speziell auf die Förderung der Bereitschaft zum Kind und auf die Unterstützung des Nachwuchses und seiner Erziehung beziehen. Die Rechte, um die es bei homosexuellen Gemeinschaften geht, stehen dazu nicht in Konkurrenz. Man könnte sogar eher der Meinung sein, daß die Anerkennung solcher Gemeinschaften auch der Hochschätzung der Ehe und Familie insofern zugute kommt, als damit eine generelle Präferenz menschlicher Gemeinschaften mit ihrer Solidarität und partnerschaftlichen Verantwortung gegenüber der Lebensform von Singles zum Ausdruck kommt.

Allerdings kann man sich fragen, ob es angemessen ist, homosexuelle Lebensgemeinschaften als „Ehe" zu bezeichnen. Wir definieren ja Ehe gewöhnlich als eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau. Soll man nun diesen Begriff ausweiten oder soll man im Zusammenhang mit Homosexuellen nur von „Lebensgemeinschaft" oder „Lebenspartnerschaft" sprechen? Das ist eine rechtspolitische Frage. Wegen des bleibenden Unterschieds scheint mir für Homosexuelle der Begriff einer Lebensgemeinschaft richtiger zu sein. Man vermeidet dadurch zudem vielleicht doch manche Animositäten und Mißverständnisse.

Heikler scheint eine zweite Frage zu sein, nämlich die nach dem Recht auf Adoption. In manchen Staaten oder Ländern wie den Niederlanden oder früher schon Navarra gesteht man dieses Recht auch homosexuellen Paaren zu. Dagegen ist aber folgendes Bedenken zu erheben: In Mitteleuropa möchten etwa zehnmal so viel Eltern eine Adoption durchführen, als Kinder dafür frei gegeben werden. Im Interesse des Kindes sollten jene Eltern vorgezogen werden, die die günstigeren Bedingungen für die Erziehung bieten. Weil aber zu einer optimalen Erziehung sowohl die Mutter wie auch der Vater wesentlich ist, werden hier üblicherweise homosexuelle Paare zurückgestellt. Es soll und kann nicht gesagt werden, daß die Erziehung in einer homosexuellen Lebensgemeinschaft von vornherein schwere Mängel nach sich ziehen würde. Dagegen sprechen viele Fälle, in denen zum Beispiel eine lesbische Frau aus einer früheren Ehe Kinder in die spätere lesbische Lebensgemeinschaft mitbringt [16]. Aber unter sonst gleichen Bedingungen ist sicher das Fehlen einer der beiden Elternrollen ein Nachteil für das Kind.

Will man homosexuelle Lebensgemeinschaften nicht „ungerecht zurücksetzen" (KKK 2358), dann sollte man ihnen einen rechtlichen Rahmen zugestehen, der ihnen keine unerträglichen Härten auferlegt. Selbstverständlich bleiben dabei die Verpflichtungen einer moralischen Verantwortung aufrecht. Aber diese Verpflichtungen würden sich wohl in geregelten Partnerschaften besser verwirklichen lassen als dort, wo man zur völligen Enthaltsamkeit nicht fähig und willens ist, wo aber andererseits eine homosexuelle Lebensgemeinschaft geächtet wird.

ANMERKUNGEN

[1] VapSt 1 (Bonn 1975) Nr. 8.

[2] VapSt 72 (Bonn 1986).

[3] Ebd. Nr. 3.

[4] Vgl. dazu M. Hasitschka, Homosexualität – eine Frage der Schöpfungsordnung, in: Zeitschrift für Neues Testament 1, H. 2/98, 54–60; W. Stegemann, Homosexualität – ein modernes Konzept, ebd. 61–68; M. Stowasser, Homosexualität u. Bibel. Exegetische u. hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema, in: NTS 43 (1997) 503–526; M. Öhler, Homosexualität u. neutestamentliche Ethik, in: Protokolle zur Bibel 6 (1997) 133-147.

[5] „Die Päderastie (Knabenliebe), bei der die homoerotische Beziehung eines (sexuell aktiven) Erwachsenen zu einem (sexuell passiven) Heranwachsenden eine Rolle spielt, kann als das einzig bekannt ‚Modell' männlicher Homosexualität in der biblischen Umwelt gelten." Hasitschka (A. 4) 59.

[6] KKK 2358.

[7] V. Sommer, Wider die Natur? Homosexualität u. Evolution (München 1990) bringt dazu sehr viel empirisches Material und weitere Literaturhinweise besonders aus dem englischen Sprachraum.

[8] KKK 2359.

[9] 1 Kor 7, 8 f.; diesen Gedanken der Wichtigkeit einer intimen Beziehung hat ja auch das Zweite Vatikanum in GS 51 aufgenommen: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden".

[10] „Denjenigen, denen das Charisma sexueller Enthaltsamkeit nicht gegeben ist, ist zu einer vom Liebesgebot her gestalteten und damit ethisch verantworteten gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft zu raten. Die Kriterien, die für sie gelten, sind – mit *einer* wesentlichen Ausnahme (nämlich der Funktion von Ehe und Familie als Lebensraum für die Geburt und Erziehung von Kindern) – dieselben, die für die Ehe und Familie gelten. Freiwilligkeit, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit, Dauer und Partnerschaftlichkeit.", in: Verläßlichkeit u. Verantwortung stärken. Eine Stellungnahme des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Verbesserung des Rechtsschutzes für gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften u. zur besonderen Bedeutung u. Stellung der Ehe, 36.

[11] Vgl. U. Rauchfleisch, Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten (Göttingen 1994) 38 f.

[12] H.-G. Stümke, Homosexuelle in Deutschland. Eine politische Geschichte (München 1989); M. Steinhäuser, Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung (Stuttgart 1998) 91-100.

[13] Ebd. 100.

[14] VapSt 72 (Bonn 1986) Nr. 10.

[15] Vgl. KKK 2358: „Man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen."

[16] Von nun an nannten sie sich Mütter. Lesben u. Kinder, hg. v. U. Streib (Berlin 1991).

Martin Ott

Lerngemeinschaft Weltkirche

Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins

Eine nüchterne Bestandsaufnahme ökumenischer Partnerschaften hat vor kurzem Bernhard Dinkelaker vom Evangelischen Missionswerk in Südwestdeutschland gezogen[1]. Als „neuralgische Punkte" nennt er: Die interkulturelle Kommunikation mißlingt, das wirtschaftliche Gefälle bestimmt Erwartungen und Handeln, und Partnerschaft wird verstanden als Hilfe für die Armen. Aus seiner Erfahrung als Praktiker dämpft Dinkelaker hohe Erwartungen, die nicht selten an interkulturelle und weltkirchliche Begegnungen gestellt werden. Um das Ideal einer „alternativen Globalisierung" in die Tat umzusetzen, brauche es so etwas wie eine „Qualifizierung des Lernfeldes Ökumenische Partnerschaften". In der Tat: Angesichts der zunehmenden Kontakte zwischen Christen aus verschiedenen Kontinenten und Kulturen stellt sich die drängende Frage nach den Perspektiven und nach dem „Wie" eines geschwisterlichen Miteinanders. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine Ergänzung und als eine Antwort zu Dinkelakers Analysen, und bilden – gerade wegen der Besonderheit der katholischen Weltkirche – auch so etwas wie ein „ökumenisches" Pendant.

Das Thema „Weltkirche und Lerngemeinschaft" umfaßt mehrere ineinander verwobene Fragestellungen, die ihrerseits noch einmal im größeren Kontext der interkulturellen Begegnung und des interkulturellen Lernens angesiedelt sind[2]. Ich werde folgende Aspekte berücksichtigen: persönliche Kontakte von Christen aus Kirchen des Südens und des Nordens, strukturelle und organisatorische Probleme (Partnerschaften von Gemeinden aus der Ersten und der Dritten Welt), die ökonomische (Fragen des Geldes und der materiellen Hilfe) und die theologische (Weltkirche als „symbiotisches" und „osmotisches" Modell) Dimension. Weil das Thema an der Schnittstelle von interkultureller Theologie und Pastoraltheologie angesiedelt ist, können die folgenden Überlegungen auch als Prolegomena zur „Interkulturalität als theologischem Ort" verstanden werden. Dabei geht es um die Beantwortung der folgenden Fragen: Wie wichtig ist der Kontakt mit Christen aus anderen Teilen der Weltkirche? Welche Erwartungen darf man haben, welche nicht? Gibt es einen theologisch sinnvollen Austausch von religiösen oder pastoralen Erfahrungen? Ist die Lerngemeinschaft Weltkirche ein frommer Wunsch oder das zeitgemäße Desiderat einer Kirche im „globalen Dorf" des 21. Jahrhunderts?

Die theologische Weichenstellung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Bekannt ist die Feststellung Karl Rahners, daß auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die katholische Kirche sich zum ersten Mal in ihrer fast 2000jährigen Geschichte tatsächlich (und nicht nur programmatisch) als „kath-olikos", als eine den gesamten „oikos" umfassende Glaubensgemeinschaft darstellte. Die Ekklesiologie des Konzils und ihre Wirkung in der jüngsten Theologie- und Kirchengeschichte braucht hier nicht wiederholt werden[3]. Der bekannte Satz aus der Kirchenkonstitution, daß die Kirche in und aus Ortskirchen besteht („subsistiert") (LG 8), hat – neben vielen anderen Bedeutungen – auch die Konsequenz, daß in jeder Ortskirche (eben auch in denen des Südens) die Treue zu Jesus Christus in ihrer Ganzheit gelebt wird bzw. gelebt werden kann. Weder das römische Kirchenmodell (die Kirche von Rom als „eigentliche" Kirche und die anderen Diözesen als eine Art „Außenstationen" der Zentrale) noch das abendländische Modell (die Kirchen des Nordens als gebende Missionskirchen und Menschen und Christen in anderen Kulturen als bloße „Empfänger") hat einen theologischen Rückhalt in „Lumen Gentium". Die Vision einer wahrhaften Weltkirche und der gegenseitigen inneren Verbundenheit der Ortskirchen sehen die Konzilsväter auch als eine Antwort auf die „Zunahme der gegenseitigen Verflechtungen unter den Menschen". Das dort notwendige „brüderliche Gespräch" soll seine Vollendung in einer „Gemeinschaft von Personen finden, die eine gegenseitige Achtung der allseits erfaßten geistigen Würde verlangt" (LG 23). Insgesamt zielen die Ausführungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Rolle der Kirche als einer Modellgemeinschaft für die Weltgemeinschaft. Das Verhältnis der Ortskirchen untereinander ist das von „organisch verbundenen Gemeinschaften" (LG 23).

Im Rückgriff auf diesen Terminus bieten sich zwei Begriffe aus der Biologie und der Chemie an. Während die Gemeinschaft von Lebewesen zum gemeinsamen Nutzen aller Beteiligten in der Biologie *Symbiose* heißt, bezeichnet man in der Chemie das Hindurchwandern von Flüssigkeiten infolge Diffusion als *Osmose*. Weltkirchliche Verbundenheit und weltkirchlicher Austausch hätten somit *symbiotisch-osmotischen* Charakter.

Weltkirche als erweitertes Bistum von Rom?

Im Blick auf die weltkirchliche Tätigkeit Papst Johannes Pauls II. kann das hier intendierte Leitbild durch ein Gegenbild kontrastiert werden. So sehr der gegenwärtige Papst durch seine Reisen und die Abhaltung von Kontinentalsynoden (wenn auch in Rom) der neuen weltkirchlichen Realität der katholischen Kirche Rechnung trägt, so sehr vermitteln und verstärken seine Besuche in den Ländern dieser Erde den Eindruck, daß nicht der Bischof von Rom Mitbrüder besucht, son-

dern daß ein Bischof seine eigene Diözese visitiert. Die Weltkirche als erweitertes Bistum von Rom, und ein Bischof von Rom, der sich sozusagen die ganze Welt als sein Bistum zurechtorganisiert hat! Das ist eine weltkirchliche Entwicklung, die dringend der Korrektur bedarf. Wer da von wem lernen soll und muß, ist klar und wird durch entsprechende Instruktionen aus der Zentrale immer wieder unterstrichen. Hier bedarf es zum Beispiel auch einer erneuerten Theologie des Nuntius und der Nuntiaturen, damit aus einem administrativen und „obrigkeitsstaatlichen" Ausführungsorgan der vatikanischen Zentrale ein Dienstamt in der Mitsorge um den weltkirchlichen Austausch und den Erhalt der Geistesweite in jeder Ortskirche wird.

Zwischen Globalisierung und Suche nach eigener Identität

Die pastorale und theologische Entwicklung in der Weltkirche läßt zur Zeit zwei Hauptströmungen erkennen, die auf den ersten Blick gegenläufig scheinen und die doch beide in ihren theologischen Implikationen die Rückendeckung des Zweiten Vatikanums beanspruchen können. Da ist zum einen die auch die ekklesiologische Debatte beinflussende Globalisierung der Lebenswelten, d. h. Lebensstile und Lebenserfahrungen der Menschen gleichen sich weltweit immer mehr an. Fragen der persönlichen Sinnsuche, der Gottesfrage oder der Bildung religiöser Gemeinschaften stehen weltweit zunehmend unter ähnlichen Voraussetzungen. Ein gegenseitiges Sich-Beobachten, ein Lernen von Erfolgen und Mißerfolgen der anderen, ein geistlicher und pastoraler Austausch sind immer mehr angezeigt, weil man doch im Grund vor ähnlichen oder sogar gleichen pastoralen Herausforderungen steht.

Dieser „Angleichungseffekt" gilt vorrangig für den weltweit zunehmenden urbanisierten Lebensstil und der Herausbildung einer urbanen Popularkultur. Die in der westlichen Theologie vor einigen Jahrzehnten erfolgte „anthropologische Wende" erweist sich hier auch in anderen Ortskirchen als sinnvoller Ansatz, insofern menschliche Grunderfahrungen quasi als „universale" Referenzrahmen den Bodensatz inkulturierter Theologien abgeben. Deswegen ein „Ja" zur Lerngemeinschaft Weltkirche, so selbstverständlich wie das auch Sozialarbeiter, Psychotherapeuten oder Polizisten tun, wenn sie weltweit ihre Erfahrungen austauschen.

Auf der anderen Seite lösen Programme zur Entwicklung kontextueller Ekklesiologien und der Inkulturation gerade in den Ortskirchen des Südens eine verstärkte Suche nach der eigenen Identität aus. Das gilt besonders für jene Menschen und Völker, die sich zu den Verlierern der Globalisierung, zu den Marginalisierten in ihrer eigenen Gesellschaft und in der Weltgesellschaft rechnen. Die Suche nach ethnischer und kultureller, aber auch nach theologischer und kirchlicher Identität hat zudem psychologische Komponenten, die das Verhältnis zu

anderen Ortskirchen schwierig werden lassen. Notwendige Phasen der Absonderung von anderen (etwa wie bei jungen Erwachsenen, die sich ihre eigene psychische, geistige und materielle Existenz unabhängig vom Elternhaus aufbauen müssen) sind überlagert vom belasteten Verhältnis der ehemals Kolonalisierten zu den ehemaligen „colonial masters".

In den Ortskirchen des Südens ist deswegen eine hohe Sensibilität zu beobachten, daß man ja Herr der eigenen Kirche und Kirchwerdung bleibt. Ein anderes Problem ist nicht minder kompliziert. Kirchen des armen Südens stehen meistens als Bittsteller vor den Toren der Hilfswerke und der weltkirchlichen Referate im reichen Norden, um ein Mindestmaß an eigener Infrastruktur zu erhalten, aber auch um Armut und Unterentwicklung bekämpfen zu können. Die Melodie von „Wes Brot ich eß, dess' Lied ich sing", beeinflußt – ob gewollt oder nicht – die Einstellung und das Verhalten der Bittsteller. Den eigenen Weg zu gehen ist deswegen nicht einfach, zumal in Zeiten von Fax, E-mail und Internet, wo lokale Entwicklungen praktisch zeitgleich interessierten Nutzern, aber auch kritischen Beobachtern, weltweit zur Verfügung gestellt werden können. In diesem Sinn ist Globalisierung eine Gefährdung für das Sich-Ausbilden eigenständiger Identitäten in der Weltkirche und bereitet keinen förderlichen Kontext für Symbiose und Osmose. Lerngemeinschaft Weltkirche – das ist von Seiten der „jungen Kirchen" zunächst einmal kein Thema, obwohl es dafür durchaus Ansatzpunkte gäbe.

Die Identitätssuche im Süden läßt sich zuerst in der „Stimmung" einer Kirche, unter dem Klerus und unter Laien, Jugendlichen und Alten, und in besonderer Weise unter Frauen festmachen. Sie ist erst in zweiter Linie eine Sache der akademischen Theologie des Südens, wo – mit der großen Ausnahme Lateinamerika und kleineren Ausnahmen in anderen Kontinenten – mehr Programmatik vorliegt als ausgeführte Konzepte kontextueller Theologien. Wenn denn lokale Gegebenheiten, kulturelle und geschichtliche Prägungen die Identität einer Ortskirche mehr bestimmten, dann müßte man ernsthaft über den Erhalt einheitsstiftender Symbole, Riten und Theologumena reden, und man müßte – um der Einheit willen – den weltkirchlichen Dialog fördern. Es ist (leider) immer noch so: Was theologische Eigenständigkeit und volkskirchliche Identität angeht, haben die Kirchen des Nordens – auch hier von Ausnahmen abgesehen – noch die Nase vorn. Die Programmatik der Südkirchen „Aus unseren eigenen Quellen trinken" scheitert sehr oft an dem ungelösten Problem, was denn eigentlich die „eigenen Quellen" sind. Weil die Wassersuche im eigenen Kontext angesichts der rasanten Dynamik des Kulturwandels und der ökonomischen Schwierigkeiten in den Ländern des Südens oft so schwierig ist, trinkt man eben aus jenen Quellen, die Wasser zur Verfügung stellen, selbst wenn dieses von weit her transportiert werden muß und vielleicht schon schal geworden ist.

Der Januscharakter der Globalisierung, wie etwa von Richard J. Schreiter mit den Paradoxien *Expansion und Kontraktion* oder *Inklusion und Exklusion* beschrieben[4],

spiegelt sich im Verhältnis von Weltkirche und Ortskirche wider. In der Umgangssprache hat sich ein Neologismus aus den Wörtern „global" und „local" gebildet, der die Gegensätzlichkeit dieser zwei Megatrends zusammenführt und lokales Handeln in einer globalen Vernetzung beschreibt. Es ist das Wort vom „acting glocal" oder – wie es die Kulturwissenschaft nennt – das Benutzen der „Globalkultur als Referenzsystem"[5]. Es ist eine wichtige Zukunftsaufgabe, die ekklesiologischen und theologischen Folgen dieses „glocal context" von Theologie näher zu bestimmen. So einfach die grundlegende Struktur des Christentums auch sein mag („Ein Glaube an den Gott Jesu Christi bezeugt in vielen Kulturen"), so schwierig ist doch die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Partikularität, nun nicht nur in philosophischem, sondern auch in interkulturellem Sinn.

Wir stehen am Anfang eines gewaltigen Übergangsprozesses im „globalen Dorf" und in der „globalen Kirche". Es ist daher nicht verwunderlich, daß erst wenige Vorschläge sich mit Austausch, Kommunikation und Normativität im weltkirchlichen Miteinander befassen[6]. Sehr selten werden Fragen der neuen faktischen Katholizität mit den ekklesiologischen Konsequenzen für weltkirchliches Lernen und weltkirchlichen Austausch zusammengedacht[7].

Die Verarbeitung des Endes der klassischen Missionsphase im Norden und im Süden

Um zu verstehen, warum das Thema „Voneinander Lernen" heute so hoch auf der Agenda weltkirchlichen Umgangs steht, muß man sich einige historische Gegebenheiten vor Augen führen. Vor nur 150 Jahren befand sich Europa auf dem Höhepunkt einer volkskirchlichen Entwicklung, in der die Akzeptanz des Christentums und der Kirche als Sinnspender erster Ordnung mit einer hohen Rekrutierungsquote kirchlichen Personals einherging. Im Zusammenspiel mit philosophischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und technischen (Erfindung der Dampfschiffahrt) Gegebenheiten entwickelte sich in den europäischen Kirchen ein Missionseifer, den wir uns heute kaum noch vorstellen können.

Die Missionstätigkeit der christlichen Kirchen im Zeitraum 1850 bis 1950 mit ihrem quantitativen und qualitativen Erfolg sucht ihresgleichen in der 2000jährigen Geschichte des Christentums. Ein Geheimnis des Erfolgs bestand in einer „überzeugenden" Ekklesiologie und Missionstheologie: Heiden mußten durch die Taufe in Christus und in die Kirche eingegliedert werden; dies hat einherzugehen mit einer „zivilisatorischen Aufholbewegung". Durch das Angebot von (westlicher) Erziehung, Krankensorge und Entwicklungsmaßnahmen sollte den Menschen aus „unterentwickelten" Kulturen und Religionen der Anschluß an das Christentum und die Weltzivilisation gelingen. Sicherlich war auch die Überzeugung, daß die alte Kultur und Religion schlecht und minderwertig, das neue Christentum aber in

jedem Fall überlegen und hochwertiger war, eine starke Begründung und Motivation für Missionare und Missionierte. (Das ist bei den neuen Missionskonzepten der Inkulturation und ihrer Höherschätzung des „alten Adam" eben nicht mehr so einfach und setzt weniger Missionsmotivation frei.)

Gegen Mitte des 20. Jahrhunderts begann sich die volkskirchliche Struktur im Norden sichtbar zu ändern; im Süden waren die ersten Erfolge der Missionsarbeit in Form einheimischen Personals sichtbar; die Ströme der Missionare aus dem Norden in den Süden wurden schwächer. Ethnologie und Religionswissenschaft lieferten ein zunehmend differenziertes Bild der „primitiven" Religionen und ihres „Nutzens" für die Menschen. Die politische Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien unterstützte Prozesse der kulturellen und religiösen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung im Süden. Das Konzil bekräftigte schließlich die Richtigkeit einer ekklesiologischen Dezentralisierung. Eine Stärkung der Ortskirchen beinhaltete aber auch die Wertschätzung ihrer geistigen, spirituellen, kulturellen und theologischen Kompetenz. In den ehemaligen Missionsgebieten war aus dem Kind ein Erwachsener geworden, der – um mit Paulus zu sprechen – nun nicht mehr nach Milch, sondern nach fester Nahrung verlangte (vgl. 1 Kor 3, 1–4).

Die tiefe Verunsicherung, die dieser Rollenwechsel auf allen Seiten verursacht, kann heute jeder spüren und erfahren, der in einer Ortskirche des Südens oder in einem Missionswerk des Nordens lebt und arbeitet. Der Wandel mag auf der theologischen Ebene vollzogen und durchdacht sein; auf der menschlichen, praktischen und spirituellen Ebene gelten andere Gesetze. Die Volksfrömmigkeit im Norden und im Süden praktiziert noch viele Elemente der alten Rollenverteilung und des alten Missionsverständnisses, wie zum Beispiel das „alte" Verständnis von Mission und das Bild vom „unterentwickelten Heiden" im Norden oder die Verurteilung des eigenen kulturellen Erbes als minderwertig, und die fast blinde Hochschätzung alles dessen, was aus dem „entwickelten" Norden kommt, im Süden.

Verjüngungsspritze aus dem Süden?

Auf der intellektuellen und theologischen Ebene hat sich hingegen ein Gegentrend etabliert. Hier geht es um politische und theologische Korrektheit in einer postmissionarischen Phase, wo nach der Verurteilung der Fehler der Missionare, Konzepte der Anerkennung des Anderen in seiner kulturellen und religiösen Eigenheit und die Vermeidung von Intoleranz (Mission ist oft ein Synonym dafür) und von Dominanz im Mittelpunkt stehen[8].

Wie aber dann mit Menschen aus anderen Kulturen kommunizieren? Das neue Programm lautet: miteinander auf dem Weg sein, voneinander lernen, Lerngemeinschaft Weltkirche. Man muß sich nur die Bildungsprogramme der weltkirchlichen Einrichtungen wie Misereor, Missio oder Adveniat anschauen. Dort geht es

um „Glaubensfreude aus den Jungen Kirchen", Afrikanisches Bibelteilen, Asiatische Meditation, oder Basisgemeindenmodelle aus Lateinamerika. Ziel dieser neuen Begegnung mit Menschen und Christen aus anderen Kulturen und Kontinenten ist es, jetzt den Europäer in die Rolle des Empfangenden und des Lernenden zu versetzen, um so klar zu machen, daß erstens die Christen im Süden nicht mehr die Objekte der Missionspastoral aus dem Norden sind, sondern ihrerseits Gebende sein können.

Meine eigenen Erfahrungen bestätigen und ergänzen die Beobachtungen Dinkelakers. Der gut gemeinte Versuch, eine politisch und ekklesiologisch korrekte Haltung an den Tag zu legen, eben weltweite Kirche an der Basis erfahrbar zu machen, scheitert oft an den Realitäten. Die Bewältigung der auftretenden Konflikte wird selbst zur wichtigsten Lernerfahrung bei gegenseitigen Besuchen; Konzepte einer „Lerngemeinschaft Weltkirche" (Klaus Piepel)[9] oder einer „vergleichenden Pastoral" (Adolf Exeler)[10] bleiben vornehmlich im akademischen Raum. Insbesondere bei der Erwartungshaltung des Nordens „zu lernen" wird oft nicht gefragt, ob Themen aus dem Süden wirklich dem Bedarf der eigenen Ortskirche entspringen und ob pastorale Probleme des Nordens mit Verjüngungsspritzen aus dem Süden kuriert werden können. Die Option für weltkirchliches Lernen entspringt psychologisch auch einem Wiedergutmachungskomplex des Nordens gegenüber dem Süden. Wenn der globale weltkirchliche Austausch wirklich ein ekklesiologisches Desiderat wäre, müßte man sich ja auch fragen, was denn der Amazonasindianer vom Weltbild und Glauben der Buschleute der Kalahari lernen kann oder soll. Oder ob ein Eskimo vom Gebetsleben und vom Bibelteilen eines Wanderarbeiters in Soweto profitieren kann. Oder ob die Kirchenerfahrung eines chinesischen Katholiken für die irische Kirche von Relevanz ist.

Diese etwas überzeichneten Beispiele machen doch eines deutlich: Die Begegnung von Christen im „globalen Dorf" wird zur Farce, wenn der Andere – auf Grund eines wie immer gearteten Muß – in die eigene Welt integriert wird, wenn weltkirchliche Lernprozesse „sein sollen" oder „sein müssen", ohne daß diese gleichsam bedarfsorientiert „von unten" erbeten oder gesucht werden. Bei vielen Vorschlägen der gegenseitigen weltkirchlichen Bereicherung hat man ohnehin den Eindruck, daß das Konzept des Anderen nur benutzt wird, um Lösungen für eigene Mängel und Probleme anzusprechen, die man eigentlich auch ohne die globale Gegenkontrolle schon erarbeitet hatte. Es ist interessant, daß die Bildungsabteilungen der weltkirchlichen Werke ihre besten Erfahrungen mit Programmen machen, in denen Kultur, Kunst und Musik aus der „Dritten Welt" im Mittelpunkt stehen, also Lebensbereiche des Musischen und des Kreativen, die sich einer Verzweckung qua definitione schon entziehen.

Vorurteilsbesetzte Wahrnehmung

Ein zweites Problem betrifft die gegenseitige Wahrnehmung. Im Norden und im Süden wird die konkrete Situation der jeweils anderen Kirche oft nur oberflächlich und schablonenhaft und deswegen auch mit Vorurteilen und Projektionen wahrgenommen – ein Sachverhalt, der zwangsläufig zu antinomischen Urteilen in den „hidden agendas" (den geheimen Lehrplänen) führen muß. Zum Beispiel im Norden: Der Christ im Süden ist „unterentwickelt" *und* der „gute Wilde"; im Süden: Der Mensch im Norden ist überlegen *und* dekadent. Im Süden fragt man sich zum Beispiel nicht, welchen Bedingungen und Belastungen Menschsein und Christsein im Norden ausgesetzt ist, im Norden ist die Gefahr der Romantisierung des exotischen und fremden Partners nicht gebannt. Mit Blick auf das Lernen vom Anderen fragt man sich im Norden zu wenig, wo konkreter Lernbedarf besteht und will die „Armen" im Süden vor jedem neuen (und neokolonialen) Lernimpuls bewahren. (Ich gehe hier nicht auf den subtilen Beschützermechanismus ein, der hier offenbar wird. In solchem Verhalten drückt sich ein „fürsorgliches Belagern" und ein „Dominanzverhalten der guten Absicht" aus, das meistens das Gegenteil dessen bewirkt, was beabsichtigt wird.) Auch wenn diese Beschreibung holzschnittartig und pauschal erscheint: Sie entspricht meiner Erfahrung nach oft der Realität und wird den Beteiligten erst im Lauf eines schmerzlichen Lernprozesses bewußt. Diese vorurteilshaft besetzte Wahrnehmung ist ein entscheidendes Hindernis für weltkirchliche Begegnung oder, positiv formuliert, eine große Herausforderung für weltkirchliche Lernprozesse.

Eine nüchterne und emotionslose Bestandsaufnahme auf beiden Seiten ist das A und O von Begegnung und die Voraussetzung von Lernprozessen. Mit Blick auf den Süden ist es einfach wahr, daß viele Ortskirchen – gerade in Afrika – zwar nominell eigenständig, aber auf Grund unterschiedlicher Ursachen nicht in der Lage sind, diesen Status mit Leben zu füllen. Die Ausbildung der Theologen und der Laien, die Begleitung der Volksfrömmigkeit, Sozialpastoral, Entwicklungsarbeit, Erfahrungen in Mystik, Aszetik und Spiritualität: All das sind Lebensbereiche, in denen die Kirchen des Südens immer noch von den Erfahrungen der älteren Kirchen lernen könnten, kurz: wo weltkirchlicher Dialog und weltkirchliches Lernen auch in einer Nord-Süd-Richtung verlaufen könnte – und unter bestimmten Bedingungen auch vom Süden so gewollt wird. Eine wichtige Konsequenz daraus ist, daß aktive Geschwisterlichkeit (um das etwas abgegriffene und im Süden eher skeptische gebrauchte Wort „Partnerschaft" zu vermeiden) einen neuen Stellenwert bekommen darf. Auch in der postmissionarischen Phase ist die Entsendung von Christen aus dem Norden in den Süden ein weltkirchliches Desiderat. Wer sich über längere Zeit auf eine andere Ortskirche einläßt, zieht einen hohen Profit für sich und seine Heimatkirche, aber die mitgebrachte spirituelle, soziale und theologische Prägung wird auch im Süden gefragt und erbeten.

(Das ist im übrigen auch meine ganz persönliche Erfahrung nach vier Jahren in Malawi.) Dieser Ruf nach geschwisterlichem Austausch gilt natürlich auch für die andere Richtung. Je mehr Christen aus dem Süden in den Norden kommen, um zu sehen und zu lernen, wie Menschsein und Christsein im Norden „funktioniert", desto „entzauberter" und „nüchterner" wird auch das Bild des „Weißen" im Süden.

Im Norden trifft man nicht selten auf eine diffuse Abendlanduntergangsstimmung: Hier bei uns ginge es mit den Kirchen bergab, im Süden aber seien die Kirchen voll und das Evangelium lebendig – deswegen bräuchten wir „Glaubensfreude aus den jungen Kirchen". Im Süden hingegen glauben viele Christen, der Norden sei dekadent, die Kirche sei lau und das Glaubensfeuer erloschen. Beide Einschätzungen entbehren der genauen Analyse und Diagnose – auf beiden Seiten. Lerngemeinschaft Weltkirche kann nur Sinn haben, wenn sie auf der Grundlage einer nüchternen Bestandsaufnahme hier und dort geschieht. Arbeitsvorhaben und Lernziele müssen klar umrissen und Projektionen durchschaut sein, und vor allem darf der Andere nicht für eigene Vorhaben (z. B. zur Bestätigung der eigenen Dekadenztheorie für den Norden) verzweckt werden. Auch hier gilt, daß wir noch weit von einer Normalität in Sachen Lerngemeinschaft Weltkirche entfernt sind.

Praxis und Evaluation der weltkirchlichen Partnerschaften

Den größten Erfahrungsschatz in Sachen Lerngemeinschaft haben in Mitteleuropa sicher jene Christen, die sich auf konkrete Partnerschaften mit Gemeinden und Projekten in der „Dritten Welt" eingelassen haben. In diese Gruppe schließe ich hier die sogenannte „Dritte-Welt-Laden-Bewegung" mit ein. Obwohl es auch Pfarrgemeinden und Gruppen gibt, die vorrangig an geistlichen, pastoralen und kirchlichen Themen interessiert sind, stehen bei der Mehrzahl der Dritte-Welt-Gruppen doch Fragen des Welthandels, der Armut und Unterwicklung im Süden und des Lebensstils, des Reichtums und der Verschwendung im Norden im Mittelpunkt[11]. Besonders das Engagement in den Dritte- oder Eine-Welt-Läden soll der „ökonomischen Alphabetisierung" dienen, im Norden und im Süden, um auf dem Weg dieser gemeinsamen Lernerfahrung das christliche Gebot der Gerechtigkeit umzusetzen. Doch gerade die angestrebte „ökonomische Alphabetisierung" bereitet oft mehr Probleme als sie löst.

Es ist eine psychologisch und auch ökonomisch prekäre Konstruktion, daß Christen aus dem reichen Norden sich durch ein alternatives Kaufverhalten (Dritte-Welt-Waren-Produkte) „symbolisch" (der tatsächliche Anteil am Welthandel ist mehr als marginal) als bessere Europäer präsentieren wollen. Ganz abgesehen davon, daß sie für die Menschen aus dem Süden (wohl mit Recht) die Reichen bleiben, auferlegen sich engagierte Christen im Norden nicht selten eine hohe Gesinnungsethik in Sachen weltweite Gerechtigkeit. Die Frage, ob und wie der Reich-

tum des Nordens durch die Ausbeutung und die Armut des Südens erwirtschaftet wird, ist äußerst kompliziert.

Konfliktstoff Geld

Enrique Dussels kategorischer Imperativ: „Handle nicht so, daß dein Handeln Opfer erzeugt!“[12] klingt zwar gut, ist aber rein formal und bietet keine Handlungsperspektiven. Fachleute und Politiker streiten sich in einer unüberschaubaren Zahl von Publikationen, Tagungen und Konferenzen über die Ursachen des Nord-Süd-Gefälles und dessen Beseitigung. So einfach und einleuchtend die Zahlen zur globalen Ungerechtigkeit auch sein mögen, so schwierig und höchst anspruchsvoll ist es, über die Schiene Welthandel und Weltwirtschaftssystem Lernprozesse (auf einer oder auf beiden Seiten) anzuzetteln, die ethisch, politisch, ökonomisch und weltkirchlich Sinn ergeben. Die Ansätze eines gerechten Finanzausgleiches in der Kirche (wie z. B. der zentrale Vergabetopf der Päpstlichen Missionswerke in Rom) ist an der Basis so gut wie nicht bekannt und – was die Zahlen angeht – marginal im Vergleich zu anderen weltkirchlichen Geldströmen.

Es ist in Partnerschaftsprojekten eine enttäuschende und zugleich befreiende Lernerfahrung, daß Geld zum Konfliktstoff vieler Partnerschaften wird, daß aber Geld die Probleme im interkulturellen Austausch auch nicht lösen kann. Während für Dritte-Welt-Gruppen vor einigen Jahren eine ausführliche Studie erschienen ist[13], bleibt K. Piepels Untersuchung die bislang einzige Evaluierung von Partnerschaftserfahrungen zwischen Kirchengemeinden in Europa und im Süden. Er bemängelt, daß es „noch keine Didaktik zwischenkirchlicher Lernprozesse gibt“[14]. Mir scheint, daß wir tatsächlich noch am Anfang eines langen Weges stehen.

Für die weitere Diskussion ist zum Beispiel die gründliche Auswertung von Partnerschaftsfonds (die Höhe der Einzahlung ist verschieden, die Höhe der Auszahlung aber paritätisch und am „runden Tisch“ entschieden)[15] oder von Partnerbesuchen[16] von hoher Bedeutung. Es ist bereits ein großer Fortschritt, wenn sich Partnerschaften zwischen Nord und Süd nach ihren vereinbarten und versteckten Zielerwartungen offen befragen und vor allem in Geldfragen Transparenz vereinbaren.

Vielfach bestätigte Erfahrung ist: Während sich Christen aus dem Süden meist finanzielle Vorteile erhoffen, möchten Christen aus dem Norden das Finanzielle in einer „ganzheitlichen“ Begegnung eingebunden wissen. Dabei ist unübersehbar: Der Begriff der „Lerngemeinschaft“ kommt aus dem Norden und formuliert Zielerwartungen vor allem auf der menschlichen, pastoralen oder theologischen Ebene. Der Süden ist – in der Regel – nicht so sehr am Lernen wie am Geld interessiert. Die Eingebundenheit und die Grenzen von weltkirchlichen Partnerschaften und Lernerfahrungen im Kontext einer Welt, die durch tiefe politische, kulturelle und

wirtschaftliche Risse gespalten ist, wird hier besonders schmerzhaft spürbar; das zu akzeptieren, ist auch schon eine Lernerfahrung – auf beiden Seiten.

Probleme und Perspektiven

Weltkirchliches Verhalten ist zutiefst von einem *kirchengeschichtlichen* und *kairologischen* Moment getragen. Unser Christsein ist heute durch die Globalisierung aller Lebensbereiche und durch die faktische Katholizität der Kirche geprägt. Das ist eine vollkommen andere Situation als noch vor 200 Jahren und hat Konsequenzen für unser Christsein in Europa, und sei es nur, daß wir uns nicht mehr als der kirchliche und theologische Nabel der Welt verstehen. Kirche ist auf dem Weg, sich als katholische Kirche zu realisieren. Das ist ein geistliches Ereignis erster Ordnung und ist für jeden, der um das Kommen des Reiches Gottes im Vater unser betet, Anlaß zu Dankbarkeit und Lobpreis. Damit dieser Lobpreis „auf den Füßen steht", ist es wichtig, den Anderen, sein Leben, seine Gesellschaft und seine religiösen Vorstellungen wahrzunehmen, wie sie nun einmal sind. Dieses bloße Wahrnehmen und das Sich-Interessieren haben zeitlich und sachlich Vorrang vor den manchmal allzu vorschnell geäußerten Absichten des gegenseitigen Voneinanderlernens und der gegenseitigen Befruchtung. In diesem Sinn ist weltkirchliches Wahrnehmen, Denken und Danken im wahrsten Sinn „sentire cum ecclesia" – „mit der Kirche fühlen" und jedem Christen aufgegeben.

Selbst wenn kirchengeschichtlich und heilsgeschichtlich die Stunde der Weltkirche schlägt, so ist doch nicht alles Weltkirchliche auch von unmittelbarer Bedeutung für unser Glaubensleben. Eine kirchengeschichtliche Stunde ist nicht identisch mit dem Kairos. Nicht alle Momente des Evangeliums (der christlichen Lehre, der Spiritualität) sind zu jeder Zeit und in jeder Ortskirche gefragt, nötig und wichtig. Unterschiedliche Tempi, Lebensprobleme und ekklesiologische Gegegebenheiten erfordern und bedingen unterschiedliche pastorale und theologische Schwerpunkte. Das hat zur Konsequenz, daß nicht alles, was Christen in anderen Ortskirchen bewegt, auch mich bewegen muß oder auch nur bewegen soll. Es beinhaltet auch, daß es ganz legitim unterschiedliche Rollen in der Weltkirche gibt.

Geber und Empfänger wechseln

David Livingstone, der große Entdecker, Forscher und Missionar, kam vor fast 150 Jahren mit einem Sendungsbewußtsein und einer Vision nach Afrika. Er wollte den Menschen das Evangelium, den Sklaven die Freiheit, den Kranken Heilung, den Völkern Handel bringen. Mission war hier (berechtigterweise) eine Einbahnstraße.

Hier war einer der Geber, andere waren die Empfänger. Doch die Rollen zwischen Nord und Süd können sich schnell ändern. Es ist nicht notwendig, daß man zu jeder Zeit von anderen lernt, manchmal hat man zu geben und manchmal nicht, manchmal ist man der Empfangende, und manchmal ist man nicht aufnahmefähig.

Was für den einzelnen gilt, gilt auch für eine Ortskirche als ganze. Verschiedene Gemeinden befinden sich in unterschiedlichen Phasen ihrer Entwicklung, mit verschiedenen Bedürfnissen, Fragen und Problemen. So wie der Völkerapostel Paulus in seinen Briefen auf unterschiedliche Gemeindesituationen reagiert und wie das Neue Testament insgesamt eine Pluralität ekklesiologischer Situationen kennt, so finden wir das heute in weit größerer Diversifikation in der Weltkirche vor. Diese Ungleichzeitigkeit menschlicher und pastoraler Situationen zu akzeptieren, ist ein wichtiges Desiderat. Es hat weitreichende Konsequenzen, bis hin zum Verzicht auf ungeschichtliche Ekklesiologien und pastoraltheologische Konzepte, in der Gemeinde- und Kirchenmodelle ohne faktischen Bezug zum Stand der Inkulturation, der Kontextualität und den Bedürfnissen der entsprechenden Ortskirchen entwickelt werden[17].

Davon zu unterscheiden sind Erfahrungen des Beschenkt- und des Bereichert-Seins durch Begegnungen mit Christen aus anderen Kulturen. Es ist wohl wichtig, die Ungeschuldetheit und „Gnadenhaftigkeit" solcher Momente zu betonen, gerade um jede Verzweckung des Anderen, selbst unter der hohen Programmatik weltkirchlicher Lernerfahrungen, zu vermeiden. Weltkirchlicher Zugewinn ist eine „Glückssache" und getragen vom Moment der „Plötzlichkeit" und der Überraschung im Alltäglichen. Man muß nicht, aber man darf durch weltkirchliche Begegnung bereichert werden. Lernen kann man vielleicht organisieren, für geistliche Erfahrungen kann man höchstens an den Einstellungen arbeiten, die solche ermöglichen oder verhindern. Das Moment des Unverfügbaren gesellt sich eher zu Gelassenheit, Unverkrampftheit und vor allem zu normalen menschlichen Umgangsformen. So sehr Reisen von Einzelpersonen und Gruppen in andere Ortskirchen zu befürworten sind, so sehr muß davor gewarnt werden, diese Reisen mit hohen Erwartungen und Projektionen zu überfrachten[18].

Die Anfälligkeit weltkirchlichen Lernens

Nicht alle Akteure einer bestimmten Ortskirche sind notwendigerweise in einen interkulturellen Austausch einbezogen und einzubeziehen. Man muß nicht weltkirchlich denken und handeln, um ein guter Christ zu sein! Dem Thema weltkirchliches Lernen haftet zudem etwas Elitäres an; selbst in der (Pastoral-) Theologie ist das „symbiotische" und „osmotische" Modell der Ortskirchen im wahrsten Sinn des Wortes „exotisch". Als Mitglieder einer Kirche können Christen die Vorteile einer ekklesiologischen Rollenteilung in Anspruch nehmen, wo andere das

tun, zu dem ich nicht begabt oder berufen bin. Persönliche Erfahrungen tiefgreifender und anhaltender interkultureller Begegnung und Bereicherung sind zudem selten. Sie sind wohl jenen vorbehalten, die auf Grund ihrer Biographie oder ihres Berufs in eine besondere interkulturelle oder weltkirchliche Situation gestellt sind. Die Ausbildung einer Identität im Spannungsfeld von lokaler Verwurzelung und internationaler Verbundenheit, von geschichtlicher Belastung und ökonomischer Ungleichheit erfordert zudem ein hohes Maß an Sensibilität, Offenheit und Ausbildung, aber auch Distanz und Unabhängigkeit vom Anderen. Das ist nicht jedermanns Sache und braucht es auch nicht zu sein.

Der Anfälligkeit weltkirchlichen Lernens für Projektionen und für Realitätsverlust kann nur mit Nüchternheit und dem Erwerb von Sachkenntnis begegnet werden. Vorurteile stehen in indirektem Verhältnis zu tatsächlicher Erfahrung und zu erworbenem Wissen. Christen und Kirchen im Norden und im Süden befinden sich aber in gleichem Maß in einem gewaltigen Prozeß gesellschaftlicher Umstrukturierung und deswegen auch der Neuorientierung und der Identitätsfindung. Es ist schwer genug, mit den Entwicklungen im eigenen Land und in der eigenen Kirche Schritt zu halten. Lokales Wissen und kontextuelle Expertise von anderen Kulturen und Ortskirchen erwirbt man sich aber nur durch das Mitleben vor Ort. Das können auch Internet und interkontinentale Jetreisen in Tagesfrist nicht ersetzen. Mangelndes oder oberflächliches Wissen um die genaue Situation des Anderen und seiner Lebenswelt besteht auf beiden Seiten und hat Konsequenzen für beide.

Wegen der häufigen „Empirielosigkeit" theologischer Diskurse geschieht oft Folgendes: Der Südvertreter drückt sich um eine ehrliche (und in vielen Bereichen vielleicht gar nicht so erhebende oder für den Norden nicht interessante) Bestandsaufnahme der eigenen Situation, während der „global player" im Norden das Angebot interkulturellen Austausches schon aus moralischen Gründen nicht ablehnt. Wer wird schon Mitgliedern so lange unterdrückter Völker theologisch etwas abschlagen? Zudem machen ihn die Informationen aus und Kontakte mit anderen Teilen der Welt in Zeiten der Globalisierungsmode zum Trendsetter.

Zweckgemeinschaft Nord-Süd?

Lernen und Austausch in der Weltkirche benötigen daher die ständige Selbstreflexion und die Überwindung falscher (selbstgewählter oder zugewiesener) Rollen. So hat sich zum Beispiel ein Trend etabliert, bei dem sich der Norden jeder Einflußnahme in bezug auf den Süden enthält, während der Süden nun – aus der Position der „unangreifbaren" Rolle eines Opfers (des Sklavenhandels, des Kolonialismus, der Mission, des Neokolonialismus usw.) – seine Kritik gegen den (vom Süden so wahrgenommenen) „dekadenten" und „säkularisierten" Norden richtet.

Manchmal hat man den Eindruck, als habe sich zwischen dem Norden und dem Süden eine Art Zweckgemeinschaft etabliert: Afrikaner etwa versorgen den weltweiten Theologiemarkt mit Themen afrikanischer Gemeinschaftlichkeit und Ganzheitlichkeit und füllen damit eine erwünschte und oft auch erbetene „theologische" Lücke (wobei keiner aus dem Norden den afrikanischen Gemeinschaftssinn etwas kritischer wahrnimmt und reflektiert). Es entsteht oft der Eindruck, als bräuchte man den Anderen, um Schwachstellen der eigenen Gesellschaft und des eigenen Christentums zu identifizieren. So wie der Nordvertreter ein Handeln aus schlechtem Gewissens, in „fürsorglicher Belagerung" (Heinrich Böll) oder als „hilfloser Helfer" (Wolfgang Schmidbauer) hinter sich lassen muß, so muß zum Beispiel der Afrikaner die Rolle des „ewigen Opfers" ablegen. Im Nord-Süd-Dialog ist – wie in jedem zwischenmenschlichen Verhältnis – eine Haltung der gegenseitigen Verzweckung, wo der Andere als Lösung der eigener Probleme mißbraucht wird, nicht akzeptabel. Zum Realismus weltkirchlicher Lernsituationen gehört es, daß Begegnungen und Partnerschaften den „verrückten" und „heillosen" Zustand einer gespaltenen Welt nicht ändern können. Mit etwas Glück und Gnade bekomme ich eine Chance, mich zu ändern, und sei es nur meinen Blickwinkel und meine Orientierung. Dies ist kein Plädoyer für die Privatisierung oder Spiritualisierung der Nord-Süd-Begegnung, aber ein dringender Appell, Zielerwartungen auch im politischen und wirtschaftlichen Bereich nicht zu überspannen und sie auf das Realistische und Pragmatische zuzuspitzen.

Konflikte als Chancen interkultureller Begegnung

Lernen in der Weltkirche erfordert zunächst einmal ein menschliches (und nicht nur theologisches oder ökonomisches) Fundament der Beziehung zu legen. Es ist oft schwierig genug, in interkulturellen Begegnungen die Standards der jeweils anderen Kultur in bezug auf Höflichkeit, Verhalten im Alltag, Geschlechterrollen, Autorität oder Umgang mit der Zeit zu erlernen. Nichtsdestoweniger ist der Partner aus einer anderen Kultur immer auch ein „normaler" Mensch. Wo offen und ehrlich über Geld und Macht, über Familie, Sexualität und Lebensschicksale gesprochen wird, kann sich eine Atmosphäre entwickeln, wo die Hülle von Förmlichkeit und Höflichkeit endlich den Weg frei gibt auf die menschlichen Fundamente, in denen geistlicher und theologischer Austauch grundgelegt sind. Dabei zeigt sich, daß das Gebot der „gleichgewichtigen Präsenz" in einer Beziehung, wo aufs Ganze gesehen die Rollen des Gebens und Nehmens, des Schenkens und Empfangens, gleichmäßig verteilt sein müssen, auch für interkulturelle Begegnungen gilt.

Besonders wichtig ist es, Konflikten nicht auszuweichen, sondern sie als Chancen interkultureller Begegnung zu begreifen. Gerade wegen der kulturellen Unter-

schiede kann es keine wirkliche Begegnung ohne Konflikte geben. In Konflikten werden falsche Erwartungen ausgesprochen und auch für den Anderen deutlich. Die eigenen Werte und die eigene Urteile, aber auch versteckte Zielerwartungen werden transparent. So schmerzhaft Konflikte auch sein mögen: Sie sind eine Bewährungsprobe für die Belastbarkeit einer interkulturellen Begegnung[19].

Zudem: Den Anderen mit seinen negativen Seiten erleben, verzeihen und verziehen bekommen, sind ur-menschliche und ur-christliche Erfahrungen. Lerngemeinschaften zwischen Nord und Süd bedürfen deswegen auch des gemeinsamen Spiels, der Musik, und anderer kultureller Ausdrucksformen. Sie helfen, Verkrampfungen in Zeiten von Partnerschaftsideologien zu lösen und „leichte" Formen des gemeinsamen Erlebens zu schaffen. So unterschiedlich wir auch sein mögen, als spielende Menschen („homo ludens") sind wir uns doch sehr ähnlich – und manchmal auch einig.

„Lerngemeinschaft Weltkirche" ist kein Selbstzweck. Dies darf bei allen Bemühungen um Austausch und gegenseitige Bereicherung nicht vergessen werden. Die Vision der Kirche in "Lumen Gentium" sieht die Kirche in einer Modellfunktion, als „Ferment der Entstehung normativen Weltbewußtseins" (Franz-Xaver Kaufmann) und als „alternative Globalität". Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ist eine Aufforderung, nicht nur das „Was", sondern auch das „Wie" weltkirchlicher Begegnung im Auge zu behalten. Sollte es Christen und Kirchen gelingen, über alle ökonomischen, kulturellen und politischen Unterschiede hinweg eine Atmosphäre der Geschwisterlichkeit, des Vertrauens und des gegenseitigen Verstehens zu schaffen, so wäre damit ein beachtlicher Dienst der Kirche an und in einer globalisierten Welt vollzogen.

ANMERKUNGEN

[1] B. Dinkelaker, Zusammenleben lokal – global: Ökumenisches Lernen in Partnerschaften, in: ZMiss 26 (2000) 274-280.

[2] Vgl. die ersten beiden Bände der Reihe „Forum Religionspädagogik Interkulturell": Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen u. Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Pädagogik, hg. v. E. Groß u. K. König (Münster 2000); Religion im Dialog der Kulturen. Kontext religiöser Bildung u. interkulturelle Kommunikationskompetenz, hg. v. Th. Schreijäck (Münster 2000).

[3] Vgl. E. Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils u. die Befreiung des Menschen (Zürich 1990); Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", hg. v. G. Fuchs u. A. Lienkamp (Münster 1997).

[4] R. J. Schreiter, Weltethos – eine Illusion?, in: ThPQ 149 (2001) 167-178, bes. 169 f.

[5] Vgl. J. Breidenbach u. I. Zukrigl, Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt (München 1998) 206 ff.

[6] Vgl. R. J. Schreiter, The New Catholicity. Theology between the Global and the Local (New York 1997) 28-45.

[7] Vgl. Th. Schreijäck, 'Das universale Wort inkarniert sich im Dialekt'. Prolegomena zu einer religionspädagogischen Bildungstheorie im Horizont der 'Weltgesellschaft', in: Religion im Dialog der Kulturen (A. 2) 261-283 (Literatur).

[8] Vgl. G. Collet, Bekehrung – Vergleich – Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft, in: ZMR 77 (1993) 202-215.
[9] K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten u. der Dritten Welt (Aachen 1993).
[10] A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: ThG 23 (1980) H. 3, 12-20.
[11] Vgl. Der ferne Nächste. Partnerschaften von Diözesen u. Pfarrgemeinden mit Ländern der Dritten Welt. Erfahrungen, Chancen, Aufgaben, hg. v. H. Neyer (Bonn [2]1996).
[12] E. Dussel, Materielle, formale u. kritische Ethik, in: Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung u. dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. intern. Seminars des philosophischen Dialogprogramms, hg. v. R. Fornet-Betancourt (Frankfurt 1998) 203-231, hier 288.
[13] F. Nuscheler u. a., Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis u. Selbstverständnis (Mainz 1995); siehe auch C. Olejniczak, Die Dritte-Welt-Bewegung in Deutschland. Konzeptionelle u. organisatorische Strukturmerkmale einer neuen sozialen Bewegung (Wiesbaden 1999).
[14] Piepel (A. 9) 373.
[15] Vgl. Dinkelacker (A. 1) 279 f.
[16] Vgl. F. Kerstiens, Besuch der kleinen Leute. Partnerschaft konkret, in: Orientierung 54 (1990) 255-259.
[17] Zur kairologischen Dimension der Diskussion vgl. M. Ott, Erst gehen, wenn man gesandt wird!, in: Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog (A. 2) 537-549.
[18] Vgl. Piepel (A. 9) 373: „Kommunikation mit den Partnern der Dritten Welt mit dem erklärten Ziel der Gemeindeerneuerung führt nur in Ausnahmefällen zum Erfolg, scheitert in der Regel jedoch an überspannten Erwartungen und endet nicht selten in Enttäuschungen."
[19] Vgl. M. Ott, Alles verstanden – Nichts begriffen? 'Global players' zwischen Kultur u. Konflikt, in: Interkulturelles Lernen / Interkulturelles Training, hg. v. K. Götz (München 1999) 235-253.

Traudl Solleder

HIV/AIDS im südlichen Afrika

Gesellschaftliche Hintergründe und Folgen

Die 13. Internationale HIV/AIDS Konferenz mit dem Thema „Breaking the silence – das Schweigen brechen", die im Juli 2000 in Durban/Südafrika abgehalten wurde, fand weltweit Echo in den Medien. Zum ersten Mal tagte diese alle zwei Jahre stattfindende internationale Konferenz auf dem Kontinent, wo 70 Prozent der HIV-Infizierten leben, aber nur zehn Prozent der Weltbevölkerung. Der Tagungsort befand sich in einem Land, das lange Zeit glaubte, von HIV verschont zu werden, aber innerhalb von zehn Jahren die höchste Anzahl an Infizierten erreichte. Das Thema wurde seither in vielen Konferenzen aufgegriffen, auch auf höchster internationaler Ebene. Für Ende Juni 2001 wurde sogar eine Sondersitzung der Generalversammlung der Vereinten Nationen einberufen. In jüngster Zeit erfuhr die Situation im südlichen Afrika allgemeines Interesse anläßlich der viel beachteten gerichtlichen Klage von 39 Vertretern der pharmazeutischen Industrie gegen die südafrikanische Regierung. Der Gerichtsfall löste weltweit Protestaktionen aus und wurde schließlich zurückgezogen. Nicht die mit dieser Gerichtsaktion zusammenhängenden Probleme des Zugangs zur medikamentösen Behandlung sind das Thema dieser Ausführungen, sondern die Frage nach den gesellschaftlichen Ursachen, Zusammenhängen und Folgen der Pandemie im südlichen Afrika.

Daten und Fakten

Zunächst einige epidemiologische Daten, d. h. Zahlenangaben über die Verbreitung der Infektion mit dem Humanen-Immundefizienz-Virus (HIV) und dem sich daraus infolge zunehmender Immunschwäche entwickelnden Syndrom AIDS (Acquired immune deficiency syndrome), das letztendlich zum Tod führt. Bei den Daten handelt es sich um Schätzungen, die zum größten Teil auf Untersuchungen bei schwangeren Frauen beruhen („anonymous, unlinked sentinel-surveillance"). Sie wurden von UNAIDS veröffentlicht, der für die Bekämpfung von HIV/AIDS ins Leben gerufenen Organisation der Vereinten Nationen, in der die Weltgesundheitsorganisation (WHO) und vier weitere UNO-Organisationen sowie die Weltbank zusammenarbeiten[1].

Ende 2000 lebten 25,3 der insgesamt 36,1 Millionen HIV-Infizierten in Afrika südlich der Sahara; 3,8 der 5,3 Millionen Neuinfizierten im Jahr 2000 stammten aus

Afrika südlich der Sahara; 2,4 der drei Millionen AIDS-Toten im Jahr 2000 verstarben in Afrika südlich der Sahara.

Im Jahr 1999 (für 2000 stehen detaillierte Zahlen noch nicht zur Verfügung) lebten fast zehn Millionen oder 39 Prozent aller HIV-Infizierter aus Afrika südlich der Sahara in den zehn Ländern des südlichen Afrika: in Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Mosambik, Namibia, Sambia, Simbabwe, Südafrika und Swasiland. Zu beachten ist, daß Berechnungen bzw. Schätzungen in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Qualität aufweisen. Tabelle 1 zeigt die Gesamtzahlen der HIV-Infizierten wie den prozentualen Anteil der HIV-infizierten Erwachsenen (dazu werden Personen zwischen 15 und 49 Jahren gerechnet) für diese zehn Länder. Besonders erschreckend daran sind nicht nur die Höhe der Prävalenzen im zweistelligen Bereich, sondern vor allem auch die massive Zunahme der Infektionen der letzten Jahre insbesondere in Südafrika, Botswana und Namibia, die weiter anhält.

Tabelle 1: HIV/AIDS im südlichen Afrika (Juni 2000 Bericht von UNAIDS)

Land	Gesamt-bevölkerung	HIV-Infizierte	Infektions-rate (%) Erwachsene (15–49 Jahre)	Infektionsrate (%) 15–24 Jahre weiblich	männlich	Zahl der Waisen kumulative
Angola	12 497 000	160 000	2.8*	2.6–2.9	1.1–1.4	98 000
Botswana	1 592 000	290 000	35.8	32.6–36.1	13.7–18.0	66 000
Lesotho	2 108 000	240 000	23.6	23.9–28.9	8.0–16.0	35 000
Malawi	10 674 000	800 000	16.0	14.5–16.0	6.1–8.0	390 000
Mosambik	19 222 000	1 200 000	13.2	13.4–16.1	4.5–9.0	310 000
Namibia	1 689 000	160 000	19.5	18.8–20.8	7.9–10.4	67 000
Südafrika	39 796 000	4 200 000	20.0	22.5–27.5	7.6–15.1	420 000
Swaziland	981 000	130 000	25.3	25.9–31.2	8.7–17.4	12 000
Sambia	8 974 000	870 000	20.0	16.7–18.7	7.1–9.3	650 000
Simbabwe	11 509 000	1 500 000	25.0	23.3–25.8	9.8–12.9	900 000

* vermutlich unzuverlässige Angabe

Laut dem inzwischen bekannt gewordenen Resultat der Untersuchungen zur HIV-Prävalenz in der Republik Südafrika wurde dort im vergangenen Jahr bei Schwangeren eine durchschnittliche Infektionsrate von 24,5 Prozent festgestellt. Diese ist mit 8,7 Prozent am niedrigsten in der westlichen Kapprovinz und mit 36,2 Prozent am höchsten in Kwazulu-Natal[2]. In Botswana ist die durchschnittliche Infektionsrate inzwischen auf 38,5 Prozent angestiegen[3]. Besonders zu beachten in Tabelle 1 ist die Rubrik über die Infektionsraten bei den 15- bis 24jährigen; diese sind bei Mädchen und Frauen durchwegs mindestens doppelt so hoch wie bei Jun-

gen und Männern (ein Phänomen, das im Rahmen der biologischen und gesellschaftlichen Mitursachen kommentiert wird).

Die Anzahl der Waisen – zu diesen zählen Kinder, die entweder die Mutter oder beide Eltern verloren haben – ist prozentual am höchsten in den Ländern, in denen die Epidemie schon länger wütet, zum Beispiel in Simbabwe und Sambia (acht Prozent bzw. sieben Prozent der Gesamtbevölkerung), während Südafrika mit einer Gesamtbevölkerung von etwa 40 Millionen angeblich „nur" 420 000 (ein Prozent) Waisen zählt. Kinder sind aber nicht erst als Waisen betroffen, sondern schon lange vorher, wenn sie das Leiden ihrer Eltern erleben und mittragen. Ein Teil der Waisen ist HIV-infiziert; diese Kinder sterben meist in den ersten Lebensjahren.

Die Epidemie in der Republik Südafrika ist eine der am schnellsten zunehmenden in der Welt. So stieg die HIV-Prävalenz bei schwangeren Frauen zwischen 1990 und 2000 von 0,7 auf 24,5 Prozent an. Inzwischen wird die Anzahl der HIV-Infizierten offiziell auf 4,7 Millionen geschätzt. Frauen sind am stärksten betroffen, insbesondere die in der Altersgruppe 25 bis 29 Jahre. Im Jahr 1999 wurde errechnet, daß sich durchschnittlich 1700 Personen pro Tag neu infizieren. Im Jahr 1999 wurde vorausgesagt, daß ab 2008 jährlich eine Million Menschen an AIDS sterben und daß es im Jahr 2010 zwei Millionen Waisen geben wird. Man rechnet damit, daß die Hälfte der jetzt 15jährigen Jugendlichen in Südafrika und anderen Ländern mit einer HIV-Prävalenz von etwa 25 Prozent an AIDS sterben werden, in Botswana sogar zwei Drittel.

Warum ist es im südlichen Afrika zu dieser massiven Epidemie gekommen?

Zunächst ist hinzuweisen auf die Bedeutung der verschiedenen Übertragungswege für die Verbreitung des HI-Virus sowie auf einige biologisch-medizinische Zusammenhänge. Mit 80 bis 85 Prozent ist die sexuelle, d. h. fast ausschließlich die heterosexuelle Übertragung für die Verbreitung des Virus in Afrika verantwortlich[4]. In etwa fünf bis zehn Prozent der Fälle wird das Virus von der Mutter auf das Kind während Schwangerschaft, Geburt und durch das Stillen übertragen, wobei das Risiko im Einzelfall 30 bis 40 Prozent beträgt. Weitere fünf bis zehn Prozent der Infektionen sind die Folge unzureichender Bluttransfusionssicherung und mangelnder Hygiene in den Gesundheitsdiensten. Eine Übertragung mittels verunreinigter Nadeln im Zusammenhang mit intravenösem Drogenmißbrauch wurde bisher für Afrika als nicht-existent angesehen; dies ändert sich, spielt aber derzeit noch keine nennenswerte Rolle für die HIV-Verbreitung.

Der vorherrschende Virus-Subtyp im südlichen Afrika ist Subtyp A des HIV 1. Trotz zahlloser Forschungsarbeiten weiß man noch immer wenig Definitives über mögliche Unterschiede in der Infektiosität der verschiedenen Virussubtypen und

ihrer sich kontinuierlich entwickelnden Mutationen. Ebenso wenig weiß man über mögliche Einflüsse genetischer Unterschiede verschiedener Rassen und Ethnien auf die Empfänglichkeit gegenüber dem Virus. Die Gefahr der HIV-Transmission vom Mann auf die Frau ist deutlich größer als umgekehrt; Mädchen und junge Frauen sind besonders gefährdet. Dies ist um so verhängnisvoller, als der Beginn sexueller Aktivität immer mehr nach vorn verlegt wird. Eine gefährliche Praxis ist die im südlichen Afrika weit verbreitete Methode, die Scheide durch Anwendung bestimmter Kräuter oder chemischer Mittel auszutrocknen, was dem Mann einen größeren Lustgewinn bringen soll. Die Folge ist eine erhöhte Vulnerabilität der Scheide und damit eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der HIV-Transmission. Ähnlich gefährlich ist der Analverkehr, der gewählt wird, um die „Jungfräulichkeit" zu bewahren. Die anderen sexuell übertragenen Infektionen wie Gonorrhoea, Syphilis, Chlamydia und andere, die ihrerseits die HIV-Übertragung fördern, werden häufig, infolge mangelnden Zugangs zu oder Ineffizienz der Gesundheitsdienste, nicht sachgemäß behandelt oder, besonders bei Frauen, überhaupt nicht erkannt. Diskriminierender Umgang des Personals der Gesundheitsdienste mit den betroffenen Patienten ist nicht selten der Grund, warum Gesundheitsdienste erst gar nicht aufgesucht werden.

Was den Zustand nach Zirkumzision – bei einigen Ethnien im südlichen Afrika traditionelle Voraussetzung für die Anerkennung als Mann – betrifft, so vermindert dieser, laut gängiger Meinung, die Gefahr der Virusübertragung beim Sexualakt. Der Akt der Zirkumzision, als Teil eines Ritus durch traditionelle „Beschneider" ausgeführt, bedeutet eine mögliche Gefahr; heutzutage wird aber diese Prozedur häufig von professionellem Gesundheitspersonal hygienisch einwandfrei durchgeführt. Zirkumzision, also Genitalverstümmelung bei Frauen, spielt im südlichen Afrika kaum eine Rolle.

Kulturelle, soziale und ökonomische Bedingungen bestimmen das Sexualverhalten

Die bestimmende Rolle des Sexualverhaltens für die Virusübertragung ist unbestritten. Gleichzeitig müssen wir erkennen, daß gesellschaftliche Hintergründe, d. h. kulturelle, soziale, ökonomische und infrastrukturelle Determinanten einzeln und im Zusammenspiel mitverantwortlich sind für häufigen Partnerwechsel, das Vorhandensein multipler und überlappender sexueller Beziehungen und von Sexualverhalten, das in anderer Weise die Virusübertragung fördert.

Ganz entscheidend für das Sexualverhalten ist „gender". Unter diesem Begriff, für den es im Deutschen kein Pendant gibt, verstehen wir das in einer Kultur übliche und allgemein anerkannte männliche bzw. weibliche Verhalten und die Rollenverteilung zwischen Männern und Frauen. Die Einehe ist nicht traditionell in Afrika. Polygamie ist zwar in einigen Staaten offiziell möglich, aber finanziell kaum

realisierbar. Beziehungen des Mannes zu einer (oder mehreren Freundinnen) neben der offiziellen Einehe wird weitgehend als „normal" angesehen. Entscheidend ist, daß der afrikanische Mann hinsichtlich geschlechtlicher Beziehungen allein das Sagen hat. Die Frau, die vor der Ehe möglichst nichts über sexuelle Dinge wissen soll, hat keine Möglichkeit ihr Verhalten selbst zu bestimmen. Von ihr wird erwartet, daß sie dem Mann „zu Willen ist". Über sexuelles Verhalten wird zwischen Mann und Frau nicht gesprochen, auch nicht zwischen Eltern und Kindern. Die Möglichkeit, in einer Ehe zum Beispiel Schutzmaßnahmen zu diskutieren, kommt kaum in Frage. Dazu ein Beispiel, das bei einem AIDS-Workshop in Südafrika berichtet wurde: Eine Frau erzählte, daß sie nur beten könne, daß ihr Mann das Virus nicht nach Hause bringe. Schließlich faßte sie Mut und sprach ihren Mann wegen seines risikoreichen Verhaltens an. Erzürnt über ihre „losen Reden", schlug er sie und verstieß sie aus dem Haus. Es blieb ihr – auch der Kinder wegen – nichts anderes übrig als zurückzukehren, um Verzeihung zu bitten und zu versprechen, daß sie nie mehr darüber reden würde. Verständlicherweise will sie nichts mehr über Verhütungsmaßnahmen hören[5]. Solches Verhalten ist nicht auf Afrika beschränkt – man nimmt an, daß weltweit mindestens 50 Prozent der HIV-infizierten Frauen durch den Partner infiziert werden, dem sie selbst treu sind. Die Gender-Abhängigkeit wird noch potenziert durch die vorherrschende ökonomische Abhängigkeit, von der noch zu sprechen ist.

Die Akzeptanz der angeblichen männlichen Überlegenheit hat sogar dazu geführt, daß viele Mädchen und junge Frauen die Anwendung von Gewalt als „normalen" Bestandteil geschlechtlicher Beziehungen ansehen. Aus Südafrika wird berichtet, daß junge Mädchen überzeugt sind, daß Vergewaltigung ganz einfach „dazu gehört". Ältere Männer bevorzugen junge Mädchen, weil sie annehmen, daß sie noch nicht infiziert sind. Darüber hinaus besagt ein verhängnisvolles Gerücht, daß man sich sogar durch den Sexualakt mit einer Jungfrau von einer bestehenden HIV-Infektion befreien kann! Besonders aus Kwazulu-Natal, der am schlimmsten betroffenen Provinz Südafrikas, wird über Gerichtsprozesse berichtet, bei denen Männer der Vergewaltigung von Mädchen unter acht Jahren angeklagt sind.

Gefährliche traditionelle Praktiken sind die sogenannten Witwenheiraten bzw. die „Reinigung" der Witwe durch Geschlechtsverkehr mit einem Bruder oder anderen männlichen Verwandten des verstorbenen Mannes, zum Beispiel bekannt bei Ethnien in Sambia und Malawi. Ähnliche Gefahren gelten für Initiationsriten bei jungen Mädchen des Stammes der Yao in Malawi, bei denen die Einführung in den Geschlechtsakt durch ältere Männer Teil des Ritus ist. Ebenfalls aus Malawi wird berichtet, daß Frauen den Beistand des traditionellen Heilers suchen, um die Begierde des Ehemannes nach neuen Beziehungen zu beschränken; diese „Hilfe" besteht möglicherweise in einem Sexualakt mit dem Heiler selbst[6].

Dies alles sind Beispiele für das Fehlen von Selbstbestimmung, besonders bei den Frauen. Als einzelne sind sie machtlos gegenüber traditionellen Gebräuchen und

Ritualen. Abhilfe ist nur möglich, wenn Dorf- oder Stammesgemeinschaften die Gefahr erkennen und bereit sind, dagegen anzukämpfen. Aus Sambia wird berichtet, daß dies mittels partizipatorischer Beratung von Gemeinden und Gemeinschaften zum Erfolg führte.

Ebenfalls traditionell und sicher von großer Bedeutung ist der weit verbreitete Glaube – quer durch alle Gesellschaftsschichten – daß Krankheiten allgemein und insbesondere eine so schreckliche wie AIDS auf Magie, in welcher Form auch immer, zurückzuführen sind und, wenn überhaupt, nur durch rituelle und magische Praktiken abgewehrt werden können.

Großangelegte Kondom-Programme und Kondom-Marketing werden besonders von Außenstehenden als die Lösung des Problems in Afrika angesehen. Vorhandene logistische Schwierigkeiten wie Verfügbarkeit, Lagerung, Kosten könnte man überwinden. Die häufig fragwürdige Qualität müßte verbessert werden. Entscheidend ist aber die „natürliche" Abwehr des afrikanischen Mannes gegen den Gebrauch von Kondomen. So wird gesagt, daß man ein Bonbon nicht mit dem Papier ißt. Entscheidender sind die tieferen Gründe hinter dieser Ablehnung. So wird die Erzeugung von Sperma als wesentlicher Teil des Schöpfungsplans angesehen – die Quelle des Lebens darf man nicht vergeuden. Es ist die religiöse Pflicht und das Lebensziel eines afrikanischen Mannes, Nachkommen zu zeugen und selbst Ahnherr zu werden, der sich um die Nachkommen kümmert[7]. In ähnlicher Weise ist es der Wunsch jeder Frau, Kinder zu haben; ihr Frausein, ihre Stellung in der Familie hängen davon ab. Selbst wenn sie um ihre Infektion weiß, was meist nicht der Fall ist, so beeinflußt das häufig nicht ihren Kinderwunsch. Inwieweit die Ablehnung des Kondoms durch christliche Kirchen, insbesondere durch die katholische Kirche, in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt, ist schwer abzuschätzen.

AIDS ist eine „Krankheit der Armut"

Die individuelle soziale und wirtschaftliche Situation ebenso wie die Ökonomie auf der Makroebene beeinflussen die HIV-Verbreitung. AIDS wird zusammen mit Tuberkulose, Malaria und anderen Infektionskrankheiten zu den „Krankheiten der Armut" gerechnet. Mangelnde Überlebenschancen dort, wo Menschen ihre Heimat haben, führen zu gesteigerter Mobilität und Migration, für die es im südlichen Afrika zahllose Beispiele gibt. Da Familien von Subsistenzlandwirtschaft nicht leben können, suchen besonders junge Männer aus den ländlichen Regionen Südafrikas, aus Lesotho, Malawi, Mosambik, Swasiland, Simbabwe Arbeit in den Minen und Fabriken am Witwatersrand und in der Oranje Provinz. Andere gehen in die Ballungsräume und Industriegebiete um Kapstadt, Port Elizabeth und East London. Im neuen Südafrika hat sich der Drang in die Großstadt sogar verstärkt.

Ähnliches gilt für Simbabwe, Sambia, Namibia, Malawi. Berüchtigt war und ist das System der sogenannten „Männer-Hostels" mit ihren armseligen Bedingungen und dem einmal im Jahr stattfindenden Heimaturlaub. Wenn auch heutzutage regelmäßige Nachhausefahrten während des Jahres üblich sind – die Familientrennung bleibt, denn man will Felder und Haus in der Heimat nicht aufgeben. Auch die Frauen in den ländlichen Gebieten streben nach Arbeit fern der Heimat – als sogenannte „domestics" (Hausmädchen) ziehen sie in die Städte, nicht selten, weil sie von ihren Männern im Stich gelassen werden oder als junge unverheiratete Frauen, ihre Kinder in der Obhut der Großmutter zurücklassend.

Die zunehmende Urbanisation mit ihrer Arbeits- und Heimatlosigkeit (in Südafrika spricht man von etwa 40 Prozent Arbeitslosen), völlig unzureichenden Wohnverhältnissen, Verlust der familiären und dörflichen Bindungen, der traditionellen Normen und Verhaltensmuster, ein weitgehend fehlendes Freizeitangebot, Alkoholmißbrauch in den überall vorhandenen Bierhallen – all dies und mehr bildet überall im südlichen Afrika eine Brutstätte für die HIV-Übertragung. Zu der gender-bedingten Überlegenheit des Mannes kommt die soziale Abhängigkeit der Frauen vom Ehemann und Partner. Lehrer mißbrauchen Schulmädchen, die sich einen Platz in der Schule oder ein besseres Zeugnis versprechen, Arbeitgeber nützen die Not junger Frauen, die eine Stelle suchen, Männer mit Einkommen – selbst wenn es klein ist – „kaufen" sich ein billiges Vergnügen mit wenig Geld. Alleinstehende Frauen und Witwen sind aus finanziellen Gründen oder der Sicherheit wegen – das Leben in den „Townships" ist sehr gefährlich – auf männlichen Beistand für sich und ihre Kinder angewiesen. Umgekehrt suchen Männer, deren Familien in der angestammten Heimat fern vom Arbeitsplatz leben, eine gewisse „häusliche Betreuung", die inklusive ist.

Mangelnder Zugang zu und geringe Qualität von Schule und Ausbildung sind Ursachen fehlender Lebensperspektive. In Südafrika ist eine ganze Generation, die sogenannte „lost generation", in den 80er Jahren infolge politischer Unterdrückung und dadurch ausgelöster Revolten ohne ausreichende Schulbildung aufgewachsen. In allen Ländern des südlichen Afrika entspricht das schulische Angebot weder quantitativ noch qualitativ den Anforderungen. Es geht nicht nur um die Möglichkeit einer späteren Erwerbstätigkeit; ein Mindestmaß an schulischer Bildung ist auch nötig, um Gesundheitsbotschaften zu verstehen und umzusetzen. Darüber hinaus haben viele junge Menschen trotz abgeschlossenen Studiums oder anderer Ausbildung keine Chance auf dem begrenzten Arbeitsmarkt. Probleme des Gesundheitssystems – mangelnde Bluttransfusionssicherung, unzureichende Krankenhaushygiene, Fehlen eines sachgemäßen Managements von anderen sexuell übertragenen Infektionen, ungenügende Gesundheitserziehung – tragen zur HIV-Verbreitung bei. Mangel an Ressourcen im Gesundheitsdienst fördert das rasche Fortschreiten der Infektion zum Syndrom AIDS. Auf der Makroebene haben die Verschuldung der Regierungen, Zinszahlungen und die von Weltbank und Inter-

nationalem Währungsfond geforderten Strukturanpassungsmaßnahmen der 90er Jahre den Mangel an öffentlichen Mitteln verstärkt und damit die Kürzungen auf dem sozialen Sektor aller Länder des südlichen Afrika.

Ein Beispiel über das Zusammenwirken verschiedener Faktoren und die Tatsache, daß nicht „arm" an sich, sondern in Kombination mit „reich" die Gefahr der HIV-Übertragung potenzieren, wurde kürzlich aus Botswana berichtet: Dieses Land mit der höchsten HIV-Prävalenz in der Welt (38,5 Prozent) ist kein armes Land. Es hat sich ökonomisch gut entwickelt, ist politisch stabil und frei. Auffällig ist ein Zusammenbruch der traditionellen Normen und ein sehr freies Sexualverhalten der Jugendlichen. Zur hohen Zahl von „Wanderarbeitern" zählen Kraftwagenfahrer, Bau- und Straßenarbeiter, Händler, Soldaten, Distriktbeamte und Prostituierte. Für die Männer gilt, daß sie Geld haben, um sowohl am Arbeitsort sexuelle Dienste „einzukaufen" wie auch am Heimatort, an den sie wöchentlich oder monatlich zurückkehren, Frauen durch Geld und Geschenke anzuziehen. Die Mehrzahl der Männer ist nicht verheiratet; die Verheirateten haben „parallele Familien" am Arbeitsplatz. Trotz verbreiteten Wissens über HIV benützen nur etwa 50 Prozent der Männer Kondome bei den sehr häufigen sexuellen Kontakten mit verschiedenen Partnern[8].

Nicht vergessen werden darf die Bedeutung der Gewalt in der Folge nationaler Konflikte. Vergewaltigung der Frauen des Gegners wird häufig als Waffe zu dessen Bezwingung angesehen. Schon in den frühen 90er Jahren hat sich HIV in Kwazulu-Natal, wo heftige politische Unruhen zwischen den Anhängern des African National Congress und der Zulupartei Inkatha tobten, massiv ausgebreitet. In Uganda, das als erstes Land in Afrika Mitte der 80er Jahre AIDS-Geschichte schrieb, war die Idi-Amin-Ära mit ihren schrecklichen Gewalttaten dem Ausbruch der Epidemie vorausgegangen. Bürgerkriege in Mosambik und Angola, der Einsatz von Soldaten aus Namibia und Simbabwe in der Demokratischen Republik Kongo, Flüchtlingsströme in benachbarte Länder wie zum Beispiel aus Mosambik nach Malawi und zurück sind weitere Beispiele. Überall sind Soldaten stärker durch HIV betroffen als die Zivilbevölkerung. In einer Kompanie in der östlichen Kapprovinz Südafrikas wurde (nach einer persönlichen Mitteilung) eine HIV-Prävalenz von 80 Prozent festgestellt.

Letztendlich haben die Leugnung von HIV und AIDS durch die Gesellschaft, fehlende Beachtung des Problems durch die Politiker, unzureichende Bereitstellung von Finanzmitteln für die Prävention ihren Teil zur ungezügelten Ausbreitung der Epidemie beigetragen.

Folgen von HIV/AIDS für die Infizierten, ihre Familien und die Gesellschaft

AIDS ist zu einer ausgewachsenen Entwicklungskrise geworden für die betroffenen Länder, ihre Landwirtschaft und Industrie, das Erziehungs- und das Gesund-

heitssystem und die Ökonomie allgemein. Eine Zunahme der Armut ist der gemeinsame Nenner für die Folgen von HIV und AIDS.

Seit der Einführung der kombinierten antiretroviralen Therapie (ART) Mitte der 90er Jahre unterscheidet sich das Schicksal der HIV-Infizierten in Industrie- und Entwicklungsländern. Die Therapie bedeutet zwar keine Heilung, aber das Versagen des Immunsystems und das Auftreten sogenannter opportunistischer Erkrankungen und die Entwicklung des Stadiums AIDS wird auf Jahre hinausgezögert. Im südlichen Afrika, ebenso wie in anderen Entwicklungsländern, ist ART bis jetzt nur wenigen Infizierten zugänglich. Selbst die Möglichkeit einer zufriedenstellenden Behandlung der durch HIV ausgelösten sogenannten opportunistischen Infektionen – unter ihnen spielt Tuberkulose die Hauptrolle – ist in vielen Fällen nicht gegeben. Rasches Fortschreiten der Infektion, schweres physisches Leiden, eine enorme psychische Belastung und ein schweres Sterben sind die unabänderlichen Folgen.

Trotz der hohen Infektionsraten und der zahlreichen Toten leiden Betroffene weiterhin unter Stigmatisierung und Diskriminierung. Aus Furcht, daß man selbst bereits infiziert ist, wird AIDS als Todesursache nicht genannt, bestenfalls spricht man von „der Krankheit". Nicht selten führt das Bekanntwerden der Infektion zur Gewalt gegen die Infizierten. Die Nachricht über den tragischen Fall einer jungen Frau in Kwazulu-Natal, die ihre Offenheit mit einem grausamen Tod bezahlte, ging um die Welt. Alltäglich ist, daß infizierte Frauen – die Infektion wird meist über die Erkrankung des Säuglings entdeckt – von ihrem Mann oder von den Schwiegereltern angeklagt und verjagt werden, weil sie angeblich die Infektion und damit Schande in die Familie gebracht haben. Wer kann schon nachweisen, daß die Ansteckung in umgekehrter Richtung erfolgte? Die Furcht vor Repressalien ist immer wieder der Grund, warum Frauen gar nicht wissen wollen, ob sie infiziert sind. So hemmen oder verhindern Leugnung und Stigmatisierung einen offenen Umgang mit dem Problem und eine effektive Präventionsarbeit.

In Südafrika ist eine Diskriminierung der Infizierten am Arbeitsplatz gesetzlich verboten; dies ist schwer kontrollierbar und findet trotzdem statt. Davon abgesehen führt das zunehmende Nachlassen der Arbeitskraft bei fortschreitender Erkrankung zum Verlust des Arbeitsplatzes bzw. beeinträchtigt die Arbeitsfähigkeit im landwirtschaftlichen Bereich. Der „Southern Africa AIDS Information Dissemination Service", eine Nichtregierungsorganisation in Simbabwe, hat bereits vor einer möglichen Ernährungskrise in den nächsten 20 Jahren gewarnt wegen des Rückgangs der produktiven Bevölkerung und des landwirtschaftlich genutzten Bodens.

Wiederholte Versuche bei einem anderen Arzt, einem anderen Krankenhaus oder einem weiteren traditionellen Heiler Hilfe zu finden, führen zum Verbrauch letzter Ressourcen. So versucht man auch die Beschaffung antiretroviraler Medikamente, ohne daß eine sachgerechte und nachhaltige Behandlung möglich wäre.

Gleichzeitig schwinden die Mittel für den Lebensunterhalt der Familie. Auch die meist monatelange Pflege belastet die Familie und schränkt die Arbeitsfähigkeit des gesunden Partners ein. Bei häufiger Erkrankung beider Elternteile müssen Kinder die Pflege übernehmen und können deshalb oder aus finanziellen Gründen nicht länger die Schule besuchen. Schlechte hygienische Zustände im beschränkten häuslichen Milieu können zur Übertragung der Infektion bei der Pflege Schwerkranker führen.

Kinder erleben Leiden und Tod der Eltern und bleiben häufig mittellos zurück. Nicht selten holen Verwandte das letzte Hab und Gut weg. Die üblicherweise geregelte Versorgung der Waisen durch die traditionelle afrikanische Gesellschaft funktioniert nicht mehr, wenn mehrere Elternpaare innerhalb der Großfamilie gestorben sind. Großeltern, ursprünglich auf den Unterhalt durch Söhne und Töchter angewiesen, müssen nun ihrerseits für ihre zurückgelassenen Enkelkinder sorgen. In anderen Fällen sind letztere in sogenannten „Kinderfamilien", in denen zum Beispiel eine 13jährige für vier jüngere Geschwister die Verantwortung übernehmen muß, auf sich selbst gestellt. Waisen werden auch als mehr oder minder geduldete zusätzliche Esser von Nachbarfamilien aufgenommen. Diese Nachbarschaftshilfe ist bewundernswert, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kinder unter solchen Umständen häufig nicht genug zu essen bekommen, von der Pflegemutter als Arbeitskräfte ausgenützt und gegenüber deren eigenen Kindern benachteiligt werden. Nicht selten sind sie zusätzlich einer Stigmatisierung als „AIDS-Waisen" oder einem sexuellen Mißbrauch ausgesetzt. In Simbabwe hat dieser in jüngster Zeit zugenommen, so daß eine Spezialsprechstunde am Krankenhaus der Hauptstadt Harare eingerichtet werden mußte[9].

Im Gegensatz zu den meisten afrikanischen Ländern besteht in der Republik Südafrika ein staatliches soziales Netz mit Alters- und Arbeitsunfähigkeitsrenten sowie finanzieller Unterstützung für Kleinkinder und Waisen. Häufig ist aber der Zugang zu diesen Hilfen schwierig und langwierig – bis eine Arbeitsunfähigkeitsrente gewährt wird, ist der Kranke meist schon verstorben.

Die sozialen Einrichtungen und die Wirtschaft sind erheblich beeinträchtigt

Neben dem individuellen Ausfall des Schulbesuchs wegen Pflege oder aus Geldmangel beraubt die geringer werdende Zahl an Lehrern und Lehrerinnen mehr und mehr Kinder der Möglichkeit eines geregelten Schulbesuchs und damit der Chance auf eine spätere Ausbildung. Laut UNAID starben zum Beispiel in Sambia 1999 1300 Lehrer und Lehrerinnen, meistens an AIDS, während nur 700 junge Lehrer und Lehrerinnen im gleichen Zeitraum ausgebildet wurden. In Südafrika befürchtet man, daß ein Drittel der Lehrerstellen in einigen Jahren wegen Nachwuchsmangel unbesetzt bleibt. Bereits vor dem Tod vermindern die physische und psychische Belastung einer HIV-Infektion, häufige Abwesenheit wegen eigener

Krankheit, wegen Pflege von Familienangehörigen oder wegen Teilnahme an den sich häufenden Begräbnissen die Unterrichtsqualität. Es entsteht für die Kinder ein Teufelskreis: fehlende Ausbildung – mangelnde Erwerbsmöglichkeit – verminderte Lebensperspektiven – gesteigerte Gefährdung durch HIV.

Ähnliches gilt für das Gesundheitswesen: Häufiger Ausfall von Krankenschwestern und Pflegern, Ärzten und anderem Personal durch Krankheit und Tod beschränkt die Qualität der Dienste. Dazu kommen steigende finanzielle, materielle und personelle Anforderungen durch die wachsende Zahl von HIV-Infizierten mit opportunistischen Erkrankungen, insbesondere Tuberkulose (unter den Tuberkulosekranken sind 70 Prozent und mehr HIV-infiziert), sowie für die Bluttransfusionssicherung und die Krankenhaushygiene. Der Jahresbericht 2000 der Weltgesundheitsorganisation nennt HIV/AIDS mit 20,6 Prozent als Haupttodesursache in Afrika südlich der Sahara; mit einer weiteren Zunahme ist zu rechnen. 1997 wurde errechnet, daß in sieben von 16 afrikanischen Ländern zwei Prozent des Bruttosozialproduktes allein für AIDS im Bereich öffentliche Gesundheit ausgegeben wurde, bei insgesamt nur drei bis fünf Prozent für den Gesundheitssektor. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß insbesondere Regierungskrankenhäuser die Behandlung von AIDS-Kranken ablehnen, zumal die große Zahl von HIV-Kranken die Behandlungsmöglichkeiten für Menschen, die wegen anderer Erkrankungen oder in Notfällen Hilfe suchen, beeinträchtigt.

Wenn 20 bis 25 Prozent der Altersgruppe zwischen 15 und 49 Jahren von einer chronischen, zum Tod führenden Erkrankung betroffen sind, so wirkt sich das auch auf die Industrie aus. Betriebe leiden unter gehäufter Abwesenheit von Mitarbeitern und dem Verlust von Facharbeitern und Managern, höheren direkten und indirekten Kosten zum Ausgleich geleisteter Überstunden, für vermehrte medizinische Dienste, häufige Begräbnisse und Zahlungen an die Hinterbliebenen. Laufend müssen neue Fachkräfte angeworben und ausgebildet werden. So wurde aus Simbabwe berichtet, daß einige Firmen jeweils zwei Anwärter gleichzeitig für jeden höher qualifizierten Posten ausbilden.

Es ist schwierig, die wirtschaftliche Auswirkung der Epidemie auf der Makroebene richtig einzuschätzen, zumal zusätzliche Faktoren eine Rolle spielen. Laut UNAIDS ist damit zu rechnen, daß Länder mit einer HIV-Prävalenz von 20 Prozent und darüber eine Abnahme des Bruttosozialproduktes von bis zu zwei Prozent jährlich erfahren. Studien haben ein besonders düsteres Bild für Südafrika ergeben. Dort entspricht das Pro-Kopf-Einkommen dem sechsfachen des Subsahara-Durchschnitts und die nationale Ökonomie trägt 40 Prozent zum Gesamteinkommen in der Region bei. Wenn Vorhersagen stimmen, würde das Bruttosozialprodukt im Jahr 2010 um 17 Prozent niedriger sein als ohne AIDS[10]. Nicht zuletzt rechnet man in Südafrika wegen der Zunahme an Jugendlichen, die ohne ausreichende elterliche Betreuung aufwachsen und infolge mangelnder Bildung und Ausbildung kaum Lebensperspektive haben, mit einem Anwachsen der

Kriminalität. Die wachsende Verelendung großer Teile der Bevölkerung könnte zur Destabilisierung eines Landes oder Teilen eines Landes führen.

Säuglings- und Kindersterblichkeit steigen an, die durchschnittliche Lebenserwartung sinkt

HIV macht die seit den frühen 80er Jahren erzielten Rückgänge der Kinder- und Säuglingssterblichkeit zunichte, wie Tabelle 2 hinsichtlich einiger ausgewählter afrikanischer Länder zeigt. Säuglinge und Kinder sterben nicht nur infolge eigener HIV-Infektion, sondern auch wegen mangelnder Fürsorge infolge Erkrankung oder Tod der Mutter. Länder wie Botswana und Simbabwe, die ursprünglich dank relativ guter wirtschaftlicher Entwicklung und funktionierender Gesundheitsdienste eine niedrige Kindersterblichkeit erwarten ließen, sind von den AIDS-Auswirkungen stärker betroffen als ärmere Länder wie Malawi oder Sambia.

Tabelle 2: Geschätzter Einfluß von AIDS auf die Kindersterblichkeit in einigen afrikanischen Ländern, 2001

Land	Sterbefälle per 1000 Lebendgeborene		
	ohne AIDS	**mit** AIDS	
			Zunahme
Malawi	ca. 137	ca. 238	74%
Sambia	98	202	106%
Botswana	39	148	279%
Simbabwe	36	154	328%

Quelle: U.S. Census Bureau, 2000

Wie Tabelle 3 zeigt, wird ein ähnlicher Verlust für die durchschnittliche Lebenserwartung von im Jahr 2000 in Hochprävalenzländern geborenen Kindern erwartet. Sie wird sich in Simbabwe und Botswana infolge AIDS um etwa 30 Jahre oder fast die Hälfte verkürzen.

Tabelle 3: Geschätzter Verlust der Lebenserwartung für im Jahr 2000 geborene Kinder in einigen afrikanischen Ländern als Folge von HIV/AIDS

Land	Geschätzte Lebenserwartung		
	ohne AIDS	**mit** AIDS	
			Rückgang
Südafrika	ca. 65 Jahre	50 Jahre	23%
Sambia	58	36	38%
Simbabwe	68	37	46%
Botswana	71	39 ½	44%

Quelle: U.S. Census Bureau, 2000

Zweck der zahlreichen AIDS-Konferenzen in diesem Jahr ist es, die Weltöffentlichkeit, große internationale Organisationen, die Regierungen der betroffenen Länder im Süden sowie die „reichen" Staaten im Norden, wachzurütteln und zu animieren, endlich Kräfte und Ressourcen in großem Stil aufzubieten. Inwieweit die vielen Reden, Bekenntnisse, neuen Initiativen, finanziellen Versprechungen letztendlich überzeugende Ergebnisse hinsichtlich der Eindämmung der Seuche und der sachgemäßen Behandlung und kontinuierlichen Betreuung aller Betroffenen liefern, bleibt abzuwarten. Auf alle Fälle besteht weiterhin großer Bedarf für die Fortsetzung der geduldigen und effizienten Arbeit und Sorge der zahllosen Nichtregierungsorganisationen verschiedener Größe und Bedeutung, die seit vielen Jahren in vielfacher Weise aktiv sind zur Verhütung der Virusausbreitung und in der Sorge für die Betroffenen. Unter ihnen spielen kirchliche Organisationen eine weitreichende und ganz wesentliche Rolle.

ANMERKUNGEN

[1] UNAIDS Report on the global HIV/AIDS epidemic (June 2000) und AIDS epidemic update (November 2000).

[2] Department of Health 2000 Antenatal Survey and Health News Service.

[3] Botswana Government, Botswana 2000 HIV Sero Prevalence Sentinel Survey Amongst Pregnant Women and Men with STDs. A Technical Report, The National AIDS Co-ordinating Agency in collaboration with the AIDS/STD Unit, District Health Teams, WHO and CDC.

[4] Der in Gefängnissen verbreitete Sexualverkehr zwischen Männern wird nicht als homosexuell angesehen; der eine Partner wird als „Ersatzfrau" betrachtet.

[5] L. Memela and R. Cochrane, AIDS & Religion: Cul de Sac?, January 1999.

[6] AIDS Analysis Africa 4/1998.

[7] Vgl. A. 5.

[8] K. R. Hope, Mobile workers and HIV/AIDS in Botswana, AIDS Analysis Africa 10 (4) Dec 1999/Jan 2000.

[9] SafAIDS News, Vol. 7 (März 1999), Nr. 1, 9.

[10] „AIDS epidemic update", UNAIDS, December 2000, 17.

UMSCHAU

Thomas Morus im Spiegel neuer Biographien

Zu den Biographen des Thomas Morus (1478-1535) hat sich der englische Autor Peter Ackroyd[1] vor zwei Jahren hinzugesellt. Die „Sunday Times" setzte den Titel schon wenige Wochen nach Erscheinen auf Platz eins ihrer Bestsellerliste. Das Buch ist alles andere als ein billiger Knüller oder Ramschware aus der Unterhaltungsecke. Peter Ackroyds „The Life of Thomas More" wurde 1998 bei Chatto & Mindus in London verlegt und bringt es auf den Umfang von 435 Seiten anspruchsvoller Lektüre. Die Morus-Biographie von Richard Marius[2], die der Biographie Ackroyds vorangegangen und 1984 in New York unter dem Titel „Thomas More. A Biography" erschienen ist, bringt es auf 562 Seiten, in der deutschen Übersetzung sogar auf 663. Dieser Band hat schon mehrere Paperback-Auflagen hinter sich. Wer produziert und liest solche dickleibige Literatur biographischen Inhalts?

Lange Zeit waren die biographischen Titel zu Thomas More von dem Standardwerk des liberalen Literaturprofessors Raymond H. Chambers von der Universität London angeführt. Chambers war selbst kein Katholik, sondern Anglikaner und als solcher fragt er im Prolog: Was bedeutet Mores Leben und Tod für die, welche nicht zur Gemeinde katholischer Christen gehören. Chambers bekundet seine Absicht, More nicht nur als einen Märtyrer zu schildern, sondern auch als einen großen europäischen Staatsmann. Er vergleicht More mit Sokrates und bringt sein grundlegendes Werk im Jahr 1935 heraus: 400 Jahre nach dem Martyrium und zum Zeitpunkt der Heiligsprechung, als Hitler und Stalin in Europa an der Macht waren.

Richard Marius war auch kein Katholik, sondern Protestant und Luther-Biograph, der in den USA an der Harvard-University lehrte. Er schrieb seine Morus-Biographie in revisionistischer Absicht, die in der modernen Reformations- und Renaissance-Forschung von dem Tudor-Historiker Geoffrey Elton eingeführt worden ist. Das Hagiographische wird ausgegrenzt, der historische und wirkliche Thomas More soll dargestellt werden, nicht allein der Heilige und Märtyrer unter dem katholischen Baldachin. Unbeirrt davon hat Peter Berglar 1978 noch eine bekenntnishafte Biographie unter dem Titel „Die Stunde des Thomas Morus. Einer gegen die Macht" veröffentlicht: ein schönes und heute noch lesenswertes Buch. Berglar verfaßte einige Jahre später eine Biographie über Josemaría Escriva de Balaguer, den Gründer des Opus Dei.

Das Buch von Peter Ackroyd ist aus ganz anderem Holz geschnitzt. Hinwendung zur Moderne und zum revisionistischen Geschichtsbild des historischen More waren überfällig. More war alles andere als ein konservativer oder gar fundamentalistischer Vertreter seiner Konfession. Das Komplexe und Widersprüchliche in seinem Persönlichkeitsbild an der Schwelle zur Neuzeit im Aufbruch aus dem mittelalterlichen Ordnungsdenken ist so facettenreich, daß es aufmerksame Leser, welcher Geistesrichtung sie auch sind, heute fasziniert. Ackroyd betätigt sich, wie es im Englischen heißt, als „novelist and writer". Richard Marius ist zwar auch als Romanschriftsteller hervorgetreten, aber zugleich als Historiker vom Fach maßgeblich beteiligt gewesen (er verstarb 1999 mit 66 Jahren an einem Krebsleiden, kurz nach Erscheinen seiner Luther-Biography „Martin Luther. The Christian between God and Death", Harvard University Press 1999) an der Herausgabe der wissenschaftlichen Gesamtausgabe „Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More" (New Haven 1963-99), einem Jahrhundertwerk, wie es mit gutem Grund bezeichnet wird.

Auf solchen Forschungsgrundlagen ist auch ein „novelist and writer", der gut recherchiert, vor der Versuchung durch das Romanhafte einer Legendenbildung geschützt. In der Tat, Thomas More ist eine Romanfigur von erheblicher An-

ziehungskraft. William Shakespeare hat den Stoff schon bearbeitet, aber nur ein Fragment hervorgebracht. Zahlreiche Jesuitendramen im Dienst der Gegenreformation versuchten sich an ihm und brachten „ihren" Morus auf die Bühne. Als Historiendrama war auch der Film von Fred Zinnemann „Ein Mann für alle Jahreszeiten" nach dem Drehbuch von Robert Rolts Schauspiel „A Man for All Seasons" (London 1960) konzipiert, beide in höchstem Maß erfolgreich in der Popularisierung eines Morus-Bildes, das den Gewissensmärtyrer akzentuiert.

Peter Ackroyd kann auf solchen Erfolgen aufbauen. Er hat nach dem Urteil der „Financial Times" (London 11./12. 4. 1998) a „marvellous book" hervorgebracht, „impeccably researched, elegantly written, literary biography at its best. Ackroyd's achievement is to give a vivid, psychologically penetrating portrait of a man for whom the idea of celebrating an individual life would have been alien, without making our modern, searching form of biography look at all anachronistic. By according a symbolic quality to More's life, he gives a human story historical urgency."

Das Lob für Ackroyds Thomas More bleibt kein Einzelfall in den Beurteilungen. Im „Daily Telegraph" (28. 2. 1998) wird die wissenschaftliche Qualität des Buchs hervorgehoben als Produkt einer historischen Darstellung, die gleichzeitig die Werte einer Humanität verbreite, woran es bei professionellen Historikern so oft fehle. Das maßgebliche Buchforum in den USA „The New York Times Book Review" (25. 10. 1998) gibt seiner überaus positiven Rezension die Überschrift „Public Man, Public Faith" und rühmt Ackroyds Buch als erstes, das England in die Geschichte Europas als ein authentisch katholisches Land einreiht und nicht einer gegenteiligen Propaganda erliegt.

Das spezifisch Englische und zugleich übergreifend Europäische ist es, das Ackroyd überzeugend an der Gestalt des großen Humanisten und Staatsmanns unter Heinrich VIII. demonstriert. Der Genius der aufbrechenden Renaissance, des Christentums und des Humanismus jener Epoche, der es an Grausamkeit, aber auch an bewundernswerter Beispielhaftigkeit nicht gefehlt hat, wird als ein Vermächtnis an den modernen Leser vermittelt, für den Thomas More zum Zeitgenossen wird, zu einem Menschen, den man zu glauben kennt oder gekannt hat. Trefflich hat Richard Marius im Vorwort zu seinem Buch dazu bemerkt – und diese Intention gilt nicht minder für Ackroyd: „Biographen lieben diese Eigenschaften, die den Menschen einer Zeit mit den Menschen aller Zeiten verbinden, denn sie lassen uns glauben, daß man wichtige Dinge über das eigene Leben lernen kann, wenn man das Leben bedeutender Gestalten der Vergangenheit studiert. Eine gute Biographie kann niemals nur der Unterhaltung dienen. Die Schwingungen, die man spürt, wenn die Leier der Vergangenheit geschlagen wird, müssen auch gewisse – vielleicht gar nicht deutlich erkennbare – Einsichten mit sich tragen, nach denen sich unsere chaotische Welt so sehr sehnt."

Peter Ackroyd bekennt von sich, er habe mit 16 Jahren seine katholische Glaubensbindung aufgegeben. Daß er in Thomas More den Heiligen verehrt, ist kaum anzunehmen. Ackroyd hat neun Romane und vier Biographien vorzuweisen. 1984 widmete er T. S. Eliot eine Biographie und kratzte nicht unerheblich an seinem Denkmal. 1990 folgten Dickens und 1995 Blake in Biographien. 1996 kam sein Roman „Milton in America" heraus, jüngst „Das Tagebuch des Oscar Wilde", 1999 in deutscher Übersetzung verlegt. Seine heftige Antipathie gegen den großen T. S. Eliot weicht einer schwärmerischen Bewunderung für Oscar Wilde, dem er sich im Genre des fiktiven Tagebuchs nähert. Fiktive Kulissen erübrigen sich im Fall des Thomas More. Das Leben dieses großen Engländers verlief so dramatisch und von Gegensätzen bewegt wie die ganze Epoche der Tudor-Zeit, an ihrer Spitze Heinrich VIII., dessen Widersacher und Opfer er werden sollte. In dem quirligen und pulsierenden London des Spätmittelalters, in dem More seine Kindheit verbringt, findet er als Sprößling einer angesehenen Juristenfamilie und als junger Anwalt den besten Erprobungsgrund für seine öffentliche Karriere, die in der Stadt beginnt. Ackroyd ist selbst ein Londoner und liebt die Stadt, was ihn auch sichtlich zu More hingezogen hat und nachempfinden läßt, wie er dort zu verantwortungsvollen Ämtern und einem ehrenvollen Ansehen gelangt. Chambers

nennt More nicht grundlos „den Märtyrer mit dem größten Bürgersinn".

Der Stadtmensch Thomas More, dessen Verhandlungsgeschick und klugen Rat die Londoner schätzen gelernt hatten, wurde schon bald für sein Land zu diplomatischen Missionen aufs Festland geschickt, wo er sich in der Urbanität seiner Humanistenfreunde, allen voran Erasmus, wie ein Intellektueller bewegen konnte und in lateinischer Sprache sein kleines, aber berühmt gewordenes Büchlein „Utopia" konzipierte, das ihm europaweit in der damaligen Elite einen Namen verschaffte. Ackroyd kommentiert dazu, der Autoritäts- und Ordnungsgedanke, der „Utopia" wie ein roter Faden durchzieht, dürfe nicht ohne das Genre der Satire und Ironie, in dem More ein Meister gewesen sei, aufgenommen werden. Mores humorvolle, ironisierende Attacke auf so manche christliche Gepflogenheit entspringe seiner Überzeugung von der Unvollkommenheit des Menschen und der Erlösungsbedürftigkeit. Dem Grundzug der Ambivalenz ist More ein Leben lang treugeblieben.

Ackroyd beschreibt England als eine Nation, deren Geschichte 1500 Jahre lang ihre stärkste Prägung durch den katholischen Glauben erhalten habe, überlagert von 300 Jahren Protestantismus. Er glaubt, solche Verwurzelungen in der großen Liebe für das Zeremonielle, Theatralische und Gefühlsbetonte wahrzunehmen, die England sich erhalten habe und unvermutet zum Vorschein gekommen sei, als das Begräbnis von Prinzessin Diana mit großem und beinah mittelalterlichem Pomp gefeiert worden ist.

Mit Nachdruck unterstreicht der Biograph Ackroyd die strenge Orientierung Mores an Recht, Verfassung und politisch-religiöser Tradition als ein tragendes Motiv seines Lebenswegs. Wolle man More verstehen, müsse man in Betracht ziehen, daß er sich zur Würde des Gesetzes in derselben Weise äußerte, wie er es zur Würde der Kirche getan habe. Die Häresie Luthers und seiner Anhänger bestand für More vor allem darin, daß der freie Geist sich über Gesetzesbuch und tradiertes Recht hinwegsetzen zu können glaubte, ohne daß ein Gemeinwesen im ganzen davon betroffen sei und somit Schaden nimmt. Von Thomas More gilt nach Ackroyd: „He embodied law all his life, and he died for it." In seinem Widerstand gegen Anarchie und Rechtsbruch habe er die Konflikte vorweggenommen, die fortan für die totalitären Ansprüche des modernen Macht- und Nationalstaats kennzeichnend werden sollten.

Die aufkommenden Spannungen zwischen dem Geist des Humanismus und einer, wie wir heute sagen würden, Realpolitik werden von Ackroyd durchgehend thematisiert. Warum akzeptierte More die ihm angebotene Position des Lordkanzlers zu einem Zeitpunkt, da sich die Konflikte schon deutlich abzeichneten? War er überhaupt zum Politiker in der Nachfolge eines machtbewußten Wolsey geschaffen? Ackroyd weist darauf hin, daß das höchste Amt im Staat ihm wie die Vollendung seines Lebenswerks erscheinen mußte, dem er sich nicht entziehen durfte; seine ganze Karriere sei auf diesen Punkt konvergiert, und er hatte sich wohl Hoffnung gemacht, der vom Ehescheidungsbegehren bedrängten Königin helfen zu können und überhaupt die Interessen der Kirche, weniger die des Papstes in Rom, vor dem Drängen des Königs, das sich bald zum offenen Zorn steigern sollte, in Schutz zu nehmen.

Hatte More wirklich das Zeug zum Politiker in der Aura der Macht? Diese Frage wird wohl immer unbeantwortet bleiben. Dem Freund Erasmus schrieb More kurz nach seiner Ernennung einen Brief, der eher auf Mitleid pocht als auf Anerkennung und Gratulation. Das große Schisma hat er nicht verhindern können. Im November 1529 zum Lordkanzler ernannt, am 16. Mai 1532 am Tag nach der Unterwerfung des Klerus unter die Suprematie des Königs, die ihn zum geistlichen Oberhaupt der Kirche von England erklärt, tritt More vom Amt als ein Gescheiterter zurück. Er läßt in seiner Pfarrkirche in Chelsea sein Grabmal errichten und verfaßt selbst dafür in Latein den Text einer Art von Kurzbiographie, mit der er sein Leben besiegelt.

Hat am Ende doch der Humanist gesiegt? Ackroyd verweilt länger bei dem Freundes- und Gelehrtenkreis, der als „London humanism" den vielseitigen More begleitete und inspirierte: John Colet, Theologe und Dean der St. Paul's Kathedrale, der ihm als „Beichtvater" diente, dann William Grocyn und Thomas Linacre, denen er

sich durch seine Griechisch- und Bibelstudien verbunden wußte. Ebenso gehörte Erasmus dazu, wenngleich er London nur von seinen Besuchen her kannte, doch im Austausch von Briefen und Schriften war er gegenwärtig, wie es überhaupt erstaunt, daß die Kommunikation unter den Humanistenfreunden damals so intensiv war. Es gab weder Internet noch Telefon, aber man wußte voneinander und pflegte einen regen geistigen Austausch.

Erasmus teilte Mores humanistische Überzeugungen sicher nicht hinsichtlich der mönchischen Frömmigkeitsformen, denen More seit seinem Aufenthalt bei den Kartäusern in London nachfolgte, als er sich für die „vita contemplativa" dort prüfen wollte, sich aber dann für die „vita activa" eines Ehe- und Familienlebens entschied, aus dem drei Töchter und ein Sohn hervorgingen. Erasmus und More waren ein Gespann von unterschiedlicher Geistesart, aber zusammengehalten durch eine Freundschaft, die lebenslang gehalten hat. Der humanistische Reformgedanke war ihnen gemeinsam. Mores Übersetzungen von Lukian im Zuge seiner Griechischstudien dienten nicht nur der Wiederbelebung der Antike, sondern entlarvten auch so manche geheuchelte Orthodoxie, die sich im klerikalen Interesse eingenistet hatte. Zurück zu den Quellen und Ursprüngen des Christentums! Das war der mächtigste Impuls, der den Londoner „More circle" zusammenführte und -hielt. Ackroyd bemerkt: „When he (More) bent over his classical texts, he was wearing his hair shirt." Gebeugt über die klassischen Texte, trug More sein härenes Bußhemd unter der Patrizier-Robe. „He spoke the truth through laughter." Altes, Neues und nicht selten Verwirrendes vermengen sich auf unnachahmliche Weise zu einer „Spiritualität", der Ackroyd in seiner Biographie große Aufmerksamkeit schenkt.

Aus der Feder eines Autors, der keinerlei religiöse, theologische oder gar hagiographische Absichten hegt, ist Ackroyds Biographie der gelungene Versuch, für die Leser unserer Zeit die Geisteswelt eines Thomas More nachzuempfinden und sich in eine Denk- und Lebenswelt zu begeben, die herausfordernden Charakter hat. So stellt sich der Biograph dem Wagnis, eine Art von biographischer Wahrheit zu stiften, die eine Summe des Lebens enthält – mit der Vorläufigkeit, die allem Schreiben und Urteilen über die Geschichte zu eigen ist. Der überzeugenden Darstellung „ihres" Helden kommt die präzise und direkte Sprache des Autors zugute, eine faktenreiche Sprache, verhalten bis spröde in den Deutungen und Wertungen. Die Biographie lebt aus der Kraft des Erzählerischen und Dramatischen. Bei Ackroyd ist sie frei von jeder literarischen Eitelkeit. Die von ihm öfter eingestreuten Zitate in der Form des archaischen Englisch, wie es uns aus dem 16. Jahrhundert Londons überliefert ist, wird in allen Rezensionen kritisch vermerkt. Die Stellen sollen dem Lebensbericht authentische Nähe zu Archiv und Historizität geben, aber sie sind nicht jedermanns Sache. In einer deutschen Übersetzung, die sehr zu begrüßen wäre, würden diese Zitate ohnedies nicht ihre altenglische Form behalten können.

Gegen Ende der Biographie überträgt sich auf die Leser der hohe Respekt des Autors vor der „ars moriendi", die in der Tapferkeit und einzigartigen Standfestigkeit des geschundenen Tower-Häftlings und Todeskandidaten mythische Qualität annimmt und zuletzt aus einer religiösen Glaubensüberzeugung stammt, die vielen heute gewiß fremd sein mag, aber dennoch zum Gewinn reichen kann. Es ist schon ein kleines Wunder, wie hier inmitten einer profanen und prosaischen Welt ein Heiligenleben rezipiert wird, als ob eine Sehnsucht nach dem ganz Anderen sich erhalten hat. Es war ein klassischer „Justizmord", als More am 6. Juli 1535 zur Enthauptung „begnadigt" wurde. Der König hatte es ihm erspart, gevierteilt und bei lebendigem Leibe in Stücke zerteilt zu werden, wie es damals für Hochverräter üblich war. Eine spannend verfaßte Biographie aus dem Herzen und Geist eines Londoners, der sein Land in seiner Geschichte liebt und in Thomas More seinen großen Sohn Englands verehrt.

Hermann Boventer (†)

[1] Ackroyd, Peter: The Life of Thomas More. London: Chatto & Mindus 1998. 435 S.

[2] Marius, Richard: Thomas Morus. Eine Biographie. Übers. a. d. Amerikanischen v. Ute Mäurer. Düsseldorf: Benziger 1987. 664 S. Kart. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

Erbe und Auftrag der schlesischen Kirche. 1000 Jahre Bistum Breslau. Zweisprachig mit 100 Abb. Hg. v. Winfried KÖNIG. Dülmen: Laumann Verlag 2001. 445 S. Gb. 39,80.

Dies ist kein Jubiläumsband, den man kurz durchblättert und dann beiseitelegt. Dazu ist die Geschichte des Bistums Breslau zu bewegt. In vielen Beiträgen wird dies deutlich. Allerdings liegt hier keine Geschichte des Bistums im strengen Sinn vor, obwohl sie immer wieder lebendig vor dem Leser ersteht. Eher wird wie in Facetten deutlich, was die Kirche in diesem Teil Europas, Deutschlands und heute Polens tat und erlitt. Erbe und Auftrag: Der Blick geht in die Vergangenheit und richtet sich auch auf die Zukunft.

In einem ersten Teil über die Entwicklung des Bistums Breslau bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs befassen sich mehrere Beiträge mit dem mehr inneren Leben in Schlesien: nicht nur mit den „offiziellen" Seligen und Heiligen, sondern auch mit teils weniger bekannten „engagierten Gläubigen", mit den geistlichen Gemeinschaften und jugendlichen Bewegungen, mit der Geschichte der Frömmigkeit schlesischer Katholiken. Notgedrungen kommt da manches nur kurz zur Sprache, wie zum Beispiel das Verhältnis zwischen Friedrich II. und den Jesuiten. Das Buch Hermann Hoffmanns darüber wird nicht erwähnt. Leider gibt es auch neben einem Personen- und Ortsverzeichnis keinen Sachindex. Aufschlußreich ist der Beitrag von Erwin Gatz über Mehrsprachigkeit im Bistum Breslau, ebenso der von Josef Joachim Menzel über das Bistum als deutsch-polnisches Berührungsfeld. Auf Interesse dürfte auch der Beitrag über Schlesiens Beitrag zum politischen Katholizismus stoßen.

Leider blieb das Werk bis auf einige Ausnahmen im dritten Teil, der von den Impulsen für das dritte Jahrtausend handelt, eine Arbeit deutscher Autoren. Doch alle Beiträge erscheinen zweisprachig auf deutsch und auf polnisch. Es ist zu wünschen, daß sich die Erwartung des Herausgebers erfüllt, das Buch werde eine Brücke bilden und zum Gespräch anregen. Denn hier gibt es keine Schönfärberei. Die Tatsachen werden benannt – auch die leidvollen der Vertreibung in kirchlicher Sicht. Überraschend ist jedoch, wieviele Gottesdienste für deutsche Katholiken in Schlesien schon seit Jahrzehnten angeboten wurden. Auch zu der Zeit, als Kardinal Józef Glemp von Warschau ausrief: „Wo sind denn die Deutschen?" gab es im Bistum Breslau regelmäßig Gottesdienste für die Deutschen. Es ist zu hoffen, daß das Werk seinen Beitrag zur Verständigung und Aussöhnung „aus dem Glauben in kritischer Wahrheit und Gerechtigkeit" leistet, wie es sich der Herausgeber, der Apostolische Visitator für Priester und Gläubige aus dem Erzbistum Breslau, im Geleitwort wünscht.

Wolfgang Hoffmann SJ

Adolf Kardinal BERTRAM: *Hirtenbriefe und Hirtenworte.* Bearb. v. Werner Marschall. Köln: Böhlau 2000. XXXVIII, 1020 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands. 30.) Kart. 178,–.

Adolf Kardinal Bertram, 1859 geboren, wurde 1906 Bischof von Hildesheim, 1914 Bischof von Breslau, 1916 – zunächst „in petto" – Kardinal. Von 1920 bis zu seinem Tod 1945 war er Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz. Der vorliegende Band enthält seine Breslauer Hirtenbriefe und Hirtenworte von Oktober 1914 bis März 1945. Erstmalig und nicht ohne Mühe hat sie der emeritierte Freiburger Kirchenhistoriker Werner Marschall, selbst Schlesier, zusammengestellt. Dabei verfuhr er, wie er selber schreibt, bei der Aufnahme sogenannter Hirtenworte großzügig. Die Mühe hat sich gelohnt. Jetzt zeigt sich Kardinal Bertram in seinem seelsorglichen Wir-

ken. Er, der kein Meister des gesprochenen Wortes war, benutzte das geschriebene Wort als Brücke zu den ihm anvertrauten Menschen. In den heftigen Diskussionen um seine „Eingabenpolitik" in der Zeit des Nationalsozialismus wurde das weniger beachtet. Seine Briefe sprechen den einzelnen an, sind angereichert mit eigenen Erlebnissen, suchen die Adressaten zu begeistern, vielleicht in einer Form, wie sie uns heute fremd geworden ist.

Der Band hat wenig Anmerkungen. Wie ein Quellenwerk bedarf er der Auswertung. Er läßt eine bewegte Zeit ahnen: der erste Weltkrieg, die Abtrennung Ostoberschlesiens mit allem, was damit zusammenhängt, die Auswirkungen des Versailler Diktats – einmal spricht der Kardinal von einer „Vergewaltigung des Vaterlandes" (239). Und dann kam die Zeit des Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg.

Mögen die Eingaben des Kardinals an die Reichsregierung eher im moderaten Ton verfaßt sein – hier spricht er manches ganz offen aus. Es lohnt, sich bei der Suche an das Stichwortverzeichnis zu halten; denn hier sind diese Passagen unter harmlos klingenden Überschriften eines längeren Textes verborgen. Fazit: Der Kardinal hat nicht geschwiegen. Es ist allerdings fraglich, ob seine Stellungnahmen auch jeweils von allen Kanzeln verkündet worden sind. Auch das war schließlich damals gefährlich.

Natürlich werden auch Defizite sichtbar. Da ist kein Wort zum Brand der Synagogen im November 1938. Da gibt es als letztes Dokument einen Hirtenbrief zum Osterfest 1945, vom Kardinal bereits nach Verlassen der Bischofsstadt Breslau verfaßt. Er soll die Gläubigen trösten. Aber in ihm wird spürbar, wie Bertram in seinem hohen Alter bereits in einer anderen Welt lebt. Wer könnte da kritisch fragen? Wie das Bistum, so zerbrach auch sein Hirt an den Folgen des Nationalsozialismus und des Krieges.

Wolfgang Hoffmann SJ

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Hg. v. Giuseppe ALBERIGO u. a. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517). Hg. v. Josef WOHLMUTH. Paderborn: Schöningh 2000. XII, 469 S. (S. 187-655). Gb. 198,–.

Der zweite Band dieser höchst verdienstvollen zweisprachigen Ausgabe aller Konzilsdokumente (zu Bd. 1 vgl. diese Zs. 217, 1999, 69) umfaßt die zehn Konzilien des Mittelalters. Da nicht lange vor dem ersten Laterankonzil der Bruch mit der Ostkirche definitiv geworden war, beschränkten sie sich nun auf Angelegenheiten der westlichen Kirche, waren also nicht mehr „ökumenisch" im überlieferten Sinn. Sie nannten sich daher vornehmlich „Generalkonzilien". Von den Konzilien der alten Kirche unterscheiden sie sich auch in ihrer ausgeprägt juristischen Sprache, ein Zeichen, wie sehr in dieser Epoche die Kirchenrechtswissenschaft aufblühte und das gesamte kirchliche Leben prägte.

Inhaltlich tauchen immer wieder dieselben Themen auf, allen voran die Kirchenreform: Rechtsvorschriften über die Besetzung kirchlicher Ämter und das Kirchenvermögen, das Verbot der Simonie (Kauf oder Verkauf von geistlichen Dingen), der Ehe und des Konkubinats von Klerikern, Mahnungen an die Kleriker, einfach zu leben und jeden Luxus zu vermeiden. Diese Verbote und Mahnungen dürften allerdings wenig Wirkung gezeigt haben; sonst wären sie nicht ständig wiederholt worden. Das große Anliegen der Kirchen- und Kurienreform ist letztlich gescheitert – bis dann später die Reformation zwang, es erneut aufzugreifen.

Neben diesen Themen stellten sich diesen Konzilien – wie allen anderen vorher und nachher – Fragen des Glaubensverständnisses, die man zu klären versuchte, vor allem in der Abgrenzung gegen abweichende Meinungen. Im Konzil von Florenz-Ferrara-Rom (1431-1445) kam es sogar zu einer Union mit den Ostkirchen, die aber keinen Bestand hatte. Ebensowenig Bestand hatten die Beschlüsse des Konzils von Konstanz (1414-1418) über das Verhältnis von Papst und Konzil. Die große Leistung dieses Konzils war die Beendigung des großen abendländischen Schismas. Bei fast allen mittelalterlichen Konzilien spielten die Kreuzzüge eine wesentliche Rolle, ebenso das Verhältnis zu den Juden. Wie der Herausgeber in seinem Vorwort mit Recht bemerkt, haben die zahlreichen Texte dieser Konzilien über die Juden maßgeblich dazu beigetragen, daß die

kommenden Jahrhunderte bis in unsere nähere Gegenwart hinein „von einem nicht nur latenten Antijudaismus geprägt" waren (IX). Kein Ruhmesblatt der Konziliengeschichte sind auch die Absetzung Kaiser Friedrichs II. auf dem Konzil von Lyon (1245) und die Aufhebung des Templerordens durch das Konzil von Vienne (1312). Diese wenigen Hinweise zeigen, welch lebendiges, facettenreiches Bild die beim ersten Anschein so spröden Konzilstexte vom Leben und von den Problemen der Kirche jener Epoche geben, oft wirklichkeitsnäher als eine später geschriebene Kirchengeschichte.

Die Ausgabe selbst verdient jedes Lob, vor allem die Übersetzung. Sie hatte es in diesem Band nicht nur mit der komplizierten mittelalterlichen Kanonistensprache zu tun. Beim Unionskonzil von Florenz-Ferrara-Rom mußten auch griechische, armenische und arabische Texte übertragen werden. Die Paginierung der Originalausgabe „Conciliorum Oecumenicorum Documenta" (COD) wurde beibehalten, so daß dieser Band mit S. 187 beginnt. Die deutsche Übersetzung steht dem Urtext gegenüber und hat jeweils dieselbe Seitenzahl. Damit können alle Zitate aus den COD sofort in ihrer deutschen Fassung gefunden werden.

Wolfgang Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

JÜRGEN MOLTMANN, Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen, hat in der vorausgehenden Nummer dieser Zeitschrift die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit in der Geschichte gestellt. Daran anschließend stellt er das Leben und Wirken Jesu der Welt von Opfern und Täter gegenüber.

Im April 2001 hat das niederländische Parlament Sterbehilfe und ärztlich unterstützten Suizid straffrei gestellt. FUAT S. ODUNCU, Arzt und Bioethiker am Klinikum Innenstadt München, stellt die Euthanasiepraxis in den Niederlanden, in Belgien und im amerikanischen Oregon vor und plädiert für eine umfassende Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden im Sinn einer fürsorglichen Palliativmedizin.

Über die Frage gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften wird in mehreren europäischen Ländern kontrovers diskutiert. HANS ROTTER, Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck, nimmt zur sittlichen Bewertung von Homosexualität durch die traditionelle Naturrechtslehre Stellung und erörtert rechtliche Aspekte homosexueller Lebensgemeinschaften.

Das klassische Missionsverständnis kannte „Gebende" und „Nehmende". MARTIN OTT, Senior Lecturer am Chancellor College der Universität Zomba in Malawi, Abteilung Theologie, sieht die Kirche mit einem neuen Rollenverständnis konfrontiert und reflektiert Möglichkeiten und Perspektiven gegenseitigen Lernens im weltkirchlichen Umgang miteinander.

Fast zwei Drittel aller HIV-Infizierten, aber nur 10 Prozent der Weltbevölkerung, leben im südlichen Afrika. Traudl SOLLEDER, Ärztin am Missionswissenschaftlichen Institut Würzburg, erörtert gesellschaftliche Hintergründe der Aids-Epidemie und verweist auf Zusammenhänge zwischen Rollenverhalten, Kultur und Wirtschaft als bestimmende Faktoren für das Sexualverhalten.

Zuwanderung und Entwicklungspolitik

Das „Gemeinsame Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht" von 1997 stieß nach seiner Veröffentlichung auf erhebliche Kritik aus der Politik, vor allem wegen der Feststellung, Deutschland sei zwar „nicht im rechtlichen, aber im gesellschaftlichen und kulturellen Sinn" faktisch zu einem Einwanderungsland geworden (Nr. 20). Dies hat sich grundlegend geändert, denn heute wollen alle Parteien ein Einwanderungsgesetz, auch wenn es in vielen Punkten noch erhebliche Differenzen zu geben scheint. Man kann dies nur begrüßen, muß sich freilich die Frage stellen, warum derartige Tatsachen erst so spät von der Politik aufgegriffen oder zumindest wahrgenommen werden.

Kennzeichnend für die Beweggründe, die – zumindest in den beiden großen Volksparteien – zu diesem Umschwung geführt haben, ist die Kampagne für Green Cards, die von Bundeskanzler Gerhard Schröder angestoßen wurde und die der bayerische Innenminister Günther Beckstein am ehrlichsten auf den Nenner gebracht hat, als er sinngemäß sagte: Wir wollen, „daß jene zu uns kommen, die uns nützen, und nicht jene, die uns ausnützen". Ausschlaggebend war also der von Experten schon lange vorhergesagte Mangel an Arbeitskräften in wichtigen wirtschaftlichen Bereichen. Die gegenwärtige Debatte kreist daher primär um die Frage, wie viele Menschen pro Jahr nach welchen Kriterien (Punktesystem) zuwandern dürfen, wobei man je nach Bezugsgröße (Arbeitsmarkt, Altersstruktur usw.) zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommt. Da man aber aus wahltaktischen Gründen deren Zahl vorläufig vermutlich möglichst niedrig halten will, wird man wohl ein Gesetz verabschieden, das schon in wenigen Jahren erheblich revidiert werden muß.

Man kann nur hoffen, daß diese ökonomischen Eigeninteressen, die in sich durchaus legitim sind, nicht zu Lasten humanitärer Motive gehen, auf die vor allem politisch verfolgte Asylsuchende angewiesen sind. Politische Verfolgung, aber auch andere Notlagen nehmen nämlich keine Rücksicht darauf, wer für die Wirtschaft von Vorteil ist. Darauf müssen gerade die Kirchen immer wieder hinweisen, denn sie „sind dem unnützen Menschen verpflichtet, der vor Hunger, Folter, Krieg geflohen ist; dem als Illegalem Menschenrechte vorenthalten werden" (Süddeutsche Zeitung, 11. 7. 2001).

Was in der politischen Debatte ebenfalls zu kurz kommt, ist die Frage, wie man diese Menschen aufnehmen soll und welche Rechte sie beanspruchen können. Die leidige Debatte um die „Leitkultur" hat einmal mehr gezeigt, wie emotional diese Themen besetzt sind, wie leicht sie für einen populistischen Wahlkampf mißbraucht werden können und wie leichtfertig man dabei mit Fakten umgeht. So werden zum Beispiel immer wieder mit hohen Zuwanderungszahlen Ängste geschürt – die seit Jahren fast ebenso hohen, in einigen Jahren sogar höheren Abwanderungszahlen werden jedoch verschwiegen.

Langfristig noch weit gravierender ist freilich ein anderes Problem, das in der politischen Debatte bisher kaum eine Rolle spielt, nämlich die Folgen der Abwanderung hochqualifizierter Menschen für die jeweiligen Herkunftsländer. Natürlich ist es für mögliche Zuwanderer ein großer Anreiz, einen im Vergleich zu ihrem Herkunftsland weit höheren Lohn zu erhalten. Wenn es sich dabei um arbeitslose Fachkräfte handelt, die Geld in ihr Heimatland überweisen oder im Ausland Kapital und Erfahrung sammeln, um nach ihrer Rückkehr eine eigene Existenz zu gründen, dann ist dies per Saldo vermutlich von Vorteil.

Häufig handelt es sich freilich um Experten, die diese Länder für die eigene Entwicklung selbst dringend benötigen und für deren Ausbildung sie viel Geld aufgewendet haben. So schätzt der jüngste „Bericht über die menschliche Entwicklung" des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP), daß allein die USA jedes Jahr etwa 100 000 indischen Wissenschaftlern, vor allem aus der Computerbranche, neue Visen erteilen. Dies verursache einen Verlust von etwa zwei Milliarden Dollar pro Jahr, denn die Ausbildung eines Hochschulabsolventen koste den indischen Staat 15 000 bis 20 000 Dollar. Umgekehrt hat die „Far Eastern Economic Review" für Indien einen Bedarf von gut zwei Millionen Fachkräften der Informationstechnologie bis zum Jahr 2008 errechnet.

Dieser Verlust von Wissen („brain-drain") ist um so schwerwiegender, als das Humankapital, also gesunde und gut ausgebildete Menschen, nach Meinung aller Experten der wichtigste Faktor ist, um sich mit Erfolg an der Globalisierung beteiligen zu können. Wenn die Abwanderung von Fachkräften jedoch nicht schließbare Lücken entstehen läßt, dann wird sich die Kluft zwischen Arm und Reich noch mehr vertiefen, was wiederum die globalen Probleme – nicht zuletzt von Armutswanderungen – weiter verschärfen wird.

Vielfältige Positionspapiere und Erklärungen der gegenwärtigen (wie schon der alten) Bundesregierung zur Notwendigkeit globaler Strukturpolitik, zur Entwicklungspolitik als Krisenprävention und zur Ursachenbekämpfung von Flucht und Armutsemigration zeigen, daß die erwähnten Zusammenhänge bekannt sind. Man sollte daher erwarten, daß in den Auseinandersetzungen um die Zuwanderung und Anwerbung von Fachkräften die Rückwirkungen auf die Herkunftsländer eine hohe Priorität einnehmen, da dies auch im langfristigen Eigeninteresse Deutschlands läge. Die tatsächliche Debatte zeigt dagegen, wie weit man noch von der so oft angemahnten Kohärenz der Entwicklungspolitik entfernt ist. Leider gibt der Entwurf des Bundeshaushalts 2002, der – im eklatanten Widerspruch zur Koalitionsvereinbarung – eine Abnahme des Entwicklungshilfehaushalts um 5,3 Prozent plant, wenig Grund zum Optimismus. Wie man die wachsenden internationalen Probleme mit immer weniger Geld bewältigen will, bleibt jedenfalls ein Geheimnis. Natürlich muß man sparen, aber man sollte dabei nicht gerade bei den Ärmsten beginnen.

Johannes Müller SJ

Stephan Ernst

Stammzellenforschung und Embryonenschutz

Überlegungen zur angemessenen Diskursebene aus theologisch-ethischer Sicht

Was in der Genforschung und Biomedizin vor einigen Jahren noch wie eine ferne Utopie aussah, mit der man sich interessiert beschäftigen konnte, mit der man sich aber noch nicht wirklich ernsthaft auseinandersetzen mußte, ist in der Gegenwart in greifbare Nähe gerückt und wird mit atemberaubender Geschwindigkeit Realität. Das menschliche Genom ist im Prinzip entziffert, und in wenigen Jahren wird eine genaue Genkarte des Menschen erarbeitet sein. Diese Genkarte wird es grundsätzlich erlauben, bereits am allerersten Beginn eines menschlichen Lebens, nämlich bis zum Achtzellenstadium, im Rahmen einer Präimplantationsdiagnose umfassende Aussagen über die Gesundheit und über mögliche Krankheiten des zukünftigen Menschen zu machen, über Anomalien und Abweichungen von der Norm. Eine Reihe von Krankheiten sind aufgrund der bisherigen Erkenntnisse der Genomanalyse bereits diagnostizierbar[1]. Zugleich wird damit auch die Grundlage gegeben sein, um Abweichungen des Genoms durch gezielte Eingriffe in die Keimbahn zu korrigieren und auf diese Weise massive Krankheiten im vorhinein nachhaltig und von der Wurzel her zu kurieren und zu verhindern.

Genforschung und Stammzelltherapie – Ziele und Chancen

Derzeit konzentriert sich die Biomedizin allerdings auf eine noch näherliegende, noch eher realisierbar erscheinende Möglichkeit der therapeutischen Anwendung mikrobiologischer Erkenntnisse: auf die Möglichkeit der sogenannten „Stammzelltherapie". Stammzellen haben, im Unterschied zu normalen spezialisierten Zellen die Fähigkeit, alternde, absterbende oder verloren gegangene Zellen immer wieder neu zu erzeugen. Sie verleihen einem Lebewesen die Fähigkeit der Regeneration seines Organismus. Vor allem aber haben sie im Prozeß der Embryonalentwicklung entscheidende Bedeutung für den Aufbau und die Formung des Organismus. Bereits die befruchtete Eizelle sowie die Zellen nach den ersten Teilungen stellen Stammzellen dar, und zwar solche, die noch „totipotent" sind, die also noch *alle* anderen Zelltypen und Organe und damit auch einen vollständigen Menschen hervorbringen können. In einem etwas späteren Stadium, der

sogenannten „Blastozyste", sind die Stammzellen nur noch „pluripotent", also nur noch in *mehrere* (nicht mehr in alle) Richtungen entwicklungsfähig.

Die Idee der Biomediziner und Mikrobiologen besteht nun darin, in krankes organisches Gewebe, etwa in das Nervengewebe des Gehirns, in geschädigtes Lebergewebe oder in das Blut, gesunde Stammzellen einzuschleusen, damit sie dort anfangen, wieder gesundes Gewebe zu produzieren. Auf diese Weise verspricht man sich, bisher unheilbare Krankheiten wie Alzheimer, Parkinson, Leukämie, Multiple Sklerose, Herz- und Leberkrankheiten lindern oder gar heilen zu können. Darüber hinaus sehen Wissenschaftler sogar die Möglichkeit, ganze Organe aus Stammzellen zu züchten, nun aber ohne die bekannten problematischen Abstoßungseffekte. Tausenden von Menschen könnte auf diese Weise geholfen werden, ihr Leiden gemindert, ihr Leben gerettet und verlängert werden[2].

Allerdings verspricht die Einschleusung von gesunden Stammzellen wie auch die Züchtung und Implantation von Organen nur dann optimalen Erfolg, wenn sie vom Organismus des Patienten stammen und sein eigenes Erbgut enthalten. Deshalb liegt es nahe, die Stammzellen durch Klonieren des Genoms des Kranken selbst zu gewinnen. Das Genom irgendeiner Körperzelle des Patienten wird in eine fremde entkernte Eizelle eingebracht, diesen Klon läßt man bis zur Blastozyste heranreifen, um dann die „embryonalen" Stammzellen entnehmen, vermehren und in die gewünschte Richtung weiterzüchten zu können.

Zwar gibt es auch die Möglichkeit, genidentische Stammzellen aus dem Organismus des erwachsenen Patienten selbst, sogenannte „adulte" Stammzellen, zu entnehmen. Ihr genetisches Programm könnte auf das Stadium pluripotenter, ja sogar totipotenter Zellen „zurückgeschraubt" werden, um sie dann in die gewünschte Richtung zu manipulieren. Aber diese Methode wird von vielen Wissenschaftlern als aufwendiger und riskanter eingeschätzt. Die Forschung daran gilt als unzuverlässiger als die Arbeit mit embryonalen Stammzellen. Das Hauptargument gegen die Beschränkung der Forschung auf adulte Stammzellen lautet aber vor allem: Um adulte Stammzellen reprogrammieren zu können, müsse man noch sehr viel mehr über die Entwicklungs- und Differenzierungsvorgänge wissen, und dies lasse sich nur an embryonalen Stammzellen studieren.

Das Embryonenschutzgesetz – Einengung der Wissenschaft oder Sicherung gegen Inhumanität?

Die therapeutischen Ziele sind also klar formuliert: Viele Wissenschaftler nehmen an, daß die Stammzelltherapie ebenso wie die Präimplantationsdiagnose und die Keimbahngentherapie enorme Chancen und Perspektiven für die Heilung von Krankheiten und die Gesundheit von Menschen enthält. Der Schönheitsfehler all dieser vermutlich realistischen Visionen besteht jedoch darin, daß sie gegen das

deutsche Embryonenschutzgesetz (ESchG) verstoßen, das ja an der Menschenwürde und am unbedingten Lebensschutz des Menschen vom Moment der Befruchtung bzw. genauer vom Moment der Kernverschmelzung an festhält und das entsprechend verbrauchende Experimente mit Embryonen, ihre Verwendung zu anderen Zwecken als ihrer eigenen Gesundheit, Klonen und Keimbahntherapie verbietet und mit Strafe bedroht. Auf dieser Grundlage hatte auch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) in ihrer Stellungnahme zum Problemkreis „Humane und embryonale Stammzellen" vom 19. März 1999[3] die Förderung entsprechender Forschungsprojekte abgelehnt.

Allerdings werden, nachdem gerade in diesem Jahr in Großbritannien das therapeutische Klonen gesetzlich erlaubt wurde und damit nun auch immer deutlicher wirtschaftliche Interessen auf dem Spiel stehen, auch bei uns zunehmend Stimmen laut, die das Embryonenschutzgesetz ändern oder zu Fall bringen wollen. Die entsprechende politische und gesellschaftliche Debatte über die Biomedizin hat auch in Deutschland bereits begonnen. Erste Andeutungen waren in Äußerungen des Kulturstaatsministers Julian Nida-Rümelin zu hören, der klar für eine gestufte Schutzwürdigkeit des Embryos, damit aber für Forschung an Embryonen mit therapeutischen Zielen eintritt[4].

Eine weitere deutliche Weichenstellung ist auch in der Berufung eines eigenen Nationalen Ethikrats durch die Bundesregierung[5] zu sehen, der aufgrund seiner Besetzung den Verdacht nahelegte, es solle ein Instrument zur Durchsetzung politischer Interessen des Kanzlers geschaffen werden. Der Nationale Ethikrat ist als dauerhaftes Forum des Dialogs gedacht, in dem sich die verschiedenen wissenschaftlichen, gesellschaftlichen, philosophischen und theologischen Positionen wiederfinden. Er soll die verschiedenen gesellschaftlichen Positionen reflektieren, in den Dialog mit Bürgerinnen und Bürgern treten, um die Debatte auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Der Nationale Ethikrat besteht aus bis zu 25 Mitgliedern, die naturwissenschaftliche, medizinische, theologische, philosophische, soziale, rechtliche, ökologische und ökonomische Belange repräsentieren und die vom Bundeskanzler auf jeweils vier Jahre berufen werden.

Weiter ist darauf hinzuweisen, daß inzwischen die Deutsche Forschungsgemeinschaft ihre ursprüngliche Position geändert hat. Mittlerweile hätten sich so große Fortschritte in der Stammzellforschung ergeben und die Wissenschaft einen solchen Stand erreicht, daß man potentielle Patienten und deutsche Wissenschaftler von der Entwicklung nicht mehr ausschließen solle. In einer „neuen Empfehlung der DFG zur Forschung mit menschlichen Stammzellen" vom 3. Mai 2001 wurde ein 3-Punkte-Vorschlag unterbreitet, wobei die Deutsche Forschungsgemeinschaft mehrfach betont, daß er ohne eine Änderung des Embryonenschutzgesetzes auskommen soll und daß therapeutisches Klonen und die Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken ausgeschlossen bleibt[6]. Der Vorschlag sieht folgende Schritte vor:

In einem ersten Schritt soll die bestehende Möglichkeit des Imports von embryonalen, aber nicht mehr totipotenten Stammzellen, die überzähligen Embryonen entnommen wurden, genutzt werden. In einem zweiten Schritt sollen deutsche Wissenschaftler an der Erforschung embryonaler Stammzellen mitwirken, und zwar zunächst in internationaler Zusammenarbeit daran, die Anforderungen an die notwendigen Stammzellen zu formulieren und zu standardisieren. In einem dritten Schritt sollen sie dann aber auch an der Gewinnung embryonaler Stammzellen mitwirken, und zwar aus überzähligen Embryonen.

Auf dieser Grundlage ist dann auch der Alleingang des nordrheinwestfälischen Ministerpräsidenten Wolfgang Clement zu sehen, der ein gemeinsames Projekt der Universität Bonn und der Universitätsklinik in Haifa unterstützt, bei dem es um den Import von pluripotenten embryonalen Stammzellen geht. Damit wurden Bundeskanzler Gerhard Schröder und sein Nationaler Ethikrat überholt; es wurden vor jedem gesellschaftlichen Dialog Tatsachen geschaffen, von denen die Gefahr des Dammbruchs ausgehen könnte.

Freilich gibt es auch – quer durch die Fraktionen (außer FDP) – massive Gegenstimmen[7]. Sie kulminierten nicht zuletzt in der „Berliner Rede" des Bundespräsidenten Johannes Rau[8], der sich unmißverständlich für ein menschliches Maß in der Gentechnik und dabei auch gegen jede verbrauchende Forschung an Embryonen ausgesprochen hat. Bemerkenswert ist auch der Vorschlag von Regine Kollek, selbst Mitglied des Nationalen Ethikrats, überzählige Embryonen doch zur Einpflanzung freizugeben, anstatt sie für Forschungszwecke zu vernichten[9]. Fragen wir deshalb angesichts dieser beginnenden Diskussion und der unterschiedlichen Positionen und Meinungen: Wie wird hier *ethisch*, also nicht nur politisch, argumentiert?

Die Frage nach dem Beginn des Personstatus und des Lebensrechts

Das erste und unmittelbarste Argument für die Erlaubtheit der Stammzellenforschung wie der Genforschung beim Menschen überhaupt lautet: Muß man nicht gerade aufgrund einer ethischen *Güterabwägung* zwischen den vielen tausend Menschen, die geheilt werden können, einerseits und der verschwindend geringen Anzahl von notwendigen Embryonen andererseits ganz klar *für* diese Forschung votieren? Sind wir nicht geradezu ethisch verpflichtet, die entsprechende Forschung zu fördern und die gesetzlichen Voraussetzungen dafür zu schaffen?

Andererseits aber ist damit, daß man die Methode der Güterabwägung ins Feld führt (auch wenn man sie mit Adjektiven wie „ernsthaft", „wohlüberlegt", „gewissenhaft" schmückt), nicht auch schon entschieden, wie diese Abwägung nach ihrer Durchführung ausgeht. Zumindest müßte die Gegenfrage erlaubt sein, ob man wirklich das Leben einzelner Menschen opfern darf, um dadurch etwas für

die Gesundheit und die Lebensrettung vieler anderer tun zu können? So gefragt sieht die Abwägung sofort ganz anders aus. Denn mit diesem Argument könnte man – grundsätzlich jedenfalls – nach und nach den größten Teil der Menschheit ausrotten. Auf Zahlen kommt es nämlich in der Güterabwägung nicht immer an, sondern darauf, ob das Prinzip, das der Handlung zugrundeliegt, tatsächlich auf die Förderung des Wertes „Leben" angelegt ist oder auf dessen Minderung oder Zerstörung, auf den Wert „Leben" also, wobei es selbstverständlich immer um „einzelnes Leben" geht.

Wenn man aber in dieser provozierenden Weise nachfragt, wird klar, daß die Güterabwägung auch gar nicht der zentrale und umstrittene Punkt der Diskussion ist. Auch die Befürworter der Stammzelltherapie meinen selbstverständlich nicht, man dürfe einzelne Menschen töten, um vielen anderen helfen zu können. Sie halten ihre Forschung vielmehr deshalb für erlaubt, weil sie dem frühen Embryo noch nicht den Status als Person und damit auch nicht jenes unbedingt zu achtende Lebensrecht zuerkennen, das wir einem erwachsenen Menschen oder auch schon einem Neugeborenen zuschreiben. Hier liegt die eigentliche Frage: Welchen moralischen Status erkennen wir dem Embryo bzw. der befruchteten Eizelle letztlich zu? Um diese Frage hat sich deshalb auch innerhalb der Ethik schon seit längerem eine intensive Debatte entzündet [10].

Auf der einen Seite stehen dabei diejenigen, die einem Menschen erst dann Personstatus und damit unbedingtes Lebensrecht zusprechen wollen, wenn tatsächlich personale Vollzüge wie Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Zukunftsvorstellungen und Interessen *aktuell* vorliegen und beobachtbar sind. Der Zeitpunkt dafür liegt dann nach vorsichtigen Schätzungen der Vertreter bei etwa einem Monat nach der Geburt [11] oder – aus pragmatischen Gründen – bei der Geburt selbst [12]. Auf der anderen Seite stehen dagegen diejenigen, die – wie die Kirchen [13], aber auch zahlreiche Politiker und das Embryonenschutzgesetz – dem Menschen bereits vom Moment der Kernverschmelzung an Personstatus und damit auch das Grundrecht auf Leben zuerkennen möchten, weil damit bereits die Potentialität zu personalen Vollzügen gegeben sei.

Zwischen diesen beiden extremen Positionen gibt es dann eine Reihe weiterer Auffassungen, die innerhalb der Embryonalentwicklung bestimmte ethisch relevante Zäsuren festmachen wollen, und zwar erstens ab dem Zeitpunkt der Differenzierung von Embryo und Plazenta – vorher wird dann vom „Prä-Embryo" gesprochen –, zweitens ab dem Zeitpunkt, von dem an die Mehrlingsbildung ausgeschlossen ist, und drittens ab dem Zeitpunkt der ersten Ausbildung von Hirnzellen.

Die Grundlage für die Position, die den *aktuellen* Besitz personaler Vollzüge für die Zuschreibung von Personrechten verlangt, liegt darin, daß in der Neuzeit, spätestens aber seit Immanuel Kant, der Personbegriff nicht mehr auf eine substanzhaft vorgestellte Wirklichkeit verweist, sondern ein praktischer Zuschreibungsbegriff ist [14]. Personstatus und damit unbedingte Würde wird dem Men-

schen zugeschrieben. Der Grund dafür liegt in seiner grundsätzlichen Fähigkeit, Träger eines freien und guten Willens zu sein, der allein unbedingten Wert besitzt. Wenn sich diese Auffassung aber mit einem empiristisch-naturwissenschaftlichen Weltbild verbindet [15], liegt es nahe, Personwürde nur solchen Wesen zuzuschreiben, bei denen sich Anzeichen für diese grundsätzliche Fähigkeit zu Freiheit und gutem Willen beobachten und feststellen lassen. Ist dies noch nicht der Fall, läßt sich nicht von unbedingtem Lebensrecht, sondern allenfalls von einem abgestuften Lebensrecht sprechen. Embryonalem oder fetalem Leben kommt danach zwar kein unbedingter, aber doch – entsprechend der Entwicklung der Wahrnehmung – ein gestufter Wert zu, so daß man zwar nicht leichtfertig darüber verfügen, es wohl aber in einer Güterabwägung zur Disposition stellen kann [16].

Allerdings ist zu sagen, daß wirkliche personale Vollzüge auch bei der Geburt noch nicht *aktuell* vorliegen, sondern noch der weiteren Entwicklung bis zu ihrer Aktualisierung bedürfen. Ebenso ergibt sich die Schwierigkeit, daß nach dieser Festlegung etwa einer Frühgeburt in der 28. Woche Personwürde und Lebensrecht zugeschrieben würde, während man sie einem viel weiter entwickelten Fötus in der 38. Woche absprechen müßte. Schließlich scheint auch die Vorstellung von einer abgestuften Schutzwürdigkeit des Embryos oder Fötus, die immer wieder im Blick auf den § 218 StGB und den erst ab der Nidation gewährten Lebensschutz bemüht wird, problematisch zu sein; denn sie kann keine klaren, rational nachvollziehbaren Kriterien für das Maß des jeweils erreichten Schutzes angeben. Von daher legt sich die Auffassung derer nahe, die meinen, daß bereits die *Potentialität* zu personalen Vollzügen ausreiche, um den unbedingten Lebensschutz zu rechtfertigen. Diese Potentialität aber komme konsequenterweise bereits der befruchteten Eizelle zu. Ab diesem Zeitpunkt – so wird dann darüber hinaus weiterhin argumentiert – sei ein menschliches Wesen mit einer eigenen *Identität und Individualität* neu etabliert, und die damit in Gang gesetzte Embryonalentwicklung lasse keine weiteren ethisch relevanten Zäsuren mehr erkennen, sondern vollziehe sich in durchgängiger *Kontinuität* [17].

Allerdings werden nun in der ethischen Diskussion auch diese drei Argumente („PIK-Argument") auf vielfache Weise bestritten und als inkonsistent destruiert. Ebenso werden diese Einwände jeweils wieder als Mißverständnisse oder als nicht wirklich rational begründete Verdrehungen zurückgewiesen.

1. Gegen das Potentialitätsargument wird vorgebracht, wenn bereits die Potentialität zu personalen Vollzügen und nicht erst ihr aktueller Besitz für den Lebensschutz entscheidend sei, dann müßten auch die unbefruchtete Eizelle und die Samenzellen vor ihrer Vereinigung schutzwürdig sein, weil auch ihnen solche Potentialität zukomme [18]. Dagegen wird zum einen auf die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Potentialität verwiesen [19]. *Aktive* Potentialität bedeutet dabei, daß die befruchtete Eizelle nicht nur grundsätzlich die Möglichkeit hat, zu einem Menschen zu werden – dies wäre bloß *passive* Potentialität –, sondern

daß sie in sich selbst bereits das Prinzip besitzt, den entstehenden Organismus eines Menschen zu organisieren und aufzubauen, wenn die entsprechenden notwendigen Rahmenbedingungen gegeben sind und nicht vorenthalten werden [20].

Außerdem wird darauf verwiesen, daß erst ab der Verschmelzung, aber auch schon mit ihr, die genetische *Identität* und *Individualität* des neuen Menschen festgelegt ist. Erst ab der Befruchtung, aber auch schon mit ihr, ist dasjenige spezifische und individuelle Genom gebildet, das später in jeder einzelnen Körperzelle des Menschen vorhanden ist und ihn bestimmt. Der Einwand, daß die befruchtete Eizelle als solche noch nicht alle Informationen für die Embryonalentwicklung in sich enthält, sondern zur Festlegung der Körperachsen noch auf zusätzliche Informationen aus dem mütterlichen Organismus angewiesen sei, also für die aktive Potentialität noch die Nidation voraussetze, ist gerade von Seiten der Embryologie inzwischen wieder zurückgenommen worden [21].

2. Gegen das Argument der Identität und Individualität wird vorgebracht, bevor nicht der Embryo als solcher in Erscheinung getreten sei und sich von der Plazenta differenziert habe, könne nicht von einem mit sich identischen Menschen gesprochen werden. Dagegen wird wiederum auf die aktive Potentialität sowie auf die durch das neu gebildete Genom gegebene Individualität und Identität verwiesen. Außerdem läßt sich die Plazenta auch als vorübergehendes Organ verstehen, das zum Embryo gehört und das später nicht mehr gebraucht und abgestoßen wird.

Ebenso wird eingewendet, solange noch Mehrlingsbildung möglich sei, könne nicht von einem individuellen Lebewesen gesprochen werden [22]. Doch auch hier gibt es Gegenargumente: Die Möglichkeit der Mehrlingsbildung bedeutet nicht, daß nicht auch schon die vorhergehende Entwicklungsstufe des Embryos die aktive Potentialität zur Ausbildung mindestens *eines* neuen individuellen und mit sich identischen Menschen besitzt und deshalb schutzwürdig ist.

Weiterhin wird auf die möglichen absurden Konsequenzen in der Annahme von Identität und Individualität beim frühen Embryo verwiesen, die dadurch entstehen, daß man im Achtzellenstadium dem Embryo durchaus einzelne noch totipotente Zellen entnehmen und diese anschließend wieder in den Zellverband einfügen könne. Diese Handlung müsse, obwohl vom Ergebnis her eigentlich nichts passiert sei, konsequenterweise als strafbares Klonen mit anschließender – ebenfalls strafbarer – Tötung eines Embryos beschrieben werden [23]. Dagegen läßt sich freilich sagen, daß diese Konsequenz, auch wenn sie grotesk klingt, deswegen nicht die zugrundeliegende Position widerlegt. Das absurd Anmutende dieser sophistischen Überlegung hat seinen Grund viel eher darin, daß es keinen – außer wissenschaftlichen Spieltrieb – wirklich ernsthaften Grund gibt, warum man solches überhaupt tun sollte.

3. Gegen das Argument der Kontinuität wird vorgebracht, auch in einem kontinuierlichen quantitativen Entwicklungsprozeß könnten qualitative Sprünge

auftreten[24]. Außer den bereits genannten Einschnitten, daß sich nämlich der Embryo herausdifferenziert hat, bzw. daß die Mehrlingsbildung ausgeschlossen ist, wird hier als möglicher Einschnitt der Beginn des Hirnlebens genannt. Erst ab diesem Zeitpunkt lasse sich frühestens von der Potentialität zu personalen Vollzügen sprechen und der Personstatus zuerkennen, ganz in Symmetrie zum Zeitpunkt des Hirntods, ab dem ja ebenfalls nicht mehr von Personsein gesprochen wird[25]. Andererseits wird gegen diese rein *momenthafte*, statische Sicht der Beurteilung vorgebracht, die Asymmetrie bestehe darin, daß vor der Ausbildung der Hirnstrukturen doch der Entwicklungs*prozeß* auf ihre Ausbildung hin läuft, während *nach* dem Hirntod eine solche Entwicklungsmöglichkeit gerade nicht mehr gegeben ist. Außerdem seien mit dem Beginn des Hirnlebens personale Vollzüge auch nur potentiell gegeben. Wenn aber hier schon mit dem Potentialitätsargument gearbeitet werde, gebe es keinen rationalen Grund, die aktive Potentialität nicht auch schon früher anzusetzen.

Im Austausch all dieser und anderer Argumente hat sich die ethische Diskussion derzeit festgefahren. Dabei fällt auf, daß diejenigen, die das Lebensrecht bereits von der Kernverschmelzung an zuschreiben wollen, alle drei Argumente (Potentialität, Identität und Kontinuität) als einen Zusammenhang verstehen, in dem sich die drei Gründe gegenseitig ergänzen und stützen, während die Gegner dieser Position diese drei Argumente stets von einander separieren und einzeln zu destruieren versuchen. Jedenfalls scheinen auf dieser Ebene des Diskurses die vorgetragenen Argumente – so rational sie auch jeweils sind – kaum Aussicht zu haben, die jeweilige Gegenseite zu überzeugen oder gar umzustimmen.

Wie aber läßt sich mit dieser Situation umgehen? Wie können wir in der ethischen Diskussion und Urteilsbildung weiterkommen?

Die Frage nach dem zugrundeliegenden Verständnis der Wirklichkeit

Richtungweisend scheint hier eine Einsicht zu sein, die gerade durch den Antagonismus rationaler Argumentation nahegelegt wird: die Einsicht nämlich, daß die Frage, ab wann wir einem menschlichen Wesen Personstatus und damit Lebensrecht zuschreiben, letztlich keine Frage der Analytik und der formalen Logik, sondern eine *hermeneutische* Frage ist[26].

Ob wir in einem menschlichen Achtzeller lediglich einen Zellhaufen sehen oder ob wir in ihm einen werdenden Menschen bzw. genauer einen Menschen im Werden, ausgestattet mit der entsprechender Menschen- bzw. Personwürde wahrnehmen, ist eine Frage, die sich grundsätzlich nicht an den rein biologischen Fakten ablesen und aus diesen unwiderleglich ableiten und beweisen läßt. Es ist eine Frage der *Deutung* dieser Fakten[27]. Die naturwissenschaftliche Beobachtung kann lediglich die unterschiedlichen Entwicklungsstadien des Embryos beschrei-

ben. Sie kann die innere Dynamik dieser Entwicklung erklären. Aber sie kann weder daraus ableiten, daß der Embryo bereits als Person anzusehen ist, noch kann sie daraus ableiten, daß er nicht als eine solche anzusehen ist. Die Entscheidung hierüber ist eine hermeneutische Frage, eine Frage der Deutung und des Verstehens, wohl unter Berücksichtigung und Einbeziehung naturwissenschaftlicher Sachverhalte und unter Bezugnahme auf sie, aber nicht von ihnen argumentativ erzwungen.

Andererseits ist die jeweilige Deutung nicht beliebig. Sie ist in der jeweils unterschiedlichen Weise grundgelegt, wie wir uns auf die Wirklichkeit im ganzen beziehen, wie wir uns zu ihr ins Verhältnis setzen und wie wir sie verstehen. Denn die Weise, wie wir etwas betrachten, bestimmt wesentlich die Weise, wie es sich uns zeigt und wie wir es erfahren. Die jeweilige Deutung ist also in einer jeweils unterschiedlichen zugrundeliegenden Ontologie, einem unterschiedlichen Verständnis des Seins, begründet.

Es ist wichtig, dies zu betonen, wenn in der Diskussion um Präimplantationsdiagnose, Klonieren, Keimbahngentherapie und Stammzelltherapie nicht nur von Naturwissenschaftlern gegen das Embryonenschutzgesetz immer wieder geltend gemacht wird, es handle sich bei dem frühen menschlichen Keim lediglich um einen Achtzeller und um sonst gar nichts. Es handle sich lediglich um eine Ansammlung von Zellen, die sich in nichts beispielsweise von einem Mäuse-Achtzeller unterscheide, um ein Gebilde, das weder Bewußtsein noch irgendwelche Empfindungen habe, und das daher in unserem normalen Empfinden auch keine Schutzimpulse hervorrufe [28]. Alle anderen Auffassungen aber, etwa daß dies eine menschliche Person im Werden sei, daß womöglich gar die Eltern darin bereits das von ihnen gezeugte eigene Kind sehen, sei nichts anderes als zusätzliche, willkürlich hineingelesene Deutung und metaphorische Rede. Ihm komme aber für die ethische Urteilsfindung keinerlei allgemeine Relevanz zu. Dies sei in einer pluralistischen Gesellschaft nicht konsensfähig und deshalb für gesetzliche Bestimmungen irrelevant.

Damit wird freilich die naturwissenschaftliche Perspektive zur allein objektiven, neutralen, indifferenten und ideologiefreien Sichtweise erklärt, in der wir den Gegenstand *an sich* wahrnehmen könnten. Die Naturwissenschaft erhebt damit den Anspruch, die ursprüngliche und eigentliche Zugangsweise zur Wirklichkeit überhaupt zu besitzen.

Hier allerdings scheint wissenschaftstheoretische Skepsis angebracht. Die Zugangsweise der Naturwissenschaften zur Wirklichkeit ist nämlich keineswegs so neutral, so objektiv und ethisch indifferent, wie sie vorgeben. Denn indem die Wissenschaftler etwa den menschlichen Achtzeller als Gegenstand der Beobachtung in der Petrischale vor sich hinstellen, indem sie ihn unter das Mikroskop legen und für diese Untersuchung präparieren und zurichten, nehmen sie ihn eben damit aus dem konkreten und ursprünglichen Erfahrungskontext des

Menschen heraus und betrachten ihn rein abstrakt als bloßen Gegenstand. Indem sie aber zugleich jeden anderen Bezug auf ihn für ethisch irrelevant und als rein subjektiv erklären, betrachten sie ihren Gegenstand gerade nicht mehr *neutral*, sondern *neutralisieren* ihn vielmehr durch die Weise ihres Hinblicks und ihres Zugangs zu ihm[29].

Gewiß hat dieser objektivierende und den ursprünglichen, konkreten Erfahrungskontext reduzierende Blick der Naturwissenschaften auch seine Berechtigung und seinen Wert. Jeder Arzt tut dies und muß dies tun, wenn er einen Kranken behandelt oder operiert. Allerdings bleibt hier die ursprüngliche Beziehung des Arztes zu seinem Patienten als einem personalen Gegenüber als grundlegende und primäre Beziehung immer noch vorausgesetzt. Die Objektivierung und Reduzierung steht in ihrem Dienst. Wird jedoch der menschliche Achtzeller nur noch als Achtzeller und als sonst gar nichts wahrgenommen und ist er auch nur noch als solcher wahrnehmbar, so wird diese objektivierende und reduzierende Sicht selbst zur ursprünglichen und zur letztlich gültigen und maßgeblichen Sichtweise erklärt.

Damit aber stellt sich die Frage, mit welchem Recht dieser Anspruch erhoben wird. Wie kann die Naturwissenschaft begründen, daß diese ihre Zugangsweise zur Wirklichkeit die eigentliche und allein angemessene ist? Übersteigt diese Frage nicht grundsätzlich den Zuständigkeitsbereich der Naturwissenschaft als Naturwissenschaft, weil es eine Frage ist, die ihrem spezifischen Tun als Vorverständnis immer schon vorausliegt? Martin Heidegger hat diesen Sachverhalt auf die anstößige, aber treffende Formulierung gebracht, daß die Wissenschaft „nicht denkt und nicht denken kann", also ihr eigenes Vorverständnis vom Sein nicht aufzuklären vermag, und zwar – wie er hinzufügt – „zu ihrem Glück und das heißt hier zur Sicherung ihres eigenen festgelegten Ganges"[30].

Die Frage, welche Sichtweise der Wirklichkeit und welche Zugangsweise zu ihr die ursprüngliche und angemessene ist, ist also nicht eine Frage der Naturwissenschaften. Es ist vielmehr – und dies ist im Blick auf Biotechniken wie Präimplantationsdiagnostik, Klonen, Stammzellenforschung und Experimenten mit Embryonen zu sagen – eine Frage der Sinngebung, damit aber auch eine Frage, die von der Gesellschaft im ganzen und im gesellschaftlichen Diskurs und nicht von einigen naturwissenschaftlichen Experten entschieden werden müßte, eine Frage also unserer Kultur und unseres gesamten Welt- und Selbstverständnisses. Auch der Versuch, angesichts des Pluralismus und um eines Konsenses willen auf alle Sinngebung zu verzichten, führt dazu, daß die neutralisierende Sicht des Menschen bestimmend wird. Denn auch die anscheinend neutrale und objektive Sicht des Menschen durch die Naturwissenschaften enthält eine bestimmte Sinngebung und produziert implizit – gewollt oder ungewollt – immer auch ein bestimmtes Bild und Grundverständnis vom Menschen.

Handelt es sich aber letztlich um eine Frage der Sinngebung und des Ver-

stehens, dann ist damit eine Ebene des Diskurses erreicht, auf der auch die Geistes- bzw. Sinnwissenschaften mit ihrer Sicht der Wirklichkeit angefragt sind, und damit auch die Theologie. Die Theologie hat nun die Möglichkeit und die Aufgabe, die spezifische Sicht der Wirklichkeit des Menschen, wie sie sich im christlichen Glauben ergibt, einzubringen. Im Glauben nämlich wird der Mensch nicht primär als Objekt der Beobachtung, sondern ursprünglich als von Gott unbedingt angenommenes und von seinem Ursprung an bejahtes Gegenüber wahrgenommen. Dies spricht sich darin aus, daß die Personwürde theologisch gesehen etwas ist, was dem Menschen von Anfang an ohne jede Vorleistung und Bedingung auch unabhängig von jedem Entwicklungsstadium und jedem bereits entwickeltem Vermögen von Gott her zugesprochen wird. Dann aber können wir im Glauben den Zeitpunkt, ab wann wir einen Menschen als personales Gegenüber verstehen, nicht an irgendeine Entwicklungsstufe dieses Menschen binden, sondern müssen vom frühesten Zeitpunkt an, ab dem ein neues menschliches Leben da ist, auch diese Personwürde zuschreiben.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu R. Kollek, Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie u. Recht (Tübingen 2000).

[2] Als gut verständliche Einführung vgl. J. Huber, Geheimakte Leben. Wie die Biomedizin unser Leben u. unsere Weltsicht verändert (Frankfurt 2000).

[3] Vgl. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Humane u. embryonale Stammzellen, in: Jahrbuch für Wissenschaft u. Ethik, Bd. 4 (Berlin 1999) 393-399.

[4] Vgl. J. Nida-Rümelin, Humanismus ist nicht teilbar, in: SZ, 3. 2. 2001, 17.

[5] Beschluss vom 2. 5. 2001.

[6] Vgl. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Empfehlungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft zur Forschung mit menschlichen Stammzellen vom 3. 5. 2001, in: FAZ, 11. 5. 2001, 53.

[7] Vgl. etwa J. Fischer, Wer nur den lieben Gott läßt würfeln, in: FAZ, 17. 2. 2001, 43; A. Fischer u. M. von Renesse, Niemand hat das Recht, über den Lebenswert eines Menschen zu entscheiden, in: FAZ, 3. 3. 2001, 11. Vgl. ebenso das Positionspapier der CDU „Werte achten. Chancen nutzen. Für einen verantwortbaren Fortschritt der Bio- und Gentechnik" vom 28. 5. 2001.

[8] Vgl. J. Rau, Wird alles gut? – Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß. Berliner Rede 18. 5. 2001 in der Staatsbibliothek zu Berlin, in: FAZ, 19. 5. 2001, 45.

[9] Vgl. „Austragen statt töten". Ein Gespräch mit Regine Kollek, in: Die Zeit, 17. 5. 2001, 37.

[10] Öffentlich wurde diese Debatte beispielsweise Anfang des Jahres 2001 über mehrere Nummern der Wochenzeitung Die Zeit geführt. Vgl. dazu: R. Spaemann, Gezeugt, nicht gemacht, in: Die Zeit, 18. 1. 2001, 37 f.; R. Merkel, Rechte für Embryonen? in: ebd. 25. 1. 2001, 37 f.; O. Höffe, Wessen Menschenwürde? in: ebd. 1. 2. 2001, 43; Ch. Türcke, Der schmale Grat der Demut, in: ebd. 8. 2. 2001, 37; H. Joas, Grenzen der Verfügbarkeit, in: ebd. 15. 2. 2001, 38; B. Schöne-Seifert, Von Anfang an? in: ebd. 22. 2. 2001, 41; V. Hösle, Heilung um jeden Preis? in: ebd. 1. 3. 2001, 36. Diskutiert wird diese Frage freilich schon spätestens seit P. Singers Praktische Ethik (Stuttgart 1984) sowie seit seine Thesen zur Früheuthanasie bekannt wurden.

[11] Vgl. dazu P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984) 171. In der 2. revidierten Ausgabe (Stuttgart ^{2}1994, 222 f.) gesteht Singer zunächst aus Gründen der Rechtssicherheit den Zeitpunkt der Geburt zu, bleibt dann aber im Bereich des moralischen Urteils bei etwa einem Monat nach der Geburt.

[12] Vgl. dazu N. Hoerster, Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218 (Frankfurt 1991) 131-133.
[13] Vgl. Johannes Paul II, Enz. Evangelium vitae (VApSt 120, Bonn 1995); Die deutschen Bischöfe, Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin (7. 3. 2001), hg. v. Sekretariat der DBK; Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik, VELKD Informationen Nr. 94 v. 9. 4. 2001.
[14] Vgl. dazu A. G. Wildfeuer, Art.: „Person, philosophisch", in: Lexikon der Bioethik, Bd. 3 (Gütersloh 1998) 5-9.
[15] So grundlegend bei John Locke, der die Identität der Person durch die Zeit hindurch nicht mehr an einem zugrundeliegenden Träger der Einheit, sondern am Bewußtseinsakt der Erinnerung festmachen will: Versuch über den menschlichen Verstand II (Hamburg [4]1981, 419 f.). Kant spricht demgegenüber in seiner Zweiten Formel des Kategorischen Imperativs die unbedingt zu achtende Würde noch der „Menschheit" in der eigenen Person und der Person jedes anderen zu: „Handle so, daß du die Menschheit in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit als Zweck, und niemals bloß als Mittel gebrauchst.": Metaphysik der Sitten, AA VI, 429.
[16] Vgl. dazu P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart [2]1994) 196 f., 220 f. Von einem abgestuften Lebensrecht gehen auch etwa aus: J. Nida-Rümelin, Humanismus ist nicht teilbar, in: SZ, 3. 2. 2001, 17; K. Steigleder, Müssen wir, dürfen wir schwere (nicht-therapierbare) genetisch bedingte Krankheiten vermeiden?, in: Ethik in der Humangenetik, hg. v. M. Düwell u. D. Mieth (Tübingen 1998) 98 f.
[17] Vgl. zu diesem Komplex von Argumenten E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz 1993) 309-317.
[18] Vgl. etwa R. M. Hare, Abtreibung u. die goldene Regel, in: Um Leben u. Tod, hg. v. A. Leist (Frankfurt 1990) 142 f; aber auch Ch. Kummer, Soll man das therapeutische Klonen verbieten?, in dieser Zs. 219 (2001) 199; R. Merkel, Rechte für Embryonen?, in: Die Zeit, 25. 1. 2001, 37 f.
[19] Diese Differenzierung geht zurück auf die aristotelische Unterscheidung zwischen Dingen die „nur der Möglichkeit nach" und „schon der Möglichkeit nach" sind. Vgl. dazu Aristoteles, Metaphysik VII (1048b 35-1049a 15).
[20] Vgl. dazu G. Rager, Embryo – Mensch – Person: Zur Frage nach dem Beginn des personalen Lebens, in: Fragen u. Probleme einer medizinischen Ethik, hg. v. J. P. Beckmann (Berlin 1996) 254-278.
[21] Vgl. dazu Ch. Kummer, Stammzellkulturen – ein brisantes Entwicklungspotential, in dieser Zs. 218 (2000) 547-554. In diesem Aufsatz hat Kummer seine früher in dieser Zeitschrift (215, 1997, 11-16; 217, 1999, 172-182) vertretene These, daß die befruchtete Eizelle noch kein vollständiger Keim ist, daß ihr vielmehr noch jegliche Positionssignale für den Aufbau des Embryos fehlen und ihr erst vom mütterlichen Organismus her zukommen, aufgrund neuester Ergebnisse der Embryologie zurückgenommen.
[22] Es sei hier darauf hingewiesen, dass dieses Argument von einer Reihe von (Moral)theologen insbesondere von amerikanischer Seite vertreten wurde. Beispielhaft seien nur genannt: P. Schoonenberg, J. Gründel, C. Curran, R. McCormick, N. Ford, T. Shannon, A. Wolter, F. Böckle. Genaue Angaben bei: K. H. Peschke, Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie (Trier 1995) 352 f. Peschke neigt dieser Auffassung ebenfalls zu.
[23] Vgl. dazu R. Merkel, Rechte für Embryonen? in: Die Zeit, 25. 1. 2001, 38. Zur Auseinandersetzung mit der Problematik der Chimärenbildung, also der Vereinigung von zwei Embryonen vgl. auch W. Wolbert, Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens, in: Moraltheologisches Jahrbuch 1: Bioethische Probleme (Mainz 1989) 28-30.
[24] Vgl. Merkel (A. 23) 38.
[25] Vgl. dazu H. M. Sass, Hirntod u. Hirnleben, in: Medizin u. Ethik (Stuttgart 1989) 160-183.
[26] Zu der Einsicht in die Unauflösbarkeit des Antagonismus auf rein logisch-analytischer Ebene kommt auch N. Knoepffler, Forschung an menschlichen Embryonen. Was ist verantwortbar? (Stuttgart 1999). Leider bleibt diese Arbeit jedoch bei dieser Feststellung stehen und schließt daraus, daß eine mittlere Position vertreten werden könnte. Die grundlegende hermeneutische Frage kommt jedoch überhaupt nicht in den Blick.
[27] Vgl. dazu auch D. Mieth, Wann beginnt das Leben eines Menschen? Theologisch ethische Überlegungen, in: Medizinische Forschung 3 (1990) 89-97. Ebenso: M. Junker-Kenny, Der moralische Status des Embryos im Kontext der Reproduktionsmedizin, in: Düwell u. Mieth (A. 16) 302-324.
[28] Vgl. dazu das Argument von Merkel (A. 23) 38.
[29] Vgl. dazu auch den Beitrag von Ch. Hauskeller, Die Stammzellforschung und das ärztliche Selbstverständnis zwischen wissenschaftlicher und ethischer Perspektive, in: Ethica 8 (2000) 367-383.
[30] M. Heidegger, Was heißt Denken? (Tübingen 1971) 4.

Johannes Seidel SJ

Das Genom als Quelle-Katalog

Was ist ein Genom? Was leisten Gene, was leisten sie nicht? Um sich an der öffentlichen Diskussion beteiligen zu können, bedarf es einerseits eines gewissen grundlegenden *Tatsachenwissens*. Andererseits können Metaphern dazu beitragen, die biologische *Bedeutung* von Genen und Genomen besser verständlich zu machen.

Zweierlei beabsichtigt dieser Beitrag: erstens einige grundlegende Fakten aus Biologie und Genetik ins Gedächtnis zu rufen, um der Gefahr zu entgehen, in den Stil jener Fernsehsendungen oder Artikel abzudriften, die in regelmäßigen Abständen dazu beitragen, den Grad allgemeiner Desinformation aufrechtzuerhalten oder, schlimmer noch, wiederherzustellen – wenn zum Beispiel das Klonen des Schafs Dolly oder neurochirurgische Eingriffe irrigerweise unter dem Oberbegriff „Gentechnik" verhandelt oder therapeutisches Klonen und Gentechnologie durcheinander gebracht werden; zweitens mit Hilfe einer neuen Metapher zu verdeutlichen, was das Genom ist und leistet bzw. was es nicht ist und nicht leistet.

DNA als Erbmaterial

Spätestens seit dem Neolithikum, also seit dem Betreiben von Ackerbau und Viehzucht, haben die Menschen eine Ahnung davon, daß es irgendwelche Mechanismen gibt, nach denen sich Pflanzen und Tiere entwickeln – Mechanismen, die verborgen sind, die der Mensch aber trotzdem beeinflussen kann, nämlich durch Züchtung. Auch wenn man damals noch keine Ahnung von der Beschaffenheit der Gene hatte: Mit der Züchtung von Vieh und Pflanzen begann der Mensch, bewußt in die „vorgegebene Schöpfung" einzugreifen und sie gezielt und gewollt abzuwandeln.

Eine eigene Wissenschaft von der Vererbung entstand aber erst in der späten Neuzeit: die Genetik, die sich um genauere Vorstellungen von den Erbinformation tragenden Elementen, den Genen, bemüht [1]. Die Arbeiten von Gregor Mendel über die Genetik der Erbse *(Pisum sativum)* 1865 waren grundlegend, allerdings ihrer Zeit voraus. Sie wurden vergessen und erst 1900 wiederentdeckt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erkannten Biologen, daß die Chromosomen Träger der Erbinformation sind. Bis in die 40er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde im Anschluß an Mendel das Gen definiert als ein „Faktor" im Erbmaterial, der

während der Meiose (Reifeteilung) als Einheit segregiert und eine bestimmte phänotypische Eigenschaft hervorruft.

Der entscheidende Durchbruch kam 1953 mit dem DNA-Modell von James Watson und Francis Crick, der DNA-Doppelhelix. Damit wurde klar, daß die genetische Information für sämtliche *Biomoleküle* direkt oder indirekt im *linearen* Doppelmolekül DNA gespeichert ist, das aus nur vier unterschiedlichen Grundbausteinen (Nukleotiden) aufgebaut ist. Wesentliche Charakteristika des DNA-Modells sind, daß die DNA aus *zwei* Polymeren besteht; daß diese *antiparallel* angeordnet sind und *komplementäre* Basenpaare bilden.

Doppelstrang-Natur und Komplementarität zusammen bilden die Grundlage der genetischen Informations*vererbung:* Da beide Stränge Nukleotidfolgen enthalten, die komplementär zueinander sind, tragen beide Stränge letztlich die gleiche Information: Wenn man also beide Stränge trennt, kann jeder von beiden als Matrize zur Ergänzung des (fehlenden) komplementären Partnerstranges benutzt werden. Damit ist sichergestellt, daß bei der Zellteilung jede der beiden Tochterzellen dieselbe genetische Ausstattung bekommt wie die Mutterzelle. Soweit zur Rolle der DNA als „Erbmaterial".

Für den *aktuellen* Lebensvollzug von Zelle und Organismus aber ist nicht die DNA entscheidend, sondern es sind die Proteine (und ihre Produkte). Erst Jahre, nachdem bekannt war, daß das Erbmaterial aus DNA besteht, wurde klar, wie DNA und Proteine zueinander vermittelt sind.

Genexpression

Der genetische Informationsfluß (Expression) läuft von der DNA über die mRNA zum Protein. Die DNA-Sequenz wird in eine RNA-Sequenz umgeschrieben (transkribiert), die sogenannte „messenger-RNA-Sequenz" (mRNA) wird in eine Aminosäuresequenz übersetzt (translatiert) [2]. Produkte der Genexpression sind immer nur RNA- und Aminosäuresequenzen. Genau genommen steuern Gene also niemals Verhalten oder Eigenschaften. Aminosäuresequenzen falten sich zu Proteinen; Proteine können zum zellulären Geschehen beispielsweise von Nervenzellen beitragen; und Nervenzellen können zum Beispiel an der Verhaltenssteuerung mitwirken. Nochmals: Gene kodieren also niemals für Verhalten, sondern immer nur für RNA- bzw. Aminosäuresequenzen. Allerdings kann das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein bestimmter Proteine für die betreffende Zelle zu folgenschweren Veränderungen führen. Solch eine veränderte Nervenzelle kann zu verändertem Verhalten beitragen.

Viele solcher indirekt verhaltensrelevanter Proteine wirken sich nicht nur auf *eine* Verhaltensweise aus, sondern sind in mehrere Verhaltensweisen involviert. Und die zelltypischen Eigenschaften hängen im Regelfall nicht nur von einem,

sondern von mehreren charakteristischen Proteinen, also Genen ab. Die Aufklärung solcher polygen beeinflußter Eigenschaften ist erheblich schwieriger als die Aufklärung monogen beeinflußter Eigenschaften.

Bei der Genexpression wird nicht die gesamte DNA transkribiert, sondern nur solche DNA-Abschnitte, die genetische Information tragen. Gesteuert wird die Transkription über einen DNA-Abschnitt, der dem transkribierten Genabschnitt vorgelagert ist, dem sogenannten Promotor, und anderen genregulatorischen DNA-Abschnitten. Jedes Gen enthält klassischerweise also zwei Bereiche: DNA-Abschnitte mit regulatorischer Funktion und kodierende Sequenzen. Dies zu verstehen, ist entscheidend wichtig, um die Regulation der Genexpression und damit die „Macht der Gene" korrekt einschätzen zu können.

Regulation der Genexpression

Ein vielzelliger Organismus wie der Mensch besteht aus ca. 10 Billionen Zellen. Jede dieser Billionen Zellen (exakter: fast jede) enthält genau die gleichen Gene, nämlich alle. Wie aber kommt es, daß sich beispielsweise eine Leberzelle von einer Nervenzelle unterscheidet? – Dadurch, daß in Leberzellen andere Gene als in Nervenzellen exprimiert werden. Mehr noch: In Leberzellen werden unter Hungerbedingungen andere Gene exprimiert als nach einer Mahlzeit. Je nach Zellspezifität und nach unterschiedlichen Lebenssituationen müssen unterschiedliche Gene exprimiert werden. Die Genexpression muß also reguliert werden. Die Kontrolle der Genexpression geschieht durch regulatorische Proteine, die im Promotorbereich oder an anderen regulatorischen DNA-Abschnitten vor oder hinter dem Gen binden und dadurch die Transkription ermöglichen oder blockieren.

Neben der Transkriptions-Regulation gibt es weitere Regulationsmöglichkeiten (zum Beispiel beim Spleißen oder bei der Translation). Die Synthese eines funktionellen Proteins kann also auf verschiedensten Ebenen kontrolliert werden. Die wichtigste Regulationsebene aber ist die Regulation der Transkriptions-Initiation.

Auf all diesen Kontrollebenen und -schritten sind Proteine beteiligt. Diesen Zusammenhang zu verstehen ist wiederum wichtig. Grob vereinfacht kann man das Verhältnis von DNA und Proteinen so darstellen: Einerseits bestimmen die DNA-Sequenzen der Gene die Reihenfolge der Aminosäuren in den Proteinen, andererseits kontrollieren regulatorische Proteine, welche Gene wann und wo exprimiert werden. Die Aktivität der regulatorischen Proteine hängt nun aber häufig nicht nur von deren Vorhandensein ab, sondern oft auch vom Einfluß weiterer inner- oder außerzellulärer Faktoren. Hier hat man es mit hochkomplexen Regulationsnetzwerken zu tun, die aufzuklären weit aufwendiger sein wird als die Sequenzierung von Genomen.

Sind Lebewesen genetisch determiniert? „Rein genetisch" ist im Organismus streng genommen *nichts* determiniert. Gene determinieren, welche RNA- und Aminosäuresequenzen synthetisiert werden *können*. *Ob* aber ein Gen, *wann, wo* und *wie stark* es exprimiert wird, wird – vermittelt durch regulatorische Proteine – von seiner „Umwelt" (im weitesten Sinn) gesteuert: einmal durch seine *intra*zelluläre Umwelt, dann durch seine *inter*zelluläre Umwelt, sodann durch die *interorganismische* Umwelt (d. h. die Umwelt im normalsprachlichem Sinn).

Gibt es „artspezifische" Gene? Gibt es Gene, die zum Beispiel nur beim Homo sapiens vorkommen und die die biologische „differentia specifica" des Menschen ausmachen? Es gibt keine „artspezifischen" Gene in dem Sinn, daß ein bestimmtes Gen nur beim Menschen vorkommt und sonst nirgends. Praktisch alle Gene gibt es in gleicher oder ähnlicher Form bei verwandten Arten, d. h. es gibt artspezifische Gen-*Varianten*. Das genetisch Spezifische des Menschen liegt also nicht darin begründet, daß er soundsoviele artspezifische menschliche Gene hat, sondern es liegt vor allem im kombinatorischen Effekt der kleinen Unähnlichkeiten all der Gene begründet, die er beispielsweise mit dem Schimpansen gemeinsam hat.

Der Begriff des Genoms

Faktisch wird das Wort „Genom" in vier unterschiedlichen Bedeutungen verwendet:

1. Im strikten Sinn bezeichnet das Wort „Genom" die Gesamtheit der Gene einer *Zelle*[3]. Das Genom höherer eukaryontischer, also durch einen typischen Zellkern charakterisierter Zellen ist im Regelfall diploid, d. h. jede Zelle verfügt über zwei Chromosomensätze: einen vom Vater und einen von der Mutter. Dementsprechend liegt jedes Gen in zwei Allelen (Zustandsformen) vor. Die beiden Allele können gleich oder unterschiedlich sein.

2. Davon abgeleitet bezeichnet das Wort „Genom" die genetische Gesamtinformation eines *Organismus*[4]. Im allgemeinen ist die genetische Gesamtinformation eines vielzelligen Organismus gleich der Gesamtinformation jeder seiner Zellen. Normalerweise enthalten (fast) alle Zellen eines vielzelligen Organismus die gleiche genetische Information.

Anders ist es im Fall von Chimären, beispielsweise chimärer Tiere, die dadurch entstehen, daß mehrere genetisch unterschiedlich ausgestattete frühe Embryonen, etwa zwei Achtzeller, zu einem Embryo fusionieren. Dann ist das daraus hervorgehende Tier aus zwei genetisch unterschiedlich ausstaffierten Zellpopulationen zusammengesetzt. Schlagzeilen machte vor ein paar Jahren ein Fusionsprodukt aus Schaf und Ziege, eine sogenannte „Schiege".

3. Das Wort „Genom" kann – auch bei Organismen mit diploidem Genom – auf den haploiden Chromosomensatz bezogen werden[5], etwa wenn man von der Sequenzierung „des menschlichen Genoms" spricht.

Die Rede von „dem menschlichen Genom" ist unpräzise und dazu angetan, bei biologischen Laien den irrigen Eindruck hervorzurufen, daß die gesamte DNA-Sequenz in allen Menschen gleich ist. Oder es kann der irrige Eindruck erweckt werden, daß es eine bestimmte spezies-spezifische „Idealsequenz" gibt, von der die Sequenzen konkreter individueller Organismen mehr oder weniger stark „abweichen".

4. In einem unpräzisen Sinn wird das Wort „Genom" gelegentlich auch auf den Genpool einer Spezies angewandt[6]. In dieser Verwendung umgreift der Begriff „Genom" die Gesamtheit aller genetischen Informationen einer Spezies, somit auch sämtliche Allele.

Für den anthropologisch-ethischen Zusammenhang interessiert das Wort „Genom" allein im zweiten Sinn: die genetische Gesamtinformation eines individuellen Organismus. Denn für den individuellen Organismus sind diejenigen und nur diejenigen Allele von Bedeutung, die in seinen Zellen exprimiert werden. Daß es zu einem gegebenen Gen im Genpool der Spezies noch ganz andere Allele gibt, ist für den betreffenden individuellen Organismus völlig irrelevant. Charles Darwin verfügt nicht über „das menschliche Genom", sondern nur über sein eigenes individuelles Genom. Ob es andere Lebewesen mit gleichen, ähnlichen oder unähnlichen Genomen gibt, ist für die biologische Biographie des Individuums Charles Darwin ohne Bedeutung. Es können nur solche Gene oder Allele exprimiert und damit wirksam werden, über die der individuelle Organismus *aktuell* verfügt. Gene oder Allele, über die der individuelle Organismus nicht verfügt, können auch nicht wirksam werden. Individuelle Eigenschaften und Verhaltensweisen werden, wie oben dargelegt, keineswegs durch das individuelle Genom determiniert. Allerdings *begrenzt* das individuelle Genom die individuellen Entwicklungs-, Eigenschafts- und Verhaltens*möglichkeiten* des Individuums. Das individuelle Genom begrenzt die „aktive Potenz" (im scholastischen Sinn).

Diese Feststellung macht eine Bemerkung zum Begriff der „Erbkrankheit" erforderlich. Unter biologischer Rücksicht ist der Begriff der „Erbkrankheit" problematisch. Biologisch gesehen, gibt es genetische Variationen – Variationen, die die Darwin-Fitneß[7] eines individuellen Organismus steigern oder mindern und an denen die natürliche Selektion ansetzen kann. Anders als im Fall einer Infektion oder eines Unfalls, wo der Organismus durch ein äußeres Prinzip an seiner Entwicklung gehindert wird, also daran gehindert wird, seine individuelle genetische Potenz zu aktuieren, aktuiert der Organismus im Fall einer sogenannten „Erbkrankheit" die „Potenzen" seines ureigensten Genoms.

Eine neue Metapher für das Genom

Ein beliebter Sport unter Biologen ist es, sich Metaphern für das Genom auszudenken[8]. So kann man lesen, die DNA sei „das Lebensmolekül schlechthin", sie sei „der Gral des Lebens", „der Faden des Lebens" (so ein Buchtitel von E.-L. Winnacker), das „Alphabet des Lebens" (so ein Buchtitel von M. Ridley). Unübertroffen aber ist Max Delbrück, der allen Ernstes die Ansicht vertreten hat, die DNA repräsentiere exakt jene Größe, die Aristoteles als „den unbewegten Beweger" bezeichnet hat[9]. Dem ist entgegenzuhalten: Für Funktion und Lebensvollzug der Zelle ist die DNA in gewissem Sinn sogar relativ unwichtig. Die DNA ist nur *eine* Komponente in der Genexpression, und Genexpression ist nur *eine* Komponente im Lebensvollzug der Zelle und des Organismus.

Harmloser und realistischer ist die oft verwendete Metapher vom Buch: Das Alphabet des Buches besteht aus 26 Buchstaben, das „Alphabet" der DNA aus vier Nukleotiden. Dem Wort im Buch entspricht in der RNA das Triplett aus drei Nukleotiden. Dem Satz im Buch entspricht in der DNA der kodierende Bereich eines Gens. Dem Buch als der Gesamtheit aller Sätze eines Buchs entspricht das Genom als Gesamtheit aller Gene eines Individuums.

Wenn das Genom mit einem *bestimmten* Buch verglichen wird, dann auffällig oft mit der Bibel. Während der Vergleich mit einem Buch durchaus sinnvoll ist, erscheint mir der Vergleich mit der Bibel problematisch, weil er „Heiligkeit" oder „Ehrfurchtgebietendes" insinuiert. Dieser Tendenz, dem Genom die Qualität des Sakralen zu verleihen, möchte ich entgegenwirken. Ich wähle für das Genom eine profane Metapher: Mit dem Genom ist es wie mit einem Quelle-Katalog. Abgesehen von der Profanität hat die Metapher vom Genom als Quelle-Katalog noch weitere Vorzüge.

Dies verdeutlicht folgender Vergleich: Ein Student lebt in einem Mietshaus, in einer Wohngemeinschaft zusammen mit einem Mitbewohner. Sein gesamtes Inventar, alle Gebrauchsgegenstände vom Bett bis zur Zahnbürste, vom Bildschirm bis zur Taschenlampe – alles stammt vom Versandhaus Quelle. Gesetzt den Fall, er hat alles, was er braucht, und er hat außerdem vorgesorgt und Gebrauchsgegenstände einschließlich Batterien, Glühbirnen usw. auf Vorrat gekauft: Braucht er dann den Quelle-Katalog? Das kommt darauf an: Wenn der Student alles, was er im kommenden Jahr braucht oder brauchen wird, auf Vorrat hat, braucht er den Katalog nicht, er ist komplett überflüssig. Er braucht ihn erst, wenn er Dinge nachbestellen muß; oder wenn er irgend etwas verändern, beispielsweise ein Zimmer neu einrichten will. Dann greift er zum Katalog.

Einige Hinweise zur Interpretation: Der Katalog steht für das Genom, die einzelnen Abbildungen und Beschreibungen darin für die einzelnen Gene. Gesetzt, eine Zelle hat sämtliche RNAs, Proteine usw., die sie zum Leben braucht und in nächster Zeit brauchen wird: Braucht sie dann das Genom? Betrachten wir dazu

zum Beispiel Erythrozyten, also rote Blutkörperchen. Die Vorstufen der reifen Erythrozyten (Erythroblasten, Reticulozyten) enthalten DNA. Mit ihrer Hilfe werden sämtliche RNAs und Proteine gebildet, die die reifen Erythrozyten brauchen. Sobald sie alle RNAs und Proteine synthetisiert haben, die sie zum Leben brauchen, ist deren Genom funktionslos. Deshalb wird es – gegen Ende der Erythrozytenreifung – abgebaut. Wenn die Erythrozyten in ihre funktionelle Phase treten, enthalten sie kein einziges Gen mehr. Trotzdem sind sie individuenspezifisch und leben – und zwar immerhin gut 100 Tage, bevor sie abgebaut werden. Das, was das gelebte Leben der Erythrozyten und generell aller Zellen und Organismen ausmacht, sind nicht die Gene, nicht die DNA, sondern die Gen*produkte,* also RNAs, Proteine und deren Produkte. Eine lebende Zelle ist auch dann noch eine lebende Zelle, wenn sie kein einziges Gen mehr enthält – nur wird sie nicht übermäßig lange leben: Denn um die Verluste des normalen molekularen „turnover" auszugleichen oder um sich auf neue Stoffwechsel- oder Entwicklungssituationen einzustellen, muß die Zelle neue RNA- und Proteinmoleküle herstellen – und das geht nun einmal nicht ohne DNA.

Was enthält ein Katalog? Er enthält alle Gegenstande, die man bei Quelle bestellen kann. Aber stimmt das? Der Katalog enthält Beschreibungen und Abbildungen der Gegenstände, nicht aber die Gegenstände selbst. Wie aber kann der Katalog dem Studenten von Nutzen sein, wenn er die benötigten Gegenstände doch gar nicht enthält, sondern nur kurze Beschreibungen und Abbildungen mit Bestellnummern und Preisangaben? Jetzt kommt eine weitere Komponente ins Spiel: der Bestellschein. Auf dem Bestellschein sind die Bestellnummern all jener Gegenstände einzutragen, die der Student braucht. Wer füllt den Bestellschein aus? Nicht der Katalog, sondern *der Student* füllt den Bestellschein aus, weil *er* weiß, was er braucht, und weil *er* imstande ist, einen Bestellschein auszufüllen. Wer bringt die Bestellung zu Quelle? Der Student. *Er* setzt sich auf ein Fahrrad – von Quelle – und bringt die Bestellung auf den Weg.

Quelle nimmt die Bestellung entgegen, stellt zum Beispiel die bestellten Möbel zusammen. Nicht der Katalog, sondern die Angestellten von Quelle – allerdings entsprechend den Vorgaben, wie sie im Katalog stehen. Weiß der Katalog, wo in der Wohnung des Studenten der neue Schrank stehen soll? Nein, *der Student* bestimmt, wo der neue Schrank stehen soll.

Was hat bei alledem nun eigentlich der Katalog „getan"? – Nichts. Der Katalog war restlos „passiv". *Der Student* (und die Angestellten von Quelle) haben etwas getan: Zunächst hat *er* Bedarf festgestellt – nicht der Katalog. Dann hat *er* im Katalog nachgesehen, was unter den Tausenden von Gegenständen, die dort beschrieben und abgebildet sind, *er* denn überhaupt haben will. Dann hat *er* die Bestellnummer auf den Bestellschein übertragen. *Er* weiß, wo die angelieferten Gegenstände hingehören. Und *er* ist es schließlich, der die Gegenstände benutzt – nicht der Katalog.

Im übrigen wird er zeit seines Lebens aus dem Gesamtangebot vermutlich nur einen kleinen Teil benötigen. Den Großteil der dort beschriebenen und abgebildeten Gegenstände wird er nie bestellen. Umgekehrt aber gilt auch: Das, was nicht im Katalog steht, kann er auch nicht bestellen. Beispielsweise die Werke von Immanuel Kant kann er bei Quelle nicht bestellen.

Anwendung auf das Genom

Der Bestellschein, das Quelle-Versandhaus usw. stehen als Bild für die Genexpression, der *Student* in seinem Haushalt steht für die Zelle (oder den Organismus), der *Bestellschein* für die mRNA, die *Gegenstände* für Proteine (oder deren Produkte: Zucker, Lipide usw.). Wichtig ist vor allem, welche Rolle der Katalog, also das Genom im Zusammenspiel der verschiedenen Komponenten spielt und welche Rolle es *nicht* spielt.

Aus dem Gesamtangebot des Quelle-Katalogs wird der Student zeit seines Lebens vermutlich nur einen kleinen Teil bestellen – als Bild für differentielle Genexpression: Es wird immer nur ein kleiner Teil des Genoms exprimiert.

Szenenwechsel: Der Student und sein Mitbewohner lösen ihre gemeinsame Wohngemeinschaft auf, aus *einem* Haushalt werden *zwei* Haushalte. Der Student packt zusammen, da fällt sein Blick auf den Quelle-Katalog. Auf den ist er unter den sich verändernden Umständen existentiell angewiesen, sein Mitbewohner aber auch.

Jetzt macht der Student etwas (und hier beginnt die Allegorie gekünstelt zu wirken): Er nimmt nämlich den Katalog, *er* oder sein Mitbewohner – *nicht* der Katalog sich selbst – und er kopiert ihn im nächsten Copyshop von vorn bis hinten. Damit ist sichergestellt, daß sowohl er als auch sein ehemaliger Mitbewohner bei Bedarf Dinge bestellen kann, die im Katalog beschrieben sind. Die Tatsache, daß in seiner Kopie exakt dasselbe steht wie im Quelle-Katalog seines ehemaligen Mitbewohners, steht nicht im Widerspruch zu der Tatsache, daß es sich nach ihrer Trennung bei seinem Haushalt und beim Haushalt seines ehemaligen Mitbewohners um zwei unabhängige und eigenständige Haushalte handelt. Und selbst wenn es Tausende identischer Quelle-Kataloge gibt, ist damit nichts über die Zahl unabhängiger Haushalte gesagt: Wenn Tausende von Haushalten mit dem gleichen Quelle-Katalog arbeiten, bleiben es doch Tausende unabhängiger und eigenständiger Haushalte.

Umgekehrt: Wenn der Student seinen Quelle-Katalog zum Altpapier wirft und von jetzt an mit einem Neckermann-Katalog arbeitet, dann hört sein Haushalt nicht auf, *derselbe* Haushalt zu sein: Nur die *Eigenschaften* seiner Wohnung, das Inventar, die Möbel dürften über die Jahre hinweg immer mehr Neckermann-Stil annehmen.

Oder auch folgendes Szenario: Mit irgend jemandem macht der Student eine neue Wohngemeinschaft auf, er mit seinem Quelle-Katalog, der neue Mitbewohner mit seinem Neckermann-Katalog. Daß in ihrem gemeinsamen Haushalt zwei unterschiedliche Kataloge zum Einsatz kommen, ändert nichts daran, daß es sich um *einen* Haushalt handelt. Möglicherweise ergänzt der Neckermann-Katalog Defizite des Quelle-Katalogs. Umgekehrt aber kann es natürlich auch sein, daß der Quelle-Tisch und die Neckermann-Stühle irgendwie nicht recht zusammenpassen.

Zur Interpretation: Identische Kataloge in vielen Haushalten, d. h. identische Genome in vielen Lebewesen – Klone also – tangieren nicht das Individuum-Sein ihrer Träger. Wenn *ein* Haushalt mit *zwei* Katalogen operiert, d. h. wenn *ein* Organismus Zellpopulationen mit unterschiedlichen Genomen enthält, also eine Chimäre ist[10], tut das dem Individuum-Sein dieses Organismus keinen Abbruch. Und so wie der Neckermann-Katalog eventuelle Defizite des Quelle-Katalogs ausgleichen kann, so kann es die Gen-Ausstattung eines Organismus bereichern, wenn man fremde Gene einführt; es kann aber auch sein, daß die Genprodukte inkompatibel sind – eine Frage, die im Einzelfall zu klären ist. Und schließlich fungiert das Kopieren des Katalogs als Bild für die Funktion des Genoms als „Erbmaterial".

Was ist ein Katalog? Ein Katalog ist zunächst einmal nichts weiter als ein dicker Stapel Papier mit Druckerschwärze und viel bunter Farbe. Um in diesem Stapel Papier einen Katalog mit Information zu erkennen, um die Verteilung der Druckerschwärze als Schrift zu entziffern, um die Verteilung der bunten Farbe als Abbildung eines Vorhangs zu dechiffrieren, dazu bedarf es eines kompetenten Benutzers, der lesen und schreiben kann, der ein ganz bestimmtes Wissen über Versandhäuser sowie über damit zusammenhängende Bestell- und Bezahlungsverfahren usw. hat.

Anders ausgedrückt: Ein Katalog für sich allein genommen ist ein völlig sinnloser Gegenstand. Sinn bekonmt er nur als Teil eines Haushalts in der Hand eines kompetenten Benutzers; oder noch weiter gefaßt: Sinn bekommt er nur als Teil einer bestimmten Kultur in der Hand einer Gesellschaft kompetenter Benutzer.

Damit komme ich zum entscheidenden Punkt der Metapher vom Quelle-Katalog: Das Genom, d. h. die Gesamtheit der Gene eines Organismus, ist für sich allein genommen biologisch völlig sinnlos. DNA für sich genommen gehört zu den „harmlosesten" Molekülen der Natur. Biologischen Sinn bekommen Gene nur als Teil der Zelle, in Funktion eines „kompetenten" Organismus bzw. im weiteren Sinn als *eine* biochemische Komponente der Gesamtbiosphäre.

ANMERKUNGEN

[1] Für einen ersten Überblick über die molekulare Zellbiologie vgl. D. Goodsell, Labor Zelle. Molekulare Prozesse des Lebens (Berlin 1994); für genauere Informationen vgl. B. Alberts u. a., Molekularbiologie der Zelle (Weinheim ^{3}1995).

[2] In der eukaryontischen Genexpression muß die transkribierte RNA noch prozessiert werden, bevor sie zur translatierbaren mRNA wird: Sie muß noch mit einer Cap-Struktur versehen und polyadenyliert werden; vor allem aber muß sie gespleißt werden, d. h. es müssen nicht-kodierende Introns herausgeschnitten werden.

[3] Vgl. z. B. R. Wehner u. W. Gehring, Zoologie (Stuttgart ^{23}1995) 802.

[4] Vgl. z. B. N. A. Campbell, Biologie (Heidelberg 1997) 1333; oder Alberts (A. 1) 1548.

[5] Vgl. Wehner (A. 3) 802.

[6] So z. B. in T. Shannon, Cloning, Uniqueness and Individuality, in: Louvain Studies 19 (1994) 283-306.

[7] Mehr zum Begriff der „Fitneß" in E. Voland, Grundriß der Soziobiologie (Stuttgart 1993) 6 f.

[8] Mehr zu Metaphern in der Biologie und zum Genom in: E. F. Keller, Das Leben neu denken: Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert (München 1998); L. E. Kay, Who wrote the book of life?: a history of the genetic code (Stanford 2000).

[9] M. Delbrück, Aristotle-totle-totle, in: Of Microbes and Life, hg. V. J. Monod u. J. Borek (New York 1971) 55.

[10] Zum Begriff der Chimäre vgl. A. 3.

Andreas Lob-Hüdepohl

Menschenbilder in der Ethik „behinderten" Lebens

Nach wie vor dominiert in der Öffentlichkeit ein Bild behinderten Lebens, das körperliche wie geistige Behinderungen eines Menschen im Wesentlichen als biologisch-medizinische Störung von „normalen" Funktionsabläufen des Organischen („somatische Insuffizienz") begreift. Behinderung, so das gängige Verständnis, ist die irreversible und dauerhafte Beeinträchtigung der individuellen Leistung als Folge einer somatischen Verursachung [1]. Behindertes Leben wird infolgedessen – gewollt oder ungewollt – als *Minusvariante* [2] des normalen, voll funktionsfähigen menschlichen Lebens interpretiert. Diese Deutung stützt die Auffassung, daß die soziale Lebensfähigkeit des Behinderten vorrangig allein durch die medizinisch-therapeutische sowie pädagogisch unterstützte Kompensation seiner somatisch-funktionalen Ausfälle sichergestellt werden muß. Behinderung wird so allein zum Problem des unter Normalitätsgesichtspunkten organisch gestörten Menschen.

Fragt man nach den Ursachen dieser Defizitorientierung, so stößt man auf eine paradoxe Situation: Gerade die beachtlichen Fortschritte auf dem Gebiet der medizinischen Rehabilitation haben im Umgang mit behinderten Menschen zu einer zunehmenden Konzentration auf ihre medizinisch indizierbaren Schädigungen und funktionalen Ausfälle geführt. Diese Konzentration wird noch begünstigt durch ein rein naturwissenschaftlich geprägtes Bild vom Menschen, das ihn im wesentlichen auf seine biologischen bzw. psychosomatischen Funktionsabläufe reduziert. Geistige, körperliche oder auch langfristig psychische Verhaltensbesonderheiten werden in dieser biologisch-medizinierten Sicht lediglich als das Indiz für die Abweichung von einer funktionsstabilisierenden *biologischen* Norm gewertet. So wird etwa im schulischen Alltag auch heute noch die Hyperaktivität eines Schülers oftmals als Folge einer leichten Hirnschädigung diagnostiziert und gegebenenfalls therapiert, ohne wenigstens die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß seine Verhaltensauffälligkeit Ausdruck einer aus der Binnensicht des Schülers durchaus sinnvollen Reaktion auf die ihn umgebende, subjektiv deformierende Lebenswelt der Familie oder auch der Schule sein könnte [3].

Diese defizitorientierte, biologisch-medizinierte Sichtweise von Behinderung weicht – angeregt durch entsprechend einschlägige Diskussionen der Fachwelt [4] – allmählich einem anderen Verständnis von Behinderung. Demnach ist Behinderung nicht die gestörte somatische Funktionsfähigkeit eines Menschen als solche, sondern Resultat einer erschwerten, ja gestörten sozialen Kommunikation zwischen einer (organisch) versehrten Person und ihrer sozialen Umwelt. Erst

die gestörte Alltagskommunikation läßt die Benachteiligung einer nicht „normal funktionierenden" Subjektivität in der Verhinderung relativ unproblematischer Teilhabe an der sozialen Welt zutage treten. In diesem Sinn sieht die Weltgesundheitsorganisation (WHO) Behinderung durch das Zusammenwirken dreier Faktoren verursacht: durch ein *impairment* (anatomische Schädigung), durch verschiedene *disabilities* (Funktionsbeeinträchtigungen als Folge anatomischer Schädigungen) sowie dem *handicap* (Benachteiligung bei der Teilhabe an der sozialen Interaktion des Alltags)[5]. Folglich ist behindertes Leben nicht mehr Minusvariante des normalen Menschseins, sondern Normalvariante menschlicher Existenz unter erschwerten Bedingungen.

Entscheidend ist freilich, daß die Ursachenabfolge von impairment, disability und handicap nicht einfach linear verläuft, sondern daß alle drei Faktoren in einem komplizierten Wechselspiel einander bedingen. Natürlich hat die Erschwernis bzw. Störung sozialer Interaktion vielfältige Ursachen, die in jedem Einzelfall neu zu untersuchen sind. Wichtig ist nur, die Ursachen nicht allein oder in erster Linie in den seelischen, geistigen oder körperlichen Funktionsbeeinträchtigungen zu suchen. Denn oftmals sind es die in ihren Folgen überhaupt nicht beabsichtigten Rückmeldungen und Reaktionen der „Nichtbehinderten" (Eltern, soziales Nahfeld usw.) auf das behinderte Leben, die dessen „Anomalität" als unverarbeitete Fremdheitserfahrung oder gar als fundamentale Bedrohung ihres Selbstwerts erleben. Diese Rückmeldungen können im großen Spektrum zwischen ausgrenzender Stigmatisierung und mitleidsmotivierter Überbehütung variieren. In jedem Fall wirken sie zurück auf die Individuierung der versehrten Subjektivität und können nicht nur die soziale Benachteiligung, sondern auch die anatomischen Schädigungen verstärken. Dazu stellt der Heilpädagoge Aloys Leber fest:

> „Es ist nicht der Mangel als solcher der für den betroffenen Menschen „Unheil" bringt, sondern die auf ihn und seinen Entwicklungs- und Bildungsprozeß, auf sein Selbstverständnis, seine Identitätsfindung zurückwirkende gesellschaftliche Anforderung, die an ihn gestellt wird und die Resonanz, die er erfährt, z. B. als Verdikt, nicht vollständig, nicht vollwertig, hilflos, abhängig zu sein." [6]

Zugespitzt formuliert: Die Behinderung des einzelnen ist die von diesem Beschädigten allein getragene Behinderung aller. Infolgedessen hat die WHO ihre Klassifikation aus dem Jahr 1980 fortgeschrieben. Statt des Zusammenspiels von impairment, disability und handicap beschreibt die neue Klassifikation *ICIDH-2* von 1999 das Zusammenwirken von impairments, von *activity* bzw. *activity limitation* (Maß bzw. Begrenzung solcher Aktivitäten, die Menschen mit Schädigungen und Störungen ein unabhängiges, selbstbestimmtes Leben im Rahmen ihrer Möglichkeiten, also persönliche Selbstverwirklichung erlauben), von *participation* bzw. *participation restriction* (Maß bzw. Grenzen sozialer Teilhabe an

den jeweiligen Errungenschaften der Gesellschaft) sowie von solchen Kontextfaktoren, die als milieuabhängige Lebensbedingungen und Lebenshintergründe die Kommunikation zwischen beschädigten und nichtbeschädigten Menschen behindern oder befördern.

Grundhaltung entgrenzender Integration

Macht man sich dieses Verständnis von Behinderung[7] als soziales Beziehungsereignis zwischen Menschen mit und ohne leibliche Vorschädigungen zu eigen, das unter den erschwerten Bedingungen ungleich verteilte Beschädigungen erzeugt, so setzt die Förderung nicht beschädigenden Zusammenlebens Veränderungen auf allen Seiten voraus. Veränderungen beinhalten auf der Seite (somatisch) geschädigter Menschen nach wie vor auch die gezielte Mobilisierung von somatischen Restfunktionen. Sie fordern auf Seiten der „Unversehrten" das Bemühen um Verstehen der zunächst nicht oder nur schwer verstehbaren Ausdrucksformen versehrter Existenz ebenso, wie die Ablösung von durchaus verständlichen Erwartungshaltungen, die nur Enttäuschungen und damit neuerliche Be- und Verhinderungen auf Seiten des versehrten Menschen erzeugen. Diese und viele weitere Veränderungen eingewöhnter Denk- und Handlungsmuster münden auf der Seite der „Unversehrten" in eine Grundhaltung entgrenzender Integration, die die beschädigte Subjektivität am Lebensalltag „normal" (im Sinn von vergleichsweise unproblematisch und ohne Sonderrolle) teilhaben läßt.

Die Leitidee der Integration behinderter Menschen in den normal strukturierten Alltag ist als sozialpolitisches Programm erstmals 1969 in Schweden formuliert und in die Tat umgesetzt worden. Derartige Normalisierungskonzepte betreffen sowohl die Einführung eines gewöhnlichen Tages-, Jahres- und Lebensrhythmus, die Trennung von Arbeit, Wohnen und Freizeit als auch die Respektierung sozio-sexueller Bedürfnisse oder die Gewährleistung normaler ökonomischer und sozialer Lebensstandards. Solche Normalisierungskonzepte haben erheblich zum Abbau bestehender gesellschaftlicher Abwertungen und Exklusionen behinderter Menschen beigetragen. Gleichwohl blenden leider auch sie allzu schnell die erforderlichen Veränderungen auf allen Seiten aus. Das gilt insbesondere für die kritische Revision der gängigen Vorstellungen gesellschaftlicher Normalität. Normalisierungskonzepte passen Behinderte in jene „normalen" Alltagsabläufe und Sozialstrukturen ein, die gerade mitursächlich für die Situation beschädigter Menschen sind und die die mögliche Andersheit der Lebensführung „Behinderter" und deren andere Bewältigung alltäglicher Herausforderungen verhindern.

Dieser Tendenz zur Selbstwidersprüchlichkeit moderner Normalisierungskonzepte und Inklusionsparadigmen kann eine Grundhaltung *entgrenzender* Integration entgegenwirken. Eine solche Grundhaltung beabsichtigt nach wie vor soziale Integration aller im Sinn möglichst unbeschwerter Teilhabe am Alltagsleben. Sie weiß aber um die Verengungen und Grenzen vorfindlicher Normalisierungskonzepte und Integrationsvorstellungen. Sie nutzt die konkrete Auseinandersetzung mit der Andersheit der Lebensführung „Behinderter" zur kontinuierlichen Revision der dominanten Denk- und Handlungsmuster (Bilder „normalen" wie „behinderten" Lebens) und erschließt dadurch auf beiden Seiten des sozialen Miteinanders neue Formen förderlicher Interaktion. Solche Transformationen von Deutungs- und Handlungsmustern verändern und erweitern die Normalstruktur der Alltagsorganisation und eröffnen damit Chancen echter Teilhabe sowie ein Mehr an eigenständiger Lebensführung behinderter Menschen[8].

Die Ergebnisse etwa der Integrationsklassen im schulischen Bereich oder der Enthospitalisierung und Reintegration psychisch Kranker in ihre ursprünglichen Nachbarschaften und Gemeinwesenbezüge im Gefolge der Psychiatriereform der letzten Jahre belegen – bei aller Ambivalenz mancher Entwicklung – eindrücklich die wechselseitige Entgrenzung dieser Form sozialer Integration und Normalisierung. Nicht nur Kinder, die traditionell isoliert sonderpädagogisch beschult würden, erfahren in Integrationsklassen neue Chance gelingender Entfaltung. Auch „normalen" Kindern eröffnen sich gänzlich neue Erfahrungsräume und Kommunikationsmöglichkeiten. Ähnliche Beobachtungen ergeben sich auf Seiten psychisch stabiler Menschen in der wieder ermöglichten Alltagsbegegnung mit psychisch kranken Menschen.

Das christliche Menschenbild als ethische Ressource

Die Grundhaltung entgrenzender Integration rückt spezifische soziale Kompetenzen des Nichtbehinderten im Gegenüber zur „beschädigten Identität" des behinderten Menschen ins Blickfeld. Ich nenne nur einige wenige: Es ist die Fähigkeit, die befremdliche Andersheit des „behinderten" Anderen auszuhalten und sich etwaigen Fremdheitserfahrungen ohne falsche Romantik oder gar Ästhetisierung auszusetzen. Es ist sodann der Versuch, Einsicht zu nehmen in die Lebensäußerungen der versehrten Identität – getragen von der Absicht, den manchmal ungewohnten Sinn der leiblichen wie psychischen Lebensäußerungen zu verstehen. Es ist die Offenheit, auf die „beschädigte Subjektivität" in der Grundvermutung zuzugehen, daß sich die Fähigkeiten zur eigenständigen Lebensführung schon über die Entwicklung des Zusammenlebens auch unter erschwerten Bedingungen verbessern lassen („ressourcenorientiertes Hoffnungs-

potential"). Und es ist die Fähigkeit, Ohnmacht und Verzweiflung bei sich wie auf Seiten der versehrten Identität zuzulassen.

Für diese Grundhaltung entgrenzender Integration erweist sich das christliche Menschenbild als wichtige ethische Ressource. Selbstverständlich verkörpert das christliche Menschenbild nicht ein festgefügtes, detailliertes und prall gefülltes Bild des Menschen schlechthin. Mit Blick auf die reichhaltigen Aussagen über das menschliche Leben, die allein schon die biblischen Schriften überliefern, wird man das christliche Menschenbild eher an profilgebenden Facetten festmachen. Diese Facetten enthalten spezifische Interpretamente für die Grundvollzüge menschlicher Existenz und damit entscheidende anthropologische Akzentsetzungen der jüdisch-christlichen Tradition, an denen die zeitgenössischen Menschenbilder ihr kritisches Maß finden und die so in die Orientierung unseres Denkens und Handelns einfließen. Infolgedessen erschöpft sich die ethische Relevanz des christlichen Menschenbildes keineswegs in der – selbstverständlich zutreffenden – Option absolut gleicher Würde behinderter wie nichtbehinderter Subjektivität. Weil es gerade die spezifisch heilsgeschichtliche Grundverfassung des Menschen zur Sprache bringt, verhilft es auch zu einem vertieften und orientierenden Verständnis des „behinderten" bzw. „nichtbehinderten" Lebens im Lebensalltag unter erschwerten Bedingungen.

Alles menschliche Leben (und nicht nur behindertes oder krankes Leben) steht im Spannungsbogen der Schöpfung zwischen Fragment und Vollendung. Es steht somit unter dem Verheißungsvermerk erst zukünftiger Vollwirklichkeit dessen, was im Hier, Heute und Morgen bereits fragmentarisch Verwirklichung findet. Dieser Vorbehalt des bleibend Fragmentarischen ist aber keineswegs als Defizit der Menschwerdung des Menschen in seiner Lebensgeschichte zu verstehen, sondern als Potentialität glückenden Lebens im kontinuierlichen Wandel von Werden und Vergehen unter den gefahrvollen Bedingungen einer geschichtlichen Welt.

Dieses Grundverständnis menschlicher Existenz als Potentialität im Werden und Vergehen dementiert jene Variante eines Gradualismus, der die Menschwerdung des Menschen als zunächst stetige Aufwärtsentwicklung der Potentialität zur Aktualität beschreibt, bis sie hinter einem fiktiven Höhepunkt in den unaufhaltsamen Strudel einer abnehmenden Verfallsgeschichte gerät. Dieser Gradualismus mag seine Entsprechung in der biologischen Entwicklungskurve menschlicher Physis besitzen, die den Höhepunkt menschlicher Reifung etwa in das dritte Lebensjahrzehnt datiert und ein aufstrebendes Vorher wie ein abfallendes Nachher kennt. Im wechselvollen Prozeß von Werden und Vergehen, der alle Stationen und Etappen einer menschlichen Lebensgeschichte kennzeichnet, besitzt er allerdings keine Entsprechung. Keine gradualistische Unterscheidung, die in Korrespondenz zur biologischen und psychosomatischen Entwicklung und aktuellen Leistungsfähigkeit eines Menschen qualitativ unterschiedliche Stufen des Menschseins ausmachen und damit Stufungen von moralischen An-

sprüchen des jeweiligen Menschseins vornehmen will, bildet diesen entscheidenden anthropologischen Sachverhalt angemessen ab. Zugleich befreit das Wissen um die bleibend fragmentarische Signatur allen menschlichen Lebens von einem hybriden Machbarkeitswahn wie von jenem zerstörerischen Traum eines perfekten Menschen, der automatisch in die Denkkategorien des Mehr- und Minderwertigen führt und letztlich die Ausmerzung des Nichtperfekten legitimiert.

Sodann ist an das biblische Bilderverbot zu erinnern. In seiner Dekalogfassung bezieht es sich zunächst auf das Verbot, den Gott Abrahams und Sarahs in den Gestalten kultischer Schnitzfiguren zu verdinglichen und ihn so für den Menschen verfügbar zu machen. Das Bilderverbot schützt jene Weise der Wirklichkeit Gottes, die er für die Menschheit sein will: „Ich bin der, als der ich mich je neu in der Menschheitsgeschichte erweisen werde" (vgl. Ex 3). Dieses Offenhalten der Wirklichkeit Gottes für das nicht restlos Planbare, für das überraschend Neue, das das Bilderverbot des Zehnworts vom Sinai auf den Begriff bringt, gilt auch für den Menschen als Ebenbild Gottes. Es weist jeden Versuch zurück, die Individualität und Einmaligkeit einer menschlichen Lebensgeschichte einschließlich ihrer höchst persönlichen Sinnsetzungen und Sinndeutungen im letzten begreifen zu wollen und damit planerisch über sie verfügen zu können.

Dieses Bilderverbot korrespondiert mit einer bleibend gespannten Grundhaltung des Menschen, die die christliche Tradition „Hoffnung wider alle Hoffnung" nennt. Es ist nämlich die durch vielfältige Lebenserfahrungen berechtigte Hoffnung, daß sich in jeder Lebensgeschichte, auch und gerade in der so beschädigten Lebensgeschichte eines „behinderten" Menschen, überraschend neue Wendungen und Lebenschancen eröffnen, in denen sich die rettend-heilende Gegenwart des biblischen Gottes, des „Ich-bin-der-ich-bin", manifestiert. Es ist diese Hoffnung, die auch Verzweiflung, Trauer und Klage zulassen kann – selbst solche Klage, die sich zum anklagenden Protest von „Behinderten" wie „Nichtbehinderten" über das Leiden in und an ihrer Lebenssituation steigert. Diese Hoffnung ermutigt zu einem ernsten wie gelassenen Umgang mit jenen Leiderfahrungen, die sich neben der Freude über das Gelingende im Alltag unter erschwerten Bedingungen immer wieder einstellen; Ermutigung zu einer ernsten Gelassenheit, die die Leiderfahrungen keinesfalls verharmlost; die die Tränen der Trauer nicht unterdrückt oder gar verbietet, sondern aushält und abwischt, was vorher wirklich vergossen wurde (Offb 21, 4); die aber – mit Blick auf Kreuz *und* Auferweckung Jesu Christi – zugleich das hoffende Vertrauen zuläßt auf eine Gegenwart Gottes, die letztlich heilt und rettet. Diese Grundhaltung ernster Gelassenheit kann deshalb Menschen ihre Not beklagen und betrauern lassen, weil sie beides, Klage und Trauer, mit der rettenden und heilenden Solidarität Gottes verbindet, die ihnen durch die helfenden Hände von „auf Gott vertrauenden" Menschen widerfahren will[9].

Es ließen sich gewiß noch weitere profilgebende Facetten des christlichen Menschenbildes auf ihre orientierende Funktion im Umgang mit Behinderung ausleuchten. So stellt der jüngst veröffentlichte Diskussionsanstoß des Zentralkomitees der deutschen Katholiken besonders die Unverfügbarkeit, die Unteilbarkeit vom Zeitpunkt der Zeugung an oder die Erlösungsbedürftigkeit menschlichen Lebens heraus [10]. Alle diese Facetten unterstreichen, daß sich die ethische Relevanz des christlichen Menschenbildes besonders in der Initiierung bestimmter Deutungsmuster und Grundhaltungen von Menschen im Gegenüber zur äußerst versehrbaren und vielfach schon versehrten und beschädigten Existenz eines „behinderten" Menschen niederschlägt. Solche Deutungsmuster und Grundhaltungen orientieren im Alltag unter *erschwerten* Bedingungen eine – im emphatischen Sinne des Wortes – kommunikative Praxis, in deren Verlauf die Verschiedenartigkeit der Lebensäußerungen und Kommunikationsformen nicht einfach nur ertragen wird, sondern wechselseitig neue Verständnis- und Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet und so auf allen Seiten eine menschenwürdige Lebensführung unter *erleichterten* Bedingungen unterstützt.

Solche Deutungsmuster und Grundhaltungen müssen sich natürlich in konkreten Lebenssituationen und Lebensstationen bewähren. Ich werde im folgenden drei Orte aufsuchen, um die Relevanz der Grundhaltung entgrenzender Integration auszuleuchten. Alle drei Ort stehen *pars pro toto* für die verschiedensten Stationen im Alltag unter erschwerten Bedingungen.

Fallbeispiel: Vorgeburtliche Phase des „Alltags unter erschwerten Bedingungen"

Es besteht kein Zweifel, daß der Umgang mit (erwartbar) „behindertem" Leben während der vorgeburtlichen Phase in vielfacher Hinsicht eine Menetekelfunktion für den Umgang mit Schwachen, Kranken und – nach den gängigen Kriterien – wirtschaftlich wie gesamtgesellschaftlich nicht mehr funktionstüchtigen Menschen insgesamt besitzt. Infolgedessen gilt es, gerade die stillschweigende Übereinkunft moderner Gesellschaften ins öffentliche Bewußtsein zu heben, die ein gutes, gelingendes und glückliches Leben fast automatisch mit möglichst perfekt, makellos, problemlos und risikolos übersetzt.

Die derzeitige Diskussion über bestimmte diagnostische Verfahren während der vorgeburtlichen Phase spiegelt diese hintergründig wirkende Übereinkunft wie kaum eine zweite. Mittlerweile ermöglichen die verschiedenen Verfahren der Pränataldiagnostik (PD) bzw. der Präimplantationsdiagnostik (PID) die Diagnose von genetisch bedingten Schädigungen und Krankheitsrisiken. Die medizinethische Debatte beschäftigt(e) sich zunächst mit der moralischen Vertretbarkeit der Verfahren als solche. Immerhin bergen besonders die invasiven Methoden der Pränataldiagnostik wie die Amniozentese (Fruchtwasserpunktion), die Chorion-

zottenbiopsie (Entnahme von Plazentagewebe) oder die Cordonzentese (Nabelschnurpunktion) erhebliche Risiken für den Fötus. Das Risiko von Verletzungen oder sogar des Abortes beträgt je nach Studie zwischen 0,3 bis sieben Prozent [11]. Die Präimplantationsdiagnostik als Verfahren birgt ihrerseits die ethische Problematik der extrakorporalen Befruchtung (Trennung von Geschlechts- und Zeugungsakt, „Herstellung" überzähliger Embryonen usw.) in sich. Doch auch hier gilt es besonders, ihre Motive bzw. individuellen wie gesellschaftlichen Implikationen einer ethischen Reflexion zu unterziehen – übrigens ganz im Sinn einer modernen Technikethik, die nicht nur das entsprechende technische Artefakt oder Verfahren bedenkt, sondern den Gesamtprozeß seiner Entwicklung und Herstellung bis zur Anwendung [12].

Pränataldiagnostische Verfahren entwickeln mittlerweile Sogwirkungen und Erwartungshaltungen, die die Option einer entgrenzenden Integration aller Varianten menschlichen Lebens faktisch unterlaufen. In ihrem Umfeld nähren sich nämlich Bedrohungsszenarien und Rettungsstrategien, die insbesondere die werdenden Mütter bzw. Eltern unter einen ungeheuren Legitimationsdruck stellen. Elisabeth Beck-Gernsheim hat auf die soziale Konstruktion, also auf die Erzeugung dieser Bedrohungsszenarien und Rettungsstrategien durch gesellschaftlich geteilte bzw. propagierte Plausibilitätsmuster aufmerksam gemacht und im Zusammenhang mit der Pränataldiagnostik vier rhetorische Legitimationsmuster rekonstruiert: die *Bedrohungsrhetorik*, die die genetisch bedingten Krankheiten als umfassende Bedrohung für den Fortbestand der Menschheit identifiziert (gelegentlich wird die Notwendigkeit künstlich herbeigeführter Selektion bedenklichen Erbgutes sogar damit begründet, daß die Fortschritte der Medizin dessen natürliche Selektion zunehmend verhindere!); die *Rettungsrhetorik*, die die Pränataldiagnostik als höchstmögliche Gewährleistung für die Geburt eines gesunden Kindes propagiert; die *Fürsorgerhetorik*, die auf den bestmöglichen Einsatz für das Wohl des Kindes abhebt; und konsequenterweise die *Verantwortungsrhetorik*, die an die Verantwortung für Familie, Gesamtgesellschaft und schlußendlich auch für das (mutmaßlich) behinderte Kind appelliert, dem man das drohende Leid eines behinderten Lebens keinesfalls zumuten dürfe [13]. Diese Bedrohungsszenarien wie Rettungsvisionen können mit einer breiten Akzeptanz rechnen, solange sich die defizitorientierten Einstellungen zu Behinderung und Krankheit nicht grundlegend wandeln.

Solche Einstellungen können selbst dort noch am Werk sein, wo – wie etwa in einem ausdrücklich christlichen Kontext – die Situation von Menschen mit Behinderung vorrangig oder nahezu ausschließlich als eine Situation des Leidens beschrieben wird, mit der sich Jesus Christus am Kreuz solidarisiert [14]. Nur ein in der religiösen bzw. der theologischen Sprache geübtes Gehör wird die semantische Koppelung von Behinderung und Leiden nicht automatisch als substantiellen Verlust von Lebensqualität mißverstehen. In der Sprache moderner Alltags-

welt wie in vielen profanwissenschaftlichen Diskursen hingegen löst diese semantische Kopplung Assoziationen aus, die behindertem Leben eine einigermaßen befriedigende Lebensqualität absprechen[15]. Stereotype, daß behinderte Menschen nahezu zwangsläufig eine unglückliche Grundstimmung besitzen müßten und deshalb eine von vornherein nur eingeschränkte Lebensqualität erfahren könnten, sind keine Seltenheit. Entgrenzende Integration hat hier die unverzichtbare Aufgabe, sich in der öffentlichen Debatte gegen die Stimulierung von Ängsten vor den genetischen wie ökonomischen Auswirkungen „behinderter" bzw. „erbgeschädigter" Kinder entschieden zu Wort zu melden. Daß dies eine selbstkritische Wendung voraussetzt und die kontinuierliche Kritik eigener Deutungs- und Sprachmuster – etwa die nicht problematisierte Koppelung von Behinderung und Leiden – einschließt, dürfte den Ernst eigener Bemühungen nur erhöhen und unterstreichen[16].

Fallbeispiel: Entgrenzende (Früh-) Förderung im Familiensystem

Die entschiedene Ablehnung eugenischer Interessen bei der Anwendung pränataler und präimplantiver Diagnoseverfahren verdeckt gelegentlich die ethische Reflexion ihrer therapeutischen Interessen. Dies ist umso erstaunlicher, weil gerade therapeutische Interessen in der Regel die einzige Legitimation für die Pränatal- bzw. die Präimplantationsdiagnostik darstellen. Natürlich steht die moralische Legitimität aller pränatalen, perinatalen und/oder früh postnataler Therapiemaßnahmen, die die physische wie psychosoziale Gesundheit von Kind und Schwangerer unterstützen, nicht in Frage. Sie sind unbedingt geboten. Gleichwohl besteht auch in dieser Phase die Gefahr, daß das Miteinander zwischen dem Kind und der Schwangeren, den Eltern oder dem sozialen Nahbereich erneut auf eine Defizitorientierung reduziert wird. Selbst der für sich genommen begrüßenswerte „Beruhigungseffekt" pränataler bzw. präimplantiver Diagnoseverfahren, der sich beim Ausschluß bestimmter Schädigungen oder genetisch bedingter Krankheitsrisiken bei den Eltern einstellt, spiegelt ja nicht nur den sehr berechtigten und nachvollziehbaren Wunsch nach einem gesunden Kind, sondern nicht selten ein gebrochenes Verhältnis zu Krankheit und Behinderung.

Solche Ambivalenzen dürften unvermeidbar sein. Freilich entfalten sie gerade dort eine negative Sogwirkung, wo sich Eltern und Familien nach der Geburt eines „versehrten" Kindes dem Zusammenleben „unter erschwerten Bedingungen" stellen müssen. Oftmals ist die Familie der erste Ort, an dem das impairment (somatische Schädigung) des Kindes zu dessen handicap bzw. activity limitation und participation restriction wird. Grundsätzlich prägen die sozialisierenden Wechselbeziehungen innerhalb der Familie die Entwicklung jedes Kindes. Diese Wechselbeziehungen sind ihrerseits stark von der jeweiligen psychosozialen

Situation der Eltern bzw. der primären Bezugspersonen des Kindes beeinflußt. Unbeschadet der sehr individuellen psychosozialen Lebenslage jeder Bezugsperson ist die Situation im Fall eines impairments des Kindes durch besondere Faktoren bestimmt: beispielsweise durch die bewußten und (mehrheitlich) unbewußten Einstellungen der Eltern zur Behinderung ihres Kindes oder zu Behinderung insgesamt; dann vor allem durch den Druck, die besonders intensive Zuwendung zum versehrten Kind mit der Verwirklichung ursprünglicher Lebenspläne (Ausbildung, berufliche Karriere u. ä.) zu vereinbaren; oder grundsätzlich die Vereinbarkeitsleistung, die durch das Zusammenleben „unter erschwerten Bedingungen" erheblich ansteigt und zwischen disparaten Ansprüchen der persönlichen wie familiären Lebensführung vermitteln muß. Diese und viele weiteren Faktoren wirken auf die emotionale Infrastruktur der Beziehung ein. Sie können fördern oder auch behindern. Ihre Wirkung fügt sich in die Bandbreite höchst gegensätzlicher Umgangsformen ein, die sich vom emotionalen Mix aus Mitleid und Ablehnung über gezielte Frühförderung bis hin zur Überbehütung („overprotection") spannt [17].

Die heilpädagogische Forschung empfiehlt zur Erschließung sogenannter somatischer Restfunktionen eine möglichst unmittelbar nachgeburtlich ansetzende Frühförderung versehrter Kinder. Neben der Früherkennung von Risikokindern, der Früherfassung zum Zweck der gezielten Planung von Einrichtungen und Maßnahmen sowie der medizinischen Frühförderung und Frühbehandlung umfassen die gängigen Handlungskonzepte nicht zuletzt die pädagogische Frühförderung vor allem der sprachlichen, emotionalen und sozialen Fähigkeiten im Rahmen einer Hausfrüherziehung durch die Familienangehörigen. Diese Hausfrüherziehung, die in den alltäglichen Lebenszusammenhängen eingebettet ist, ist von entscheidender Bedeutung. Sie stellt zugleich erhebliche Anforderungen an jedes einzelne Familienmitglied und bedarf professioneller Beratung und Begleitung. Infolgedessen muß die Frühförderung aller vorfindlichen Potentiale, die eine möglichst unbeschwerte Lebensführung der versehrten Person wie der immer mitbetroffenen Familienmitglieder stützt, systemisch, also bei den Wechselbeziehungen innerhalb des Familiensystems ansetzen.

Freilich erschöpft sich die Arbeit mit den Familienangehörigen, namentlich den Eltern und Geschwistern, nicht in der Vermittlung pädagogischer Fertigkeiten im Umgang mit dem versehrten (Geschwister-) Kind. Ihr geht es auch um den Umgang der Familienmitglieder mit sich selbst: Es wäre beispielsweise verhängnisvoll, würde man über den Erfahrungen des Glücks und Gelingens, die eine Mehrzahl der betroffenen Eltern im Zusammenleben „unter erschwerten Bedingungen" mit ihren versehrten Kindern machen, die Momente der Enttäuschung und der Trauer vergessen. Systemisch ansetzende Frühförderung beinhaltet in diesen Situationen auch eine Trauerbegleitung, die den Schmerz, die Enttäuschung, möglicherweise sogar die Klagen der Eltern nicht mit moralischer Ent-

rüstung kommentiert und diskreditiert, sondern ernst und zum Ausgangspunkt nimmt, im Prozeß der Trauer neue sinnerfüllte Lebensoptionen freizulegen und damit die psychosoziale Situation der primären Bezugspersonen des versehrten Kindes nachhaltig zu verbessern. Diese letztlich befreiende Trauerarbeit mit den Eltern dürfte eine nicht unerhebliche Voraussetzung für den Respekt und die Förderung eines würdevollen (Zusammen-) Lebens mit einem somatisch versehrten Menschen sein.

Fallbeispiel: Sexualität als existentiell beziehungsstiftende Sprache

Der Lebensalltag unter erschwerten Bedingungen wird dort zusätzlich belastet, wo bestimmte Lebensbereiche bzw. Dimensionen gelingenden Lebens aus den verschiedensten Gründen tabuisiert werden. Dies betrifft in besonderem Maß die Sexualität versehrter Menschen. Nun hat die Gegenbewegung, die sich in den letzten Jahren gegen die rigide Verdrängungs- und Unterbindungspraxis gelebter Sexualität von Behinderten zum Beispiel in vielen Heimen etablierte, gelegentlich Forderungen erhoben, die eine behutsame Diskussion dieser sensiblen Problematik nicht gerade beförderten – so etwa die Forderung, behinderte Menschen müßten zur genitalen Sexualität nachgerade ermuntert und in ihrer Ausübung aktiv unterstützt werden, um ihre sexuelle Reifung voranzutreiben. Solche extremen Auffassungen, so sie wirklich ernsthaft erhoben wurden, dämpfen die Bereitschaft, sich einer zugegeben schwierigen ethischen Reflexion nicht länger zu verschließen [18]. Doch das Nachdenken über die verhindernde und beschädigende Wirkmacht von Bildern behinderten Lebens schließt die Reflexion der gängigen Deutungs- und Handlungsmuster über die Sexualität behinderter Menschen notwendigerweise mit ein. Angesichts der Bedeutung, die der Sexualität eines Menschen für dessen Reifung und Identitätsfindung zukommt, ist sie der „Lackmustest" für die Ernsthaftigkeit, den Grundsatz prinzipiell gleicher Würde behinderter Menschen als „Normalvariante menschlichen Seins" effektiv zur Geltung zu bringen. Entgrenzende Integration verlangt hier nach Enttabuisierung und kritischer Reflexion der versteckten Standards für die Bewertung der Sexualität behinderter Menschen.

Sexualität, die qualitativ entschieden mehr ist als ihre Reduktion auf genitales Sexualleben, ist Ausdruck menschlicher Würde. Mit und in ihr teilt sich jeder Mensch anderen mit und findet darin seine eigene Identität. Die Reifung einer Persönlichkeit geht mit der Reifung eigener Sexualität Hand in Hand. Bis heute unwidersprochen hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in Deutschland diese Einsicht wie folgt festgehalten:

„Die Sexualität gehört zu den Kräften, die die Existenz des Menschen bestimmen. Sie prägt sein Mann-Sein oder sein Frau-Sein. Die Begegnung von Mann und Frau ist grundlegend für die Reifung des Menschen. Die Formen dieser Begegnung sind mannigfach. Sie beginnen schon mit den Beziehungen von Mutter und Sohn, von Vater und Tochter." [19]

Die Sexualität des Menschen ist die ursprüngliche Sprache seiner Leiblichkeit, die dessen individuelle Existenz in deren dialogischen Vermittlung mit dem mitmenschlichen Du wesentlich bestimmt:

„Der Mensch ist auf die Zuwendung anderer Menschen angewiesen. Er lebt nicht nur für sie, sondern immer auch durch sie. Da die zwischenmenschlichen Beziehungen leiblich vermittelt werden, wird die Sexualität als eine besondere Möglichkeit erlebt, Liebe und personale Zuwendung zueinander auszudrücken und lustvoll zu erfahren." [20]

Diese grundlegende Bedeutung der Sexualität eines Menschen für seine persönliche Reifung wie für seine Kommunikationsfähigkeit mit dem mitmenschlichen Du gilt grundsätzlich für beide „Normalvarianten" menschlichen Seins [21]. Unter dieser Rücksicht wäre eine automatische Verhinderung geschlechtlichen Lebens tatsächlich eine schwerwiegende Beschädigung der Würde des so behinderten Menschen. Grundsätzlich verhinderte Sexualität ist grundsätzlich Behinderung menschlicher Würde. Dies gilt um so mehr, wenn die Sprache des Leiblichen, die bekanntlich schon bei der zärtlichen Geste und Berührung des Leibes beginnt, oftmals eine zentrale Weise der Kommunikation zwischen bzw. mit behinderten Menschen ist. Insofern sind behinderte Menschen in der Reifung ihres geschlechtlichen Lebens unterstützend zu begleiten.

Freilich gilt auch für die Sexualität von Menschen mit Behinderungen: Sie erfordert ihrer Natur nach ein hohes Maß an Sensibilität gegenüber der eigenen Person wie gegenüber dem mitmenschlichen Du, das gerade in der kaum geschützten Sprache seiner eigenen Geschlechtlichkeit intime Vertrautheit vermittelt und darin äußerst versehrbar ist. Auch die Sexualität behinderter Menschen ist nicht vor Selbstverliebtheit geschützt, die den anderen zum bloßen Instrument eigenen Lustempfindens degradiert. Infolgedessen ist auch hier eine Sexualpädagogik gefordert, die in die Kultur einer menschenwürdigen Sexualität einführt und mit deren Hilfe (behinderte) Frauen und Männer ihre spezifischen Erfahrungen und Ausdrucksformen im Licht christlich verantworteter Sexualethik artikulieren bzw. entwickeln können.

Aus dieser wichtigen Voraussetzung für eine humane Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit speist sich freilich manche Skepsis, ja Ablehnung besonders gegenüber genitaler Sexualität behinderter Menschen. Betreuer wie Eltern befürchten, daß behinderte Menschen die Tragweite ihres geschlechtlichen Lebens zu wenig abschätzen können und mit den hohen Ansprüchen intimer Sexualität überfordert werden. Zu dieser grundsätzlichen Befürchtung gesellen sich nicht selten viele andere Befürchtungen, die eine Beschränkung des ge-

schlechtlichen Lebens behinderter Menschen motivieren: sexueller Mißbrauch wehrloser behinderter Menschen durch Nichtbehinderte; vermutete Überforderung der Behinderten bei Schwangerschaft und späterer Elternschaft; drohende Fürsorge- und Versorgungspflichten für die Kinder behinderter Eltern; das „Recht des Kindes" behinderter Eltern auf eine normale Kindheit usw. Solche Konfliktlagen sind weder zu leugnen noch zu bagatellisieren. Die Grundsätze einer advokatorischen Ethik, die das stellvertretende Handeln der Eltern und Betreuer auf das Wohl der Betreuten orientierten will, weist hier den Weg über einen schmalen Grad zwischen einschränkender Überbehütung und verantwortungslosem „Laisser-faire".

Mit Blick auf schwer geistig behinderte Menschen ist die Überlegung durchaus legitim, ob die Kluft zwischen körperlicher Reife und personaler Lebensführungskompetenz nicht über eine stärkere Zuwendung und Einführung in den sogenannten Mittelbereich des Erotischen überbrückt werden sollte [22]. Entgrenzende Integration hätte hier die Aufgabe, die vielfältigen Sprachformen des Leiblichen zu erschließen und die Fixierung auf genital-orgastische Sexualität zu überwinden. Gleichwohl: Bei allem Respekt vor den berechtigten Sorgen etwa der Eltern dürfen sie nicht zur Legitimation grundsätzlich verhinderter Sexualität oder aber zur gezielten Ausschaltung bestimmter Aspekte menschlicher Sexualität (zum Beispiel Verhinderung der Fortpflanzung durch Sterilisation u. ä.) dienen. Denn hier schließt sich der Kreis: Die Verhinderung der Fortpflanzung spiegelt oftmals eugenische Tendenzen – wenigstens dann, wenn sie von der Sorge motiviert ist, die Entstehung neuen „behinderten" Lebens unterbinden zu müssen, um das Zusammenleben von versehrten und unversehrten „unter erschwerten Bedingungen" nicht nochmals stärker zu belasten.

ANMERKUNGEN

[1] D. Mattner u. M. Gerspach, Heilpädagogische Anthropologie (Stuttgart 1997) 25.

[2] Vgl. H. Stadler, Behinderung – Negativ-Variante des „Normalen" – oder?, in: Rehabilitation 31 (1992) 178-181.

[3] Vgl. Mattner u. Gerspach (A. 1) 21ff.

[4] Vgl. stellvertretend U. Haeberlin, Heilpädagogik als wertgeleitete Wissenschaft (Bern 1996).

[5] WHO, International Classification of impairments, disabilities and handicaps (Genf 1980).

[6] A. Leber, Heilpädagogik, in: Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik, hg. v. H. Eyferth u. a. (Neuwied 1987) 475-486, 478.

[7] Die Suchbewegungen um ein angemessenes Verständnis von „Behinderung" hat mit Blick auf eine angemessene Terminologie zu einer großen Unsicherheit geführt. Gelegentlich wird auf den Begriff „Behinderung" gänzlich verzichtet und statt dessen von „Beeinträchtigung" oder „beschädigter Subjektivität" gesprochen. Alle Termini haben Vor-, aber auch Nachteile. Ich nutze sie deshalb synonym.

[8] D. Gröschke, Das Normalisierungsprinzip: zwischen Gerechtigkeit u. gutem Leben. Eine Betrachtung aus ethischer Sicht, in: Zeitschrift für Heilpädagogik 51 (2000) 134-140.

[9] Vgl. ausführlich: A. Lob-Hüdepohl, Ort aufblitzender Gottesrede - Sterbeprozesse als Bewährungen des Glaubens,

in: Keine Antworten. Reflexionen über Sterben u. Tod, hg. v. R. Kampling (Berlin 2000) 219-238.

[10] Vgl. das jüngst veröffentlichte Diskussionspapier des ZdK „Der biomedizinische Fortschritt als Herausforderung für das christliche Menschenbild" vom 1. 3. 2001.

[11] Vgl. Ch. Kind u. a., Behindertes Leben oder verhindertes Leben. Pränatale Diagnostik als Herausforderung (Bonn 1993); E. Schindele, Schwangerschaft zwischen guter Hoffnung u. modernem Risiko (Hamburg 1995); U. Theile, Pränatale Diagnostik – was ist das?, in: Ch. Swientek, Was bringt die pränatale Diagnostik? (Freiburg 1998).

[12] Vgl. W. Ch. Zimmerli, Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?, in: Technik u. Ethik, hg. v. H. Lenk u. G. Ropohl (Stuttgart 1987) 92-111, hier 93 f.

[13] Vgl. E. Beck-Gernsheim, Die soziale Konstruktion des Risikos – das Beispiel Pränataldiagnostik, in: Soziale Welt 47 (1996) 286 – 296, hier 287 ff.

[14] So etwa der Diskussionsanstoß des ZdK in These 3.5. Vgl. auch entsprechende Äußerungen des päpstlichen Lehramtes, deren grundsätzlich positive Absichten wie die Wertschätzung der Menschen mit Behinderung usw. selbstverständlich nicht in Zweifel zu ziehen sind. Gleichwohl transportieren sie – vermutlich unbewußt wie unbeabsichtigt – eine dominant defizitorientierte Sichtweise.

[15] D. Lanzerath, Art. Behinderung, ethisch, in: LexBioethik 1, 327 – 330, hier 329.

[16] Für den innerkirchlichen bzw. innertheologischen Raum wären insbesondere die exegetischen bzw. bibeltheologischen Erkenntnisse über die neutestamentlichen Heilungsgeschichten zu nutzen.

[17] Vgl. Mattner u. Gerspach (A. 1) 159 ff.

[18] Vgl. ausführlicher Sexualität u. geistige Behinderung, hg. v. J. Walter (Heidelberg [4]1996).

[19] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Christliche Ehe und Familie", 2.2.1.

[20] Ebd. Arbeitspapier „Sinn u. Gestaltung menschlicher Sexualität", 3.1.6.2.

[21] Vgl. etwa H. Krebs, Medizinische Aspekte zur Sexualität geistigbehinderter Menschen. Aufgaben – Möglichkeiten – Grenzen, in: Walter (A. 18) 40-58; F. Stöckmann, Sexualität u. geistige Behinderung aus ärztlicher Sicht, in: ebd. 59-66.

[22] Vgl. P. Sporken, Sexualethik u. geistige Behinderung. Befreiung oder Bevormundung?, in: ders., Geistig Behinderte, Erotik u. Sexualität (Düsseldorf 1974) 157-186, hier 159 ff.

Karoline Dietrich

Verletzung der Religionsfreiheit in Vietnam

Vergleicht man die heutige Situation der Religionen und der Gläubigen in Vietnam mit den massiven Verfolgungen durch das kommunistische Regime, welche sich im Norden nach der Machtübernahme 1954 und im Süden in den ersten zehn Jahren nach der Vereinigung 1976 ereigneten, so ist eine Verbesserung eingetreten. Die Regierung in Hanoi hat sich in den 90er Jahren insgesamt von ihrer offenen antireligiösen Politik wegbewegt und vertritt nun offiziell eine gemäßigte Toleranz gegenüber den Religionen. Seit kurzem deuten die Zeichen jedoch auf eine erneute Verschärfung der Situation hin. Die angebliche Politik der „Toleranz" der 90er Jahre äußert sich zwar in einer größeren Freiheit der Religionsausübung, aber zugleich in der gezielten Aufrechterhaltung eines komplexen Systems der Kontrolle der Religionsgemeinschaften und in der Auferlegung vieler einschränkender Maßnahmen.

Die Freiheiten, vor allem im Bereich der gottesdienstlichen Praxis, welche die offiziell zugelassenen Religionsgemeinschaften jetzt genießen, sind gepaart mit einer engmaschigen Kontrolle, und sie werden willkürlich gewährt und wieder entzogen. Von institutionalisierten, einklagbaren Rechten und Freiheiten kann keine Rede sein.

Durch ihren immer selbstbewußteren Protest machen heute Gläubige und Religionsgemeinschaften in Vietnam deutlich, daß Religionsfreiheit viel mehr bedeutet als eine noch dazu eingeschränkte Erlaubnis zum Kirchgang. Als Beispiel für diesen erstarkten Widerstand wäre der erst kürzlich, am 17. Mai 2001, erneut inhaftierte katholische Priester Tadeo Nguyen Van Ly zu nennen, der bereits von 1983 bis 1992 im Gefängnis saß. Seit Jahren streitet er offen für eine neue Politik mit wirklicher Religionsfreiheit in seinem Land. Verstärkt seit November 2000 führt er – nicht zuletzt über das Internet – im In- und Ausland eine regelrechte Kampagne für mehr Religionsfreiheit. Sein Fall erregte inzwischen weltweit großes Aufsehen. Ebenso könnte man Ha Hai, den Generalsekretär der Hoa-Hao-Buddhisten, erwähnen, der, einem Bericht der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) zufolge, seit dem 19. November 2000 wegen seiner Bemühungen, Präsident Bill Clinton bei dessen Staatsbesuch zu treffen, gefangen gehalten wird. Friedliche Demonstrationen von Tausenden Hoa-Hao-Buddhisten vor dem Gefängnis blieben zwecklos und wurden gewaltsam aufgelöst [1].

Von einer Politik der Ausrottung der Religion zu einer Politik der Legalisierung und Kontrolle der Religionsgemeinschaften

Nach dem Ende des Vietnamkriegs und der Wiedervereinigung von Nord- und Südvietnam 1976 im Zeichen der Sozialistischen Republik Vietnam kam es im Süden des Landes zu massiven Enteignungen und Kollektivierungen. Davon waren auch die Religionsgemeinschaften mit ihrem Grundbesitz, ihren Schulen, Hochschulen, Krankenhäusern und vielen anderen Einrichtungen im sozialen und gesellschaftlichen Bereich betroffen. Es gab massenhaft politische Gefangene und Exekutionen. Das Menschenrechtsdossier von Jacqueline Desbarats und Carl D. Jackson, welches auf der Befragung Hunderter von Flüchtlingen beruht, schätzt, daß zwischen 1975 und 1982 „mindestens 65 000 Personen" exekutiert und weitere 850 000 Personen jahrelang eingekerkert wurden [2]. Somit wiederholte sich ab 1976 im Süden das, was im Norden nach der kommunistischen Machtübernahme 1954 bereits passiert war. Damals flüchteten über 800 000 Katholiken aufgrund von Verfolgung und Enteignungen in den Süden. Kirchen wurden geschlossen, Priester und Ordensleute nach Hause geschickt. Viele wanderten ins Gefängnis oder wurden umgebracht.

Anfang der 90er Jahre kam es jedoch zu einem Umschwung. Einerseits zwang eine Reihe interner Faktoren zu radikalem Umdenken, so daß sich die Reformwilligen innerhalb der Kommunistischen Partei Vietnams (KPV) immer mehr durchsetzen konnten: Hier wäre wohl der Rückzug der vietnamesischen Truppen aus Kambodscha (1989) nach zehn Jahren der Auseinandersetzung zu erwähnen. Zu bedenken ist aber auch die Verarmung der Bevölkerung bei schlechter wirtschaftlicher Lage und alarmierenden Unterschieden regionaler und sozialer Art – trotz einer aggressiven Politik der Vereinheitlichung. Jedoch waren es andererseits externe Faktoren, wie der Zusammenbruch des Sozialismus in den Staaten des ehemaligen Ostblocks und das Ende des Kalten Kriegs, aber auch die zunehmende Globalisierung der Weltwirtschaft, die, vor allem ab 1990, den Umbruch mit sich brachten. Es wurden in der Tat umfangreiche Reformen in allen Bereichen der Wirtschaft in die Wege geleitet, inklusive der dazugehörigen Anpassungen rechtlicher Art. Marktwirtschaftliche Elemente wie etwa Privateigentum und Betriebsautonomie wurden eingeführt. Solche gewaltigen Veränderungen gingen aber auch mit einer gewissen gesellschaftlichen und politischen Öffnung des Landes einher. Dieser Reformkurs der sogenannten Doi-moi-Politik wurde erstmals 1986 auf dem eine große Wende einleitenden VI. Parteitag beschlossen. Der Verlust der Unterstützung vor allem durch die Sowjetunion konnte nicht allein dadurch ausgeglichen werden, daß man sich wieder verstärkt der Volksrepublik China annäherte – was im übrigen von Vietnam nicht gerne zugegeben wird. Vielmehr blieb nichts anderes übrig als das Wagnis eines großen Sprungs in Richtung Westen [3].

Das Prinzip, welches am besten geeignet schien, nicht nur wirtschaftliche Erfolge zu erzielen, die dem Land aus seiner Misere helfen sollten, sondern auch das Regime aufrechtzuerhalten und die Zukunft des vietnamesischen Sozialismus zu sichern, war ein gewisser Rückzug des Staats zugunsten einer Entfaltung privater, individueller Initiative und die Gewährung von mehr Freiheiten. Diese Entwicklung bezog sich jedoch vorwiegend auf den wirtschaftlichen Bereich. Im ideologischen Sektor, etwa der Kulturpolitik, der Erziehung und Bildung, der Druckerzeugnisse und der öffentlichen Medien, wollte die Partei zu keinem Zeitpunkt auf ihre Monopolstellung verzichten.

In bezug auf die Religionen bedeutete die Doi-moi-Politik nun zwar das Ende einer offiziell erklärten Politik der Ausrottung und Verfolgung, dafür jedoch eine um so stärker ausgeprägte staatliche Kontrolle. Entsprechend zweischneidig und doppeldeutig ist nicht nur die politische Wirklichkeit, sondern auch die Rechtslage. Außerdem ist in diesem Zusammenhang die Situation der offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften einerseits und der illegalen Kirchen und religiösen Gemeinschaften andererseits streng zu unterscheiden. Der bekannte, besonders eklatante Fall der verbotenen Vereinigten Buddhistischen Kirche Vietnams (UVBC, Unified Vietnamese Buddhist Church), welche mit der sie offiziell ersetzenden VBC (Vietnam Buddhist Church) konkurriert, ist dabei keineswegs ein Einzelfall. Auch sind regionale Unterschiede nicht zu vernachlässigen. Darunter zählt nicht nur die nach wie vor in vielem ungleiche Situation in Nord- und Südvietnam. Da die Kontroll- und Genehmigungsverfahren vielfach der jeweiligen Provinzverwaltung obliegen, sind auch Schikanen und Kontrollen der einzelnen Religionsgemeinschaften je nach Provinz mehr oder weniger ausgeprägt. Schließlich gilt auch, daß ethnische Minderheiten, gerade in letzter Zeit, besonders unter Verfolgung und Behinderung ihrer Religionsausübung zu leiden haben. Das betrifft vor allem die in den letzten 20 Jahren zu einem beträchtlichen Teil protestantisch gewordenen Degar im Zentralen Hochland.

Die Rede von der Toleranz und die Realität staatlicher Kontrolle

Um die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit und die Kritik der westlichen Handelspartner nicht auf sich zu ziehen, vermeidet die Regierung, so weit es geht, brutale Repressionen und aufsehenerregende Maßnahmen wie Haft ohne Urteil, Folter in der Haft usw. Daher handelt es sich vielfach um subtilen und verdeckten Terror. Er richtet sich vornehmlich gegen Einzelpersonen und erstreckt sich oft über Jahre oder gar Jahrzehnte. Solche „unauffälligen" Formen der politischen und religiösen Verfolgung sind Einschüchterungsmaßnahmen wie regelmäßige Hausdurchsuchungen und Verhöre, aber auch Zwangsexilierungen von politischen und religiösen Dissidenten in abgelegene Gegenden oder jahrelanger Hausarrest. Die

wohl grausamste Maßnahme, der Hausarrest, wurde beispielsweise seit 18 Jahren über den bekannten Regimekritiker Pastor Lap Ma, den Superintendenten des Südwestbezirks der Evangelischen Kirche Vietnams, und seine Familie verhängt. In einer ähnlichen Lage sind zahlreiche führende buddhistische Mönche der Vereinigten Buddhistischen Kirche Vietnams wie etwa Thich Long Tri, die Nummer drei in der Hierarchie der UVBC, oder Thich Huyen Quang, der Patriarch der UVBC, der seit 1982 ununterbrochen unter Hausarrest steht. Zum Hausarrest gehört auch das Abschneiden dieser Menschen von der Kommunikation mit der Außenwelt durch Beschlagnahmung von Telefon, Fax, Computer usw.

Auch sind, entgegen der Behauptung der vietnamesischen Regierung, in Vietnam die Menschen- und Bürgerrechte aufgrund eines lückenhaften, in sich nicht konsistenten Gesetzeswerks rechtlich immer noch nicht garantiert. Daran ändert die von Vietnam im Jahr 1982 vorgenommene Unterzeichnung des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte ebensowenig wie die öffentlichkeitswirksamen, periodischen Amnestien, die den Fortschritt Vietnams in der Einhaltung der Menschenrechte dokumentieren sollen. So wurden etwa im Jahr 2000 aus Anlaß des 25. Jubiläums der vietnamesischen Vereinigung über 20 000 politische Gefangene freigelassen. Das waren die bisher größten Amnestien. Demgegenüber ist jedoch festzustellen, daß die repressiven Maßnahmen gegen Gläubige und Religionsgemeinschaften nach dem Bericht der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte in den letzten Jahren merklich zugenommen haben [4].

Der UN-Sonderbeauftragte für religiöse Intoleranz, Abdelfattah Amor, der auf Beschluß der UN-Menschenrechtskommission vom 19. bis 28. Oktober 1998 nach Vietnam reiste, berichtete am 30. April 1999 vor dem UN-Ausschuß unter anderem über massive Behinderung seiner Erkundungen und Kontakte von staatlicher Seite. Es ist wenig verwunderlich, daß die vietnamesische Regierung sich weigerte, den Bericht Abdelfattah Amors zur Kenntnis zu nehmen. Beim Besuch von Präsident Clinton im November 2000 kam der Kontrast zwischen der politischen Realität und dem Bild von Öffnung und Reform, das Vietnam nach außen trägt, ähnlich deutlich zum Vorschein. So veröffentlichte die amerikanische Menschenrechtsorganisation „Freedom House" anläßlich des Präsidentenbesuches acht geheime Dokumente aus Partei- und Regierungskreisen: ideologisch begründete Anweisungen zur Repression der „staatsfeindlichen" Protestanten, welche in sehr scharfem und imperativem Ton formuliert sind. Die Dokumente bieten einen ungewöhnlichen Einblick in die tatsächliche Politik der Verfolgung protestantischer Christen, speziell unter den Angehörigen ethnischer Minderheiten.

In der Tat übt das Regime in den letzten Jahren vermehrt Terror gegen protestantische Kirchen und Hausgemeinschaften aus. Das betrifft hauptsächlich die Ethnien im bergigen Zentralvietnam sowie in den Nordwestprovinzen. Etwa zwei Drittel der ca. 700 000 Protestanten in Vietnam gehören ethnischen Minderheiten an und haben sich erst im Lauf der letzten zehn Jahre dem protestantischen

Glauben angeschlossen. Im sogenannten Zentralen Hochland Vietnams lebten 1992 etwa neun Millionen Menschen, die ethnischen Minderheiten angehören. Sie sind nicht nur seit langem Opfer von Diskriminierungen und Vertreibungen, sondern die Protestanten unter ihnen werden darüber hinaus seit einigen Jahren immer mehr in ihrer Religionsausübung behindert. Anfang Februar dieses Jahres kam es in den Provinzen um Pleiku und Ban Me Thuot, dem Rückzugsgebiet der ethnischen Minderheit der Degar („Bergsöhne" oder seit der französischen Kolonialzeit auch „Montagnards" genannt), zu heftigen Protesten von bis zu 20 000 Personen, die nur durch massiven Einsatz von Sicherheitskräften und der Armee unter zum Teil brutalem Einsatz niedergeschlagen werden konnten[5]. Nach Informationen der in den USA ansässigen „Montagnard Foundation" aus Pleiku, sollen sämtliche Dörfer, in denen ethnische Minderheiten wohnen, von Panzerverbänden umzingelt sein. Auch seien die Fernmeldeverbindungen unterbrochen, so daß nur noch Kontakt über Mobilfunk bestehe. Aufgrund dieser Situation der Unterdrückung ergreifen immer wieder Menschen die Flucht. Am 20. Mai 2001 denunzierte die Menschenrechtsorganisation „Human Rights Watch" die kambodschanische Regierung wegen der Ausweisung von mindestens 89 Asylsuchenden aus dem zentralen Hochland Vietnams, die über Landvertreibung und religiöse Verfolgung klagten.

Selbst wenn man von den verbotenen Religionsgemeinschaften absehen würde, zu denen diese protestantischen Hauskirchen gehören, fehlt es zu einer von der Regierung so behaupteten religiösen Freiheit noch an vielem: Der Mangel nicht nur an Rechten, sondern auch an Rechtssicherheit bedeutet eine ständige Unsicherheit. Faktisch ist man der Willkür der einzelnen staatlichen Organe fast schutzlos ausgeliefert. Ebenso sind die Religionsgemeinschaften in ihren Aktivitäten durch die Verweigerung der Rückgabe enteigneter Institutionen und sonstigen Kircheneigentums stark beeinträchtigt. Durch zahlreiche, strategisch wohl plazierte restriktive Maßnahmen, vor allem aber durch die starke Kontrolle der religiösen Institutionen und Amtsträger und die Genehmigungspflicht aller religiösen Vollzüge geschehen in Vietnam weiterhin tagtäglich massive Verletzungen der Religionsfreiheit. Hier wären der sehr begrenzte Zugang zu geistlichen Berufen und die Behinderung der Ausbildung des Klerus ebenso wie das Verbot einer freien Presse und eigenständiger Publikationen zu nennen. Nicht zu vergessen ist auch das weitgehende Verbot eines Engagements der Religionsgemeinschaften in den Bereichen Gesundheit, Soziales, Bildung und Ausbildung. Schließlich steht auch in grundsätzlichem Widerspruch zur Religionsfreiheit, daß die Religionen nicht als freie und unabhängige gesellschaftliche Akteure anerkannt sind, sondern einer strengen ideologischen Prüfung unterstehen und nur insoweit toleriert werden, als sie sich dem Interesse des sozialistischen Staates unterordnen.

Unter dem Deckmantel der Öffnung und religiösen Toleranz versucht das vietnamesische Regime nicht nur, die Aktivitäten und die gesellschaftliche Bedeutung

der Religionen so klein als möglich zu halten, sondern geht auch weiterhin sehr repressiv vor, sobald Religionsangehörige offen gegen die Regierungspolitik auftreten. Als Beispiel kann das Schicksal des eingangs erwähnten katholischen Priesters Tadeo Nguyen Van Ly dienen. Er ist aufgrund seines außerordentlich mutigen und aktiven Kampfes für mehr Religionsfreiheit inzwischen weit über die Grenzen Vietnams bekannt. Seit 1977, zwei Jahre nach seiner Priesterweihe, ist er Opfer staatlicher Verfolgung. Damals wurde er erstmals wegen der Verbreitung zweier Reden des Erzbischofs von Hue über die Unterdrückung der Religionen vier Monate lang inhaftiert und anschließend in eine entlegene Region des Landes verbannt. Im November 1994 veröffentlichte er einen Bericht über die Lage der Katholiken im Erzbistum Hue sowie „Zehn Forderungen zur Religionsfreiheit", in denen er unter anderem die Rückgabe der beschlagnahmten Kirchengrundstücke forderte. Dabei beschränkte er sich, was die Verbreitung dieser Schriften anging, nicht auf vietnamesische Kreise im Inland, sondern wandte sich gezielt an diverse Organisationen in aller Welt, wie etwa an die „U. S. Commission on International Religious Freedom" des nordamerikanischen Kongresses.

Seit 1997 lebte Nguyen Van Ly in der Verbannung in der kleinen Gemeinde von Nguyet Bieu in Zentralvietnam. Die dortige Gemeinde stand ihm in seinem Kampf für mehr Religionsfreiheit tatkräftig zur Seite. Als sichtbares Zeichen für ihren Protest hängten sie über ihrer Kirche ein großes, von der Polizei immer wieder entferntes Transparent mit der Aufschrift auf: „Wir brauchen Religionsfreiheit". Nachdem Nguyen Van Ly seinen Forderungskatalog erneut international über das Internet verbreitet hatte, verhängte die Regierung im Dezember 2000 zum wiederholten Mal ein Berufsverbot gegen den Priester. Darauf trat er zeitweilig in einen Hungerstreik und verkündete, er werde in seinem Kampf um Religionsfreiheit nicht nachgeben und sei dafür selbst bereit zu sterben.

Sein eindeutiges Votum geht dahin, daß sich die Religionsgemeinschaften von der vietnamesischen Regierung, die schließlich behaupte, Freiheit des Glaubens zu garantieren, in keiner Weise mehr kontrollieren und behindern lassen sollen. Einem Boykott ähnlich fordert Nguyen Van Ly unermüdlich dazu auf, die staatliche Erlaubnis für religiöse Aktivitäten einfach nicht mehr einzuholen.

Im Februar 2001 nahmen bemerkenswerterweise Pfarrer Nguyen Van Ly und andere Christen sowie Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften an der illegalen „Großgebetswoche" der UVBC in Hue teil. Kurz zuvor veröffentlichte Nguyen Van Ly zusammen mit anderen (am 23. Januar 2001) einen weiteren Forderungskatalog. Darin verlangten sie die Freilassung aller wegen ihrer Glaubensüberzeugung Inhaftierten, die Einhaltung des von Vietnam 1982 unterschriebenen Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte und die Unterzeichnung auch der von Vietnam bis jetzt ausgesparten Passagen, ferner das Ende der staatlichen Einmischung in religiöse Angelegenheiten und schließlich die Rückgabe verstaatlichter Grundstücke, Einrichtungen und Sachgüter an die Religi-

onsgemeinschaften. Auf diese Veröffentlichung hin zwang die vietnamesische Regierung den Erzbischof von Hue, Nguyen Nhu The, Nguyen Van Ly in eine neue, von Hue weiter entfernte Gemeinde zu versetzen [6]. Das stellte sich sehr bald als ein taktischer Fehler heraus, da Nguyen Van Ly nun von zwei statt von einer einzigen Gemeinde unmittelbare Unterstützung erfuhr.

In der neuen Gemeinde von An Truyen wurde er dann auch am 17. Mai 2001 verhaftet. Als Nguyen Van Ly die Morgenmesse vorbereitete, erschienen ungefähr 600 bewaffnete Polizisten und umstellten die Kirche. Die etwa 200 Gläubigen, die sich zum Gottesdienst versammelt hatten, wurden von der Polizei bedroht. Die Polizisten setzten elektrische Schlagstöcke und Waffengewalt gegen Gemeindemitglieder ein, welche die Verhaftung verhindern wollten [7]. Es ist nicht nur bekannt geworden, daß Nguyen Van Ly im Gefängnis in einen Hungerstreik getreten und zwangsernährt worden ist, sondern auch, daß seine Mutter an ihrem Hungerstreik gestorben ist. Viele setzen sich gegenwärtig im In- und Ausland für Nguyen Van Lys Freilassung ein. Darunter sind Pater Chan Tin und andere Regimekritiker oder auch ausländische Botschaften, wie zuerst die US-amerikanische.

Die rechtliche Lage der Religionsgemeinschaften

Die Regierung arbeitet mit der Unterscheidung zwischen staatlich anerkannten und illegalen Religionsgemeinschaften. Dabei ist es wichtig festzuhalten, daß die Anerkennung von inzwischen sechs Religionsgemeinschaften die Verfolgung der übrigen, unter die Kategorie „abergläubische Praxis" fallenden Religionsgemeinschaften, gerade nicht eindämmen konnte. Im Gegenteil: Der Schritt der Anerkennung von Religionen bedeutet erst recht die „Legitimierung" religiöser Verfolgung. Es ist in der Tat als politisches Kalkül zu betrachten, daß einige Religionsgemeinschaften von staatlicher Seite (und zum Teil auf staatliche Initiative hin) im Lauf der Jahre einen rechtlichen Status bekommen haben: Das war nicht nur gegenüber dem Ausland wichtig, sondern wurde dazu mißbraucht, die übrigen religiösen Gemeinschaften für „illegal" zu erklären. Somit können diese weiterhin als staatsfeindliche Elemente verfolgt werden und genießen keinerlei Rechtsschutz. Außerdem ist zu bedenken, daß auch die jeweiligen offiziell anerkannten Religionen dadurch geschwächt werden sollten, daß die Anerkennung zugleich die innere Spaltung mit sich bringen sollte: Während die einen die Vorzüge des neuen Status für die alltägliche Religionsausübung ausnützen, sträuben sich die anderen im Namen ihrer Religion mit aller Kraft gegen jegliches Paktieren mit dem Staat.

Wie die Situation der sechs offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften tatsächlich aussieht und welche Problematik die Legalisierung jeweils für die Religionen selbst mit sich bringt, soll im folgenden deutlich werden: Die *Buddhisten*, welche die mit Abstand größte Religionsgemeinschaft sind und nach

inoffiziellen Schätzungen etwa 80 Prozent der ca. 75 Millionen Vietnamesen ausmachen [8], erleiden unter Vietnams „anerkannten" Religionsgemeinschaften wohl das schlimmste Schicksal. Die Vereinigte Buddhistische Kirche Vietnams (UVBC), welche vor 1975 die Organisation der Buddhisten in Süd- und Zentralvietnam war, wurde 1981 von der Kommunistischen Partei kurzerhand aufgelöst und durch die staatlich unterstützte und parteitreue Vietnam Buddhist Church (VBC) ersetzt. Seitdem, so Human Rights Watch, seien die Spannungen zwischen der Regierung und der UVBC, welche die VBC nicht anerkennt, stetig gestiegen. In den 90er Jahren habe sich die Lage besonders zugespitzt, da die Regierung in dieser Zeit besonders viele Mönche der UVBC gefangengenommen habe [9].

Die *Hoa-Hao-Buddhisten,* welche man auf ca. zwei Millionen schätzt, wehren sich gegen das 1999 gegründete, regierungsnahe elfköpfige Komitee, durch welches die buddhistische Sekte angeblich repräsentiert sei. Nur mittels dieses Komitees erlangten sie nämlich im Mai 1999 einen offiziellen Status. Der Hoa-Hao-Älteste Le Quang Liem wird verstärkt von der Polizei schikaniert, seitdem er im September 1999 einen Appell verschiedener Religionsführer für mehr Religionsfreiheit unterzeichnete und im Februar 2000, wie Human Rights Watch berichtet, die Wiederbelebung der Central-Hoa-Hao-Association verkündete, als Gegenpol zu dem staatlich dominierten Hoa-Hao-Komitee [10].

Die *Cao-Dai-Religion* (mit ca. drei Millionen Anhängern), welche Elemente des Konfuzianismus, des Christentums, des Buddhismus und Taoismus synkretistisch miteinander verbindet, wurde 1997 offiziell anerkannt, jedoch, so Human Rights Watch, wiederum unter einem regierungstreuen Leitungsgremium, das von vielen Cao-Dai-Anhängern nicht anerkannt werde.

Den ca. 700 000 *Protestanten*, welche gegenwärtig in Vietnam die am stärksten anwachsende Religionsgemeinschaft sind, geht es ganz ähnlich. Erst am 9. Februar 2001 wurde die parteinahe Evangelische Kirche Vietnams (EKV) gegründet. Von ihr ausgeschlossen sind vor allem die Hausgemeinden, eine Bewegung, die, wie bereits erwähnt, gerade unter den ethnischen Minderheiten in den letzten Jahren enormen Zulauf bekam. Die Internationale Gesellschaft für Menschenrechte spricht in diesem Zusammenhang von einer starken Manipulation des Gründungsprozesses und der Wahl des Vorstandes der EKV durch die Kommunistische Partei Vietnams (KPV) und deren „Kommission für Religiöse Angelegenheiten". Die Menschenrechtsorganisation beruft sich dabei nicht nur auf die Proteste vietnamesischer Protestanten, sondern auch auf zwei ihr vorliegende geheime Papiere des Politbüros, in welchen sich die KPV für „eine aktive Mitgestaltung bei Personalfragen und der Struktur der Evangelischen Kirche nach dem Motto der kontrollierten Freiheit" ausgesprochen habe, weil sie der Überzeugung sei, so die IGFM, daß die bisher bestehende, seit 25 Jahren verbotene Evangelische Kirche Südvietnams (EKSV) „eine Sonderwaffe in der US-amerikanischen Nachkriegsstrategie" sei [11].

Die *katholische Kirche* (mit ca. sechs, manche schätzen auch acht Millionen Gläubigen) ist als einzige offiziell anerkannte Kirche nicht von einer Spaltung in eine offizielle und eine Untergrundskirche betroffen. Jedoch hatte man gleich 1975 mit der Gründung der staatsnahen Vereinigung „Cong Giao va Dan Toc" versucht, offiziellen Einfluß auf die Katholiken in Vietnam zu bekommen. Allerdings sind dieser Gruppierung nur wenige Priester und Gläubige beigetreten. Dennoch ist ihr Einfluß auf die Religionspolitik nicht vernachlässigbar. So darf sie bis heute die einzige offizielle kirchliche Zeitschrift herausgeben. Allgemein ist zu bemerken, daß die katholische Kirche, vor allem was Restriktionen in bezug auf Kleriker und geistliche Orden betrifft, heute nach wie vor mit harten Bedingungen zu kämpfen hat. Dies wird deutlich, wenn man die dringenden Forderungen der katholischen Bischöfe Vietnams betrachtet, die sie immer wieder in offiziellen Eingaben gegenüber der Regierung vorbringen. Die wesentlichen Nöte der Bischöfe betreffen zunächst die staatlichen Beschränkungen ihrer eigenen Kompetenzen: das Recht auf Einsetzung und Versetzung der Priester, das Recht der Bewegungsfreiheit von Bischöfen und Priestern bei pastoralen Diensten, das Recht auf Errichtung von Kirchen und Priesterseminaren, das Recht auf Drucken, Verlegen und Veröffentlichen katholischer Zeitschriften und Bücher und schließlich das besonders zentrale Recht auf Auswahl der Kandidaten zur Ausbildung und zur Priesterweihe [12]. Schwierig gestalteten sich ebenso die Probleme bei anstehenden Bischofsernennungen. Viele Bischöfe sind überaltert, einige Diözesen blieben über Jahre ohne Bischof. Auch wenn die Regierung im März 1999 nach dem endlich gestatteten Besuch einer Delegation aus dem Vatikan zugestand, daß vier vakante Bischofsstühle nach jahrelangem zähen Kampf wieder besetzt werden durften, so sind nach wie vor in drei wichtigen Diözesen in Nordvietnam (Hai Phong, Bui Chu und Hung Hoa) die Bischofsstühle unbesetzt. Ferner leidet die katholische Kirche schon lange unter akutem Priestermangel, da jedes Jahr den meisten Kandidaten, die in eines der sechs zugelassenen Priesterseminare eintreten wollen, die notwendige staatliche Genehmigung verweigert wird. Gleiches gilt für junge Männer und Frauen, die einem Orden beitreten wollen.

Zu den offiziell anerkannten Religionsgemeinschaften zählt schließlich auch die kleine Gruppe der etwa 50 000 *Moslems.*

Wie funktioniert das System der staatlichen Kontrolle der Religionsgemeinschaften?

Im vielzitierten Bericht Abdelfattah Amors, der nach dessen Erkundungsreise im März 1998 entstand, sind drei Hauptinstrumente der staatlichen Kontrolle der Religionsgemeinschaften und Gläubigen aufgeführt [13]. Erstens: Zunächst ist die Rede von der *Gesetzgebung*, vor allem der Strafprozeßordnung und dem vielfach

Anwendung findenden Dekret CP/31 über den Hausarrest, der gegen sogenannte sicherheits- oder staatsfeindliche Personen ohne Gerichtsverhandlung bis zu zwei Jahre verhängt werden kann. Hier müßte jedenfalls noch das ein Jahr nach dem Bericht Abdelfattah Amors erlassene Dekret 26/1999/ND-CP zur Einschränkung der Religionsausübung vom 19. April 1999 hinzugefügt werden.

Danach erwähnt Abdelfattah Amor zweitens den *Verwaltungsapparat* für die religiösen Angelegenheiten mit vier Hauptorganen: das „Büro für religiöse Angelegenheiten" der Regierung, welches neben der Zentralstelle in Hanoi jeweils in allen Provinzen und Bezirken vertreten ist; die Abteilung für Massenmobilisierung als ideologisches und strategisches Beratungsorgan der KPV; und ganz nach chinesischem Vorbild die Nationale Volksfront zur ideologischen Kontrolle der Intellektuellen und der kulturellen Institutionen; und schließlich, in enger Kooperation mit den drei anderen Organen, das Innenministerium, welches „aus Sicherheitsgründen" zur Überwachung und Infiltration der Kultstätten und religiösen Organisationen befugt ist.

Schließlich spricht Abdelfattah Amor von einem „dreifachen Kontrollsystem": durch die *Aufenthaltsgenehmigung* (eine für den lokalen Aufenthalt und für jeden Wechsel des Wohnortes notwendige Wohnsitzgenehmigung und Hausregistrierung), ohne welche man keinen Zugang zu Arbeit oder öffentlichen Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäusern usw. hat; durch den zur Kontrolle der Bevölkerung bestimmten *Sektorpolizisten*, welcher die Aufenthaltsgenehmigungen ausstellt und wieder entzieht und welcher unter Umständen Personen ohne richterliche Befugnis festnehmen darf; und schließlich durch das *curriculum vitae* (als Pflichtvoraussetzung für jeden Kandidaten zur Priesterweihe), welches die Staatstreue und die rechte politische Auffassung nicht nur des Kandidaten selbst bescheinigen soll, sondern auch seiner Verwandten und Bekannten.

Zur problematischen Rechtslage in bezug auf die Religionsgemeinschaften und die Religionsausübung ist auf den ausführlichen Bericht Abdelfattah Amors zu verweisen [14]. Hier seien daraus lediglich einzelne Aspekte hervorgehoben: Erstens ist der Artikel 70 der *Verfassung* vom 15. April 1992, welcher die Religionsfreiheit garantiert, in sich höchst zweideutig. Er enthält den Satz: „Es ist verboten, die Freiheit des Glaubens und der Religion zu verletzen oder diese auszunützen, um gegen das Gesetz und die Politik des Staates zu handeln." Außerdem ist das dort erklärte Grundrecht auf Religionsfreiheit nach Ansicht Abdelfattah Amors nicht ausreichend und angemessen in die übrigen Gesetzeswerke eingearbeitet worden.

Zweitens sei das *Dekret* 26/1999/ND-CP zur Einschränkung der Religionsausübung vom 19. April 1999 [15] erwähnt – was Abdelfattah Amor 1998 noch nicht behandeln konnte. Es ersetzt das Dekret 69/HDBT von 1991, welches bereits ganz ähnlich restriktive Bestimmungen aufwies. Beide Dekrete erklären zunächst die grundsätzliche Unterordnung der religiösen Verkündigung und Praxis unter das Gesetz, die staatliche Politik und Ideologie, welchen sie zu Dienst verpflichtet sein.

Daneben enthalten sie hauptsächlich die bereits mehrfach erwähnte Genehmigungspflicht für den regelmäßig stattfindenden Kult im allgemeinen und insbesondere für alle zusätzlichen religiösen Veranstaltungen. Sie erstreckt sich darüber hinaus auch auf alle religiösen oder kirchlichen Publikationen – die ohnehin nicht von eigenen Verlagen herausgegeben werden dürfen –, auf die Aufnahme ins Noviziat, ins Priesterseminar oder zur Ordensausbildung, auf die Zulassung zur Weihe, auf die Lehrpläne und -inhalte der Ausbildung von Klerikern und Ordensleuten, ferner auf die Amtsernennung der Hochwürdigen des Buddhismus, der katholischen Kardinäle, Bischöfe und anderer Amtsträger. Diese Bestimmung betrifft laut § 21 des Dekrets von 1999 sogar Gemeindevertreter und Katecheten auf lokaler Ebene. Auch sämtliche Reisen der Geistlichen im In- und Ausland, alle Versetzungen auf andere Posten sowie Besuche von Vertretern ausländischer religiöser Organisationen bedürfen der Genehmigung. In einem Nebensatz wird die gesetzliche Bestrafung von weiter nicht definierten „abergläubischen Ausübungen" erwähnt (§ 5). Darunter fallen mindestens jene religiöse Gemeinschaften, welche staatlich nicht anerkannt sind oder den staatlich gelenkten Leitungsgremien der anerkannten Religionsgemeinschaften die Gefolgschaft verweigern. Besonders zahlreich und einschneidend sind insgesamt die restriktiven Maßnahmen gegen Priester, Mönche und Nonnen. Zwar gab es bei Erscheinen des Dekrets 1999 einen allgemeinen Aufschrei, jedoch sind bei näherer Betrachtung die Veränderungen des neuen gegenüber dem alten Dekret wohl eher vernachlässigbar. Gleichwohl kann man vermuten, daß das Dekret in der Absicht eines konsequenteren Durchgreifens gegenüber den an Selbstbewußtsein erstarkten und von mehr internationaler Aufmerksamkeit begleiteten Religionsgemeinschaften erlassen wurde.

Drittens werden die Bestimmungen zur Genehmigung religiöser Aktivitäten und zur staatlichen Prüfung und Zulassung der Kandidaten zur Priesterausbildung und -weihe aus oben genannten Dekreten (von 1999 bzw. zuvor von 1991) durch verschiedene *Direktiven* im einzelnen konkretisiert. Abdelfattah Amor weist insbesondere auf zwei Direktiven (379/TTg und 500HD/TGCP) von 1993 hin. Diese unterstreichen die genannten Vorschriften und drohen mit harten Strafen.

Viertens sind die von Abdelfattah Amor aufgeführten Auszüge aus dem *Strafgesetzbuch* von 1985 (geändert 1989, 1991, 1992 und 1997) besonders einschneidend. Erwähnt seien hier lediglich die Art. 73 ff. aus dem ersten Kapitel über die „nationale Sicherheit" und der Art. 205a zum Mißbrauch demokratischer Rechte. Das erste Kapitel sanktioniert sehr vage formulierte Vergehen mit drakonischen Strafen (bis zu lebenslänglich und Todesstrafe). Bei den Delikten handelt es sich etwa um „Aktivitäten, die es beabsichtigen, die Macht des Volkes zu stürzen" (Art. 73), um Spionage (Art. 74), um Bedrohung der nationalen Einheit (Art. 81), wobei darunter ausdrücklich auch die Verursachung von Spaltung zwischen religiös Gläubigen und Nichtgläubigen fällt, oder auch um Propaganda gegen das sozialistische System (Art. 82). Dabei ist zu bedenken, daß diese Willkürparagraphen,

insbesondere der Art. 73, gar nicht danach unterscheiden, ob von Gewalt Gebrauch gemacht worden ist oder nicht. Im Art. 205a wird jeglicher „Mißbrauch der Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit oder der unrechte Gebrauch des Versammlungsrechts oder anderer demokratischer Rechte" verurteilt. Dabei wird jedoch der Begriff „Mißbrauch" nicht definiert. Weitere völlig unbestimmt bleibende strafbare Handlungen sind etwa die „Störung der öffentlichen Ordnung" (Art. 198) oder die „Ausübung abergläubischer Praktiken" (Art. 199).

Der Kampf der Religionsgemeinschaften um Selbstbestimmung

Ein besonderes Hoffnungszeichen ist sicherlich, daß es in letzter Zeit erste Ansätze zu einem gemeinsamen Handeln der verschiedenen Religionen gab. Das ist vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung eines mehr oder weniger konfliktreichen Zusammenlebens gerade der Buddhisten und Christen in kolonialer, aber auch in nachkolonialer Zeit, immer noch alles andere als selbstverständlich. So forderten etwa am 5. September 1999, als Reaktion auf das Dekret zur Einschränkung der Religionsausübung vom April 1999, vier führende Persönlichkeiten aus verschiedenen Religionsgemeinschaften in einem gemeinsamen Brief die Staatsführung zur Respektierung der Religionsfreiheit auf [16]. Es handelt sich um den buddhistischen Mönch Thich Quang Do, den zweiten Mann in der UVBC, den Redemptoristen und bekannten Regimekritiker Chan Tin von katholischer Seite, Tran Quang Chau von der Cao-Dai-Religion und Le Quang Liem, den vom vietnamesischen Staat nicht anerkannten Vorsitzenden der Hoa-Hao-Buddhisten. Auch sei an den friedlichen Widerstand in Form der oben erwähnten „Großgebetswoche" in Hue im Februar 2001 erinnert, an der neben Buddhisten der UVBC auch einige Vertreter anderer Religionen teilnahmen.

Alle diese Ereignisse der letzten Zeit zeigen, daß die Gläubigen verschiedener Religionsgemeinschaften mit der staatlichen Erlaubnis einer streng kontrollierten religiösen Praxis nicht mehr zufrieden sind. Sie streben im Gegenteil die Anerkennung und freie Ausübung aller religiösen Aktivitäten an, einschließlich der Ausbildung von Klerus und Laien, der uneingeschränkten Publikation über eigene und nicht mehr nur staatliche Verlage und nicht zuletzt eine Entfaltung verschiedenster Dienste und Aktivitäten im sozialen Bereich, insbesondere bei jungen Menschen und Angehörigen ethnischer Minderheiten. Es ist den Religionsgemeinschaften, deren Bildungs- und soziale Einrichtungen nach der Wiedervereinigung 1976 in der Regel verstaatlicht wurden, in der Tat ein besonderes Anliegen, den Menschen auch auf andere Weise zu Hilfe zu kommen als bloß durch den Gottesdienst. Der tragische Fall der staatlichen Blockierung der Flutnothilfe der buddhistischen UBCV im Mekong Delta im September und Oktober 2000 [17] zeigt, welche absurden und mitunter grausame Konsequenzen das staatliche Verbot

sozialer Aktivitäten der Religionsgemeinschaften mit sich bringt. Was die Religionsgemeinschaften als Herausforderung begreifen, sind die Armut, die wachsenden sozialen Spannungen sowie eine große allgemeine Orientierungslosigkeit angesichts des hereinbrechenden „wilden Kapitalismus" und der Modernisierungsanforderungen, auf welche gerade die davon besonders betroffene Jugend nicht vorbereitet ist. Die Not, vor der die Religionsgemeinschaften mit gebundenen Händen stehen und gegen die sie nicht einschreiten dürfen, erstreckt sich auf sehr viele Felder: Sie reicht von der fehlenden sozialen Entwicklung und der ungenügenden Schulbildung vieler Kinder und Jugendlicher über Lücken im Gesundheitssystem vor allem in ländlichen Gebieten bis zu einer mangelnden Versorgung von Behinderten, HIV-Patienten und anderen Kranken. Tragischerweise fürchtet sich die Regierung, gerade in bezug auf den von ihr in den letzten Jahren in offiziellen Stellungnahmen immer wieder beklagten Anstieg von „sozialen Übeln" wie Drogenhandel, Korruption, Prostitution, HIV und Abtreibung, auf die zahlreichen Angebote der großen Religionsgemeinschaften einzugehen. Es ist deutlich, daß es den Religionsgemeinschaften in Vietnam nicht nur um die Verteidigung des Grundrechts auf Religionsfreiheit geht. Vielmehr kämpfen sie auch um die notwendigen Bedingungen, unter denen sie, angesichts der schwierigen gegenwärtigen Situation in Vietnam, einen positiven sozialen und gesellschaftlichen Beitrag leisten können.

Welchen Beitrag kann die internationale Gemeinschaft leisten?

Das kommunistische Vietnam ist durch die institutionellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Reformen der letzten 15 Jahre längst nicht mehr vom Weltmarkt und den Industriestaaten abgeschottet. Es verzeichnet im Gegenteil hohe Auslandsinvestitionen: So zählte man etwa im Jahr 1999 2298 Projekte mit Auslandsinvestitionen in Höhe von insgesamt 35,4 Millionen US-Dollar in welchen 292 600 Arbeiter beschäftigt waren[18]. Vietnam ist faktisch für das Gelingen seiner angelaufenen Wirtschaftsreformen auf die Hilfe Japans, der USA, Europas, der ASEAN-Länder und Australiens in hohem Maß angewiesen. Durch die progressive Eingliederung in den Weltmarkt sieht sich Vietnam einem starken Modernisierungsdruck ausgesetzt. Angesichts jüngst rückläufiger Auslandsinvestitionen (minus 39 Prozent im Jahr 1999) melden sich IWF und Weltbank warnend zu Wort. Sie drängen auf einen konsequenten Abbau bürokratischer Hemmnisse sowie den Erlaß berechenbarer Durchführungsbestimmungen und auf eine Neuregelung der Landnutzungsrechte [19]. Die Rolle des Auslands kann sich jedoch nicht auf finanzielle Direktinvestitionen und die Einforderung eines entsprechend attraktiven Investitionsklimas beschränken. Gibt es nicht auch eine internationale Verantwortung, durch politischen Druck und entsprechende Konditionen für die

Gewährung von Subventionen und Handelsverträgen auf die Einhaltung von Menschenrechten hinzuwirken?

Zunächst der Bereich der Entwicklungszusammenarbeit: Die seit 1990 in Vietnam wiederaufgenommene deutsche Entwicklungshilfe betrug, wie aus dem „Medienhandbuch Entwicklungspolitik" des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) zu entnehmen ist, bis 1999 insgesamt (inklusive nichtstaatlicher Trägerprogramme) ca. 800 Millionen DM[20]. Betrachtet man die internationale staatliche Entwicklungszusammenarbeit so ergibt sich der Konsultativgruppe der Geberländer zufolge, welche im Dezember 1999 in Hanoi getagt hat, daß Vietnam von 1993 bis 1999 15,1 Milliarden US-Dollar staatliche Entwicklungshilfe empfangen hat. Die Zusage über weitere 2,8 Milliarden US-Dollar für das Jahr 2000 wurde allerdings von der Konsultativgruppe an konkrete Schritte im Reformprozeß geknüpft[21]. Die Tatsache, daß die Abkommen der Entwicklungszusammenarbeit (etwa der EU oder der BRD) in den 90er Jahren in der Regel alle „konditionalisiert" waren, d. h. daß ihre Anwendung mit der Einhaltung der Menschenrechte und der Beachtung demokratischer Grundsätze verknüpft worden sind, scheint zwar ein Schritt in die richtige Richtung zu sein. Aber diese Maßnahme allein ist noch nicht ausreichend wirkungsvoll.

Es geht beispielsweise auch um die Konditionalisierung von Handelsabkommen, wie das im vergangenen Juli unterzeichnete zwischen der USA und Vietnam oder das in Vorbereitung befindliche Abkommen mit der EU. Hier könnten die westlichen Vertragspartner vermutlich viel weitreichendere Forderungen bezüglich der Menschenrechte stellen. Der amerikanische Kongreß, der das Handelsabkommen noch ratifizieren muß, könnte, wie Pfarrer Nguyen Van Ly gefordert hat, aufgrund der Verletzung von Menschen- und Bürgerrechten und insbesondere des Rechts auf freie Religionsausübung die Ratifizierung des Vertrags in dieser Form verweigern. Die EU, die zur Zeit ein Handelsabkommen mit Vietnam verhandelt, sollte jedenfalls den Empfehlungen des Europäischen Parlaments folgen und die Einhaltung der Menschenrechte durch möglichst konkrete Forderungen in die Verhandlungen einbeziehen. Nur ein anhaltender, systematischer Druck der Weltöffentlichkeit und vor allem der Handelspartner, von denen es abhängig ist, kann in Vietnam jene reformwilligen Kräfte stärken, die sich gerade auch im Inland für mehr Religionsfreiheit und die Einhaltung von Menschen- und Bürgerrechten wirksam einsetzen. Und zwar ist die zu unterstützende Reformbereitschaft nicht nur im zivilgesellschaftlichen Bereich zu suchen, sondern auch innerhalb der zerrissenen, von Richtungskämpfen stark gezeichneten KPV selbst.

Nicht zu vergessen ist schließlich die Rolle der internationalen Medien, durch die die Menschenrechtsverletzungen in Vietnam bekannt gemacht und erinnert werden, so daß die Regierung unter Druck gerät. Hervorzuheben ist hier nicht zuletzt auch das Internet. Bereits jetzt stellt es für religiös und politisch Verfolgte einen neuen Weg in die Weltöffentlichkeit dar. Es könnten in Zukunft immer mehr von

ihnen, nach dem Beispiel etwa eines Nguyen Van Ly, versuchen, ihr Schicksal über das Medium des Internets im Ausland publik zu machen. Dazu müssen jedoch die unter Verfolgung Leidenden davon überzeugt werden können, daß sich ihre Lage und die ihrer Familien und Mitstreiter nicht durch Stillschweigen und Zurückhaltung, sondern gerade durch öffentlichen Protest und Information des Auslands bessern kann. Angesichts der vielfachen Beschränkungen der Meinungsfreiheit in Vietnam erfordert das Gelingen dieser Protestaktionen allerdings nicht nur Mut, Geduld und Geschick der Betroffenen, sondern auch die wirksame und zuverlässige Solidarität des Auslands.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Pressemitteilung der IGFM vom 12. 10. 2000: „Vietnam. Brutalitäten der Volkspolizei gegen gewaltfreie Demonstranten".

[2] Vgl. O. Weggel, in: Südostasien aktuell (SOAa) 2/1999, 146.

[3] Vgl. ders., Vietnam, in: Handbuch der Dritten Welt. Bd. 7, hg. v. D. Nohlen u. F. Nuscheler (Bonn ^{3}1994) 565-588, bes. 569-587.

[4] Vgl. den Bericht der IGFM „Religionsfreiheit und Terror in Vietnam" von 1998: http://www.igfm.de.

[5] Vgl. K. Grobe, Protest in Bergen niedergeschlagen. Vietnam entrechtet Ethnien, in: Frankfurter Rundschau, 15. 2. 2001.

[6] Vgl. Pressemitteilung der IGFM vom 30. 1. 2001.

[7] Vgl. Zeitschrift „Dan Chua Au Chau", Nr. 224 (6/2001) 5.

[8] Die folgenden Zahlenangaben zu den Religionsgemeinschaften, sofern nicht anders angegeben, stammen aus dem Bericht des UN-Sonderberichterstatters über religiöse Intoleranz bei der UNHCHR vom Oktober 1998, 10 f.

[9] Vgl. Human Rights Watch, Vietnam Report 2000, 7 u. 2001, 5 f.; vgl. den sehr ausführlichen Bericht von Human Rights Watch vom März 1995: „Vietnam: The Suppression of the Unified Buddhist Church", in: http://www.hrw.org.

[10] Vgl. Human Rights Watch, Vietnam Report 2000, 8 sowie 2001, 5.

[11] Vgl. Pressemitteilung der IGFM vom 9. 2. 2001: „Evangelische Kirche in Vietnam wird manipuliert".

[12] Vgl. „Die Petition der Vietnamesischen Bischofskonferenz" vom 28. 10. 1992 u. 26. 10. 1993 sowie vom 11. 10. 1997, in: Das Dekret 26/1999/ND-CP (Trier 1999) 25 f.

[13] Vgl. Bericht von Abdelfattah Amor von 1998, 8.

[14] Vgl. Bericht von Abdelfattah Amor von 1998, 3-7 (http://www.state.gov/www/global).

[15] Der Vietnamesische Studentenverein Trier hat das Dekret ins Deutsche übersetzt und im Sen Hong-Verlag (Trier 1999) herausgegeben.

[16] Vgl. IGFM, Jahresbericht Vietnam 1999, 2.

[17] Vgl. Human Rights Watch, Vietnam Report 2001, 6 f.

[18] Vgl. SOAa, 3/2000, 140.

[19] Vgl. ebd. 141.

[20] Vgl. Medienhandbuch Entwicklungspolitik 2000, 82.

[21] Vgl. Südostasien 1/00, 19.

Harald Baloch

Im tiefsten Österreich

Anmerkungen zur aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation

Bei vielen Auslandsaufenthalten konnte ich feststellen, wie spärlich und wenig analytisch Informationen aus und über Österreich – ausgenommen vielleicht einige kulturelle Events – an interessierte Leser in Europa gelangten. Wir müssen ein glückliches Land sein, dachte ich mir noch 1998 in Italien, als 14 Tage lang nichts von Österreich in italienischen Tageszeitungen zu lesen war. Doch seit dem Regierungswechsel 2000 ist die österreichische Innen- und Außenpolitik zu einem virulenten Thema in Europa geworden. Man schaut wieder auf das kleine Land, das scheinbar aus der europäischen Geschichte ausgetreten war, wie wenn sich hier eine gefährliche europäische Zukunft zusammenbrauen würde, wie wenn die europäische Wertegemeinschaft auf dem Spiel stünde. Österreich ist wieder zu medialer Bedeutung gelangt. Aber ins tiefste Österreich drangen noch nicht viele vor.

Was heißt aktuell?

Um die Struktur und die Dynamik der gegenwärtigen Diskussion um Österreich zu verstehen, muß veranschlagt werden, daß Aktualität hierzulande keine untere Zeitgrenze kennt. Alles Vergangene wirkt in der „österreichischen Seele" nach und zusammen. Man spricht gegenwärtig mit Recht von der verdrängten nationalsozialistischen Vergangenheit Österreichs, doch die Art, wie dies geschieht, weist viel weiter zurück: auf die österreichisch-ungarische Monarchie.

Das verborgene österreichische Selbstverständnis ist noch immer das einer kulturellen Großmacht. Die Habsburg-Monarchie wird als tragisch gescheiterte Vorform eines wirklich großen Europas gesehen. Dazu hat zuletzt wesentlich der Krieg am Balkan beigetragen. Wie dort Ethnien aufeinander losgingen, entlastete die ältere österreichische Innen- und Außenpolitik von historischer Mitverantwortung am slawischen Nationalismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Österreichische Diplomaten und Vertreter humanitärer Hilfsorganisationen, die in den jüngsten Balkankriegen tatsächlich beispielhaft und mutig agierten, begegnen etwa in Sarajevo einem unglaublichen Habsburgmythos, in dem aller Fortschritt auf die „österreichische Zeit" zurückgeführt wurde. Geradezu skurril war im Januar 2001 die Präsentation eines Prachtbandes

„Serben in Wien" im Großen Salon des Österreichischen Parlaments durch Dejan Medakovic. Medakovic, der an der berüchtigten Erklärung der Serbischen Akademie der Wissenschaften mitgearbeitet hatte, welche die nationalistische Aggression des Milosevic-Regimes geistig vorbereitet hatte, schwärmte davon, wie die in Wien lebenden Serben um die Jahrhundertwende *dort* (!) die Demokratie gelernt hätten.

Man begegnet solchem Mythos gegenwärtig in allen politischen Aussagen, die an Österreichs Verantwortung für die Osterweiterung der Europäischen Union appellieren, er wirkt jedoch vorwiegend *formal* – als *Pathos*, das eine tiefsitzende Angst vor Minderwertigkeit, Unbedeutentheit und Überrolltwerden Österreichs durch ökonomische „global players" überspielt. *Pathos* dringt in alle Ritzen des innenpolitischen Alltags und prägt auch die außenpolitischen Aktivitäten. Die Diskussion in und um Österreich wird geführt, als ginge es darum, das Aufkommen eines neuen Hitlerismus zu verhindern, als sei die Wiener SPÖ noch eine letzte Feste der Weltrevolution, als brauche die NATO dringend Österreich als strategisches Gelände, als wäre Österreich das Musterland einer neuen Weltenergieversorgung, Sozialpartnerschaft, Verwaltung usw. Wo immer man hinsieht, alles wirkt angesichts eines 7,5-Millionen-Volkes übertrieben und unproportioniert. Kleine Länder wie Belgien, die Schweiz oder Luxemburg agieren in vergleichbaren Situationen ruhiger, weniger nervös, weniger pathetisch.

Es könnte nützlich sein, die österreichische Wirklichkeit einmal auf die Couch mehrerer Psychologien zu legen. Dann würde man nach Carl Gustav Jung den Habsburgmythos als politischen Archetypus, nach Alfred Adler den aus den Niederlagen zweier Weltkriege resultierenden Minderwertigkeitskomplex, nach Sigmund Freud das Manisch-Depressive oder Hysterische in der Kultur und nach Paul Watzlawick die vielfältige Kunst, politisch unglücklich zu werden, diagnostizieren können.

Der Beitritt Österreichs zur Europäischen Union hat all diese Dimensionen „aktuell" ins Spiel gebracht, denn dadurch wurden zugleich die Kleinheit des Landes und seine dazu disproportionale Mitentscheidungsmacht bewußt, eine neue historische Rolle wurde zugeschrieben und streßerfüllte Aufgaben, „eurofit" zu werden bzw. zu bleiben, die täglich als Legitimation eines hektischen Reformismus zitiert werden.

Der Jörg

Ein großes Wehklagen ist aus Österreich zu hören und dringt verstärkt von den Rändern Europas in die touristisch schon internationalisierten Alpentäler zurück: Ach gäbe es den Haider nicht, und es gäbe ihn auch nicht, hätten ihn die Medien

von Anfang an nicht so wichtig genommen, und er wäre auch nicht so wichtig, wollte Europa nicht ein Exempel an Österreich statuieren, denn andere Staaten haben genau dieselben Probleme mit ihren Nationalisten, und die ÖVP macht jetzt Haiders Politik wie aber schon früher die SPÖ, die zusammen mit der ÖVP jene Schulden machte, die jetzt als Argument angeführt werden, undurchdachte Reformen durchzuführen, die in Wahrheit nur eine neue Parteibuchpolitik verdecken, aber die Wahlniederlagen der FPÖ seien ein Hoffnungszeichen usw. Ich möchte in dieses Lamento nicht einstimmen, weil das Lamentieren zu sehr zur Basiskultur in unserem Land gehört. Die Grundstruktur österreichischen Klagens ist mir zu „apokalyptisch", und zwar im Sinn der von William M. Johnston in der österreichischen Kultur bemerkten „fröhlichen Apokalypse", die das Drohende letztlich doch nicht ernst nimmt und aus dem Scheitern heimliche Lust und Unterhaltung zieht. Das Phänomen des Aufkommens von Jörg Haider soll hier anders beleuchtet werden.

Eine Schlüsselerfahrung für mich war ein Kärntner Landtagswahlkampf mit dem ersten großen Haider-Plakat: „Der Jörg, der traut sich was". Bei schwerem Regen nahm ich zwischen Klagenfurt und Völkermarkt einen Autostopper mit, einen Punker, der mit Sicherheit aus jeder Veranstaltung der Freiheitlichen Partei hinausgeworfen worden wäre. Um – mir zum Trost – etwas mit Sicherheit Kritisches zu Haider zu hören, wies ich den Punker auf das nämliche Plakat in der Kärntner Landschaft und fragte ihn, was er von Haider halte. „Der taugt ma, da anzige Politika, den i vasteh" (Der einzige Politiker, den ich verstehe). Mir wurde in dem Moment klar, daß ich den fremden Punker erstens auf Hochdeutsch und zweitens nicht per Du angesprochen hatte. Weitergedacht und weiterbeobachtet ergab sich folgender Tatbestand: Die Sprache in der österreichischen Öffentlichkeit – sogar die des Boulevardjournalismus – ist noch äußerst „höfisch", läßt die einfacher gestrickten Bürger schlicht verstummen. Die aristokratische Attitüde noch in der bürgerlichen Umgangssprache („Darf ich Ihnen dazu etwas sagen?"), die an sich begrüßenswerte Intellektualität vieler Politiker oder die coole Banker- bzw. Managersprache, welche jedwede „Troubles" optimistisch wegzureden imstande war, machen eine große Schicht von Österreichern „unmündig", schließen ihnen den Mund. Demgegenüber deckte Haider mit seiner Art, öffentlich zu reden, nicht nur ein massives Bedürfnis nach vereinfachter Darstellung komplexer Zusammenhänge ab (das versuchen alle Politiker), sondern verhieß auch „demokratischere" Umgangsformen in einer noch immer vom Bundeskanzler bis herab zum Kommerzialrat stark hierarchisch ablaufenden Kommunikationskultur. „Der Jörg" redet – wie einst der Sozialdemokrat Olof Palme – nicht nur die Parteifreunde mit „Du" an, sondern läßt sich durchaus auch so anreden. Er ist – so ein Plakat im Nationalratswahlkampf 1999 – „einer von Euch". Busek war „Erhard" nicht einmal für alle Mitglieder der ÖVP, und Klima „Vickerl" zu nennen, war nur wenigen seiner Genossen vorbehalten.

Es ist jedoch nicht nur die Sprache Haiders, in welcher er – bevorzugt in der Menge – rasch von bäuerlicher zu proletarischer oder zu flott-bürgerlicher Kumpelhaftigkeit wechseln kann, um zwischendurch (seltene) staatsmännische Besonnenheit zu signalisieren, sondern vor allem seine *körperliche Präsenz*. Haider ist wohl der erste österreichische Politiker, der nach amerikanischem Muster, seinen „body" ins Spiel brachte. Dazu gehören natürlich ekstatische Ausbrüche beim Reden oder hergezeigtes Leiden auch am Unverständnis der eigenen Parteifunktionäre, primär jedoch die Schaustellung von sportiven Leistungen. Wenn maßgebende Politiker und Politikerinnen in Österreich je öffentlich bei sportlichen Aktivitäten zu sehen waren, so wirkte ihr Tennis wie eine Zeitlupenaufnahme und ihr Schifahren wie am zweiten Tag eines Anfängerkurses. Der Jörg jedoch sprang am Gummiseil von Brücken, raftete Wildwasser hinunter, bestieg zum Jubiläum den Großglockner, lief den New-York-Marathon. Das Fernsehen war immer dabei, und Haiders Knie war das erste aufgeschürfte Knie aus einem österreichischen Politikerleben, über das wir im Bild waren. Verglichen mit den Auftritten Haiders in seiner sich dicht an ihn herandrängenden Anhängerschar sind die derzeitigen Parteiveranstaltungen der ÖVP und der SPÖ trotz modernen Designs puritanische Teekränzchen. Nur an Bruno Kreisky, dessen Unwirschheit und Müdigkeit bei öffentlichen Anlässen „echt menschlich" waren, wäre der Körpereinsatz des Jörg aus Kärnten wohl gescheitert.

Erst wenn man diese beiden Aspekte – Durchbrechung der „Unmündigkeit" und Sichtbarmachen des Körpers – würdigt, läßt sich verstehen, warum die explizit ausländerfeindlichen, nationalistischen und antisemitischen Sprüche Haiders so leicht „hineingehen". Sie ruhen nicht nur auf unbewältigten nationalistischen Traditionen auf, sondern auf einer unbewußt vorweg gegebenen Zustimmung zu einer Person, die sich mehr als andere der Öffentlichkeit preisgibt, Emotionen zeigt, Aggressivität und Depression, Unverstandensein und Verfolgtsein primär durch jene, die zum gewöhnlichen Volk intellektuelle und „amtliche" Distanz halten. Politik ist jedoch schon längst kein geordneter Diskurs mehr, sondern öffentlicher „Event", tiefer verwurzelt in der katholischen Barockkultur als in der von Protestantismus getragenen Aufklärung.

Vom Konzil ...

Ähnlich „schräg" erlaube ich mir die gegenwärtige kirchliche Situation in Österreich anzusehen. Auch hier ist eine längerfristige Perspektive notwendig, um Bruchlinien und Irritationen zu verstehen. Der verborgene Schwerpunkt aller pastoralen Bemühungen der katholischen Kirche in Österreich nach der sozialen und politischen Zerrüttung der 30er Jahre, der Zeit des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs müßte wohl als „Versöhnung" bezeichnet werden – Ver-

söhnung der politischen Lager, Versöhnung von Tradition und Moderne, Versöhnung zwischen Hierarchie und Laienbewegungen, Versöhnung der Konfessionen. Diese Entwicklung erreichte mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und durch dieses einen Höhepunkt, mündete dann aber Ende der 60er Jahre in schwere geistige und religiöse Turbulenzen. Hoffnungen, daß die Dynamik des Konzils zu einem harmonischen „Aggiornamento" an die tiefgreifenden kulturellen Umbrüche der 60er Jahre führen würden, erfüllten sich nicht. Viele junge Priester, die eine Aufhebung des Pflichtzölibats erwartet hatten, legten ihr Amt nieder, und die Enzyklika „Humanae vitae" löste bei den Laien großen Widerspruch, ihre „liberalere" Interpretation durch die österreichischen Bischöfe einen immer noch schwelenden Dissens mit „dem Vatikan" aus.

Die katholische Kirche erschien – innerhalb weniger Jahre – plötzlich wieder als personell und geistig geschwächt und stieß so auf die Reform- und Demokratisierungsschübe der ersten Amtsperioden der sozialistischen Minderheits-, dann Alleinregierung Kreiskys. Sie reformierte sich zwar selbst durch Einführung von Pastoral-, Diözesan- und Pfarrgemeinderäten weiter, gewann auch an geistlicher Vertiefung, aber das öffentliche Geschehen begann, an der katholischen Kirche vorbeizulaufen. Trotz massiven Widerstands der kirchlichen „Aktion Leben" und der ÖVP änderte die Regierung Kreisky das Abtreibungsstrafrecht. Die sogenannte „Fristenlösung" führte jedoch auch zu einer größeren Distanz zwischen Kirche und ÖVP, weil Kardinal Franz König aus Sorge, der historische Konflikt zwischen Kirche und Sozialismus könne wieder aufflammen, verhindert hatte, daß die Frage der Fristenlösung in den Nationalratswahlkampf 1975 gezogen wurde. Traditionelle Kreise der Kirche fühlten sich von der Kirche „verraten" (und bezeichnen Kardinal König noch immer als „roten Kardinal", wenn nicht sogar als Freimaurer). Junge politische Flügel in der ÖVP lösten sich geistig von der katholischen Amtskirche, aus Angst, sie könnten – insbesondere von der sich gerade im Zusammenhang mit der Abtreibungfrage formierenden Emanzipationsbewegung der Frauen – als reaktionär abgestempelt werden.

Aufgrund neu erwachter Gegnerschaft zum „sozialistischen Lager" und gelokkerter Bindungen an das christdemokratische übte die größte Faszination für junge Katholiken Ende der 70erJahre die Alternativ- bzw. Grünenbewegung aus. Aus der Sicht der großen politischen und wirtschaftlichen Kräfte war damit der Ausstieg der katholischen Kirche aus dem innenpolitischen Geschehen Österreichs vollendet.

Für alle, die dem christlichen Glauben einen höheren Stellenwert als die säkulare Gesellschaft zumessen, bedeutete dann der erste Besuch Papst Johannes Pauls II. 1983 in Österreich eine große Befreiung aus dem relativen Nischendasein des österreichischen Katholizismus. Es waren gewissermaßen wieder barocke Tage, in denen die ganze gestaltende Kraft der Kirche auflebte, das öffentliche Leben prägte und ein weit über den kirchlichen Bereich hinausgehendes Solidaritäts-

und Gemeinschaftsgefühl ermöglichte, das politische Parteien schon lange nicht mehr wecken konnten. Aus vielen Gesprächen damals weiß ich, daß die Begeisterung, die dem Papst in ganz Österreich entgegengebracht wurde, sich der Einsicht verdankte, daß er als Pole maßgeblich zu einer damals noch friedlichen Auflösung des kommunistischen Machtblocks beigetragen hatte und die soziale Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils mit persönlichem Einsatz weltweit vertrat. Auf die damals und nochmals 1988, beim zweiten Pastoralbesuch erlebten europäischen Visionen des Papstes konnten sich die deutlichen Erklärungen der katholischen Kirche zum EU-Beitritt Österreichs samt der Mahnung, Europa als „ganzes", einschließlich Osteuropas zu sehen, beziehen.

... zum Dialog in „Kurtistan"

Um so schockartiger trafen den kurz atemschöpfenden österreichischen Katholizismus aber dann die „Kurskorrektur" des Vatikans mit der Ernennung der Bischöfe Kurt Krenn, Klaus Küng, Georg Eder, Andreas Laun und die sogenannte „Affäre Groër". Letztere löste das „Kirchenvolksbegehren" aus, jenes wiederum den vom steirischen Diözesanbischof Johann Weber promulgierten „Dialog für Österreich", der in den heute schon legendären „Salzburger Delegiertentag 1998" mündete.

Rückblickend empfinde ich die 90er Jahre dennoch so, als sei die katholische Kirche Österreichs auf der Stelle getreten. Innerkirchliche Themen und Konflikte wurden mit großem Aufwand abgehandelt und fanden – wenn genügend skandalträchtig – auch ein mediales Echo, die katholische Kirche war jedoch in den wichtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen als gesamtösterreichische weitgehend absent. Gesellschaftlich relevante Fragen wie etwa die Gentechnologie, die ökonomischen Folgen des EU-Betritts, die Medienpolitik, die Frage der Immigration usw. wurden nicht mit der Aufmerksamkeit und Deutlichkeit behandelt, die sie verdient hätten. Aus der Sicht engagierter Katholiken war Österreich ein anderes Land geworden, und dessen innerkirchlicher Spitzname ist „*Kurti*stan", gebildet nach dem Namen des Sankt Pöltner Diözesanbischofs *Kurt* Krenn.

Bischof Krenn ist ein Phänomen „sui generis": im persönlichen Umgang äußerst charmant, witzig, diskussionsfreudig und schlagfertig, in seiner Rolle als Bischof und als Mediengestalt jedoch höchst problematisch. Kirchenkritische und kirchenferne Journalisten haben an ihm – österreichisch gesagt – „einen Narren gefressen", denn er ist jederzeit bereit, *nach* Bischofskonferenzen seinen österreichischen Amtskollegen in Presse- oder TV-Interviews zu widersprechen oder zu sagen, daß er sich – kirchenrechtlich hat er Recht – nicht an Beschlüsse der Bischofskonferenz gebunden fühle. Die Abfolge Bischofskonferenz – Presse-

konferenz der Bischofskonferenz – Krenn-Interview in der Woche darauf ist bereits zu einem fixen Ritual in Österreich geworden.

Mir ist klar, daß ich dieses Faktum durch die öffentliche Darstellung ebenfalls wieder aufwerte. Es darf dabei aber nicht vergessen werden, daß Österreich als ganzes ein Dorf ist, in dem einzelne Persönlichkeiten eine alle anderen determinierende Rolle bekommen können und zwar je stärker, je weniger sie Probleme differenzieren und je stärker sie die jeweils anderen an den Defiziten in Staat oder Kirche als schuldig bezeichnen. In diesem Sinn gibt es eine strukturelle Verwandschaft zwischen dem politischen Populismus Haiders und dem progressiven Populismus des Kirchenvolksbegehrens – ja, auch des Kirchenvolksbegehrens! – sowie dem konservativen Populismus Bischof Krenns. Auf der Strecke bleibt der Dialog, der von Bischof Krenn wiederholt als überflüssig, weil dem katholischen Wahrheitsprinzip unangemessen, bezeichnet wurde, der aber auch bei den Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens nur dann wirkliche Wertschätzung findet, wenn ihre Forderungen ratifiziert werden.

Überforderung

Als zusammenfassendes Charakteristikum für die Situation aller Institutionen drängt sich mir das Wort „Überforderung" auf. Österreich ist „überfordert" durch alte und neue Mythen, die es über sich selbst hegt und denen es nie entsprechen kann, durch die immer wieder durchbrechende Problematik der Jahre 1934 bis 1945, durch massive Reformnotwendigkeiten und ebenso massive wechselseitige politische und auch kirchliche Blockaden, durch die Komplexität der Europäisierung nach dem Wegfall des einfachen Ost-West-Schemas. Die multifaktorielle Überforderung erzeugt eine freischwebende Aggressivität, die quer zum tiefgehenden Harmoniebedürfnis in der „österreichischen Seele" steht und sich weitgehend als Autoagression und Defaitismus zeigt.

Zugleich scheint der größte kulturelle Schatz, solche Widersprüche zwischen Norm und Wirklichkeit zu bewältigen, aufgebraucht worden zu sein: der schwarze, skurrile, weise österreichische Humor. Er existiert zwar weiter in einer durchaus aufblühenden Kabarettszene und in manchen selbstironischen Fernsehproduktionen. An Politik und auch das kirchliches Leben muß jedoch die Frage gestellt werden, ob sie noch „einen Witz haben", d. h. in unserer Umgangssprache: einen „Sinn". Man kann Humor und Selbstrelativierung nicht dekretieren, aber ihr Fehlen sollte wenigstens bemerkt werden.

UMSCHAU

Projekt Ökumenisches Sozialwort in Österreich

1990 führte in Österreich ein mehrjähriger Diskussionsprozeß zum „Sozialhirtenbrief" der katholischen Bischöfe. 1997 haben die evangelische und die katholische Kirche Deutschlands ein „Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" veröffentlicht – ebenfalls auf Grundlage einer öffentlichen Diskussion im Vorfeld. Am 1. September 2001 schließlich wird das Schweizer „Sozialwort" der Öffentlichkeit vorgestellt werden. Auch in der Schweiz gab es einen mehrjährigen Konsultations- und Diskussionsprozeß, der diesem Dokument vorausgegangen ist.

Kurz darauf, am 12. September 2001, folgt in Österreich die Präsentation des „Sozialberichts" im Rahmen des ökumenischen „Projekts Sozialwort". Elf Jahre nach dem „Sozialhirtenbrief" der katholischen Bischöfe bereiten in Österreich nunmehr 14 christliche Kirchen ein „Sozialwort" als gemeinsame Stellungnahme zu den sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen vor.

Neben der charakteristischen Art, solche Dokumente zu erstellen, nämlich in Form einer öffentlichen Diskussion (erstmals in den 80er Jahren in den USA), hat es eine deutliche Entwicklung in Richtung ökumenischer Vorgehensweise gegeben. Gab es in Deutschland und in der Schweiz noch eine „bilaterale Zusammenarbeit" zwischen den Kirchen (evangelisch – katholisch), so ist das „Projekt Sozialwort" in Österreich (www.sozialwort.at) ein Novum. Erstmals wollen reformierte Kirchen, die römisch-katholische Kirche (westliche Tradition) gemeinsam mit den orthodoxen und altorientalischen Kirchen (östliche Tradition) ein Sozialdokument als gemeinsame Stellungnahme zu den sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen erstellen.

Das Projekt Sozialwort geht zurück auf ein Votum im Rahmen der Delegiertenversammlung in Salzburg anläßlich des „Dialogs für Österreich", das in der Folge der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich aufgegriffen hat, der dann die „ksoe" (Katholische Sozialakademie Österreichs) mit der Durchführung beauftragt hat. Die erste Phase begann im September 2000 mit einer „Standortbestimmung" in den Kirchen. Eine besondere Akzentverschiebung gegenüber bisherigen Konsultationen ergibt sich neben der ökumenischen Ausrichtung auch in Hinblick auf den Prozeßverlauf. Beim „Projekt Sozialwort" beginnen die christlichen Kirchen bei sich selbst: In der ersten Phase sind soziale kirchliche Initiativen und Einrichtungen aufgerufen, ihre Praxis kritisch zu reflektieren und daraus Forderungen an Kirchen(-leitungen), Gesellschaft und Politik zu formulieren. Erst dann werden diese Grundpositionen einer breiten Öffentlichkeit zur Diskussion vorgestellt.

Von September 2000 bis März 2001 trafen ca. 550 Einsendungen aus allen Kirchen im Koordinationsbüro der ksoe ein, davon kommen 67 von österreichweit agierenden sozialen Organisationen. Beteiligt haben sich große und kleine soziale Initiativen und Einrichtungen, die auf den verschiedensten Gebieten tätig sind: Armut/soziale Ausgrenzung, Eine Welt, Gesundheitswesen, Flüchtlingsbetreuung, Pfarrcaritas, Schuldnerberatung usw. Zu den Fragen zählen: Was tun die Kirchen auf sozialem Gebiet, welche Veränderungswünsche sollten an die Kirchenleitungen herangetragen werden, welche Forderungen sind an Politik und Gesellschaft zu richten?

Einige Schlußfolgerungen aus der bisherigen Auswertung: Die sozialen Initiativen und Einrichtungen der Kirchen verstehen sich nicht als Lückenbüßer für Defizite staatlicher Sozialpolitik. Vielmehr fordern sie ein, was der Staat zu leisten habe. Tatsächlich übernehmen sie aber viele Aufgaben, die eigentlich die öffentliche Hand wahrnehmen sollte. Sie befürchten einen fortschreitenden Sozialabbau und ein Auseinanderdriften der Gesellschaft und damit einen Verlust an Solidarität. Soziales Engagement hat seinen Platz auch in vielen Pfarreien, wo es auch

zum religiösen Leben gehört: Zusehends findet es aber immer weniger Raum. Im Jahr der Freiwilligenarbeit stellen die meisten sozialen Initiativen und Einrichtungen fest, daß dem Ehrenamt eine wesentliche Aufgabe zukommt. Kritisch wird bemerkt, daß das Ehrenamt hauptsächlich von Frauen getragen wird und teilweise ein eklatanter Mangel an Freiwilligen besteht. Soziale Initiativen und Einrichtungen fordern keine Sonderrolle vom Staat, sehr wohl jedoch, daß die Regierung die NGOs als zivilgesellschaftliche Akteure ernst nimmt und besser einbindet. Vielfach wünschen sich soziale Initiativen und Einrichtungen mehr an ideeller, aber auch finanzieller Unterstützung durch die Kirchen(-leitungen). Caritas oder Diakonie ist eine der ureigensten Aufgaben der Kirchen und kann nicht nur an professionelle große Verbände delegiert werden. Den vielen kleinen sozialen Initiativen und Einrichtungen ist der Rücken zu stärken.

Die bisherige Auswertung der Einsendungen zeigt die Sinnhaftigkeit einer „Standortbestimmung" der sozialen Praxis der Kirchen. Nicht nur wird deutlich, welche Aufgaben kirchliche soziale Initiativen und Einrichtungen bereits jetzt wahrnehmen, sondern auch, welcher konkrete Handlungsbedarf besteht. Viele Fragen wurden freilich schon 1990 aufgegriffen. Doch heute – mehr als zehn Jahre später – haben sich verschiedene Probleme verschärft (Generationenfrage, Pensionen); neue sind dazugekommen (verstärkte Flexibilisierung, soziale Auswirkungen der Sparpakete, neue Armut).

Um so manche soziale Fragen ist es heute in der öffentlichen Diskussion ruhiger geworden, die Probleme sind aber geblieben. Man denke etwa an die Situation von Gefangenen oder Langzeitarbeitslosen. Innerkirchlich gab es viele Veränderungen: Durch die knapperen finanziellen Ressourcen der größeren Kirchen wurde bei vielen sozialen Aufgaben eingespart. Der Blick auf die sozialen Herausforderungen wurde durch die Beteiligung von 14 – ganz verschiedenen – christlichen Kirchen in Österreich erweitert. Gerade die Ostkirchen verstehen sich als Kirchen in der „Diaspora" und sind noch viel unmittelbarer mit Fragen von Migration und Flüchtlingsschicksalen, aber auch Fremdenfeindlichkeit konfrontiert.

In einer modernen und pluralen Gesellschaft ist es unabdingbar, daß die Kirchen das eigene Tun zur Diskussion stellen, die eigenen Vorstellungen und Werte in die öffentliche Auseinandersetzung einbringen. In der zweiten Phase des Projekts (ab Herbst 2001) werden die Kirchen genau das umsetzen: Sie stellen ihre Erfahrungen zur Verfügung, lassen sich kritisch anfragen und fordern zu einer Diskussion über die sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen auf.

Der „Sozialbericht" der Kirchen dient daher der Auseinandersetzung um die Entwicklung in Wirtschaft und Politik, Staat und Zivilgesellschaft sowie dem Gespräch der kirchlichen Initiativen und Einrichtungen mit ihren konkreten Aktionspartnern und der Neuorientierung der kirchlichen Praxis im gesellschaftlichen Kontext.

Entgegen dem Bonmot „Die Kirche hat die Antwort, was aber war die Frage?" ist es Aufgabe von Kirchen in der Zivilgesellschaft, Prozesse zu initiieren, die auf Diskussion und Verständigung abzielen. Mit den Fragen und Anliegen, die die kirchliche Basis im „Sozialbericht" formuliert, soll nun das Gespräch gesucht werden. Akteur in der Zivilgesellschaft zu sein, erfordert vor allem Kommunikation. Es erfordert eine Nähe zu den Menschen, eine Kenntnis ihrer Fragen, Wünsche, Ängste, Leiden, Bedürfnisse, Hoffnungen und Sehnsüchte.

In einer modernen Gesellschaft müssen die Kirchen Mediatoren sein und Plattformen zur Verfügung stellen. Gleichzeitig haben sie aber auch Argumente, Diskussionsstoff, Inhalte anzubieten. Die jüngste Konsultation der Kirchen in Österreich gemeinsam mit dem Parlament zum Thema „Europa" bot dafür ein gutes aktuelles Beispiel. Die Kirchen haben gesellschaftlich etwas zu sagen! Diese Aussage ist in Österreich schon längst nicht mehr selbstverständlich.

Durch ihre Arbeit mit armen Menschen etwa erlangen die Kirchen „lebensweltliches" Wissen über die konkreten Folgen von wirtschaftlichen oder politischen Strukturen. Dieses Wissen können sie nützen, um auf diese Folgen auch konkret öffentlich aufmerksam zu machen, wie dies von vielen sozialen Initiativen und Ein-

richtungen geschieht: Sie übersetzen konkrete Notlagen in eine Sprache, die Öffentlichkeit und Politik auch zum Handeln bewegt. Öffentliche Debatten über soziale Themen können durch diesen Praxisbezug bereichert werden.

Kirchen haben außerdem den Vorteil, nicht nach Berufsgruppen oder Interessensgruppen zusammengesetzt zu sein. Sie können dadurch mitwirken, daß die Gesellschaft nicht nur vertikal, innerhalb bestimmter Gruppen integriert wird, sondern auch horizontal und damit gruppenübergreifend.

Eine jüngst vorgestellte Studie über Kirchen und Zivilgesellschaft („Handeln die Kirchen in Österreich zivilgesellschaftlich?") zeigt unerwartete Potentiale und spezifische Beiträge der Kirchen für zivilgesellschaftliches Handeln auf. Vielfach werden diese Potentiale noch nicht voll genutzt.

In letzter Zeit ist es den Kirchen in Österreich nur unwesentlich gelungen, ihre Potentiale auszuschöpfen. Nach dem Erfolg des „Sozialhirtenbriefs" hat sich insbesondere die katholische Kirche in Österreich kein besonders gutes Image erworben. Dadurch ist eine gewisse Paralysierung entstanden. Die Sozialethikerin Ingeborg Gabriel hat für die österreichische Diskussion auf das unglückliche Verhältnis von Kirche und Politik hingewiesen: Es gebe in der katholischen Kirche eine allzugroße Sorge, zu politisch zu sein. Sorgen müsse sich die Kirche aber vielmehr, daß sie zu unpolitisch agiert.

Das „Projekt Sozialwort" will innerkirchliche Schwierigkeiten und Probleme, die mitschuldig an dieser Lähmung sind, nicht kaschieren. Wenngleich das Projekt nicht nur auf den innerkirchlichen Raum abzielt, ist dennoch der eigene Bereich nicht auszublenden, wenn es um soziale Fragen geht. Das „Sozialwort" soll schließlich auch eine Selbstverpflichtung der Kirchen beinhalten.

In der öffentlichen Diskussion wird es daher unverzichtbar sein, daß die Kirchen auch ihre eigenen Schwächen und Schwierigkeiten eingestehen. Anstatt sich abzuschotten, müssen sie sich öffnen, nur dann kann der Prozeß der offenen Diskussion gelingen.

Der evangelische Theologe Kurt Lüthi fordert von den Kirchen einen „Blick nach unten": Kirche könne nicht „nichts mit Politik" zu tun haben. Auch politische Abstinenz sei eine Stellungnahme, meist eine Zustimmung zu den bestehenden Verhältnissen. Eine „Kultur der Solidarität" fordert daher Anwaltschaft für gesellschaftlich ausgegrenzte Gruppen wie Asylwerber, Migranten und Arme. Daher braucht es nach Lüthi den Blick „nach unten": Es sind die nach ihrer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung Schwachen und dadurch Bedrohten, es sind die Armen, für die es sich vorzugsweise einzusetzen gilt. Mit dem Diskussionsprozeß des „Sozialworts" soll die Aufmerksamkeit auf diejenigen gelenkt werden, deren Stimme gemeinhin leise ist.

Markus Blümel – Andreas Schermann SJ

Mitterrands Großbauten – Staatsarchitektur als Herrschaftszeichen

Frankreich gedachte im Mai 2001 des Amtsantritts von François Mitterrand vor 20 Jahren. Er schuf als Präsident der französischen Republik ein Ensemble von aussagekräftigen Bauten, die nicht nur das Stadtbild von Paris dauerhaft prägen, sondern auch Grundtendenzen des republikanischen Staatswesens deutlich machen.

Die Elemente der Ersten Republik von 1792, Zentralismus und Laizismus, finden sich nach zwei Jahrhunderten auch in der heutigen Fünften Republik. Charles de Gaulle ließ diese 1958 geschaffene Regierungsform mit fast monarchischen Vollmachten austatten. Mitterrand verlieh diesen Vollmachten sichtbaren Ausdruck durch die Bauaufträge seiner vierzehnjährigen Amtszeit (1981-1995).

Die Erste Republik ersetzte das absolutistische Königtum und hatte damit das doppelte Vakuum einer altehrwürdigen Staatsform und einer Staatsreligion zu füllen. Der atheistische Staat war gezwungen, eigene Traditionen zu

schaffen. Künstler, Politiker wie Jacques-Louis David entwarfen Choreographien, Kulissen und Kostüme der neuen Riten für Jahresgedächtnisse der Revolutionsereignisse und für Begräbnisse der Märtyrer des Volkes wie Jean-Paul Marat. Die Liturgien der Kirche wurden ersetzt durch teilweise frei erfundene Rituale oder durch freimaurerische Handlungsformen. Den kirchlichen Festkalender ersetzten die Feste der Wiedergeburt, des Höchsten Wesens und der Göttin Vernunft.

Die Regierungsformen des 19. Jahrhunderts – republikanische oder monarchische wie die konstitutionell-liberale der Julimonarchie oder die des zweiten Kaiserreichs – unterschieden sich nicht mehr stark in der äußeren Darstellung. Die Dritte Republik trat 1871 in der Auswahl der Herrschaftszeichen ein vorgeprägtes Erbe an.

Napoleon III. hatte Paris ein völlig neues Gesicht gegeben. Die Anlage der Boulevards, weite Plätze und Prachtbauten wie die Oper setzten Marksteine. Die Dritte Republik nahm diese Anregungen auf durch die Errichtung hervorragender Bauten wie des Sacré Coeur als Sühnezeichen für den verlorenen Krieg und des Eiffelturmes zur Feier der 100. Wiederkehr des Revolutionsdatums von 1789. Der zunehmende Laizismus des Staates bedingte eine Hinwendung zur pseudoreligiösen Symbolwelt des „Grand Orient", der irregulären, von der Mutterloge in London nicht mehr anerkannten atheistischen Freimaurerei. Zeichen und Riten des Grand Orient prägen bis heute die Staatszeremonien.

Die Fünfte Republik kämpfte in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens gegen große innere Schwierigkeiten; die Studentenrevolte von 1968 war ein Fanal. In den folgenden Jahrzehnten wuchs die Tendenz zur Versinnbildlichung der Staatsmacht. Das Näherrücken des 200. Jubiläums der Großen Revolution motivierte die Politiker der 80er Jahre zu neuen Schritten. 1983 begannen die Planungen zu einer neuen Oper an der Place de la Bastille, dem Gedächtnisort von 1789. Der Bau sollte einen doppelten Zweck erfüllen: Zum einen wurde die republikanische Version einer Oper gegen die imperiale des zweiten Kaiserreichs gestellt, und zum zweiten sollte auch rein räumlich die Kultur dem Volk nähergebracht werden durch die Einbindung in ein kleinbürgerlich-handwerklich geprägtes Stadtviertel. Dieser Volkserziehungsgedanke war Mitterrand persönlich besonders wichtig. Zum Architekten bestellte der Präsident den aus Lateinamerika stammenden Kanadier Carlos Ott. Der Baumeister machte aus der Not – dem schmalen, langgezogenen Gelände eines ehemaligen Güterbahnhofs – eine Tugend: Der Eingangsbereich an der Place de la Bastille wirkt bescheiden durch seine räumliche Beschränktheit, ist in schlichter Form gehalten und bekommt nur ein gewisses Pathos durch die ausgeprägte Treppenlandschaft und einen strengen, freistehend vorgesetzten Portikus. Die riesige, sich anschließende Baumasse ist weitgehend unsichtbar, da die flankierenden Straßenzüge durch ihre Enge keine Betrachtung aus größerem Abstand erlauben.

Die Architektur erschlägt nicht durch ihre Größe, setzt keine monumentale Markierung und verweist auf die Grundanliegen der Revolution von 1789: Liberté, Fraternité und Egalité. Im Jubiläumsjahr 1989 wurde die neue Oper ihrer Bestimmung übergeben. Die alte Oper Napoleons III. veranstaltet seit dieser Zeit nur noch Ballettaufführungen.

Nach 1990 initiierte Mitterrand drei weitere Projekte, die in viel eindeutigerer Weise die traditionelle Staatsphilosophie der französischen Republiken widerspiegeln: die Pyramide des Louvre, den großen Triumphbogen von La Défense und die neue Nationalbibliothek.

Die 1993 nach einem Entwurf des chinesischstämmigen New Yorker Architekten Jeoh Ming Pei fertiggestellte Glaspyramide im westlichen Innenhof des Louvre erfüllte zunächst einmal den langgehegten Wunsch nach einem zentralen, repräsentativen Eingang in die Gesamtbereiche des Museums. Es wurde jedoch nicht nur dieser Zweck erfüllt, sondern mit der Errichtung des Haupteingangs war oberirdisch eine vollständige Neuplanung des Platzes und der anschließenden Gärten um den Arc de Triomphe du Carrousel und unterirdisch die Errichtung riesiger Vielzweckräumlichkeiten verbunden. Im Souterrain befinden sich die zentrale Zugangshalle zu den einzelnen Museumsflügeln, eine Ladenpassage mit Einzelabteilungen der Museumsgeschäfte,

Ausstellungs- und Vortragshallen, Läden, Restaurants, Präsentationsräume mit den neuausgegrabenen mittelalterlichen Stadtbefestigungen, Tuilerienskulpturen und vieles mehr. Der im Stadtbild sichtbare Teil ist die von kleineren Pyramiden und Wasserflächen umgebene Glaspyramide mit einer Höhe von 21,65 Metern und Basismaßen von jeweils 34,5 Metern. Den unterirdischen Teil verbindet Jeoh Ming Pei mit dem oberirdischen durch das ironische Zitat einer etwas kleineren, auf den Kopf gestellten Glaspyramide, deren Basis das Tageslicht in das Geschäftszentrum entfallen läßt. Die Pyramide wurde nicht als neutrale, geometrische Figur vom Architekten ausgewählt. Nach Aussage Peis weist die Form nicht nur im alten Ägypten und in Mittelamerika auf sakrale, kosmische Zusammenhänge hin, sondern auch in seiner Heimat China.

Der metaphorische Charakter einer Bauform wird auch in einem weiteren Projekt der Ära Mitterrand hervorgehoben, im Bau der Grande Arche de la Défense, einem riesigen, ausgehöhlten Würfel. Der Plan stammt von dem dänischen Architekten Johann Otto von Spreckelsen, die Ausführung von Paul Andreu aus Frankreich. Der als Triumphbogen errichtete Bau ist ein offener Kubus mit einer Seitenlänge von 110 Metern. Er ist mit Carraramarmor verkleidet; in den Durchgang ist ein metallenes Segel als Blickfang eingezogen. Die Grande Arche markiert das Zentrum des seit einigen Jahrzehnten gewachsenen Geschäfts- und Verwaltungsvororts La Défense mit seinen Hochhäusem und Glastürmen. Das Tor gibt jedoch nicht nur dem neuen Viertel eine Mitte, sondern ist Teil einer axialen und inhaltlichen Ausrichtung der Gesamtstadt. La Défense und die Grande Arche gehören zum Westbereich von Paris. Das Tor liegt in gerader Verlängerung einer Ost-West-Achse, die im nach Westen geöffneten Hof des Louvre mit der Pyramide Peis beginnt, durch den kleinen Triumphbogen auf der Place du Carrousel, die Tuileriengärten, über den Obelisken auf der Place de la Concorde, die Avenue des Champs Elysées bis hin zum großen Triumphbogen am Etoile verläuft. Diese Achse wurde durch die Errichtung der Grande Arche mehr als verdoppelt und bekommt eine inhaltliche Bedeutung, die in der historischen Architektur des 19. Jahrhunderts nicht vorgesehen war. Bis zum Aufstand der Kommune im deutsch-französischen Krieg 1870/71 stand auf dieser Achse die Residenz der französischen Monarchen, der die nordwestlichen und südwestlichen Flügel des Louvre verbindende, den Gesamtbau abschließende Querriegel des Tuilerienschloßes. Die Ruinen des im Aufstand abgebrannten Baus wurden im ausgehenden 19. Jahrhundert entfernt. Es wurde ein Park angelegt, der den Blick aus den Louvrehöfen nach Westen freigibt.

Der neue Großbau eines Triumphtores gibt der zufällig entstandenen Achse durch das Markieren von End- und Durchlaufpunkten (Pyramide – Grande Arche) einen Sinn: Der Weg verläuft von Vergangenheit und Kultur (Louvre) über die Geschichte (Place de la Concorde), die militärischen Erfolge (Arc de Triomphe) in die Zukunft Frankreichs, die im Geschäftsviertel von La Défense vorbereitet wird. Diese Achse ist eine Via Sacra wie der heilige Weg im alten Rom, der alle wesentlichen Stätten historischer, kultureller und militärischer Größe miteinander verknüpft und in die wirtschaftliche und politische Zukunft weist.

Das letzte, sehr eigenwillige Großprojekt Mitterrands ist der Neubau der Nationalbibliothek, nach den Plänen des französischen Architekten Dominque Perrault 1997 fertiggestellt und in den folgenden Jahren zugänglich gemacht. Der gesamte Buch- und Zeitschriftenbestand aus der im Stadtzentrum gelegenen alten Nationalbibliothek wurde inzwischen in den Neubau am Stadtrand verlagert. Der Bau liegt erhöht am Ufer der Seine und ist weithin sichtbar durch seine Dimensionen. Auf einem rechteckigen Treppensockel errichtete Perrault an den Ecken vier freistehende Türme in Form von rechtwinklig aneinandergesetzten flachen Glasquadern. Diese sollen aufgeschlagene Bücher symbolisieren, die mit ihren offenen, beschrifteten Seiten nach innen weisen. Im Zentrum des Quadersockel, in einer tiefen Einsenkung, befindet sich ein Wald von ausgewachsenen Kiefern. Im Untergeschoß liegen die Lesesäle mit Blick – durch Glaswände – auf die rechteckige Grünfläche. Die Büchermagazine

befinden sich dagegen in den Glastürmen. Perrault kehrte damit den üblichen Aufbau einer Bibliothek um, der den Lesern die oberen, hellen Regionen zuweist und die Büchermagazine in die Sicherheit der Kellergeschosse verlagert. Von praktischen Überlegungen sah der Architekt vollständig ab.

Die Architektur fällt in die Symbolsprache des 19. Jahrhunderts zurück. Bei aller Modernität der Form erliegt der Entwurf der Versuchung zur sprechenden Architektur: gläserne Bücher als Büchermagazine. Symbolbedeutung hat auch der innere Bereich. Das Element einer rechteckigen, von Gängen flankierten Gartenfläche ist ein Zitat aus dem Klosterbau: der Kreuzgang. Erreicht wird damit eine pseudosakrale Stimmung, die der Formensprache der Außenansicht entspricht. Die neue Bibliothek – inzwischen in Bibliothèque François Mitterrand umbenannt – hat durch ihre überproportionierte Größe und ihren Aussagegehalt etwas Pharaonisches und stilisiert sich selbst als quasi-klösterliche Hüterin der nationalen Wissensschätze, die Bildung zu etwas Unzugänglichem und Elitärem macht – allen Grundanliegen der Sozialisten in Frankreich entgegen.

Die Bauten der Mitterrandzeit zeigen zwei Grundzüge des zentralistischen Nationalstaates: die Tendenz zur Monumentalität und das Bemühen, einem betont säkularen Gemeinwesen eine kultische Bedeutung zu verleihen. Der Staat zeigt seine metaphysische Würde als Garant von Kunst und Kultur durch die Errichtung einer Pyramide, dem Zeichen für ewiggültigen Schutz. Die Republik ist die Hüterin des heiligen Weges der Gesellschaft und öffnet allen Bürgern ein Tor in Gestalt der Grande Arche. In der Klosterburg ihrer Bibliothek errichtet die Nation ein Monument des Wissens, einen Speicher der geistigen Früchte Frankreichs.

Die Glorifizierung des Staates durch die Architektur der Ära Mitterrands zeigt Einflüsse des Grand Orient. Die in den Logen benutzten Symbole der Freimaurerei finden sich in den Bauten wieder: Der Kubus als Idealform des behauenen Steines ist die Grundform der Grande Arche. Die Pyramide mit ihrer ins All weisenden Spitze wird im Louvrehof mit einem zusätzlichen Symbol versehen: der gläsernen Transparenz. Das offene Buch als Symbol des Wissens findet sich gleich viermal wieder in der Architektur der Nationalbibliothek.

Im diesjährigen Rückblick auf den Regierungsantritt Mitterrands zeigt sich ein ironisches Element der Geschichte: Der monarchische Geist des Präsidentenamtes und der kultische Anspruch der Republik werden aufs Vollkommenste durch einen sozialistischen Politiker verkörpert.

Peter Conrads Kronenberg SJ

BESPRECHUNGEN

Ethik

SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Zur Lüge verdammt?* Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit. Freiburg: Herder 2000. 526 S. Kart. 68,–.

Was auf den ersten Blick wie eine Gelegenheitsschrift zu jüngsten politischen Skandalen aussehen könnte, stellt sich bei genauerem Hinsehen als eine gründlich vorbereitete Monographie zum Problem der Wahrheitsfindung in Wissenschaft, Medien, Justiz und im Gesundheitswesen dar. Das Grundanliegen dieses Buchs, das der Autor mit sprachlicher und intellektueller Kraft vorlegt, ist die Überwindung des gegenwärtigen Wahrheitsskeptizismus. Ausgehend von einer vielfältigen, zum Teil populärwissenschaftlichen Literatur, die die Wahrheitsfähigkeit des Menschen im Blick auf ethologische und ethnologische sowie kulturvergleichende Zusammenhänge stark relativiert, rückt Schockenhoff das gegenwärtige Denken in die Nähe eines bewußten Verwirrspiels, das dem Zweifel an der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis den Vorrang gibt. Der Autor problematisiert vor allem den alle Wahrheit radikal perspektivierenden Konstruktivismus und scheint in dessen Nähe offenbar auch konsenstheoretische Bemühungen (etwa der Diskursethik) anzusiedeln. Er versucht demgegenüber deutlich zu machen, daß die Theorie vom natürlichen Sprachzweck auf dem Hintergrund der reichen philosophischen Tradition, die er von Augustinus über Thomas von Aquin bis Immanuel Kant darstellt, auch heute einen hilfreichen Sinn hat. In einer überraschenden Wendung nutzt schließlich das Werk die strukturontologische Deutung des Situationsbegriffs, um die abstrakten und überzogenen Folgen einer natürlichen Sprachzwecktheorie zu mildern und diese Interpretation auf die komplizierten Probleme der Vermittlung von Wahrheit in einer pluralistisch und komplex strukturierten Gesellschaft zu beziehen.

Der biblische und historische Teil wird ganz der These vom natürlichen Sprachzweck untergeordnet. Der biblische Befund betont die Beziehung zwischen personaler Wahrheit und Aussagewahrheit in der Schrift. Die historische Analyse rechtfertigt auch kasuistische ethische Modelle wie die Mentalrestriktion als versuchte Vermittlung zwischen dem strikten Anspruch der Wahrheit und den schwierigen Problemen politischer Lebensgestaltung.

In den konkreten Sachbereichen stellt Schockenhoff das Problem der Wahrheit in der Wissenschaft dar, in der er in Anlehnung an die transzendentalphilosophische Deutung der Wahrheit die Freiheit der Wissenschaft an ihre Unabhängigkeit von Interessen und unabhängige Wahrheitsliebe bindet. Wahrheit in der Politik verknüpft das Werk mit einer Medienethik und nimmt dabei ausdrücklich gegen den Konstruktivismus in der Deutung medialer Wahrheit Stellung. Hier verdichtet sich das Buch zu seiner eigentlichen Intention: Der Umgang mit der komplizierten Wirklichkeit medial vermittelter Information bedarf der bewußten Bejahung einer nicht nur (wenn auch nach Regeln journalistischer Fairneß) konstruierten und dadurch manipulierten Wahrheit, sondern einer Dienstfunktion an den schwierigen demokratischen Entscheidungsprozessen.

Dabei gesteht der Autor den Sachzwängen medialer Kultur viel zu: etwa daß Wahlversprechen notwendig im Ringen um Mehrheiten immer eine gewisse Scheinhaftigkeit beinhalten. Dennoch bleibt spürbar, wie sehr gerade die Medien darauf verpflichtet werden, ausgewogen und sachgerecht der Vielfalt demokratischer Interessen zu dienen. Die Skizze des Wahrheitsverständnisses innerhalb des Rechts plädiert für eine vorsichtige juristische Prozeßführung, die in der Bemühung um Gerechtigkeit die Aufdeckung der Tatsachen nur als Dienstfunktion betrachtet. Dennoch betont der Autor gerade im Zusammenhang mit dem Zivilprozeß und erst recht im Rahmen des Strafprozesses die Notwendigkeit, der Tatsachenwahrheit entsprechenden Raum zu

geben, damit die formale juristische Wahrheitsfindung tatsächlich gelingen kann.

Der medizinische Teil bemüht sich um eine Balance zwischen Vertragsethik und Verantwortungsethik, in der die Wahrhaftigkeit zwischen Arzt und Patient angesiedelt wird. Sehr stark wirkt der Anspruch, den ärztlichen Dienst am individuellen Patienten nicht den juristischen, ökonomischen und komplexen Rahmenzwängen des modernen Gesundheitsbetriebes unterzuordnen, damit nicht eine gleichsam strukturelle Unwahrhaftigkeit das Arzt-Patient-Verhältnis kolonisiert. Der kommunikativen Vielseitigkeit des Arzt-Patient-Gesprächs wird eine tiefe und sorgfältige Darstellung zuteil. In allen diesen „Bereichsethiken" der Wahrheit erweist sich das Werk außerordentlich detailreich, umsichtig und anspruchsvoll.

Der Autor klagt in der theoretischen Grundlegung Sachgerechtigkeit im Gegensatz zur Auslegung der Wahrheit als Konstruktion ein. Demnach würde die fehlende Wahrheitsliebe gegenwärtig darauf beruhen, daß heutige Kultur sich der Wahrheit nicht mehr unterstellen *will*, sondern – im Sinn konstruktivistischer Relativierungsmanier – bewußt dem Anspruch der Wahrheit ausweicht. Angesichts der komplizierten Probleme der Wahrheitsfindung etwa in Recht, Wissenschaft, dem medizinischen Alltag oder in einer demokratischen Kultur scheint es gerechter festzuhalten, daß im Blick auf die Möglichkeit von Wahrheit und die Wahrheitsfähigkeit des Menschen eine gewisse Mutlosigkeit viele Menschen heute hindert, Wahrheit verläßlich zu entdecken. Es ist die Frage, ob die eigentliche theologische Antwort auf diese Schwierigkeiten gleichsam fordert, zum Willen zur Wahrheit zurückzukehren, oder ob Theologie vor dem Hintergrund des personalen Wahrheitskonzeptes der Bibel nicht eher Hoffnung vermitteln muß, daß auch in den komplexen Zusammenhängen moderner Realität die Bindung an Wahrheit gelingen kann. Schockenhoff thematisiert diese mehr inneren Perspektiven der Wahrheitsfrage in den einzelnen Sachbereichen zwar mit vielen modernen Kategorien der Strukturanalytik, Konsens- und Kommunikationstheorie, fixiert sich aber erkenntnistheoretisch auf den Kampf zwischen internem Realismus und Konstruktivismus. Dabei wird er manchmal den modernen Bemühungen um faire, pluralistische und konsensbereite Verarbeitung der Komplexität moderner Wissens- und Informationsgesellschaft nicht ganz gerecht.

Theorien vom natürlichen Sprachzweck zwingen zur Unterwerfung unter die Objektivität von Wahrheit, was manche Leichtfertigkeit des Skeptizismus und Indifferentismus korrigiert. Darüber hinaus bedarf es gerade von Seiten der Theologie einer Perspektive, die dem Menschen in der Erfahrung der Brüchigkeit der Wahrheitsfindung Hoffnung macht. Diese Brüchigkeit ist nicht künstlich gemacht, sondern Teil der Dynamik moderner Entwicklung. In der Aufgabe, der Hoffnungsperspektive Raum zu geben und realistische Wege für die Wahrheitsfähigkeit des Menschen zu zeigen, würde die Theologie auch dem biblischen Befund gerechter, die personale Wahrheit der eschatologischen Bindung an Christus als Orientierung anzubieten. Im Epilog deutet der Verfasser etwas von diesen genuin theologischen Zusammenhängen an. *Josef Römelt*

Kirche

QUINN, John R.: *Die Reform des Papsttums.* Übers. v. Bernardin Schellenberger. Freiburg: Herder 2001. 168 S. (Quaestiones disputatae. 188.) Kart. 48,–.

Der frühere Erzbischof von San Francisco und jahrelange Vorsitzende der US-Bischofskonferenz führt in diesem Buch die Anfragen und Vorschläge breiter aus, die er erstmals 1996 in einem aufsehenerregenden Vortrag in Oxford entwickelt hat. Er greift die Aufforderung Johannes Pauls II. in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" von 1995 auf, mit ihm in einen Dialog über die Reform des päpstlichen Amtes einzutreten, um eine neue Art und Weise zu finden, „wie es stärker zum Dienst der Liebe statt der Herrschaft" (30) werden und damit einen Weg zur Einheit der Christen ermöglichen kann.

Quinn legt zunächst die Grundzüge der Enzyklika dar. Nach einem etwas breit geratenen Kapitel über Reform und Kritik in der Kirche im allgemeinen (32-68) wendet er sich den konkreten Themen zu: Papsttum und Kollegialität (69-105), Bischofsernennungen (106), Kardinalskollegium (127-139) und Römische Kurie (140-165). Zwischen dem Primat des Papstes und der Kollegialität der Bischöfe herrsche noch längst nicht das „ausgewogene Gleichgewicht" (75), bei dem keine Seite die andere beeinträchtigt. Im Gegenteil: Nach wie vor dominiere in Rom die „maximalistische" Einstellung, nach der es nur einen einzigen wirklichen Bischof gibt, den Papst, der als eine Art absoluter Herrscher jederzeit und ohne Grund in die Angelegenheiten jeder Diözese eingreifen kann. Auch bei den Bischofskonferenzen versuche Rom, theologisch und rechtlich ihre „Bedeutung zu mindern" (93) und ihre „Möglichkeiten zu beschränken" (94), als ob die Bischöfe „nicht kompetent oder vertrauenswürdig" (95) seien. Die Bischofssynoden wurden zu einer „großen Enttäuschung" (100): nicht „wirklich offene und kollegiale Veranstaltungen" (104), sondern in einen „Randbereich" (100) der römischen Autorität abgedrängt und damit fast bedeutungslos.

Die Methoden der Bischofsernennungen bedürfen für Quinn einer grundlegenden Reform. Vor allem müsse ein gangbarer Weg gefunden werden, „die Prozedur der Bischofswahl für eine breitere Beteiligung zu öffnen" (116), so daß die Bischöfe und ihre Kirchen eine zentrale Rolle spielen und nicht der Nuntius. Ein wesentliches Problem des Kardinalats sieht Quinn darin, daß es sich hier um ein „Kollegium innerhalb eines Kollegiums" (130) handelt, dem gegenüber die übrigen Bischöfe zu einem „zweitrangigen Organ" (130) werden. Die Beschränkung der Papstwahl auf die Kardinäle sollte „gründlich überdacht" werden (134). Das wohl größte Problem für die Kirche und vor allem für die Ökumene ist für Quinn die extreme Zentralisierung, bei der die römische Kurie die Hauptrolle spielt, weil sie sich gegen die Kollegialität, die Subsidiarität und die legitime Verschiedenheit sperrt (140) und überhaupt sich alle Mühe zu geben scheint, „die Kirche wieder in den Zustand vor dem Konzil zurückzuversetzen" (152). Sie hat – hier zitiert Quinn Kardinal Franz König – de facto die Aufgaben des Bischofskollegiums an sich gezogen und erhebt eine „Art Besitzanspruch über die Kirche und in gewissem Ausmaß auch über den Papst" (151).

Quinn beläßt es nicht bei dieser Darlegung der Probleme, sondern stellt jeweils konkrete, höchst maßvolle und keineswegs revolutionäre Reformvorschläge zur Diskussion, die alle von den Beschlüssen und dem Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgehen und diese zur Geltung bringen wollen. In seinen Darlegungen wirft er auch jeweils einen Blick auf die Geschichte der verschiedenen Institutionen und macht damit deutlich, daß der heutige Stand Ergebnis historischer Konstellationen und damit jederzeit veränderbar ist. Bemerkenswert ist ferner, wie umfassend er die Literatur über sein Thema kennt und verwertet.

Unter den Reaktionen auf die Einladung des Papstes zu einem Dialog über sein Amt zählt dieses Buch zur Spitzengruppe. Es hat nicht zuletzt deswegen Gewicht, weil sich hier ein Bischof zu Wort meldet, der die Probleme der heutigen Kirchenstruktur und der aus ihr folgenden Leitungspraxis aus eigener langjähriger Erfahrung kennt. *Wolfgang Seibel SJ*

MÜLLER, Judith: *In der Kirche Priester sein.* Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. Würzburg: Echter 2001. 483 S. Br. 39,–.

Spätestens seit dem Konzil von Trient war das Priesterbild in der Theologie wie auch im kirchlichen Leben zentriert auf die Konsekrationsvollmacht in der primär als Opfer verstandenen Messe. Der Priester als allein Opfernder und Vermittler der Gnaden gehörte einem hervorgehobenen, von den „Laien" prinzipiell unterschiedenen Stand mit einer höheren Würde an, „niedriger gestellt als Christus, aber höher als das Volk" (Enzyklika „Mediator Dei", 1947). Schon in der Zwischenkriegszeit, vor allem aber seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts begann jedoch die Akzeptanz eines von der „Welt" und den „normalen" Christen, den „Laien", abgehobenen, einem „sakralen" Bereich zugehörenden Standes nicht nur gesellschaftlich, sondern auch innerkirch-

lich zu schwinden. Eine solche Sicht war mit dem sich erneuernden Kirchen- und Liturgieverständnis nicht mehr bruchlos zu vereinbaren. Eine tiefgreifende Wende brachte dann das Zweite Vatikanische Konzil. Die Aussagen über den Gottesdienst als Feier der ganzen Gemeinde, über das gemeinsame Priestertum aller und die „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (LG 32) schufen die Grundlage für ein erneuertes Priesterbild. Dem Konzil gelang es jedoch nicht, dieses überzeugend und in sich stimmig auszuformulieren. Das mußte der nachkonziliaren Entwicklung überlassen werden.

Die Arbeit von Judith Müller, eine Regensburger Dissertation, arbeitet im ersten Teil diese Entwicklung präzis heraus. In einem zweiten Teil legt sie zunächst die Ekklesiologie des Konzils und ihre Konsequenzen für das Verständnis des Priesteramts dar und analysiert dann die nachkonziliare theologische Diskussion, in der sehr verschiedenartige Ansätze einer Neuformulierung der Funktion des kirchlichen Amtes sichtbar werden. Eine „überzeugende Ortsbestimmung", so lautet das Fazit ihrer Untersuchungen, gelingt nicht im Rahmen von „dual-bipolaren", hierarchischen Gliederungsmodellen, sondern nur in einer „charismatischen Grundstruktur, die der Vielfalt je besonderer Begabungen, Dienste, Funktionen und Ämter Rechnung trägt" (322), wie sie dem „Wesen der Kirche als der geisterfüllten Gemeinschaft aller an Jesus Christus Glaubenden" entspricht (Karl Rahner, zit. 336).

In dem eben skizzierten Rahmen kommen alle Themen und Probleme zur Sprache, die im Zusammenhang mit dem priesterlichen Amt im 20. Jahrhundert, vor allem seit den 30er Jahren, diskutiert wurden. Exakt dargelegt werden ferner die kirchenamtlichen Stellungnahmen und die Positionen der Theologen, die sich in dieser Diskussion geäußert haben. Das Werk ist daher zunächst einmal ein Handbuch, das genau, umfassend und verständlich über den gesamten Themenkomplex informiert. Darüber hinaus gelingt es der Autorin, den Gang der Entwicklung auf den Begriff zu bringen, die Fragen zu formulieren, um die es im Grund geht, und die vorwärtsweisenden Ansätze hervorzuheben. Bewundernswert ist, mit welchem Scharfsinn sie die Aporien und Schwachstellen herausarbeitet, auf Grund deren viele Lösungsversuche keine überzeugende, allseits befriedigende Antworten finden. Eine hervorragende Arbeit. *Wolfgang Seibel SJ*

Gesellschaft

Willke, Helmut: *Atopia.* Studien zur atopischen Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp 2001. 263 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1516). Br. 24,90.

Das zentrale Kennzeichen der heutigen Weltgesellschaft ist ihre Ortlosigkeit, sie ist eine atopische Gesellschaft, die nicht mehr territorial begrenzt ist, so die Kernthese Willkes. Nach der Trilogie zur Staatstheorie wendet er in dem vorliegenden Buch die Systemtheorie auf die globale Ebene an. Die klare Absage an ein hierarchisches Staatsverständnis, die Forderung nach einer ironischen Distanziertheit der Politik gegenüber der Gesellschaft und das Modell der Kontext- und Selbststeuerung sind für ihn auch vor dem Horizont der Globalisierung wichtige Thesen.

In Anlehnung an Luhmann betont der Autor die Unmöglichkeit für die Soziologie, nur im Rahmen der nationalstaatlich verfaßten Gesellschaften zu denken. Deshalb will er die Weltgesellschaft zum Untersuchungsgegenstand erheben. Sie sieht sich einer eigentümlichen Spannung gegenüber: Einerseits schreitet die Ausdifferenzierung der Teilsysteme in einem zunehmenden Tempo voran, andererseits nehmen die globalen Vernetzungen der Teilsysteme immer weiter zu. Dabei lösen sich die Weltsysteme (wie beispielsweise die Wissenschaft) aus ihrem nationalstaatlichen Kontext und verschmelzen auf globaler Ebene zu eigenständigen Einheiten.

Eine Politik, die auf die Dynamik der Teilsysteme Einfluß zu nehmen versucht, muß

deren Autonomie ernst nehmen. Anhand mehrerer Fallbeispiele aus dem Bereich des Weltfinanzsystems (u. a. zur Welthandelsorganisation) veranschaulicht Willke, welche begrenzten Möglichkeiten der Politik bleiben. Sie kann lediglich bei der Gestaltung der Rahmenbedingungen in Form einer Kontextsteuerung Strukturen beeinflussen.

Das Aufzeigen dieser Steuerungsmöglichkeiten impliziert gleichzeitig eine Kritik an den Weltsystemen, welche Willke durch die Erzählung von den Zyklopen verdeutlicht. Die Zyklopen (d. h. die Weltsysteme) haben die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und Analyse ihres gesellschaftlichen Kontexts verloren, bis „schließlich die Einäugigkeit sich zum Ordnungsprinzip" (200) entwickelt hat. Sie fragen nicht danach, wer sie sind, sondern nur nach dem Erfolg gemäß der eigenen Systemlogik. Die Politik kann diese Einäugigkeit durch eine hierarchische Intervention nicht aufheben. Sie muß vielmehr die Eigendynamik und das Steuerungspotential der einzelnen Teilsysteme nutzen, indem sie versucht, durch die Entwicklung komplexer politischer Strukturen die Reflexion der Weltsysteme anzuregen und durch faire Verfahrensregeln „eine formale Fairneß zu institutionalisieren" (202).

„Atopia" stellt einen stringenten und überaus anregenden Gedankengang vor, in dem die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse und das sich vom Steuerungsskeptizismus Luhmanns absetzende Konzept der Kontextsteuerung auf die globale Ebene übertragen wird. Dabei wird eine neue Perspektive auf heutige globale Entwicklungen eröffnet. Nicht nur der Rückgriff auf mythologische Erzählungen, sondern auch die präzise und zugleich spielerische Sprache veranschaulichen die abstrakten Problemzusammenhänge in eindrücklicher Weise.

Abschließend seien einige Punkte benannt, an denen die Konzeption unklar erscheint. Beispielsweise bleibt offen, welche Rolle den soziokulturellen Verschiedenheiten innerhalb der Weltgesellschaft zukommt, insbesondere wenn Willke die Reflexion der Teilsysteme auf ihre kontextuellen Bedingungen fordert. Darüber hinaus fällt eine gewisse Ambivalenz in der Argumentation auf: Wird einerseits die Eigendynamik der Weltsysteme als notwendige Folge der Ausdifferenzierung der Gesellschaft beschrieben, so wird andererseits eine Kontextsteuerung der Politik für wichtig erachtet. Was die Grenzen der Autonomie der Teilsysteme sind und in welcher Weise politische Ziele begründet werden können, bleibt unklar. Darin spiegelt sich eine grundsätzliche Spannung der Konzeption. Denn einerseits weiß Willke sich der Systemtheorie verpflichtet und entwirft eine *allgemeine* Theorie der Weltgesellschaft. Andererseits versucht er in einem *praktischen* Sinn Anleitungen für Politiktreiben zu geben. Eine Verknüpfung der beiden Ebenen bringt notwendigerweise Schwierigkeiten mit sich. Trotz dieser offenen Fragen leistet das Buch einen äußerst konstruktiven und lesenswerten Beitrag zur Diskussion um die Steuerungsfähigkeit der Weltgesellschaft, insbesondere, weil hier systemtheoretische Reflexionen systematisch und darüber hinaus originell in den Diskurs über die Globalisierung eingebracht werden. *Michael Fleck*

KEPPLINGER, Hans Mathias: *Die Demontage der Politik in der Informationsgesellschaft.* Freiburg: Alber 1998. 251 S. (Alber-Reihe Kommunikation. 24.) Lw. 59,–.

Die Grundthese des Buchs besagt: Die Medien haben der Politik ihre Regeln aufgezwungen. Ein aktuelles Beispiel dafür wäre die Parteispendenaffäre, bei deren Darstellung in den Medien man den Eindruck gewinnt, daß es im Hintergrund doch auch unter anderem um die Machtfrage zwischen Politik und Medien geht.

Dem Buch liegt eine Untersuchung der Deutschlandberichterstattung in den großen Tageszeitungen „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Süddeutsche Zeitung" und „Die Welt" von 1951 bis 1995 zugrunde. Weitere Blätter konnten aus finanziellen Gründen nicht analysiert werden. Dennoch versteht es der Autor, unter Zuhilfenahme von Emnid-Befragungen zu den Einstellungen und Meinungen der Bevölkerung ein kommunikationswissenschaftlich zutreffendes Bild von der durch die Medien und die Politik bzw. von Journalisten und Politikern geschaffenen politischen Realität in der Bundesrepublik Deutschland zu zeichnen.

Der Publizistikwissenschaftler Kepplinger belegt mit vielen Beispielen aus seinen Forschungen, wie die Medien die Vorstellungen der Menschen von der politischen Wirklichkeit nicht nur zu beeinflussen, sondern in Inhalt und Richtung zu bestimmen versuchen. So schreibt er von der „Karriere eines Themas", nämlich von dem erst – so seine begründete Meinung – durch die Medien und deren Darstellung geschaffenen Phänomen der Politik-, Politiker- und Parteienverdrossenheit. Die Politikverdrossenheit beruhe also auf den medialen Darstellungen von Politik. Im Unterschied zu früher habe sich die Politik den Medien angepaßt und teilweise sogar unterworfen. Dies habe negative Auswirkungen auf die Politik in der Auswahl der politischen Eliten, der Rationalitität des politischen Prozesses und der Verantwortung für politische Entscheidungen.

Dafür werden vielfältige Gründe und Ursachen angeführt. Nicht angegangen wird allerdings die grundsätzliche erkenntnistheoretische Frage nach der Wahrheit unserer durch die Medien geprägten Vorstellungen von der politischen Realität. Das Buch enthält eine Fülle von Material (in verschiedenen Kapiteln, in Schaubildern und Tabellen aufbereitet) und kann streckenweise als Kompendium der Deutschlandberichterstattung der letzten 40 Jahre genutzt werden. *Andreas Hutter*

ZU DIESEM HEFT

Die jüngsten biomedizinischen Entwicklungen haben in neuer Dringlichkeit die Frage aufgeworfen, welcher Personstatus und damit unbedingtes Lebensrecht dem Embryo bzw. der befruchteten Eizelle zukommen. Stephan Ernst, Professor für Moraltheologie an der Universität Würzburg zeigt, daß es sich dabei letztlich nicht um eine naturwissenschaftliche, sondern um eine Frage der Sinngebung und des Verstehens handelt.

Johannes Seidel, Dozent für Naturphilosophie und biologische Grenzfragen an der Hochschule für Philosophie in München, faßt im Kontext der aktuellen Diskussionen einige grundlegende Fakten aus Biologie und Genetik zusammen. Mit Hilfe der neuen Metapher vom „Quelle-Katalog" verdeutlicht er, was das Genom ist und leistet.

Im Verständnis von Behinderung dominiert in der Öffentlichkeit eine defizitorientierte, biologisch-medizinische Auffassung. Andreas Lob-Hüdepohl, Rektor der Katholischen Fachhochschule Berlin, schlägt eine neue Sichtweise vor, in der die sozialen Beziehungen zwischen Menschen mit und ohne Behinderung im Mittelpunkt stehen.

Karoline Dietrich, Assistentin am Institut für Gesellschaftspolitik der Hochschule für Philosophie in München, beschäftigt sich mit der Verletzung der Religionsfreiheit in Vietnam in der jüngeren Geschichte des Landes. Nach vorübergehenden Verbesserungen deuten die Zeichen wieder auf eine neuerliche Verschärfung in der staatlichen Kontrolle der Religionsgemeinschaften hin.

Harald Baloch, Bischöflicher Berater für Wissenschaft und Kultur in Graz, analysiert die aktuelle gesellschaftliche und kirchliche Situation Österreichs. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dabei dem Phänomen des Aufkommens von Jörg Haider sowie der Rolle von Bischof Kurt Krenn.

Gettokirche oder Allerweltskirche?

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, in der die unterschiedlichsten Lebensentwürfe und Weltanschauungen einigermaßen gleichberechtigt nebeneinander existieren. Diese Unterschiedlichkeit wird wohl noch zunehmen. Traditionelle Lebensformen, Werte und Anschauungen dürfen keine Sonderstellung beanspruchen. Nur wo die vitalen Interessen der Gesellschaft – oder das, was man dafür hält – bedroht erscheinen, sodaß sie um ihren Bestand fürchtet, versucht sie, der Vielfalt auch im weltanschaulichen Bereich Grenzen zu setzen, in Deutschland etwa durch das Verbot der „Volksverhetzung".

Wir leben auch in einem pluralistischen Christentum. Die Unterschiede in dem, was der einzelne Christ glaubt oder wie er sein Leben gestaltet, sind so groß, daß man zögern müßte, von „dem christlichen Glauben" oder „der christlichen Ethik" zu sprechen, falls man damit die Lebenswirklichkeit und nicht eine davon abgehobene und daher „un-wirk-liche" Theorie meint. Auch hier wächst die Vielfalt und die Forderung nach Gleichberechtigung dieser Differenzen. Weit mehr als die zivile Gesellschaft scheint aber die Kirche durch diese Tendenz in ihrem Bestand gefährdet. Die möglichen Reaktionen auf diese Gefahr lassen sich in drei Gruppen gliedern.

Die Kirche kann versuchen, sich vom gesamtgesellschaftlichen Trend, gegründet auf nicht normierbare Entscheidungen der einzelnen, abzukoppeln oder ihm entgegenzusteuern. Ihr Ideal wäre dann eine homogene, in allen Bereichen vom Glauben geprägte Gesellschaft, wie sie – zumindest in einem verklärten Bild – im Mittelalter vorlag oder in eher schon verzerrter Ausgestaltung unter der Taliban-Herrschaft in Afghanistan vorgeführt wird. Allerdings ist die Vorhersage nicht gewagt, daß sich weltweit die Entwicklung hin zu größerer auch weltanschaulicher Vielfalt nicht aufhalten oder gar umkehren lassen wird. Außerdem dürfte eine monolithische Gesellschaft schon deshalb nicht als Ideal angesehen werden, weil sie sich wohl nur in einem ideologisch totalitären System verwirklichen ließe, das als freiheitswidrig auch aus christlicher Sicht mit allen Kräften zu bekämpfen wäre.

Wenn aber gesehen wird, daß ein solcher Rückweg in eine homogen christliche Gesellschaft nicht gegangen werden kann und darf, legt sich für eine aller Vielfalt mißtrauenden Einstellung der Versuch oder die Versuchung nahe, sich gegen den geschilderten gesamtgesellschaftlichen Trend abzuschotten und der Kirche gleichsam einen Marsch ins Getto zu verordnen. Hinter geistigen Mauern redet man nur mit seinesgleichen in einer Sprache, die der Welt fremd ist. Glaube wird als ein Lehrsystem verstanden, bei dem man mehr Wert darauf legt, es zu bewahren als es anderen verständlich weiterzugeben. Wo sich Öffnungen zur Welt auftun, die nicht gänzlich kirchlich zu kontrollieren sind, wie etwa in theologischen

Fakultäten staatlicher Universitäten, versucht man diese zu minimalisieren. Wo Jesus mahnt, wenn von 100 Schafen eines sich verirre, solle man die 99 übrigen zurücklassen und dem verlorenen nachgehen, scheint hier umgekehrt die Maxime zu herrschen: „Wenn euch 99 davonlaufen, laßt sie zum Teufel gehen und sorgt euch um so intensiver um das eine zurückgebliebene, daß es brav geschoren im gewohnten Pferch bleibt!"

Diesem Bild einer in sich geschlossenen Kirche steht als anderes Extrem die der Gesellschaft weitgehendst angepaßte Kirche gegenüber. Hier herrscht das Ideal der möglichst großen Zahl von Kirchenmitgliedern. Quantität geht hier vor Qualität. Solange jemand seine Kirchenmitgliedschaft nicht aufkündigt, nicht offen gegen kirchliche Lehre oder Regelungen rebelliert, kümmert man sich kaum darum, wie sein Glaube aussieht. Um ja niemanden vor den Kopf zu stoßen, läßt man alle möglichen auch abergläubischen Auswüchse zu. Man firmt etwa Unmündige, weil man begründet fürchtet, daß die zu eigener Entscheidung Herangereiften vielleicht großteils nicht mehr zur Firmung kämen. Man widmet sich den Bereichen, die gerade modisches Interesse finden, engagiert sich in Umweltschutz oder übt östliche Meditationspraktiken, man verehrt die heilige Hildegard von Bingen nicht wegen ihrer Frömmigkeit, sondern wegen ihrer Rezepte für Heilkräuter und Dinkel. Das mögen alles ehrenwerte Dinge sein; aber braucht man dafür die Kirche? Sie wird zu einem Verschönerungsverein für festliche Angelegenheiten, zuständig für feierliche Hochzeiten, herausgehobene Begräbnisfeiern oder ein gemütvolles Weihnachtsfest. Die Christen werden, auch hier konform der übrigen Gesellschaft, zu einem Konsumdenken erzogen, in dem jeder sich das aus dem Christentum heraussucht oder von der kirchlichen Gemeinde fordert, was ihm schmeckt und seinem Behagen dient. Das Merkmal einer solchen Kirche ist, daß sie niemanden stört; sie ist schalgewordenes Salz.

Dem steht das Bild vom Sauerteig gegenüber, mit dem Jesus das Himmelreich vergleicht, das den ganzen Teig durchsäuert (Mt 13, 33; Lk 13, 21). Damit ist die Aufgabe der Kirche umrissen, die sie weder erfüllt, wenn sie sich von ihrer Umgebung abschottet, noch wenn sie sich nur fade anpaßt, anstatt sie auf ihre Zielrichtung hin zu verändern, nämlich den Menschen deutlich zu machen, daß sie erlöst, also befreit sind und daß sie ihren Lebenssinn nur finden, wenn sie sich für andere einsetzen und sich um eine gerechte und menschliche Gesellschaft mühen. Alle Mitglieder der Kirche, besonders auch die Laien, müßten sich dann als Angehörige eines Kaders verstehen, dem es aufgegeben ist, der Welt zu dienen, indem er ihr zu mehr Freiheit, universeller Verbundenheit, Freude und Menschlichkeit verhilft. Diesen Dienst braucht die Welt wie kaum etwas sonst und heute gewiß nicht weniger als früher. Ihn hat die Kirche, d. h. jeder Christ, als spezifischen Auftrag durch das Abschiedswort Christi erhalten: „Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!" (Mk 16, 15).

Albert Keller SJ

Reiner Kaczynski

Angriff auf die Liturgiekonstitution?

Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion

Mit Datum vom 28. März 2001 veröffentlichte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung unter dem Titel „Über die Verwendung der Volkssprachen in den herauszugebenden Büchern der römischen Liturgie" die sogenannte „Instructio quinta ad exsecutionem Constitutionis Concilii Vaticani secundi de sacra Liturgia recta (sic!) ordinandam" [1], die „Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie". Gemäß ihrer Schlußformel ist die Instruktion in päpstlichem Auftrag, der mit Schreiben des Kardinalstaatssekretärs (Prot. N. 408.304) vom 1. Februar 1997 an die Kongregation gelangt war, von dieser erarbeitet und vom Papst in einer am 20. März 2001 dem Kardinalstaatssekretär gewährten Audienz approbiert und bestätigt worden. Der Papst ließ die Instruktion mit der Maßgabe, daß sie vom 25. April 2001 gelten solle, veröffentlichen.

Vermutlich hätten weder der Kardinalstaatssekretär noch der Papst von sich aus diese Instruktion verlangt. Vielmehr hatte der Präfekt der Kongregation, der chilenische Kardinal Jorge Medina Estévez, diese Instruktion über Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano – einst Nuntius in Chile und mit Jorge Medina Estévez bestens bekannt – vom Papst erbeten. Hinsichtlich der ungewöhnlich langen Erarbeitungszeit der Instruktion ist sicherlich auch zu bedenken, daß entsprechend vatikanischer Gepflogenheit der Entwurf dieses Dokuments anderen vatikanischen Dienststellen vorgelegt werden mußte. Ganz sicher war in diesem Fall auch die Kongregation für die Glaubenslehre damit beschäftigt.

Die Intervention einiger Mitglieder der Internationalen Theologenkommission 1972

Hier sollte ein im Jahr 1997 bereits ein Vierteljahrhundert zurückliegendes Ereignis mit bedacht werden, das eine Einordnung dieser Instruktion in die Geschichte der nachkonziliaren Liturgiereform erlaubt: Annibale Bugnini berichtet in seinem Buch über die Liturgiereform, daß am 11. Oktober 1972 acht Mitglieder der Internationalen Theologenkommission sich in einem Schreiben

unmittelbar an den Papst wandten und ihre Besorgnis äußerten „hinsichtlich der Einheit und Reinheit des katholischen Glaubens", der durch einige Übersetzungen liturgischer Texte gefährdet sei, die man für untauglich und in wesentlichen Punkten des katholischen Glaubens für höchst fragwürdig halte. Der Brief brachte auch die Gottesdienstkongregation in Mißkredit: Sie verlasse sich zu sehr auf die örtlichen Autoritäten, d. h. auf die Bischofskonferenzen, und führe „die Überprüfung der übersetzten liturgischen Texte nicht mit der nötigen Strenge durch"[2].

Die weniger als zehn Mitarbeiter zählende Gottesdienstkongregation hätte sich jedoch weder personell in der Lage gesehen noch für befugt gehalten, die Approbation liturgischer Texte, die, etwa im deutschen Sprachgebiet, durch 120 Bischöfe geschehen war, zu „überprüfen". Sie verstand, dem Willen des Motuproprio „Sacram Liturgiam" entsprechend, ihre Aufgabe als Bestätigung der bereits von den Bischöfen approbierten Texte. Es gab damals wie heute keinen einsehbaren Grund dafür, daß die römischen Behörden dieses Vertrauen, das sie afrikanischen und asiatischen Bischöfen in Ländern, deren Sprachen in Rom unbekannt sind, selbstverständlich entgegenbringen (müssen), Bischöfen jener Länder, in denen die großen europäischen Sprachen gesprochen werden, verweigern.

Wenn jene acht Theologen sich zur Kritik der approbierten Texte berufen fühlten, hätten sie sich an die Vorsitzenden der betreffenden Bischofskonferenzen wenden müssen. Ihre Intervention beim Papst und die darauffolgende heftige Auseinandersetzung mit dem Sekretär der Gottesdienstkongregation, Annibale Bugnini, können ziemlich sicher als ein erster Schritt zu dessen am 11. Juli 1975 erfolgten Absetzung verstanden werden. Vier der Professoren, die den Brief unterzeichneten, wurden später Kardinäle, zwei von ihnen sind heute Präfekten römischer Kongregationen, nämlich Jorge Medina Estévez und Joseph Ratzinger. Sie haben damit die Möglichkeit, ihre Ansichten in Rom durchzusetzen und von ihrer Macht gegenüber den Bischofskonferenzen und deren Kommissionen uneingeschränkt Gebrauch zu machen. Papst Johannes Paul II. ist inzwischen offensichtlich nicht mehr dazu in der Lage, dagegen wirksam einzuschreiten.

Ratzingers Unzufriedenheit mit Ergebnissen der Liturgiereform hat sich auch später gezeigt, verbunden mit der Absicht, bestimmte Ergebnisse zu ändern: Sieben Jahre nach der Intervention der Theologenkommission beim Liturgietag der Deutschen Bischofskonferenz am 26. September 1979 in Fulda hat er als Erzbischof von München und Freising seine auf einen 1975 gehaltenen Vortrag des orthodoxen Metropoliten für die Schweiz Damaskinos Papandreou zurückgehende Kritik am Kindertaufritus vorgebracht, die der Formulierung „magno gaudio communitas christiana vos excipit" galt, sowie der Tatsache, daß der neue Taufritus den Stellvertretungsgedanken aufgegeben habe und die Eltern bzw. die Paten nur noch ihren eigenen Glauben bekennen lasse. Als der verantwortliche

Leiter der Arbeitsgruppe „Rituale" im römischen Liturgierat, Balthasar Fischer († 2001), den Ritus verteidigte, ließ der Kardinal sich nicht überzeugen und meinte abschließend zu Fischer nur (sinngemäß): „Das werden wir schon noch ändern!" Die Möglichkeiten zu derartigen Änderungen von Ergebnissen der Liturgiereform hätte er als Erzbischof von München und Freising freilich nicht in dem Maß gehabt, wie sie sich ihm nunmehr als Präfekten der Glaubenskongregation bieten.

Die Intervention jener acht Theologen der Internationalen Theologenkommission bildet einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Vorgeschichte der Instruktion[3]. Danach soll der Inhalt der in deutscher Sprache noch nicht vorliegenden Instruktion vorgestellt werden. Abschließend folgen einige Überlegungen zur künftigen Arbeit an volkssprachigen liturgischen Texten.

I. Zur Vorgeschichte der Instruktion

Gemäß CIC/1917 can. 1257 war es „allein Sache des Apostolischen Stuhles, ... liturgische Bücher zu approbieren". So war es eine mit der Einführung der Volkssprachen in die Liturgie freilich leicht zu begründende Änderung der Rechtslage, wenn die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils am 5. Dezember 1962 mit 2016 Stimmen (bei 50 Gegen- und zehn ungültigen Stimmen) die Mitwirkung des Apostolischen Stuhls bei der Einführung der Volkssprache in die Liturgie einschränkten. Selbstverständlich hatte dieser auch weiterhin das alleinige Recht, lateinische Liturgiebücher zu approbieren und herauszugeben. Hinsichtlich der Verwendung der Volkssprache in der Liturgie sollte nach dem Willen der Konzilsväter dem Apostolischen Stuhl jedoch nur „die Billigung, d. h. die Bestätigung" der Beschlüsse der für die einzelnen Gebiete zuständigen kirchlichen Autorität – gemeint war die jeweilige Bischofskonferenz – zustehen, „ob und in welcher Weise die Muttersprache gebraucht werden darf" (SC 36 § 3).

Bezüglich der in der volkssprachigen Liturgiefeier tatsächlich gebrauchten liturgischen Texte schrieb das Konzil am selben Tag mit 2041 Stimmen (bei 30 Gegen- und acht ungültigen Stimmen) der „zuständigen territorialen Autorität" das ausschließliche Recht auf Approbation der volkssprachigen Texte in der Liturgie zu:

> „Die in der Liturgie gebrauchte muttersprachliche Übersetzung des lateinischen Textes muß von der oben genannten für das Gebiet zuständigen Autorität approbiert werden" (SC 36 § 4).

Von einer Beteiligung der römischen Stellen am Approbationsverfahren war keine Rede. Dies blieb auch so, als am 22. November 1963 die gesamte Liturgiekonstitution mit 2158 Stimmen (bei 19 Gegen- und einer ungültigen Stimme) gebilligt und bei der „Sessio publica" am 4. Dezember 1963 mit 2147 Stimmen (bei 4 Gegenstimmen) endgültig und feierlich verabschiedet wurde.

Dieses vom Konzil gesetzte Recht wurde in den folgenden Jahren schrittweise zu Ungunsten der Bischofskonferenzen verändert, obwohl sich der Papst noch Anfang 2000 in der Abschlußrede des dreitägigen Kongresses von über 200 Bischöfen, Theologen und Historikern zur Beratung über die Umsetzung des Zweiten Vatikanums mit Nachdruck „zu den Ergebnissen dieses Konzils" bekannte und davor warnte, „es einseitig und voreingenommen zu interpretieren"[4].

Das Motuproprio „Sacram Liturgiam" (1964)

In Nummer IX des Motuproprio „Sacram Liturgiam" vom 25. Januar 1964[5] wurde SC 36 § 4 dahingehend verfälscht, daß alle von der zuständigen Autorität vorgeschlagenen („propositas") Übersetzungen vom Apostolischen Stuhl zu überprüfen und zu billigen („recognoscendas atque probandas") seien. Der Leiter des römischen Liturgierats („Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia"), Kardinal Giacomo Lercaro († 1976), erreichte in einer Audienz bei Papst Paul VI. am 15. Februar 1964 nur, daß das Approbationsrecht der territorialen Autoritäten (Bischofskonferenzen) wiederhergestellt, nicht jedoch, daß die Verpflichtung wieder aufgehoben wurde, die Übersetzungen aller liturgischen Texte in Rom zur Konfirmierung vorzulegen[6].

Weitere Verlautbarungen zur Übersetzung liturgischer Texte

In rascher Folge wurden bis 1967 alle liturgischen Texte für die Übersetzung in die Volkssprachen freigegeben. Damit verlor SC 36 § 3 an Bedeutung. Während das Konzil bei Rituale (SC 63) und Stundengebet (SC 101) keinerlei Einschränkung hinsichtlich der Teile machte, die in der Volkssprache vollzogen werden dürfen, erlaubte es die Volkssprache bei der Meßfeier vor allem für Lesungen, Allgemeines Gebet und jene Teile, die dem Volk zukommen (SC 54), und beim Pontifikale nur für die Ansprachen des Bischofs bei den Ordinationen (SC 76).

„Die dem Volk zukommenden (besser: ‚das Volk betreffenden') Teile" der Meßfeier wurden in der Ersten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution einzeln aufgeführt[7], im „Decretum typicum" um Tagesgebet, Gabengebet, Schlußgebet und Segensgebet über das Volk erweitert[8], am 27. April 1965 vom Papst persönlich durch die Präfation ergänzt[9] und in der Zweiten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution vervollständigt durch „Canon Missae", alle Texte der Ordinationen sowie die Lesungen des Stundengebets auch im Chor[10].

Entsprechend SC 36 § 3 und „Erster Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution [11] legte der römische Liturgierat („Consilium") Wert auf einheitliche liturgische Texte in Gebieten mit derselben Sprache [12] und wünschte für jedes Sprachgebiet eine Gemischte Kommission aus Bischöfen und Fachleuten verschiedener Länder mit derselben Sprache [13]. Notfalls konnte die einheitliche Fassung der liturgischen Texte auf den Ordo Missae und jene Texte, an denen sich das Volk unmittelbar beteiligt, beschränkt bleiben [14].

Wegen der sich überall ergebenden Schwierigkeiten, die lateinischen liturgischen Texte sinngemäß in die jeweils zeitgemäße lebende Sprache zu übertragen, wurden die Übersetzer vom Liturgierat zu einem Kongreß eingeladen, der vom 9. bis 13. November 1965 in Rom stattfand. 69 Bischöfe, 167 Priester und Ordensleute sowie 13 Laien aus 69 Nationen diskutierten die bei den Übersetzungen sich ergebenden Probleme [15].

Etwas mehr als drei Jahre nach dem Kongreß wurde am 25. Januar 1969 die Instruktion über die Übersetzung liturgischer Texte für Feiern mit dem Volk in französischer Sprache veröffentlicht. Die Instruktion ist von Papst Paul VI. approbiert worden, auch wenn sie nicht seine Unterschrift trägt [16]. Sie ermöglicht die freie Übertragung lateinischer Texte aus alter Zeit (Art. 34) und stellt abschließend fest, daß man sich „für die Feier einer von Grund auf erneuerten Liturgie nicht mit Übersetzungen begnügen (kann); Neuschöpfungen sind erforderlich" (Art. 43). Schließlich äußerten sich der Liturgierat am 10. August 1967 zur Übertragung des Römischen Kanons [17] und die Gottesdienstkongregation am 15. September 1969 zur vollständigen Wiedergabe des Inhalts lateinischer liturgischer Bücher in den volkssprachigen Ausgaben [18].

Auf den am 11. Oktober 1972 erhobenen Protest der acht Theologen der Internationalen Theologenkommission, der in Rom als gegen die Konfirmierungspraxis der Gottesdienstkongregation gerichtet verstanden werden mußte und der zu einer längeren Auseinandersetzung zwischen diesen Theologen, der Glaubenskongregation und der Gottesdienstkongregation führte, erfolgte alsbald eine erste Reaktion: Die gegen die Gottesdienstkongregation gerichteten Anklagen jener acht Theologen fielen zeitlich zusammen mit Protesten von anderer Seite gegen die englische Übersetzung der für die Gültigkeit des Firmsakraments erforderlichen Begleitworte zur Firmsalbung. Diese Übersetzung hatte von der Glaubenskongregation bereits das „Nihil obstat" und von der Gottesdienstkongregation die Konfirmierung erhalten. Am 23. Mai 1973 erklärte die Glaubenskongregation, sie erteile lediglich das „Nihil obstat" und betonte:

„Für gewöhnlich wird die wörtliche Übersetzung der Formel verlangt, die der lateinischen bis hin zur Satzkonstruktion folgen soll. Wenn das absolut unmöglich ist, entweder weil in einer Sprache eine Ausdrucksform fehlt, die genau mit dem Lateinischen übereinstimmt, oder weil es schwierig ist, den Satzbau der Formel entsprechend dem Geist der betreffenden Sprache wiederzugeben, dann kann man eine stilistische Änderung zulassen, immer vorausgesetzt, daß Substanz und Inhalt der Formel erhalten bleiben." [19]

Daraufhin verlangte am 20. Juli 1973 das Staatssekretariat eine erneute Überprüfung des englischen Textes und gab folgende Entscheidung des Papstes bekannt:

„In Zukunft wird es angebracht sein, die Approbation der liturgischen sakramentalen Formeln dem Papst zu reservieren." [20]

Knapp zehn Jahre später erschien mit Datum vom 25. Januar 1983 der neue CIC, in dem von einem Recht der Bischofskonferenzen, volkssprachige liturgische Texte zu approbieren, überhaupt keine Rede mehr ist. Can. 838 bestimmt:

„§ 2. Sache des Apostolischen Stuhles ist es, die heilige Liturgie der ganzen Kirche (Ecclesiae universae) zu ordnen, die liturgischen Bücher herauszugeben (edere) und ihre Übersetzung in die Volkssprachen zu überprüfen (recognoscere) sowie darüber zu wachen, daß die liturgischen Ordnungen überall getreu eingehalten werden.

§ 3. Die Bischofskonferenzen haben die Übersetzungen der liturgischen Bücher in die Volkssprachen zu besorgen (parare) und sie dabei innerhalb der in diesen Büchern festgelegten Grenzen in angemessener Weise ihren Verhältnissen anzupassen; diese Übersetzungen haben sie nach vorgängiger Überprüfung (praevia recognitione) durch den Heiligen Stuhl herauszugeben (edere)."

Das bedeutet: Liturgische Bücher werden nur noch in Rom herausgegeben, ja es gibt liturgische Bücher nur noch in lateinischer Sprache, und dies anscheinend nicht nur für die lateinische, sondern für die ganze Kirche, deren (Ecclesiae universae!) Liturgie zu ordnen angeblich Sache des Apostolischen Stuhls ist. Die Bischofskonferenzen können nur Übersetzungen liturgischer Bücher in die Volkssprachen „besorgen" und dürfen diese Übersetzungen, die aber nicht als „liturgische Bücher" bezeichnet werden, nach Überprüfung durch den Apostolischen Stuhl herausgeben. Demnach wären die für die Feier der Liturgie im deutschen Sprachgebiet verwendeten Bücher genaugenommen nicht liturgische Bücher [21].

Rom hat sich somit eben das Recht wieder genommen, das ihm nach dem CIC/1917 can. 1257 zwar zustand, das ihm jedoch die überwältigende Mehrheit der Väter des Zweiten Vatikanums nach zähem Ringen abgesprochen hatte. Hier haben römische Stellen den Konzilswillen und die Warnung von Papst Johannes Paul II. mißachtet, das Konzil nicht „einseitig und voreingenommen zu interpretieren" [22], und einen Konzilsbeschluß aufgehoben. Leider sah sich kein Bischof veranlaßt, gegen derartige als antibischöflich, antikonziliar und liturgiezerstörerisch interpretierbare Maßnahmen zu protestieren – wohl auch deshalb, weil die römischen Stellen ihre altbewährte Praxis bis zur Ernennung des chilenischen Erzbischofs Jorge Medina Estévez zum Propräfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (21. Juni 1996) – er ist seit 23. Februar 1998 ihr Präfekt – beibehalten haben. Dies zu ändern ist die Kongregation offensichtlich entschlossen – mit Hilfe eben dieser am 28. März 2001 erschienenen

„Fünften Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution.

Das Zusammenwirken der römischen Dienststellen mit den Verantwortlichen für den Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet

Die Mißachtung des Konzilswillens durch die Verfasser des Motuproprio „Sacram Liturgiam", wonach alle im deutschen Sprachgebiet erstellten Übersetzungen liturgischer Texte dem Apostolischen Stuhl zur Konfirmierung vorgelegt werden müssen, machte es nötig, daß bei der jeweiligen vatikanischen Behörde für den Gottesdienst („Consilium" bis 8. Mai 1969; Kongregation für den Gottesdienst 8. Mai 1969 bis 11. Juli 1975; Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst 11. Juli 1975 bis 4. April 1984; Kongregation für den Gottesdienst 5. April 1984 bis 28. Februar 1989; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung ab 1. März 1989) ein in Liturgiewissenschaft ausgebildeter und in pastoralliturgischen Fragen kompetenter Mitarbeiter tätig war.

Die Zusammenarbeit war von großem Vertrauen von Seiten der Leitung der jeweiligen römischen Kongregation und der deutschsprachigen Bischöfe getragen. Die regelmäßige Teilnahme des Mitarbeiters der Kongregation an den wichtigen Sitzungen im Sprachgebiet waren dem Informationsfluß in beiden Richtungen zuträglich und bewirkten rasche Konfirmierungen der in Rom vorgelegten liturgischen Texte. Aufgrund der Zufriedenheit der Kongregation mit der Arbeit in Deutschland wurde ferner am 16. März 1971 die Erlaubnis erteilt, Studientexte zu erstellen und praktisch zu erproben[23], am 27. Februar 1976 erstmals die Erarbeitung eines volkssprachigen liturgischen Buchs – des deutschen Benediktionale – unabhängig von einer lateinischen Modellvorlage gestattet, und dieses wurde am 21. Februar 1977 zum liturgischen Gebrauch zugelassen. Die letzten konfirmierten liturgischen Bücher waren die in zweiter Auflage erschienenen: die Feier der Trauung (13. Februar bzw. 20. März 1992), die vier Bände des deutschen Pontifikale (19. Mai 1993) sowie die Feier der Krankensakramente (17. Dezember 1993).

Drei Vorlagen, die während der Amtszeit von Kardinal Medina Estévez bei der Kongregation eintrafen, wurden unbestätigt zurückgesandt und zwar mit Ausstellungen, die größtenteils inakzeptabel waren: Die zweite Auflage der Feier der Kindertaufe traf am 1. September 1997 in Rom ein und wurde am 11. Mai 1999 mit zwölf Seiten umfassenden Bemerkungen, weitgehend in schlechtem Deutsch, zurückgesandt, die als Verhöhnung der Bearbeiter des Buchs und der Bischöfe, die es approbiert hatten, empfunden werden mußten. Die am 29. Juni 1998 vorgelegten Texte einiger Orationen für die Gedenktage neuer Heiliger wurden am 13. August 1999 mit drei Seiten Ausstellungen zurückgesandt. Und die Texte für

das Heilige Jahr wurden nach langer Wartezeit zwar genehmigt, jedoch mit Ausstellungen, die man in der zweiten Auflage hätte berücksichtigen sollen. Diese hatte allerdings schon lange vorher gedruckt werden müssen, um im Heiligen Jahr noch verwendet werden zu können. Bezeichnend ist, daß der Präfekt in seinem Brief – früher hätte solche Briefe der Sekretär der Kongregation unterzeichnet – immer ausdrücklich von der „recognitio" der Texte spricht.

Erzbischof Jorge Medina Estévez war erst sieben Monate als Propräfekt im Amt, als er vom Papst die erbetene Erlaubnis zur Erarbeitung einer neuen Übersetzer-Instruktion erhielt (1. Februar 1997). Kurz vor Vollendung seines fünften Dienstjahrs (21. Juni 2001) liegt die Instruktion vor, mit deren Hilfe er das Ziel jenes Protests der acht Theologen vom 11. Oktober 1972 zu erreichen meint.

II. Der Inhalt der Instruktion

Es werden nur die wichtigsten Aussagen, sofern sie für das deutsche Sprachgebiet bedeutsam sind, mit Hinweis auf die entsprechenden Artikel der Instruktion, zusammengefaßt wiedergegeben.

Im *Vorwort* (Art. 1-9) werden einige für die Liturgie grundlegende Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils umgedeutet. Die Überlegung der Konzilsväter, es könnten sich im Lauf der Zeit neue Riten von nicht geringerer Würde als jene der Alten Kirche bilden[24], wird ignoriert (vgl. Art. 4). Im Widerspruch zum Konzilswillen wird, wie bereits in der „Vierten Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution, festgelegt, die Inkulturation dürfe nicht zu neuen Ritusfamilien führen; es könne sich immer nur um Anpassung des römischen Ritus handeln[25], der bereits ein kostbares Beispiel für wahre Inkulturation sei (Art. 5).

Die Revision von Übersetzungen liturgischer Texte wird mit notwendigen Verbesserungen begründet. Wer diese Notwendigkeit zu erklären hat, wird nicht gesagt. Dem Kontext nach sind keine Verbesserungen sprachlicher Art gemeint, die von Zeit zu Zeit in lebenden Sprachen immer notwendig sind, sondern vielmehr, dem Vorwurf der acht Mitglieder der Theologenkommission vom 11. Februar 1972 entsprechend, die Beseitigung von Auslassungen und Irrtümern, die jene Bischöfe, die die heute geltenden liturgischen Bücher approbiert haben, und die jeweilige römische Kongregation, die diese approbierten Texte konfirmiert hat, zugelassen und damit „den nötigen Fortschritt der Inkulturation" verhindert haben (Art. 6)[26]. Daher sind die Prinzipien neu darzulegen, nach denen in Zukunft liturgische Texte zu übersetzen und die in Gebrauch befindlichen zu verbessern sind. Die Instruktion will ein „neues Zeitalter" der Liturgiereform einleiten, die der Tradition der Teilkirchen entsprechen und den Glauben sowie die Einheit der Gesamtkirche (!) sichern soll (Art. 7).

Die Bestimmungen dieser Instruktion ersetzen alle in der gleichen Angelegenheit erlassenen früheren Richtlinien, mit Ausnahme der am 25. Januar 1994 veröffentlichten Vierten Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution (Art. 8). Sofern es der Kongregation gut erscheint, wird sie selbst nach Beratung mit den jeweiligen Bischöfen den Text einer „Ordnung für die Übersetzungen" („ratio translationis") erarbeiten, in der die in dieser Instruktion dargelegten Übersetzungsgrundsätze auf eine bestimmte Sprache genauer angewendet werden (Art. 9).

Das erste Kapitel der Instruktion über die Auswahl der Volkssprachen für den liturgischen Gebrauch ist so abgefaßt, als sei noch nirgendwo eine Volkssprache im Gottesdienst verwendet worden. Volkssprachen werden seit 1965 mit Billigung der römischen Behörden – ebenso wie in nahezu allen anderen Sprachgebieten auch – selbstverständlich im Gottesdienst verwendet. Deshalb ist dieses Kapitel (Art. 10-18) für die meisten Sprachgebiete nicht von Bedeutung[27].

Das zweite Kapitel behandelt die Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprachen. – Grundsätzlich müssen die lateinischen liturgischen Originaltexte des römischen Ritus vollständig und genauestens ohne Auslassungen oder Hinzufügungen übersetzt, Anpassungen an die Eigenheiten der verschiedenen Sprachen mit Bedacht und Vorsicht durchgeführt werden (Art. 20-23). Alle Übersetzungen sind unmittelbar aus der lateinischen, nicht aus anderen Sprachen, Schrifttexte aus der hebräischen, aramäischen oder griechischen Sprache zu erstellen (Art. 24)[28]. Der Inhalt des Originaltextes ist so wiederzugegeben, daß er auch für weniger gebildete Menschen verständlich ist (Art. 25). Dennoch wird Wert gelegt auf einen sakralen Stil, wobei eine Ausdrucksweise, die in der Umgangssprache als veraltet gilt, im liturgischen Kontext erhalten bleiben kann (Art. 27). Nicht alles, was ein Text impliziert, muß ausdrücklich gesagt werden; vor allem sind erklärende Hinweise zu vermeiden (Art. 28).

Die Richtlinien zur Übersetzung von Schrifttexten sind infolge der im Gebrauch befindlichen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift nicht von Bedeutung (Art. 34-45).

Bei der Übersetzung der übrigen liturgischen Texte hat man sich, soweit sie auf Aussagen der Heiligen Schrift beruhen, um eine biblische Sprache zu bemühen (Art. 49). Die in den liturgischen Büchern des römischen Ritus gebrauchten theologischen und geistlichen Grundbegriffe dürfen nicht durch Bezeichnungen ersetzt werden, die der Sprache der Liturgie und der Katechese fremd sind (Art. 50). Unterschiedliche Ausdrücke für dieselben Gegebenheiten sollen in der Übersetzung möglichst entsprechend gewahrt werden (Art. 51). Der Übersetzer ist gehalten, den ursprünglichen Sinn der Worte und Begriffe sowie deren Konnotationen zu bewahren (Art. 52). Wörter, die im Lateinischen in erster Linie aus Gründen des Metrums gewählt, oft aber auch theologisch bedeutsam sind, sind sie in den Übersetzungen möglichst beizubehalten. Genauestens sind Wörter zu übersetzen, die Aspekte der

Glaubensgeheimnisse und der rechten christlichen Gesinnung zum Ausdruck bringen (Art. 55). Formeln, die zum Schatz der Alten Kirche gehören (z. B. „Et cum spiritu tuo"), sollen wortwörtlich wiedergegeben werden (Art. 56).

Die Eigenheit des römischen Ritus (!), etwas kurz und knapp auszudrücken, soll in der Übersetzung gewahrt werden. Im Hinblick auf ein und denselben Ausdruck soll in verschiedenen liturgischen Büchern gleich verfahren werden. Der Satzbau mit untergeordneten Nebensätzen, Relativsätzen, Wortstellungen und Parallelismen, ferner Person, Zahl und Geschlecht des Originaltextes sowie die theologische Bedeutung von Wörtern, die einen Kausalzusammenhang, ein Vorhaben oder ein Ereignis ausdrücken (z. B. „ut", „ideo", „enim", „quia") sollen möglichst erhalten bleiben (Art. 57). Ebenfalls ist das literarische und rhetorische Genus der Texte der römischen Liturgie zu wahren (Art. 58).

Falls die Stilelemente des Originaltextes in die Volkssprache nicht übernommen werden können, soll der Übersetzer die erwünschte Wirkung des Textes auf die Zuhörer mit Hilfe geeigneter Stilelemente der Volkssprache zu erreichen suchen. Texte mit einer besonderen theologischen und geistlichen Bedeutung sind wortwörtlich zu übersetzen (Art. 59). Texte, die Melodien unterlegt werden, dürfen nicht zur Erleichterung des gesanglichen Vortrags paraphrasiert werden (Art. 60). Die Hochgebetstexte müssen mit größter Sorgfalt, besonders im Hinblick auf die Herrenworte (vgl. Art. 85 und 86) übersetzt werden (Art. 63). Das Glaubensbekenntnis ist genau, und zwar entsprechend der Überlieferung der lateinischen Kirche, zu übersetzen: Der Gebrauch der ersten Person Singular ist beizubehalten, die Wendung „carnis resurrectionem" im Apostolicum wortwörtlich zu übersetzen (Art. 65). Alle Teile eines liturgischen Buchs (auch Allgemeine Einführung, Vorbemerkungen, Hinweise vor den einzelnen Feiern, Rubriken) sind genau so zu übersetzen, wie sie im lateinischen Originaltext lauten (Art. 66). Anpassungen der Vorbemerkungen und anderer Texte müssen zuvor vom Apostolischen Stuhl überprüft werden (Art. 67) und die volkssprachigen liturgischen Bücher in den Überschriften und der Anordnung der Texte, in Rubriken und Nummern dem lateinischen Buch entsprechen (Art. 69).

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Vorbereitung der Übersetzungen und der Bestellung der Kommissionen. Die Übersetzungsarbeit ist der von der Bischofskonferenz errichteten Liturgiekommission zu übertragen. Die Untersuchung und Approbation der Texte ist Pflicht jedes einzelnen Bischofs (Art. 70). Die Bischofskonferenz hat den Text zu approbieren und dem Apostolischen Stuhl zur Überprüfung vorzulegen (Art. 71). Die Bischöfe sollen dafür sorgen, daß die Anpassungen von Texten Ergebnis gemeinsamer Anstrengungen sind (Art. 72).

Die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung will sich an der Übersetzung der liturgischen Texte in die wichtigeren Sprachen stärker beteiligen, weil die liturgischen Bücher auch in der Stadt Rom, den Ämtern der Kurie und den Nuntiaturen benötigt werden (Art. 76).

Bis in die letzten Einzelheiten wird das Approbationsverfahren geregelt. Es müssen nach Rom gemeldet werden: die Namen der bei der Approbation anwesenden Bischöfe und alle Abstimmungsergebnisse, die Kriterien der Übersetzung sowie die Namen der an der Übersetzungsarbeit beteiligten Personen mit Angaben zu ihrer Qualifikation und Erfahrung; ferner müssen Veränderungen der Übersetzung und die Gründe für deren Notwendigkeit sowie die zuvor vom Apostolischen Stuhl für diese Veränderungen gegebene Erlaubnis angezeigt werden (Art. 79).

Die Gepflogenheit, liturgische Texte dem Apostolischen Stuhl zur Überprüfung („recognitio") vorzulegen, bildet die notwendige Gewähr dafür, daß eine Übersetzung authentisch ist und mit dem Originaltext übereinstimmt. Die Überprüfung, in der die Verbundenheit zwischen dem Nachfolger Petri und seinen Brüdern im Bischofsamt zum Ausdruck kommt, ist ein absolut notwendiger Akt der Leitungsgewalt, mit dem zu Veränderungen, auch wesentlicher Art, verpflichtet werden kann. Ohne die Überprüfung erhalten die Beschlüsse der Bischofskonferenz keine Rechtskraft (Art. 80). Die Überprüfung muß im gedruckten liturgischen Buch durch Unterschriften des Vorsitzenden der Liturgiekommission der Bischofskonferenz sowie des Vorsitzenden der Bischofskonferenz vermerkt werden (Art. 81).

Für Übersetzung und Approbation der sogenannten „sakramentalen Formeln" gilt die bisherige Regelung (Art. 85)[29].

Erwünscht ist: für jede Sprache nur eine einzige Übersetzung der liturgischen Texte (Art. 87-89); für verschiedene Riten der katholischen Kirche Übereinstimmung der für den gemeinsamen Gebrauch bestimmten Übersetzungen, vor allem der Heiligen Schrift (Art. 90); im Hinblick auf die nichtkatholischen orientalischen Teilkirchen und die protestantischen kirchlichen Gemeinschaften Übereinstimmung der Übersetzungen (Art. 91).

Die Zusammensetzung der Kommissionen, die für die Erstellung gemeinsamer liturgischer Bücher für Länder mit der gleichen Sprache zuständig sind, wird bis ins Kleinste geregelt (Art. 93-105). Diese Kommissionen werden in Zukunft von der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung bestellt (Art. 93). Vor allem sollen ihnen Bischöfe angehören (Art. 94-97); alle wichtigen ständigen Mitarbeiter, die nicht Bischöfe sind, benötigen das „Nihil obstat" durch die Kongregation (Art. 100). Ihre Mitarbeit hat anonym zu erfolgen. Ihre Schweigepflicht muß vertraglich vereinbart sein (Art. 101). Der Heilige Stuhl behält sich das Recht vor, Übersetzungen in jeder Sprache zu erstellen, für den liturgischen Gebrauch zu approbieren und nachträglich die Approbation der betreffenden Bischofskonferenz einzuholen (Art. 104 f.).

Neue liturgische Texte können von Kommissionen, die die Bischofskonferenz eingerichtet hat, erarbeitet, müssen aber der Kongregation zur Überprüfung vorgelegt werden.

Im vierten Kapitel wird die Herausgabe der liturgischen Bücher geregelt (Art. 109-125). *Das fünfte Kapitel* regelt die Übersetzung der liturgischen Proprien. Man geht davon aus, daß sowohl die Ortskirchen als auch die Ordensfamilien nur vom Apostolischen Stuhl approbierte „textus typici" ihrer Proprien zu übersetzen haben (Art. 126-130).

Zum *Schluß* wird festgestellt, daß frühere Approbationen liturgischer Texte zwar weiterhin gelten, daß jedoch die Veröffentlichung dieser Instruktion einen Neubeginn bedeutet hinsichtlich der vorzunehmenden Verbesserungen, der Diskussion über die in die Liturgie einzuführenden Volkssprachen und der Überprüfung der bisher erstellten Übersetzungen (Art. 131). Innerhalb von fünf Jahren müssen die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und die Generaloberen der Orden der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung einen vollständigen Plan dafür vorlegen, was sie mit den volkssprachigen liturgischen Büchern in ihrem Gebiet oder Ordensinstitut zu tun gedenken (Art. 132). Die in dieser Instruktion festgelegten Richtlinien treten für die Verbesserung der bereits vorliegenden Übersetzungen voll in Kraft. Man sorge dafür, daß diese Verbesserungen nicht noch länger aufgeschoben werden (Art. 133).

III. Kritische Wertung

1. *Ein falscher Begriff von „Einheit".* Die Instruktion versteht unter „Einheit" strenge Einheitlichkeit bis in den Wortlaut der liturgischen Texte hinein. Dies geht bereits aus dem Vorwort hervor. In Zusammenhang mit dem Hinweis auf die unterschiedlichen Riten in Ost und West wird keineswegs verwiesen auf SC 37, wonach die Kirche „in den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen", keine „starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen wünscht"; vielmehr wird verwiesen auf SC 38, woraus jedoch nur der Begriff der „Einheit des römischen Ritus" zitiert wird, ohne zu berücksichtigen, daß das Konzil hier allein von der „Einheit im wesentlichen" („unitas substantialis") spricht und gerade von dieser ausgehend argumentiert, es sei „berechtigter Vielfalt und Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker ... Raum zu belassen", und zwar „auch bei Revision der liturgischen Bücher".

2. *Kein Verständnis für die bisherige Liturgiereform.* Während 30 Jahren, von 1964 bis zum Erscheinen der „Vierten Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution (25. Januar 1994), waren für die Erarbeitung der liturgischen Bücher in Rom jene Bischöfe und Fachleute zuständig, die zu einem großen Teil bereits Mitglieder und Fachleute der „Commissio liturgica praeparatoria" und der „Commissio liturgica conciliaris" waren. Sofern sie nicht ständig in Rom tätig waren, gehörten sie auch den für die Übersetzung der liturgischen Bücher zuständigen Kommissionen in ihren Heimatländern an.

Beispielsweise ist das deutsche Meßbuch unter Verantwortung von Johannes Wagner († 1999) erarbeitet worden, der auch die Verantwortung für die Erarbeitung des lateinischen Buches inne hatte.

Ähnliches gilt für das deutsche Sprachgebiet vom Stundengebet, vom Pontifikale, von den meisten Teilbänden des Rituale. Alle Anpassungen wurden im Sprachgebiet lange überlegt, in der Gottesdienstkongregation vorbesprochen, von den Bischofskonferenzen in ihren Vollversammlungen eingehend diskutiert – die letzten strittigen Fragen der Meßbuchübersetzung und -anpassung noch, wie ich es als Beobachter am 23. September 1974 selbst erleben konnte, unter der engagierten Leitung von Kardinal Julius Döpfner († 1976), dem ehemaligen Moderator des Konzils – und erst nach vielfach zähem Ringen approbiert.

Man möge sich in Rom durch die äußerst sorgfältig erarbeiteten Begleitdokumente, die den Bischöfen zur Approbation und der Kongregation zur Konfirmierung des Meßbuchs beigelegt wurden, belehren lassen. Es sei auch vermerkt, daß Meßbuch und Meßlektionare in deutscher Sprache längst, wie die Instruktion es wünscht (Art. 76), in vielen römischen und anderen ausländischen Kirchen zur Verfügung stehen. Es zeugt von unerhörter Arroganz und ist eine grobe Mißachtung der Bischöfe der deutschsprachigen und anderer Teilkirchen, wenn verlangt wird, daß alle vor 1994 erarbeiteten Übersetzungen der liturgischen Bücher in nächster Zeit entsprechend dem falschen Einheitsbegriff der neuen Übersetzer-Instruktion revidiert werden müssen.

Was „Einheit im wesentlichen" genau besagt, wurde von Rom niemals umschrieben. Immerhin kommt gemäß der „Vierten Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution diese Einheit im wesentlichen auch gegenwärtig schon zum Ausdruck „in den unter der Autorität des Papstes als ‚editio typica' veröffentlichten liturgischen Büchern und in den entsprechenden liturgischen Büchern, die von den Bischofskonferenzen jeweils für ihr Land approbiert und vom Apostolischen Stuhl konfirmiert wurden" (Art. 36).

3. *Falsche Kriterien für die Übersetzungen.* Es ist eine unerträgliche Bevormundung der Bischofskonferenzen, wenn die römische Kongregation meint, die Bischöfe in den verschiedenen Ländern und Sprachgebieten darüber belehren zu müssen, was „übersetzen" heißt, und im besonderen darüber, wie man in ihre Sprache zu übersetzen hat.

Wer je lateinische Orationen übersetzt hat, weiß, daß ihre kurze und knappe Ausdrucksweise in den lebenden Sprachen nicht nachgeahmt werden kann, wenn der volkssprachige Text einer Gemeinde, die ihn hört, verständlich bleiben und geistlichen Gewinn bringen soll (vgl. SC 11).

Die mehrfach geforderte Wortwörtlichkeit („ad litteram") und die Nachahmung des lateinischen Satzbaus mit untergeordneten Nebensätzen, Relativsätzen, Parallelismen und besonderen Wortstellungen können nicht unbedingt eine brauchbare Übersetzung gewährleisten.

Den Bischöfen und ihren theologischen Beratern, die alle im allgemeinen weder Latinisten noch Germanisten sind, ist dringend zu raten, die Aussagen der Instruktion zu den Übersetzungen von anerkannten Sprachwissenschaftlern und Fachleuten für Übersetzungen überprüfen zu lassen. Ferner wäre es ratsam, diese Fachleute auch zur Übersetzungsarbeit selbst heranzuziehen oder ihnen zumindest die fertigen Übersetzungen zu unterbreiten, bevor sie bei einer „Überprüfung" durch die römische Kongregation verdorben werden. Sollte dies nicht gelingen, so ist abzusehen, daß noch wesentlich mehr Priester als derzeit schon ihre Texte selbst erstellen werden. Damit wäre die Einheit des römischen Ritus tatsächlich gefährdet.

4. *Verfälschung einer Konzilsaussage:* „Recognitio" anstatt „confirmatio". Die Väter des Konzils hatten eine Mitsprache Roms bei der Abfassung volkssprachiger Übersetzungen nicht vorgesehen. Als das Motuproprio „Sacram Liturgiam" in seiner ersten im Osservatore Romano vom 29. Januar 1964 veröffentlichten Fassung gegen den Konzilswillen vorsah, Übersetzungen seien vom Apostolischen Stuhl „recognoscendas atque probandas", erreichte der Vorsitzende des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia", Kardinal Giacomo Lercaro, bei Papst Paul VI. die Änderung dieser Wendung dahingehend, daß die Akten der Bischofskonferenz „probanda seu confirmanda" seien. Damit war der Begriff „recognitio" im Zusammenhang mit der Bestätigung der Übersetzungen gefallen.

Im CIC/1983 wird dieser Begriff plötzlich wieder im Zusammenhang mit den Übersetzungen verwendet (can. 838 § 3). Während noch die „Vierte Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution von „confirmare" spricht (Art. 36), hat die „Fünfte Instruktion" diesen Begriff aufgegeben, und dies im Widerspruch zu der von Papst Johannes Paul II. ergangenen Warnung vor der „einseitigen und voreingenommenen Interpretation" des Konzils [30].

Hinzu kommt, daß die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung keine qualifizierten deutschsprachigen Mitarbeiter hat. Der derzeit einzige an der Kongregation angestellte deutschsprachige Priester ist mit der Liturgiewissenschaft nicht vertraut.

Kardinal Medina Estévez hat mit Schreiben vom 14. April 2000 an den Vorsitzenden der Theologischen Kommission der Bischofskonferenz der USA, Bischof Donald W. Trautman, die an Überheblichkeit kaum zu überbietende Behauptung aufgestellt: Der Heilige Stuhl habe seine eigene reiche Erfahrung, um Übersetzungen liturgischer Texte zu bewerten; diese Erfahrung würde nur unzureichend genutzt, wenn ihm lediglich das Urteil über abgeschlossene Übersetzungen zustände, die mit seiner Hilfe weit besser gelungen wären. Vielmehr sei der Heilige Stuhl die alleinige Instanz, die zu entscheiden vermag, ob Übersetzungen den Inhalt der lateinischen Gebete des römischen Ritus treu wiedergeben [31].

Es wäre ein Ausdruck nicht hinnehmbarer Anmaßung, wenn die Kongregation deutsche Übersetzungen, die von anerkannten Fachleuten der Sprache und der einschlägigen theologischen Disziplinen erarbeitet und von den Bischöfen einmütig approbiert wurden, nach einer Überprüfung mit seitenlangen Ausstellungen versehen zurückschicken oder gar ganz zurückweisen würde. Nicht das Innehaben einer Stelle in der römischen Kurie schafft Übersetzerkompetenz, sondern allein eine qualifizierte Ausbildung und entsprechende Fähigkeiten. Wer eine Sprache lesen und leidlich sprechen kann, muß nicht auch in der Lage sein, lateinische Gebetstexte in einer – ihm möglicherweise sogar fremden – Volkssprache wiederzugeben. Die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets müßten also für die Arbeit in der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung einige theologisch und sprachwissenschaftlich hochqualifizierte Priester freistellen, deren Korrekturen ihrer Approbationsbeschlüsse und damit ihrer Rechtgläubigkeit sie anzunehmen grundsätzlich bereit sind.

5. *Erstellung und Approbation von Übersetzungen durch die Kongregation:* Die folgenschwerste Pervertierung des Konzilswillens bestünde allerdings in dem, was die Kongregation in Art. 104 androht: die Erstellung und Approbation liturgischer Texte in jeder Sprache und die nachträgliche Veranlassung der jeweiligen Bischofskonferenzen, die ihr auferlegten Texte ihrerseits zu approbieren. Zur Begründung werden angeführt CIC/1983 can. 333, der von der ordentlichen Gewalt des Papstes über alle Teilkirchen spricht, und can. 360, der die römischen Kongregationen als Dienststellen des Papstes erwähnt, sowie die Aufgabenumschreibung der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus", Art. 62-65[32].

Die Bischofskonferenzen dürfen sich eine solche Einmischung in ihre Tätigkeitsbereiche und eine derartige Aufhebung ihrer Kompetenzen durch die Kongregation unter keinen Umständen gefallen lassen. Sie dürfen dem zentralistischen Streben zu Ungunsten der Kollegialität unter gar keinen Umständen nachgeben.

Dies gilt auch hinsichtlich der stillschweigenden Übernahme aller römischen Liturgiebücher: In der Instruktion werden die römischen liturgischen Bücher bezüglich ihrer Verbindlichkeit nicht mehr unterschieden, wie dies seit dem Konzil von Trient üblich war. Das Rituale Romanum wurde 1614 beispielsweise zur Übernahme nur empfohlen. Dies hat das Zweite Vatikanum in SC 63 b – Eigenritualien sind „iuxta novam Ritualis romani editionem" zu erstellen – bestätigt. Noch das 1996 von den Bischofskonferenzen und den konferenzfreien Bischöfen des deutschen Sprachgebiets approbierte Zeremoniale für die Bischöfe durfte ohne Konfirmierung durch die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung veröffentlicht werden.

Die erwähnten und noch andere Bestimmungen der Instruktion – etwa jene, daß Kommissionen für die Erstellung gemeinsamer liturgischer Bücher (z. B. die

Internationale Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommission im deutschen Sprachgebiet) von der römischen Kongregation bestellt werden müssen und nichtbischöfliche Mitarbeiter das „Nihil obstat" der Kongregation benötigen – kommen einer Entmachtung der Bischofskonferenzen in wichtigen, die Liturgie betreffenden Angelegenheiten gleich. Die Konzilsväter hatten nicht im entferntesten an eine derart dreiste Einmischung Roms in die ureigensten Aufgaben der Bischöfe gedacht. Eine Weigerung, den römischen Maßgaben zu folgen, ist in diesem Fall wohl die einzig mögliche Lösung.

Ignorieren?

Man kann mit ziemlicher Sicherheit voraussehen, daß der in der Instruktion vorgelegte Plan zur Erneuerung der Übersetzungen liturgischer Bücher in der ganzen Welt undurchführbar ist. Der vergleichsweise viel geringeren Aufgabe, die Eigenkalender vom 24. Juli 1970 an innerhalb einer Fünfjahresfrist zur Konfirmierung vorzulegen [33], wurde von vielen Ortskirchen und Ordensgemeinschaften nur mit mehr oder weniger großen Verzögerungen nachgekommen.

Die „Fünfte Instruktion" macht einen ungeheuren Verwaltungsaufwand sowohl in der Kongregation als auch in den Teilkirchen nötig. Wer römische Dokumente zu lesen versteht, wird vermuten müssen, daß diese Instruktion nicht gut von Italienern verfaßt sein kann. Denn sie entspricht in ihren zahlreichen komplizierten, undurchführbaren Anordnungen nicht italienischer Regierungsweisheit, die man früher in der Kurie vorfinden und hochschätzen konnte. Man wird erinnert an den Ausspruch eines früheren deutschen Mitarbeiters einer vatikanischen Behörde: „Die Ausländer ruinieren die Kurie." Nicht von ungefähr hat ein deutscher Prälat, der gelegentlich in der Glaubenskongregation zu tun hatte, vor Jahren gestanden, er habe sich bei Verhandlungen mit Kardinal Alfredo Ottaviani († 1979) wesentlich leichter getan als mit dessen unmittelbarem nichtitalienischen Nachfolger.

Auf eine Durchführung der Anordnungen der neuen Übersetzer-Instruktion auf Weltebene zu hoffen, ist eine Illusion. Würden diese befolgt, so könnte man die Instruktion später nennen: „Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution". Da dies viele nicht wollen, wird sie sich vermutlich nach einigen Jahren von selbst erledigen. Man könnte dabei nachhelfen, indem man die Instruktion ignoriert. Denn wer auf den verschiedenen Ebenen mit Engagement an der bisherigen Liturgiereform mitgearbeitet hat, kann für diese Instruktion nur das gleiche Schicksal erhoffen und den gleichen „Erfolg" wünschen, wie sie der von reaktionären Kardinälen Papst Johannes XXIII. „unterschobenen" und von diesem im Beisein aller in Rom studierenden Seminaristen am 22. Februar 1962 auf dem Hochaltar von St. Peter unterzeichneten Apostolischen Konstitution über die lateinische Sprache „Veterum sapientia" beschieden waren.

ANMERKUNGEN

[1] Text unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc 20010507_liturgiam-autenticam_lt.html. Nach Behebung des Lateinfehlers ist sie inzwischen als eigenes Heft (Typis Vaticanis, Romae 2001) sowie in Notitiae 37 (2001) 120-174 erschienen.

[2] Vgl. A. Bugnini, La riforma liturgica (1948-1975) (Rom ²1997) 243; ders., Die Liturgiereform 1948-75. Zeugnis u. Testament (Freiburg 1988) 262 f.

[3] Zur Vorgeschichte vgl. R. Kaczynski, Liturgie in der Weite der Catholica? Fortschreitende Mißachtung u. endgültige Aufhebung eines Konzilsbeschlusses, in: Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit u. Vielfalt der Kirche, hg. v. A. Franz (Freiburg 2001) 160-188. Für die Vorgeschichte bis zum CIC/1983 vgl. F. Nikolasch, Das Liturgierecht zwischen Liturgiekonstitution u. neuem Kodex, in: LJ 43 (1993) 141-159.

[4] Vgl. Bischöfe u. Theologen diskutieren über das Konzil, in: OR (D), 3. 3. 2000, 1.

[5] Vgl. R. Kaczynski, Verso la riforma liturgica, in: Storia del concilio Vaticano II, Bd. 3, hg. v. G. Alberigo (Bologna 1998) 209-276, bes. 258-261. 269-276.

[6] Vgl. AAS 56 (1964) 143; Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae, Bd. 1, hg. v. R. Kaczynski (Turin 1976) 188; Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 1, hg. v. H. Rennings (Kevelaer 1983) 188.

[7] Vgl. Art. 57: Enchiridion 1 (A. 6) 255; Dokumente 1 (A. 6) 255.

[8] Vgl. Notitiae 1 (1965) 9.

[9] Vgl. ebd. 140. 149.

[10] Vgl. Art. 28: Enchiridion 1 (A. 6) 837; Dokumente 1 (A. 6) 837.

[11] Vgl. Art. 41 c: ebd. 238 c.

[12] Vgl. das Schreiben des Vorsitzenden des Liturgierats an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 16. Oktober 1964: Enchiridion 1 (A. 6) 298; Dokumente 1 (A. 6) 298; vgl. die Ansprache Pauls VI. an die Teilnehmer des Übersetzerkongresses vom 10. November 1965: ebd. 484.

[13] Vgl. den Brief des Vorsitzenden des Liturgierats an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 21. Juni 1967: Enchiridion 1 (A. 6) 981; Dokumente 1 (A. 6) 981 sowie die Übersetzer-Instruktion vom 25. Januar 1969, Art. 41 f.: vgl. ebd. 1240 f.

[14] Vgl. die Instruktion der Gottesdienstkongregation über die schrittweise Einführung der Apostolischen Konstitution „Missale Romanum" vom 20. Oktober 1969, Art. 4: Enchiridion 1 (A. 6) 1975; Dokumente 1 (A. 6) 1975 sowie die diesbezüglichen Richtlinien vom 6. Februar 1970: ebd. 2050-2055.

[15] Vgl. Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma 9-13 Novembre 1965 (Città del Vaticano 1966); vgl. die Berichte in Notitiae 1 (1965) 203-206. 273-276 sowie Bugnini, La riforma (A. 2) 223-226; ders., Die Liturgiereform (A. 2) 240-243.

[16] Vgl. Enchiridion 1 (A. 6) 1200-1242; Dokument 1 (A. 6) 1200-1242. Zur Approbation durch den Papst vgl. Bugnini, La riforma (A. 2) 238-242, 239; ders., Die Liturgiereform (A. 2), 257 f.

[17] Vgl. die Mitteilung des Sekretärs des Liturgierats an die Vorsitzenden der Bischofkonferenzen: Enchiridion 1 (A. 6) 983-988; Dokumente 1 (A. 6) 983-988.

[18] Vgl. die Erklärung der Gottesdienstkongregation: Enchiridion 1 (A. 6) 1963-1965; Dokumente 1 (A. 6) 1963-1965.

[19] Bugnini, La riforma (A. 2) 244; ders., Die Liturgiereform (A. 2) 263.

[20] Ebd. Die Überprüfung nimmt freilich nicht der Papst persönlich, sondern die Glaubenkongregation in seinem Auftrag vor.

[21] Der CIC widerspricht sich freilich selbst, z. B. can. 846 § 1; 850; 880 § 1; 1000 § 1; 1229; vgl. auch R. Kaczynski, Notwendige Änderungen der liturg. Bücher aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983, in: LJ 34 (1984) 87.

[22] Vgl. den in A. 4 angegebenen Text.

[23] Der Brief, mit dem die Erlaubnis gegeben wurde, ist auf den ersten Seiten der Hefte mit den Studientexten jeweils abgedruckt.

[24] Vgl. Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani secundi, Bd. 1 (Città del Vaticano 1970) 1, 609 (Nr. 4). 638, auch 337 f. 661; zur Abstimmung vgl. ebd. 3, 121. 158.

[25] Vgl. „Vierte Instruktion" zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution, Nr. 36, in: VapSt 114 (Bonn 1994) 20: „Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritus-Familien an; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur entsprochen werden soll, geht es um Anpassung im Rahmen des römischen Ritus."

[26] Vgl. A. 2; nur von einer „Verhinderung des Fortschritts der Inkulturation" war 1972 noch nicht die Rede.
[27] Vgl. Notitiae 1 (1965) 10-96, für das dt. Sprachgebiet, 11. 16 f. 18 f. 28; J. Gibert, Le lingue nella Liturgia dopo il Concilio Vaticano II, in: ebd. 15 (1979) 385-520, für das dt. Sprachgebiet: 431 ff. 453. Vgl. ferner den Brief der Kongregation für die Sakramente u. den Gottesdienst an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 5. Juni 1976: Enchiridion 2, hg. v. R. Kaczynski (Rom 1998) 3481-3487; Dokumente 2, hg. v. M. Klöckener (Kevelaer 1997) 3481-3487.
[28] Anderseits forderte Kardinal J. Medina Estévez, daß die englische Übersetzung liturgischer Texte die lateinische Fassung genauestens wiedergeben müsse, weil der englische Text bei der Übersetzung in andere Sprachen zum Vorbild genommen wird: vgl. HerKorr 54 (2000) 106.
[29] Vgl. Enchiridion 1 (A. 6) 3110-3114; Dokumente 1 (A. 6) 3110-3114.
[30] Vgl. A. 5.
[31] Vgl. America 182 (2000) n. 17 (13. 5. 2000), 17-19.
[32] Vgl. Enchiridion 3, hg. v. R. Kaczynski (Rom 1997) 6218-6221; Dokumente 3, hg. v. M. Klöckener (Kevelaer 2001) 6218-6221.
[33] Vgl. Enchiridion 1 (A. 6) 2097; Dokumente 1 (A. 6) 2097.

Christian Beck

Armut in Deutschland

Als 1961 vom Deutschen Bundestag das Bundessozialhilfegesetz (BSHG) verabschiedet wurde, war dies der Auftakt zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Sozialpolitik. 16 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hatte der alte Fürsorgegedanke, mit dem die weit um sich greifende Volksarmut als unmittelbare Kriegsfolge bekämpft werden sollte, ausgedient. Sehr bald nach dem wirtschaftlichen Aufschwung der 50er und der beginnenden 60er Jahre merkte man, daß es auch Menschen gab, die am allgemein zunehmenden Wohlstand nicht partizipieren konnten. Dies waren nicht mehr in erster Linie die Kriegswaisen, -witwen und -versehrten. Verstärkt rückte die Lage von Menschen in den Mittelpunkt, die obdachlos waren oder die es (aus welchen Gründen auch immer) nicht geschafft hatten, durch Arbeit und Eigeninitiative so viele finanzielle Mittel zur Verfügung zu haben, daß sie ihren Lebensunterhalt damit bestreiten konnten. Dem sollte durch das Bundessozialhilfegesetz Abhilfe geschaffen werden. In § 1 Abs. 2 des BSHG wurde dieser Denk- und Handlungsansatz zur grundlegenden Philosophie der gesetzlichen Bestimmungen erklärt. Es heißt darin:

„Aufgabe der Sozialhilfe ist es, dem Empfänger der Hilfe die Führung eines Lebens zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht. Die Hilfe soll ihn soweit wie möglich befähigen, unabhängig von ihr zu leben; hierbei muß er nach Kräften mitwirken." [1]

Damit war das reine Fürsorgedenken, das bis dahin die Sozialpolitik und auch die Sozialwissenschaft beherrschte, grundsätzlich überwunden. Den Paradigmenwechsel beschreiben Stephan Leibfried und Lutz Leisering so:

„Neu an dem reformierten Fürsorgerecht von 1961 ... waren die rechts- und sozialstaatlichen Elemente: der Rechtsanspruch auf Hilfe, das Ziel der Sicherung eines menschenwürdigen Lebens und die Standardisierung materieller Leistungen durch Warenkorb und Regelsatzsystem, aber vor allem die Ausrichtung an der persönlichen Hilfe." [2]

Später entwickelten sich daraus das Verständnis und der Begriff, daß die Sozialhilfe als Transferleistung für alle Empfänger das „sozio-kulturelle Existenzminimum" darstelle, das jedem ein Leben in Würde ermögliche. Verbunden mit dem Nachrangigkeitsprinzip bedeutet dies, daß die Sozialhilfe das sogenannte letzte Netz im sozialen Sicherungssystem der Bundesrepublik Deutschland ist, das vor dem Abgleiten in die Armut schützt.

Die Geschichte der deutschen Sozialpolitik – besonders in den 70er und 80er Jahren – hat konkret gezeigt, wie sehr die Sozialhilfe verklärt und der Blick auf die wahre Realität der Menschen in Deutschland verstellt wird. Spätestens die Erfahrungen mit der Ölkrise 1973, die eine umfassende Wirtschaftskrise war, hätte deutlich machen müssen, daß es mit einem Wirtschaftswachstum, das allen Wohlstand und ein sorgenfreies Leben verheißen sollte, nicht immer nur aufwärts gehen kann. Stagnation oder gar Depression war für die im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien nahezu undenkbar, obwohl als Folge der Ölkrise die Arbeitslosigkeit zunahm und sich bis heute auf einem immer höheren Level als Grundstock verfestigte.

Absolute und relative Armut

Mit dem Ende der sozialliberalen Koalition und dem Regierungswechsel 1982 gerieten die Probleme der Armut und der Arbeitslosigkeit, die sich gerade zu verdichten begannen und der dringenden Bearbeitung bedurft hätten, zunehmend aus dem Blick der Politik. Zwar übernahm die Regierung unter Bundeskanzler Helmut Kohl von ihren Vorgängern einen weiter sich verfestigenden Grundsockel bei der Zahl arbeitsloser Menschen; in 16 Regierungsjahren gelang es aber nicht, die Zahl der Arbeitslosen nennenswert zu reduzieren und somit den größten Armutsfaktor zu beseitigen. In der Sozialwissenschaft sprach man von der „neuen Armut", die als eine „neue Qualität" von Armut beschrieben wurde. Erstmals war Armut politisch in Kauf genommen:

„Die Massenarbeitslosigkeit, die Zunahme jüngerer und potentiell arbeitsfähiger Sozialhilfeempfänger und die zunehmende Betroffenheit von Alleinerziehenden haben die Hoffnungen der Väter und Mütter des Bundessozialhilfegesetzes, daß die Sozialhilfe mittelfristig nur noch für außergewöhnliche Notlagen benötigt würde, endgültig zunichte gemacht. Die materiellen Leistungen im Rahmen der Hilfe zum Lebensunterhalt sind nicht, wie angenommen, immer mehr zurückgegangen, sondern Ausgaben und Empfängerzahlen sind im Gegenteil immer weiter angestiegen." [3]

Wichtig und an dieser Stelle einzufügen ist die Tatsache, daß sich der Blick auf die Armut von einer rein an den Finanzen der Haushalte orientierten hin zu einer die Lebenslagen armer Menschen diskutierenden Betrachtungsweise wandelte. Dies geht unmittelbar einher mit einer Auseinandersetzung über die Definition von Armut. Für die Lebensverhältnisse in Deutschland gilt nahezu unbestritten die Aussage, daß es eine sogenannte absolute Armut nicht gibt [4]. Als absolute Armut bezeichnet man einen „Mangelzustand ..., der es nicht erlaubt, die physische Existenz dauerhaft zu sichern. Die Armutsgrenze ist identisch mit dem Unterschreiten der zur physischen Existenz notwendigen Güter." [5]

Für das Industrieland Bundesrepublik Deutschland kommt in erster Linie ein relativer Armutsbegriff in Frage, also eine Beschreibung von Armut, die die finanziellen Ressourcen der Menschen und der Haushalte als einen wesentlichen Faktor für die gesellschaftliche Partizipation beschreiben. Im Blickpunkt des wissenschaftlichen Interesses dieses Ansatzes stehen die Quoten, die Aufschluß geben über die Teilnahme am Erwerbsleben, das Lohneinkommen oder sonstige Einkünfte und Gewinne. Diese werden mit Hilfe einer mathematischen Formel in Beziehung zueinander gesetzt. Aus dem dabei angewendeten Äquivalenzprinzip werden anschließend Aussagen über die relative Armut von Menschen gebildet. Diese Vorgehensweise hat zu der europaweit anerkannten Definition geführt, wonach jeder Mensch arm ist, der über weniger als 50 Prozent des nach Haushaltsmitgliedern gewichteten durchschnittlichen Haushaltseinkommens verfügt. Danach liegt die Armutsschwelle für eine alleinstehende Person in Deutschland derzeit zwischen 1080 und 1519 Mark pro Monat [6]. Jeder, der über weniger Einkommen im Monat verfügt, gilt als arm. Studierende oder Schüler müssen aus dieser Betrachtung ausgenommen werden, da sie über verschiedene Vergünstigungen und Förderungen verfügen, die anders zu gewichten sind.

Dieser ressourcentheoretische Ansatz wurde seit Anfang der 90er Jahre durch die Etablierung des Lebenslagenkonzeptes deutlich zurückgedrängt. Das Lebenslagenkonzept versteht sich als Ergänzung zum ressourcentheoretischen Verständnis und integriert dieses. Dieter Döring und andere definieren dies folgendermaßen:

„Gefragt wird hierbei nicht nach den verfügbaren Ressourcen, die ein bestimmtes Versorgungsniveau ermöglichen, sondern nach der tatsächlichen Versorgungslage von Personen, Haushalten oder sozialen Gruppen in zentralen Lebensbereichen. Solche Lebensbereiche bilden etwa die Felder Arbeit, Bildung, Wohnen, Gesundheit und die Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben." [7]

Der Lebenslagenansatz versucht, zur Beschreibung von Armut nahezu alle Dimensionen des menschlichen Lebens mit zu berücksichtigen. Dies hat gegenüber dem ressourcentheoretischen Ansatz den Vorteil, daß die Lage der Menschen und die Faktoren, die zur Verarmung und weitergreifend zur sozialen Ausgrenzung führen, exakter beschrieben werden können. Auch können mit diesem Ansatz die Prozeßhaftigkeit von Armut, ihre Entstehung und eventuell sogar Strategien zur Armutsprävention analysiert und konstruiert werden. Mittlerweile ist der Lebenslagenansatz stark verbreitet. In ihren Armutsuntersuchungen waren der Deutsche Caritasverband und das Diakonische Werk die Vorreiter bei der Anwendung des Ansatzes. Nachdem er bereits in der Armutsuntersuchung der Caritas 1993 anfänglich zum Zug kam, wurde er in der sogenannten Lebenslagenuntersuchung Ost „Menschen im Schatten" methodisch und systematisch angewendet [8].

Zweidrittelgesellschaft

Mit der deutschen Wiedervereinigung 1990 wurde die gesamte deutsche Armutsdiskussion um weitere Aspekte ergänzt. Das erhebliche Gefälle zwischen den alten und den neuen Bundesländern, eine allgemeine wirtschaftliche Depression sowie ein teilweise fehlender politischer Wille tragen dazu bei, daß sich die Lebenslagen armer Menschen dauerhaft manifestieren. Die „Zweidrittelgesellschaft Bundesrepublik Deutschland", bestehend aus einem Drittel armer und zwei Drittel nicht armer Menschen entwickelt sich gegenwärtig zu einer Transformationsgesellschaft, in der unter den Stichworten der „Subsidiarität" und der „Eigenverantwortung" ein als Umbau bezeichneter Abbau des Sozialstaats die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinandergehen läßt.

Armut wird von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zwar breit diskutiert, aber nicht dauerhaft bekämpft; im Gegenteil: Konnte man in den 80er Jahren davon ausgehen, daß Armut politisch in Kauf genommen wird, drängt sich für die zweite Hälfte der 90er Jahre der Eindruck auf, daß die Armut bestimmter Bevölkerungsschichten politisch beabsichtigt ist.

Anders sind die dauerhaften Blockaden bei der Anpassung der Eckregelsätze der Sozialhilfe an die Inflation und die Preissteigerung[9], die konsequente Umsetzung von Marktgesetzen in der sozialen Arbeit (Beispiel: Pflegeversicherung) oder die neoliberal gefärbte Umstrukturierung des gesamten Gesundheitswesens nicht erklärbar. Die umfassenden und in ihrer Aussagekraft eindeutigen Armutsberichte von Caritas, Diakonie, Paritätischem Wohlfahrtsverband/DGB und Arbeiterwohlfahrt wurden von der Politik kaum zur Kenntnis genommen. Gelegentlich wurde gar der Vorwurf konstruiert, die Verbände säten mit ihren Berichten Sozialneid und Zwietracht. Daß darüber hinaus die Bundesrepublik Deutschland zusammen mit Großbritannien auch auf europäischer Ebene stets Spitzenreiter bei der Verhinderung einer zielgerichteten EU-Armutspolitik war, verkommt dabei fast zur Fußnote der Geschichte.

Erster Armuts- und Reichtumsbericht

Beim Regierungswechsel 1998 vereinbarten die Koalitionsparteien, den von den Wohlfahrtsverbänden und Gewerkschaften seit langem geforderten Armuts- und Reichtumsbericht zu erstellen. Dieser Bericht sollte Aufschluß über die Lebenslage armer Menschen in der Bundesrepublik Deutschland geben und den Zusammenhang zwischen Armut und Reichtum darstellen und analysieren. Im Frühjahr dieses Jahres wurde der Bericht der Öffentlichkeit vorgestellt. Das unter dem Titel „Lebenslagen in Deutschland – Erster Armuts- und Reichtumsbericht" [10] veröffentlichte Dokument war am 27. Januar 2000 durch Beschluß des Deutschen

Bundestags in Auftrag gegeben worden[11]. Die Federführung für die Erstellung des Berichtes oblag dem Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung. In den Beraterkreis waren nahezu alle Verbände und Organisationen eingebunden, die in ihrer täglichen Arbeit mit der Problematik konfrontiert sind. Dazu zählen neben den Wohlfahrtsverbänden auch die Nationale Armutskonferenz, Gewerkschaften sowie zahlreiche Selbsthilfeinitiativen. Ergänzend zum Beraterkreis konnte das Ministerium noch auf den Rat eines wissenschaftlichen Gutachtergremiums bauen. Durch diese beiden Pfeiler – Beraterkreis und Gutachtergremium – sollte gewährleistet sein, daß Fragen von Armut und Reichtum in Deutschland und die damit mittelbar und unmittelbar zusammenhängenden, komplexen Fragen und Probleme umfassend diskutiert werden konnten.

Im Vorwort heißt es: „Die Berichterstattung soll dazu beitragen, die Diskussion über „Armut" und „Reichtum" zu versachlichen und zu enttabuisieren."[12] Als primäres Ziel des Berichts wird genannt, „ein differenziertes Bild über die soziale Lage in Deutschland" zu vermitteln:

„Mit ihrer Gesamtschau der sozialen Wirklichkeit eröffnet sie eine systematische Verzahnung verschiedener Politikbereiche. Sie hat die Aufgabe, materielle Armut und Unterversorgung sowie Strukturen der Reichtumsverteilung zu analysieren und Hinweise für die Entwicklung geeigneter politischer Instrumente zur Vermeidung und Beseitigung von Armut ... zu geben."[13]

Methodisch bedient sich der Bericht des Lebenslagenansatzes der Sozialwissenschaft, da dieser „dem mehrdimensionalen Charakter von Armut und Reichtum ... gerecht"[14] werde. Das Datenmaterial ist eine Zusammenstellung aus den bereits vorhandenen Quellen; auf eine eigene Datenerhebung wird verzichtet. Neu und durchaus innovativ ist, daß der erste regierungsamtliche Armutsbericht, der in Deutschland erstellt wurde, gleichzeitig auch die Frage nach dem Reichtum stellt, auch wenn die Datenlage und deren Aussagekraft – gerade was hohe Vermögen betrifft – nicht sehr groß ist. Bei der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe (EVS), einer der zuverlässigsten Datenquellen[15], liegt die Erfassungsgrenze bei 35 000 Mark Nettoeinkommen pro Monat. Alle darüber liegenden Einkommen können kaum erfaßt werden.

Vermögensmillionäre – verdeckte Armut

Auf die Kernbestandteile der Daten reduziert, ergibt sich aus dem Bericht für Armut und Reichtum[16] in Deutschland folgende Grundaussage: Nach der EVS von 1998 leben in Deutschland derzeit 1,5 Millionen Vermögensmillionäre. Das sind „Privathaushalte, mit einem Nettoprivatvermögen ab einer Million DM."[17] 1968 wurde die Zahl der Vermögensmillionäre noch mit 14 000 festgestellt; 1973 waren es bereits 217 000. Hingegen gibt es in Deutschland 2,88 Millionen Menschen, die von der Sozialhilfe leben müssen; 1,1 Millionen davon sind Kinder und Jugendliche

unter 18 Jahren. Schätzungen der Verbände gehen davon aus, daß zusätzlich etwa 2,7 Millionen Menschen in Deutschland, die in verdeckter Armut leben, hinzugerechnet werden müssen.

Verdeckte Armut hat viele Ursachen. Bei verdeckt armen Menschen handelt es sich meistens um Personen, die aufgrund ihrer niedrigen Einkommen unter der Armutsgrenze leben und einen gesetzlich verbrieften Anspruch auf Sozialhilfe haben, diesen aber aus Unkenntnis, Angst oder Scham nicht in Anspruch nehmen. Auf dieses Phänomen, das insbesondere der praktischen Sozialarbeit erhebliche Probleme bereitet, geht der Bericht kaum ein. Demzufolge muß man in Deutschland von rund 5,5 Millionen Menschen ausgehen, die direkt an bzw. unter ihrer individuellen Armutsgrenze leben. Das entspricht 6,7 Prozent der deutschen Bevölkerung.

Die Grunddaten gewinnen ihre eigentliche Aussagekraft erst, wenn sie in Relation zueinander betrachtet werden. Dabei ergibt sich für die Vermögensverteilung – unter Vorbehalt der EVS bei Einkommen über 35 000 DM netto pro Monat – folgendes Bild: Nach Abzug von Bau- und Konsumschulden bezifferte sich das Nettovermögen je Haushalt auf 254 000 DM in den alten und auf 88 000 DM in den neuen Bundesländern. Die Zahl der Haushalte aufgeteilt nach 20-Prozent-Abschnitten (Quantile) verfügen die Haushalte des obersten Fünftels über durchschnittlich 804 000 DM Nettovermögen in den alten und über 315 000 DM in den neuen Bundesländern. Das unterste Fünftel der Haushalte verfügt über kein Einkommen sondern hat ausschließlich Schulden. Der sogenannte Mittelstand, also das dritte Fünftel, wird in dem Bericht mit durchschnittlich 119 000 DM in den alten und 31 000 DM in den neuen Bundesländern angegeben[18]. Das bundesdeutsche Netto-Gesamtvermögen aller Haushalte beträgt etwa 8 Billionen DM.

Die Kluft zwischen arm und reich hat sich im Lauf der letzten zwei Jahrzehnte immer mehr vertieft. Mittlerweile wird sie von vielen Menschen vor dem Hintergrund, daß sich der steigende Reichtum zunehmend seiner Sozialpflichtigkeit entzieht, als Gerechtigkeitslücke empfunden, die ein Eingreifen der Politik erfordert. So geht man nach Schätzungen davon aus, daß dem Fiskus jährlich durch Steuervermeidung, Steuerflucht und -hinterziehung rund 150 Milliarden DM verlorengehen. Der in der Bevölkerung und vor allem in den Medien wesentlich präsentere Sozialleistungsmißbrauch beziffert sich auf etwa 280 Millionen DM, also umgerechnet auf ca. 100 DM pro Sozialhilfebezieher. Ergänzend muß erwähnt werden, daß beim Sozialleistungsmißbrauch nicht alle Leistungen zu Unrecht in Anspruch genommen werden. Meistens handelt es sich um Pauschalen oder ergänzende Leistungen. Durch die Realität nicht gedeckt ist das weit verbreitete Bild vom Sozialhilfebezieher, der sich seine Leistungen komplett und dauerhaft erschleicht.

Alleinerziehende

In aller Kürze soll der Blick kursorisch auf zwei Personengruppen gelenkt werden, die ein erhebliches Armutsrisiko tragen: Alleinerziehende sowie Kinder und Jugendliche.

Die Familienentwicklung der letzten 30 Jahre weist eine erhebliche Dynamik auf. Dazu zählt auch die Zunahme der Haushalte von Alleinerziehenden. Der Grund dafür ist hauptsächlich in der Zunahme von Trennung und Scheidung von Partnerschaften und Ehen zu finden. 84 Prozent aller Alleinerziehenden sind Frauen. 1998 gab es in Deutschland rund 13 Millionen Haushalte mit Kindern. In diesen Haushalten lebten etwa 46 Millionen Menschen. 20 Prozent dieser Haushalte waren Haushalte von Alleinerziehenden, deren Anteil an der Zahl der Haushalte insgesamt steigt [19]. Das hohe Armutsrisiko dieser Haushalte liegt darin begründet, daß Alleinerziehende aufgrund fehlender Betreuungsmöglichkeiten für Kinder – insbesondere für Kinder unter drei Jahren – oftmals keiner Erwerbsarbeit nachgehen können. Eine Vollzeiterwerbstätigkeit ist kaum möglich; allenfalls eine Teilzeitbeschäftigung.

Ein Blick auf die Haushaltseinkommen nach der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe (EVS) des ersten Halbjahrs 1998 macht dies deutlich. Der größte Teil der allein Erziehenden (25,9 Prozent) mit Kindern unter 18 Jahren muß im früheren Bundesgebiet mit einem monatlichen Nettoeinkommen von 1800 bis 2500 DM auskommen, wohingegen der größte Teil der Paare mit einem Kind über 5000 bis 7000 DM verfügen kann. Etwa ein Drittel aller Paare mit drei Kindern (32,4 Prozent) verfügt gar über 7000 bis 10 000 DM im Monat.

In den neuen Ländern sind die Zahlen noch deutlicher. Hier müssen 36,4 Prozent aller alleinerziehenden Haushalte mit Kindern unter 18 Jahren mit 1800 bis 2500 DM monatlich auskommen.

„Die Einkommensverhältnisse der Alleinerziehenden unterscheiden sich signifikant von denen der Verheirateten mit Kindern. Alleinerziehende fanden sich überproportional häufig in den unteren Einkommensschichten wieder, Verheiratete mit Kindern dagegen in höheren. Dabei blieb die Einkommenslage alleinerziehender Frauen besonders unbefriedigend. ... Im niedrigen Einkommensniveau der allein erziehenden Mütter spiegelt sich auch ihr schwieriger Stand auf dem Arbeitsmarkt sowie die schlechten Rahmenbedingungen für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf wider. ... Aufgrund der Einkommenssituation unterscheiden sich Alleinerziehende und Verheiratete mit Kindern wesentlich in der Möglichkeit zu sparen und Vermögen zu bilden. ... Alleinerziehende haben ... eher geringe Sparmöglichkeiten. Sie sind darauf angewiesen, ihr Einkommen weithin für den privaten Verbrauch einzusetzen." [20]

Das Niedrigeinkommen der alleinerziehenden Haushalte sowie die familien- und gesellschaftsbedingt erheblich reduzierte Einsatzmöglichkeit dieser Menschen in der Erwerbsarbeit führt unweigerlich dazu, daß ein beträchtlicher Teil der in diesen Haushalten lebenden Personen auf ergänzende oder sogar auf den ausschließlichen Bezug von Sozialhilfe angewiesen ist. Nach Erhebungen des Statistischen

Bundesamtes lag die Sozialhilfequote bei Paaren mit einem Kind 1998 bei 2,2 Prozent. Bei Alleinerziehenden mit einem Kind lag sie im gleichen Zeitraum bei 15,2 Prozent. Noch deutlicher zeigt sich der Unterschied bei Paaren mit drei oder mehr Kindern. Hier wurde die Sozialhilfequote mit einem Wert von 5,4 Prozent festgemacht. Dagegen lebten vor drei Jahren 34 Prozent aller allein Erziehenden mit drei oder mehr Kindern von der Sozialhilfe [21].

„Infantilisierung" der Armut

In einem mehrere Millionen Mal in den bundesdeutschen Medien gedruckten Zitat sagte der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Hellmut Puschmann, bei der Vorstellung des Caritas-Jahresthemas 2000 „... und die Armen?": „Es gibt mehrere Formen, sich in Deutschland dauerhaft zu ruinieren. Eine der sichersten ist die Gründung einer mehrköpfigen Familie." [22] Der Wahrheitsgehalt dieses Ausspruchs ist an der konkreten Realität abmeßbar. In seiner Armutsuntersuchung von 1993 hat der Deutsche Caritasverband bereits eindringlich vor einer „Infantilisierung der Armut" gewarnt und auf die zum Teil überaus prekären Lebenslagen von Familien mit mehreren Kindern hingewiesen; insbesondere, wenn gleichzeitig dem Haushalt nur ein monatliches Einkommen zur Verfügung stand, das unmittelbar an der oder kurz über der Sozialhilfeschwelle lag [23].

Mit Blick auf und in Ergänzung zum Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung hat die Nationale Armutskonferenz im Juni eine „Sozialpolitische Bilanz" erstellt, die sich der Armut von Kindern und Jugendlichen widmet. Im Vorwort heißt es:

> „Armut unter Kindern und Jugendlichen sowie Armut unter Erwachsenen unterscheiden sich gravierend. Erwachsene haben in der Regel die Möglichkeit, ihr Schicksal selbst – wenn auch manchmal nur gering – zu beeinflussen. Durch Vergleiche mit der Lebenssituation von anderen sind sie in der Lage, ihre eigene Situation besser einschätzen zu können. Sie haben auch die Möglichkeit, ihren Willen frei zu artikulieren. Bei Kindern sieht die Situation anders aus: Kinder werden zum Teil in Armut hineingeboren. Sie erleben zuerst einmal die soziale Notlage ihrer Familie, ohne auf sie Einfluß nehmen zu können. Die Geburt eines Kindes kann für eine große Anzahl von Familien Auslöser für den Abstieg in die Armutszone sein." [24]

Rund 1,1 Millionen Kinder und Jugendliche in Deutschland leben dauerhaft oder zumindest zeitweise in einem Sozialhilfebezieherhaushalt. Dies hat, wie die Nationale Armutskonferenz mit Blick auf den Nationalen Armuts- und Reichtumsbericht feststellt, erhebliche Konsequenzen für die Zukunft dieser jungen Menschen. Gemäß dem Lebenslagenansatz gilt es nämlich, das gesamte Umfeld der Kinder und Jugendlichen in Sozialhilfe zu betrachten. Das Leben in prekären Wohnverhältnissen wie in den sozialen Brennpunktvierteln der Städte führt bei Kindern und Jugendlichen zu dem Gefühl, von der Gesellschaft ausgeschlossen zu

sein. Die Einschränkung von Bewegungsmöglichkeiten im Lebensumfeld sowie eine schlechte Infrastruktur führen nicht selten zu aggresivem Verhalten.

Die Benachteiligungen armer Kinder und Jugendlicher schlagen sich im Bildungs- und Ausbildungssektor nieder. Eine dienstleistungsorientierte Wissensgesellschaft wie die Bundesrepublik definiert sich über die Bildung: „Eine steigende Kluft in der Beherrschung der neuen Kulturtechniken und damit zur möglichen gesellschaftlichen Partizipation vertieft die Spaltung in unserer Gesellschaft."[25] Auch das gerade für die jugendliche Entwicklung so wichtige Freizeitverhalten wird durch Armut und Ausgrenzung massiv beeinträchtigt. Gleiches gilt für die Ernährungssituation der Kinder und Jugendlichen in armen Haushalten. Mangelerscheinungen sowie falsche Ernährung haben gravierende negative Folgen für die jungen Menschen und deren Zukunft. Dieses Beispiel zeigt sehr eindringlich, welche weitreichenden Folgen ein Leben in Armut und Ausgrenzung hat.

Armut als Menschenrechtsverletzung

Ist über das hinaus, was Armut als Lebenslage ausmacht, auch die Frage nach den Menschenrechtsverletzungen zu stellen? Als materialrechtliche und inhaltliche Weiterführung der Allgemeinen Menschenrechtskonvention von 1948 verabschiedeten die Vereinten Nationen 1966 den sogenannten Sozialpakt, in dem die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte (WSK-Rechte) des Menschen dargelegt sind. 1976 erst wurde dieser Pakt von den meisten Staaten der Welt ratifiziert. Im Gegensatz etwa zu den bürgerlichen Menschenrechten sind die – durchaus sehr konkret formulierten WSK-Rechte – Leistungsrechte, d. h. daß der Staat gegenüber seinen Bürgern etwas zu erbringen hat. Eine Individualklage gegen die Nicht-Erbringung dieser Rechte ist noch nicht möglich.

Vor diesem Hintergrund erscheint es interessant, sich einige der im Sozialpakt formulierten Menschenrechte anzuschauen. Der „Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte" besteht aus 31 Artikeln, die sich in fünf Teile untergliedern. Fünf Artikel davon sind in besonderer Weise geeignet diesbezüglich angefragt zu werden.

So formuliert etwa Art. 9 das Recht auf soziale Sicherheit, das zwar formal mit dem bestehenden deutschen Sozialversicherungssystem erfüllt wird, nicht aber die soziale Sicherheit des einzelnen in den Blick nimmt. Das Abrutschen vieler Menschen in die Sozialhilfe als nachrangigem Sicherungssystem, ist nur möglich, weil die der Sozialhilfe vorgelagerten Sicherungssysteme wie Renten-, Kranken- oder Pflegeversicherung nicht armutsfest sind. Die Art. 10 und 11 des Sozialpakts erkennen den Stellenwert der Familie als „Kernzelle der Gesellschaft"[26] sowie das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard dar. Die Lage der Kinder, Jugendlichen und vieler Familien in Deutschland zeigt allerdings, daß noch nicht einmal

die grundlegendsten Rechte des BSHG wie die Sicherung des „sozio-kulturellen Existenzminimums" gewährleistet sind.

Die prekären Wohn- und Gesundheitsverhältnisse armer Menschen sowie sogenannte Hungerzellen, also Gebiete, in denen es auch in Deutschland – nicht wahrgenommen von der Öffentlichkeit – hungernde Menschen gibt, passen nicht in das gesetzliche Bild, das diese Rechte jedem Menschen zugestehen wollen. Art. 12 beschreibt das Recht auf Gesundheit, Art. 15 das Recht auf Teilnahme am kulturellen Leben. Beide Rechte sind für das psycho-physische Überleben in einem Industrieland wie der Bundesrepublik unabdingbar. Wer einen reduzierten Zugang zur Gesundheitsinfrastruktur hat oder an der allgemeinen Kommunikation, die sich besonders in der Kultur ausdrückt, nicht teilhaben kann, gilt als ausgegrenzt. Diese Ausgrenzung pflanzt sich fort und führt auf Dauer zu einer bleibenden Menschenrechtsverletzung, die nicht weniger dramatisch für das Überleben des einzelnen ist, als die Verletzung bürgerlicher Rechte.

Was die Armut betrifft, so gibt die Bundesrepublik im Jahr 2001 ein dürftiges Bild ab. Über sechs Prozent arme Menschen in einem der reichsten Länder der Erde sind durchaus als Skandal zu bezeichnen. Eine Gesellschaft aber, die nicht mehr wahrnimmt, daß in ihr Menschen leben, denen das Nötigste fehlt, um in der jeweiligen Kultur zu überleben – und Armut ist zunächst ein innerkulturelles Phänomen –, ist eine tote Gesellschaft.

ANMERKUNGEN

[1] Bundessozialhilfegesetz. Kommentar, hg. v. O. Fichtner (München 1999) 11.

[2] St. Leibfried, L. Leisering u. a., Zeit der Armut (Frankfurt 1995) 216.

[3] Ebd. 226.

[4] Der Dt. Caritasverband und das Diakonische Werk haben ein Gutachten in Auftrag gegeben, da beide Wohlfahrtsverbände vermuten, daß es eine benennbare Anzahl von Menschen in Deutschland gibt, die als absolut arm gelten können.

[5] Vgl. E.-U. Huster, Armut in Europa (Opladen 1996) 22.

[6] Die Beträge variieren, weil es verschiedene Berechnungsmöglichkeiten gibt. 1 080 DM gelten nach dem Sozio-Ökonomischen Panel (SOEP); 1519 DM gelten nach der neuen OECD-Skala. Die Wirklichkeit dürfte bei einem Mittelwert zu verorten sein.

[7] Armut im Wohlstand, hg. v. D. Döring u. a. (Frankfurt 1990) 11.

[8] Menschen im Schatten. Lebenslagen in den neuen Bundesländern, hg. v. Dt. Caritasverband/Diakonisches Werk der EKD (Freiburg 1998).

[9] Die Anpassung betrug zwischen 1994 und 1996 ca. eine Mark pro Monat bei einem Eckregelsatz für eine alleinstehende Person von 540 bis 545 DM (Schwankungen sind länderbedingt).

[10] Lebenslagen in Deutschland – Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, hg. v. d. Bundesregierung durch d. BM f. Arb. u. Soz.ord. (Berlin 2001), vgl. BR-Drucksache 328/01.

[11] BT-Drucksache 14/999.

[12] Lebenslagen in Deutschland (A. 10) 10.

[13] Ebd. [14] Ebd. 28.
[15] Die EVS wird alle fünf Jahre in 70 000 Haushalten vom Statistischen Bundesamt durchgeführt.
[16] Als reich gilt jemand, der über mehr als 200 Prozent des arithmetischen Mittels der Einkommen verfügt.
[17] Lebenslagen in Deutschland (A. 10) 61.
[18] Vgl. ebd. 48 ff.
[19] Vgl. ebd. 82 ff. [20] Ebd. 87f. [21] Ebd. 88.
[22] Sozialcourage. Werkheft zum Jahresthema 2000, hg. v. Dt. Caritasverband (Freiburg 1999) 1.
[23] Arme unter uns, hg. v. Dt. Caritasverband (Freiburg 1993).
[24] Sozialpolitische Bilanz – Armut von Kindern u. Jugendlichen, hg. v. Nationale Armutskonferenz für Bundesrepublik Deutschland (Stuttgart 2001) 4.
[25] Ebd. 15.
[26] Vgl. Menschenrechte. Dokumente u. Deklarationen, hg. v. Bundeszentrale für polit. Bildung (Bonn 1999).

Friedhelm Mennekes SJ

Die 49. Biennale in Venedig 2001

Die Zeit und der Mensch – Die Angst und die Kunst

Bald nach Betreten der Haupthalle der alten militärischen Schiffswerften Venedigs, in der „Corderie" des „Arsenale", findet der Besucher einen dunklen Raum. Sobald er ihn betritt, ist er umgeben von Tausenden sich ruckartig von rechts nach links bewegenden, kleinen weißen Wörtern mit blauen Konturen. Sie sind unheimlich, wie ein Schwarm von Heuschrecken, die über alle vier Wände laufen. Das Blau ist aber so stark, daß es die Atmosphäre wohltuend bestimmt. Es ist der *Living Room* des jungen Schotten Charles Sandison (31). Aus bloßen Schlüsselwörtern wie *Mann* und *Frau, Mutter* und *Vater, Kind, Nahrung, Alter* und *Tod* zaubert er in digitaler Produktion eine abstrakte Weltsicht in den Raum. Mit ihr veranschaulicht er die Grundordnungen menschlichen Lebens, seine Verhältnisse, Notwendigkeiten und das Unabwendbare – im Dauerereignis.

Diese technische Installation entstammt dem kreativen Umgang mit Computerspielen. Sie demonstriert eine bezwingende Logik in großer Eindringlichkeit. Die Wörter wandern in Computer-Projektionen um den Betrachter herum und entlocken ihm in ihrer Einfachheit ein Staunen und ein leichtes Nachsinnen über sich selbst und sein Leben. Er spielt in diesem Wortspiel mit. Da verbinden sich *Frauen* mit *Männern,* dann verschwinden die Wörter und tauchen zugleich verändert wieder auf: Als *Mutter, Vater* und *Kind* bewegen sie sich zusammen weiter. Dort wird das Wort *Nahrung* herangeschoben und löst sich im *Kind* auf, bis es sich selbst zu *Mann* oder *Frau* verwandelt und eigene Wege geht. Manchmal scheint ein Computer-Virus aufzutauchen. Dann flüchten alle Wörter an den Rand, nach oben oder unten. Jetzt ziehen *Männer* und *Väter* wie Krieger aus und stürzen sich auf den Virus. Sie bringen die Störung in Ordnung, nicht ohne eine dramatische Verwandlung vieler in den *Tod.* Doch der taucht auch friedlich auf, dann nämlich, wenn sich das Wort *Alter* in *Tod* verwandelt und vergeht. Das große Thema der Menschheit – nicht dramatisch gestaltet in einem Mythos, nicht hieratisch gemalt in einem Zyklus, sondern leicht verständlich vorgeführt auf einer technischen Computer-Bühne, auf dem *Plateau der Menschheit.* Nicht jeder Beitrag auf der diesjährigen Biennale erreicht diese Plastizität.

Die 49. Biennale von Venedig liegt im Trend der Zeit und ist noch umfangreicher als ihre Vorgängerinnen. Das ist in ihrem Anspruch begründet, das größte Kunstereignis weltweit zu sein. Venedig nennt sich gern *die Mutter aller*

Biennalen, und seit Jahren demonstriert sie genüßlich ihren Rang. Mehr als 250 Künstlerinnen und Künstler nehmen daran teil. 65 Nationen beteiligen sich, 32 davon in eigenen Pavillons, die andern über die ganze Stadt verteilt. Diese bunte Mischung wird ergänzt von einer breit angelegten Ausstellung: *Platea dell'umanità,* zu deutsch: *Plateau der Menschheit.*

I. Die Kunst auf dem Plateau der Menschheit

Unter diesem Titel versammelt ihr Leiter, der Schweizer *Harald Szeemann,* 112 Künstler, knapp zwei Drittel von ihnen nach 1960 geboren. Die Ausstellung wird im „Padiglione Italia" und in den leerstehenden riesigen Arealen des „Arsenale" mit „Corderie", „Artiglierie", „Isolotto" und „Tese delle Vergini" ausgelegt. Sie umfaßt insgesamt 27 000 Quadratkilometer. Man muß sie sich in etlichen Meilen erwandern.

Diese Kunstschau sei eine *zeitlos große Erzählung über die menschliche Existenz in seiner Zeit.* Es gehe dabei nicht um ein einziges Thema, eher um Dimensionen des Menschlichen: Globalisierung, Gesellschaftskritik, Geschlechterbeziehungen oder eine Rückbesinnung auf die menschliche Existenz. Die jungen Künstler seien heute nicht mehr so sehr mit sich selbst beschäftigt wie in früheren Zeiten, es gehe ihnen ebenso um das, *was ewig im Menschen ist.* Und in der Tat fächert sich das Thema in breite Felder des Lebens auf. Sie reichen von Mord und Totschlag bis zu Zärtlichkeit und Liebe. Aber die Kunst wäre nicht die Kunst, ginge es ihr nicht auch um sich selbst, um den Zweifel und um die Freude an künstlerisch-technischen Erfindungen. In vier Kunst-Sparten – Skulptur, Malerei, Video und Photographie – verteilt Harald Szeemann in schier nicht enden wollenden Reihungen sein visuelles Panorama.

Skulptur

Eine beeindruckende Präsenz ist Joseph Beuys (1921-1986) in der „Artiglieri" gewidmet. Er ist hier mit gleich drei großen Rauminstallationen vertreten: mit *Olivestones* (1984) und *Voglio vedere i miei montagne* (sic!) (1950/71; „Ich will meine Berge sehen") aus dem Kunsthaus in Zürich und mit *La fine del XX secolo* (1982/83; „Das Ende des 20. Jahrhunderts") aus dem Hamburger Bahnhof in Berlin. Sonst stets auf die musealen Räume verwiesen, demonstrieren diese raumfüllenden Arbeiten hier in der verfallenden Halle kriegerischer Produktionen mehr als andernorts ihre allgemeine Gültigkeit. Nicht nur in den Farben von Rost und Grau verschmelzen hier Ort und Kunst. In diesen späten Installationen überwiegen Kargheit, Wüsteneinsamkeit, Isolation. Es zeigen sich dunkle Wolken

über der Zeit von heute: Sinnverneinung, körperlicher und existentialer Schmerz, Katastrophe und das drohende Ende; dennoch stehen diese Skulpturen nicht für hoffnungslose Klage. Die ruhenden *Steine im Öl,* der letzte Wille des Schweizer Malers Giovanni Segantini auf dem Sterbebett, seine Berge zu sehen, und die hohe Anzahl gebrochener Basaltsteine mit ihren wohlpräparierten Einpflanzungen sprechen vom Geheimnis einer Substanzumwandlung, eben der Möglichkeit einer Wende, die der Mensch mit seinen Kräften einleiten kann. Es ist allein der Mensch, der alle erkaltete Energie neu zu erwärmen vermag; denn in ihm kommt die Schöpfung neu zu Bewußtsein und zu neuem Leben. „Jeder Mensch ist ein Künstler", heißt der „Erweiterte Kunstbegriff" von Beuys, an den hier eindrucksvoll erinnert wird.

Neben Beuys sind vor allem die Installationen von *Do-Ho Suh* (38) im „Padiglione Italia" sowie von *Ilya* und *Emilia Kabakov* (67, 55) und *Richard Serra* (61) im „Tese delle Vergini" erwähnenswert. Der Südkoreaner Suh bildet in einem Raum riesige Tableaus aus Miniaturteilchen. Sie bestehen aus Millionen von winzig kleinen Porträts, die an der Wand zur Tapete verschwimmen. Von dort her schauen sie den Besucher von allen Seiten an, wie er über Glasplatten am Boden schreitet, die von Abertausenden kleiner Figuren mit ihren Händen buchstäblich getragen werden. Atemberaubend erfährt er – wenn er es merkt und nicht gleichgültig seiner Wege geht – das Verhältnis von einzelnem und Masse.

Die Kabakovs stellen in ihrem gemeinsamen Werk in der „Tese delle Vergine" die Frage nach der Zukunft der Kunst und des Künstlers. Um sie zu vermitteln, lassen sie den Besucher auf eine Holzbrücke steigen. Von dort sieht er auf die letzten Umrisse eines letzten Zuges, der bereits abgefahren ist. Er hatte zwei Bahnsteige. Der eine ist leer; auf dem andern liegen verstreut einige Bilder herum. Über der Installation ist in elektronischer Laufschrift auf Italienisch und Englisch zu lesen: „Nicht jeder wird in die Zukunft mitgenommen." Der Besucher auf der Brücke schaut nachdenklich wie aus einer anderen Welt auf dieses Geschehen herab. Die Bilder, die auf dem Bahnsteig zurückbleiben, sind die Bilder der beiden Künstler. Die Arbeit versteht sich als kritische Selbstbefragung des Ehepaars Kabakov als Künstler, als die melancholische Artikulation eines Problems, das Künstler mit sich, mit ihrer Arbeit und mit ihrer Zukunft haben.

Mit zwei gigantischen Spiralen aus mehr als sechs Meter hohen gerosteten Stahlplatten von 240 Tonnen Gewicht beherrscht Richard Serra den größten Teil der gleichen Halle. Mit ihnen beeindruckt er den Menschen, der dort hineingeht. Innen- und Außenwand neigen sich einmal gegen ihn, einmal weichen sie zurück, als wollten sie ihren Halt verlieren. Die schrägen Wände scheinen den Menschen bedrohlich aus der Schwerkraft zu kippen. In diesen Erfahrungen erlebt der Betrachter einen Schauder und einen Respekt vor dem Größeren, zu dem er so oft unfähig geworden ist. Die Skulptur in ihren Dimensionen, in Gewicht und Ausdehnung, in der Dichte und in ihrer Materialität macht den Raum körperlich

erfahrbar und ruft so im Betrachter eine ganz eigene Welt von Vorstellungen und Gedanken hervor. In Anerkennung seines Lebenswerks ist Richard Serra in diesem Jahr der Goldene Löwe für Bildhauerei verliehen worden.

Malerei

Die gleiche Auszeichnung für sein Lebenswerk erhielt der in der Nähe von Rom lebende amerikanische Maler *Cy Twombly* (72). In der Ausstellung ist er mit neueren Arbeiten vertreten, die an die Schlacht von Lepanto erinnern. Die Malerei ist insgesamt sehr bedacht und in hoher Qualität ausgewählt worden. Die Bilder sind alle einer näheren Betrachtung wert. Aus gutem Grund sind sie alle auf den „Padiglione Italia" konzentriert. Bemerkenswert sind die flexiblen Pyramiden-Kompositionen von *Richard Tuttle* (59) und die Bilder des jungen *Federico Herrero* (23) aus Costa Rica, dem jüngsten Teilnehmer der Ausstellung über die *Menschheit*.

Neo Rauch (41) belegt einen eigenen Raum. Er stammt aus Leipzig und läßt mit seiner gekonnten Mischung aus Surrealismus, Pop-Art und Sozialistischem Realismus beste Erinnerungen an die Maltradition Ostdeutschlands aufkommen. Seine Bilder erinnern aber ebenso an die italienische Transavantgardia wie an den Franzosen Gerard Garouste. Es ist eine Malerei, die stark aus der Linie und der Figuration, ebenso aber auch aus spielerischen Arabesken lebt. Sie ist anschaulich und erzählfreudig. Dabei verschiebt sie verschiedene Ebenen ineinander und weist auf Reales wie Surreales hin. Die Bilder wirken, als ob sie etwas erzählen wollten, aber eindeutige Inhalte sind ihnen schwer zu entwinden. Sie sprechen nicht. Und über alle Geschichten, die bei ihrem Entstehen Pate gestanden haben mögen, schweigt sich der Künstler aus. Sie befinden sich, wie er sagt, ganz im Persönlichen. So bleibt der Betrachter allein – mit sich und den Bildern.

Von dem Schweizer *Helmut Federle* (56) zeigt Harald Szeemann das große abstrakte Bild *El Omrane* (2000), mehr als drei mal vier Meter groß. Es erfüllt eine ganz andere Welt, die der abstrakten Kunst aus der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, weit weg von Technik und neuen Medien, von Theorien und Themen. Es ist Malerei aus Malerei und fordert zu nichts anderem heraus als zum Sehen und Betrachten. Das freilich braucht eine eigene Zeit, nämlich die des Bildes selbst. Der Titel ist eine Verständnisbrücke, darin einzutreten. Er spricht eine Hommage an ein Viertel in Tunis aus, wohin sich der Maler 1997 zurückgezogen hatte, weg von der Schnellebigkeit, wie er sagt, weg von der rennenden Zeit. Das Bild stehe gegen Hast und alle Rekorde im Tunnel. Federle will eine Erweiterung im Malen, im Sehen, im Erleben, im Leben. Es ist ein Bild ohne Anfang und Ende, ein Unterpfand ewigen Fragens und Suchens. Es ist, was es ist: ein Bekenntnis zur reinen Malerei. Von weiteren hervorragenden Bildern wird später noch die Rede sein.

Video

Viel Video flimmert in zahlreichen dunklen Räumen. Dieses Medium dominiert die gesamte Biennale. Natürlich ist etliches Gutgemeinte dabei. Manches lebt vom billigen Gag. Anderes demonstriert eher technische Fertigkeit als überzeugenden Gehalt. Gleichwohl zeigt sich hier die Erfüllung eines alten Traums: reale Bewegung in die Bilder hineinzubringen. Besonders sehenswert sind das quälende Bild der Vergeblichkeit in *Uomoduomo* (2000) von *Anri Sala* (26), *Alexander Roitburds* (40) atemberaubende Parodie auf Eisensteins Treppenmassaker: *Psychodelische Invasion des Panzerkreuzers Potemkin in Sergei Eisenstein = tautologischen Halluzinationen* (1998) und *Chris Cunninghams* (30) *Flex* (2000), eine schöne und zugleich gewaltsame, abstrakte Studie von Sex und Anatomie. Als die wirklich großen Meister dieser breit vertretenen Disziplin erweisen sich aber zwei: *Bill Viola* (49) und *Gary Hill* (49).

In den Arbeiten Violas ist immer wieder die Konsequenz zu bewundern, mit der er mit den *inneren Bildern* des Betrachters arbeitet und ihn aus dessen eigenem Fundus heraus suggestiv beeindruckt. Im Zentrum seiner Kunst steht jener Bereich der menschlichen Existenz, in dem die Grenzerfahrungen von Traum, Halluzination und verdrängter Erinnerung ihren Ort haben. Auf der Biennale ist er mit zwei neuen Arbeiten vertreten, es ist neben *The Quintet of the unseen* (2000) vor allem das spiegelverkehrt übereinandergehängte Diptychon *Surrender* (2001). In der Bildverdoppelung werden die Aufnahmen eines Mannes bis zur Auflösung verzerrt, gegeneinander relativiert und sozusagen zum Betrachter hin aufgebrochen. Sie entheben ihn des Ordnens und Verstehens und setzen ihn frei, nicht nur mit dem Bild, sondern mit sich selbst zu „arbeiten". So werden die verdrängten „facta bruta" seiner Existenz in neue Bildmetaphern überführt und die Lebensdramatik von Kampf und Schmerz, von Sieg und Scheitern, von Leben und Tod in Erinnerung gerufen. „Der wahre Ort des Kunstwerks ist nicht auf dem Bildschirm, an der Wand oder im Raum", so sagt er einmal, „sondern in der Seele und im Herzen des Menschen, der es betrachtet. Dies ist der Ort, an dem alle Bilder lebendig sind."

In seinem Video *Wall Piece* (2000) verbindet Gary Hill gesprochene Worte mit einer physischen Hochleistung. Auf einer großen Projektionsleinwand springt ein Mann im schwarzen Anzug immerfort gegen eine schwarze Wand. Eine einzige vergebliche Anstrengung! Ein beständiges Anrennen gegen eine Grenze! Und immer wieder Nacht! Wie im Stroboskopblitz, den Hill verwendet, steht das Leben immer nur für einen kurzen Moment im Licht. Es gibt keine Kontinuität. Verzweifelt versucht der Mann auf der Leinwand die abgehackten Augenblicke mit Worten zu überbrücken. Gegen die Wand kämpfend spricht er, lallt er, schreit er – gedrängt, gehetzt, gepreßt: „Wer bin ich? – Worum geht es? – Es ist immer da –. Es wartet ohne Pathos. – Warten ist menschlich. – Es will mir irgendwas

Unmenschliches zeigen. – Es will mich auf die Knie zwingen, zum Beten bringen. – Es will, daß ich durch das Sehen sehe. – Ich soll handeln wie das Wissen. – Es verlangt Anerkennung .– Es will mich völlig in die Ecke treiben. – Es gräbt sich ein, bläst sich auf und beginnt von neuem". Das Leben im Fragment. Das Stammeln des Absurden, wie es Samuel Beckett tragikomisch durch seine Romane und Theaterstücke ziehen läßt.

Photographie

Einen Übergang vom Video zur Photographie stellen die sieben Video-Stills von *Vadim Zakharov* (42) dar. Sie sind auf Halterungen wie von Tora-Rollen aufgespannt und entstammen einer früheren Videoserie unter dem Titel *Lustige und traurige Abenteuer eines dummen Pastors.* Es sind Geschichten von einem fromm-naiven Geistlichen, der unerschrocken auftritt und ohne Angst einen offensichtlich Stärkeren herausfordern will: einen japanischen Sumo-Ringer. Er kämpft und – anders als David oder Jakob in der Bibel – verliert. Am Ende zeigen gleich vier Sumo-Kämpfer den Unterlegenen wie eine Trophäe in ihren Armen, ohnmächtig wie ein Kind. Die letzte Tora-Halterung ist ironischerweise durch einen Regenschirm ersetzt. *Theologische Gespräche* nennt Zakharov seine Photosequenz, ein Titel, den er in sieben Sprachen nacheinander unter die Photos setzt. *Theologisch* – weil sie ihn, wie er sagt, an Jakobs Kampf mit dem Engel erinnen; *Gespräche* – weil sie vielleicht etwas in Szene setzen, das sich im Leben heute als Illusion erweist, da eine doppelte Logik nicht mehr gilt?

Den Höhepunkt der Photokunst und die unnachahmbaren Möglichkeiten dieses Mediums zeigen *Rineke Dijkstra* (41) und *Lucinda Devlin* (53). Erstere hat während ihres Stipendienaufenthalts am Herzliya-Museum in Israel Jugendliche beiderlei Geschlechts vor, während und nach ihrem Eintritt in die Armee photographisch portraitiert. Sie nahm sie im Umfeld der Einberufung auf, nach militärischen Trainingsübungen, in der Freizeit und nach der Entlassung. Dabei stellte sie eine große Wandlung in Haarstil, Kleidung, Mimik, Geste und im gesamten Verhalten fest. Durch die militärischen Erfahrungen hatten sie beiläufig regelrechte *Passagen* durchlaufen. Das macht Dijkstra dokumentarisch sichtbar. Aus verhuschten Kindern waren ernste, traurige Menschen geworden. Die fast lebensgroßen Photos konfrontieren den Betrachter nicht nur mit der Kraft und der Faszination des Bildlichen, sondern sie zeigen ihm in den realen oder virtuellen Kriegserfahrungen erschreckende Vorgänge, wie sie den Menschen prägen – und brechen?

Devlin berührt dokumentarisch eine andere, ebenso bittere wie böse Realität der westlichen Welt, die der Todestraktate ihrer Heimat in den Südstaaten der USA. Es sind 30 aneinander gereihte Photos, die durch das geordnete Neben-

einander, ihren Stil, ihre photografische Technik beeindrucken und erschrecken. Sie zeigt die Szenerie des juristisch sanktionierten Mordens unserer Zeit. Sie sieht aus wie die der modernen Operationssäle: künstlich beleuchtet, ohne Schatten, aseptisch, kühl, funktional. Erst bei näherem Hinsehen erweisen sich die Bahren und Stühle auf den Photos als Einrichtungsgegenstände von Todeszellen. Diese Welt ist komplexer, als sie Andy Warhol mit seinem *Elektrischen Stuhl* vorgeführt hat. Sie sind differenziert nach Todesart: Gift, Gas, Elektroschock. Alles hat seinen eigenen Ort: Wartezelle, Exekutionsraum, Gaskammer, Zeugenzimmer, Autopsie. Die Photos haben eine eisige Wirkung und sind genau darin ein Protest gegenüber dieser verabscheuungswürdigen Praxis unserer Zeit. Sie wenden sich an weit verbreitete Einstellungen in den Köpfen vieler Zeitgenossen, gegen die weder päpstliche Mahnungen noch andere Appelle etwas ausrichten können.

Devlins Photos verstören, irritieren und berühren zugleich. Sie legen durch Bildaufbau und Belichtung die wie in einem Gruseltheater inszenierte Ästhetik des institutionalisierten Mordens offen. Gebrochen wird diese Welt unbarmherziger Kälte eigentlich nur durch zwei erschreckende Details: Hier stehen unvermittelt Zeugenbänke für die Angehörigen, die aus einer Kirche stammen könnten; dort ein abgestelltes Vorlesepult, bereitgehalten für vielleicht gewünschte Sprüche einer geistlichen Begleitung? Hier zeigt sich ein hoher moralischer Anspruch der Kunst, der verzweifelte Versuch, politische Einstellungen in den Köpfen vieler durch eine gesteigerte Suggestion zu verändern.

Insgesamt gesehen bindet Harald Szeemanns Ausstellung über die *Menschheit* ein breites Feld von Facetten in ein differenziertes Ganzes zusammen. Er zeigt das breite wie intensive Suchen der Kunst nach einem überzeugenden Bild für heute. Dabei macht er vor den Trennwänden nicht halt, die sich ab- und ausgrenzend immer wieder zwischen die einzelnen Sparten der Kunst stellen, zwischen Malerei, Skulptur, Installation, Raumschöpfung, Photographie, Film, Video oder zu den digitalen und virtuellen Bildern. Alle Medien, die alten wie die neuen – das wird in der Ausstellung deutlich –, sind Teil der einen Bildgeschichte. Auch in den *neuen Medien* realisiert sich über dem Bild jener neue *Schein,* in dem sich der Mensch selber reflektiert. Er zeigt sich über alle Unterschiede hinweg als das neue Suchen nach dem zentralen Anliegen in der Kunst, und das ist das menschliche Leben in der Zeit: in Freude am Körperlichen, am Gedanklichen, in Glück und Erfinden, in Spiel oder Protest, in Angst, Schrecken, Krankheit und Tod. Trotz aller Skepsis und trotz mancher Selbstqual des Künstlers laufen in diesen zentralen Aspekten die Intentionen der meisten Arbeiten dieser Ausstellung zusammen. Im Humanen haben sie ihren Grund.

II. Die Kunst auf der Ebene der Nationen

Das *Plateau der Menschheit* ist nur eine Seite der diesjährigen Biennale. Naturgemäß hat diese ihren Höhepunkt stets im freien und offenen Kunst-Konzert der Nationen. Es sind einzelne kleine Ausstellungen in den Pavillons. Nach unterschiedlichen Kriterien werden in den einzelnen Ländern die Kommissare ernannt, die dann meist bei ihrer Auswahl freie Hand haben. Von den 65 Beiträgen in diesem Jahr seien einige näher vorgestellt. In schwieriger Reduktion sind es die von Belgien, Kanada, Deutschland, Großbritannien und Irland.

Belgien

Belgien schickt mit *Luc Tuymans* (42) seinen wohl wichtigsten Gegenwartskünstler nach Venedig. Konsequent leitet dieser Maler seine Werke aus vorgefundenen Dokumentationen ab. Photos, Ansichtskarten oder Zeitungsausschnitte dienen ihm als Vorlage; Filme, Briefmarken oder Bücher als Inspirationsquelle. Sie sind das Rohmaterial, aus dem dann seine typisch blassen, mit dünn aufgetragener Ölfarbe gänzlich unspektakulär gemalten Bilder entstehen. Darüber hinaus verleiht er seinen Werken eine künstliche Patina, indem er Risse in der Farblage anbringt und Sepia-Farben benutzt. Sie wirken wie überbelichtete Photos. Im Zentrum seiner Präsentation steht der neue Werkzyklus M*WANA KITIKO (Schöner weißer Mann),* in dem sich Tuymans kritisch mit der kolonialen Vergangenheit Belgiens in Afrika auseinandersetzt. Seiner Auffassung nach hat der geschichtliche Augenblick, in dem ein Bild entsteht, immer durchzuscheinen. Darin besteht das gesellschaftlich-politische Fundament der Kunst. Bereits früher hat dieser Maler die Verstrickung seines Landes in die NS-Zeit unter die Lupe genommen. Jetzt greift er die Ermordung des ersten kongolesischen Ministerpräsidenten nach der Unabhängigkeitserklärung auf: Patrice Lumumba. Sie sei von Belgien aus organisiert worden. Tuymans überträgt die beteiligten Personen und die Indizien in seine Bilder und gibt damit dem Schlüssigen der Beweisführung eindrucksvoll eine Gestalt. Er schafft Bilder mit Ausschnitten von den Beteiligten, Tätern wie Opfern; von Orten und Szenen; von minutiös genauen Details von Wunden – und drückt sie der belgischen Gesellschaft bedrängend ins Gewissen und auf die Seele.

Kanada

Im Pavillon von Kanada versetzen *Janett Cardiff* (43) und *George Bures Miller* (40) mit ihrer komplexen Installation den Besucher in einen Raum, in dem sich

optische und akustische Wahrnehmung kreuzen und gegeneinander verschieben. Nur 17 Personen können sich in einen der mit Kopfhörern versehenen Sitze auf dem Balkon eines Kinos fallen lassen. Damit verschwimmt aber dann auch die Realität ins Vielschichtige. Das Lichtspielhaus ist einem Berliner Theater „en miniature" nachgebaut: mit kleiner Bühne und vielen kleinen Sitzen im Parkett. Hat sich der Besucher den Kopfhörer aufgesetzt, geht das Licht aus und der Vorhang auf. Die Vorstellung beginnt. Verschiedene Erzählstränge – auditive und visuelle – werden jetzt über Kopfhörer und auf die Leinwand übertragen und verweben sich auf vielfältige Weise mit den eigenen Erfahrungen, dem gegenwärtigen Bewußtsein und den Erinnerungen des Besuchers zu einem dicht verwickelten Netz. Zugleich aber gibt es immer wieder Störungen, weil verschiedene Abläufe gegeneinander versetzt werden. So kommt dem Kinobesucher der gespannte Filmbetrachter in die Quere.

Der ablaufende Film und die Geräusche im Kopfhörer, die mit einem Miniaturmikrophon versehen sind, irritieren ihn. Reale Zeit, Filmzeit und Tonzeit fallen auseinander. Das ist komisch und unheimlich zugleich; es verwirrt, berührt, beschwingt ... – und enthebt den Besucher für einen Augenblick der Realität, die mit ihm ihr Spiel zu treiben beginnt. Die Frau nebenan bietet flüsternd Popcorn an, ein Handy läutet – und sein Besitzer sagt auf Italienisch, er sei gerade im Kino. Der Kinofreund versucht die Eindrücke zu beherrschen und einzuordnen. Gehören die Geräusche zum Film? Zum Ton? Zum Geschehen im Zuschauerraum? Zur eigenen Einbildung? Zugleich spielt sich auf der Leinwand zehn Minuten lang Wunderliches ab: Im Stil eines „trailers" ist es eine Mischung aus Spionageroman, Thriller und „film noir". Strukturiert wie eine kubistische Collage, bewegen sich die Figuren der Erzählung gleichzeitig in die Gegenwart, die Zukunft und die Vergangenheit hinein – und wieder heraus, so daß die Zeitübergänge ineinanderfließen. Der Zuschauer wähnt sich mitten im Geschehen, ist immer hautnah dabei, doch am Ende froh, daß auch er aus einem brennenden Haus flüchten kann. Er wird auf eine raffinierte Weise mit vielen spannenden Eindrücken *gefüttert* und ist schließlich so mit inneren Erlebnissen *gesättigt*, als käme er aus einem zweistündigen, aufwühlenden Film.

Die Autoren spielen mit der Wahrnehmung des Betrachters. Sie verunsichern ihn, daß ihm buchstäblich Sehen und Hören als sichere Erfahrung vergehen. „Wir versuchen, die Leute darüber zu verunsichern, in welcher Wirklichkeit sie sich tatsächlich befinden, indem wir die Informationen, die ihre Sinne erreichen, durcheinander bringen", sagt Cardiff. Ein ernstes Spiel zu einem ernsten Thema. *The Paradise Institute:* das *Paradies* in Traum und Wunschvorstellung, das Institute mit rational-nüchterner Beobachtung – es ist zweideutig und schwankt zwischen Spiel und Erschrecken, es warnt ernst vor naivem Konsum der Wahrnehmungsmittel und stellt unterhaltsam die bloße Technik der neuen Medien in Frage.

Deutschland

Steht der Besucher vor dem deutschen Pavillon und tritt durch die kleine Haustür aus Holz und Glas, mit Schuhschutz und Briefschlitz, dann steht er plötzlich in der kleinbürgerlichen Wirtschaftswunderwelt der 50er Jahre, zugleich das *Tote Haus ur* von *Gregor Schneider* (31). Seit Beginn seiner künstlerischen Tätigkeit in den 80er Jahren beschäftigt er sich mit dem Bauen von Räumen und mit dem komplexen Verhältnis von Subjekt und Raum. „Ich komme aus einer expressiven Ecke, sagt er einmal, der Schrei war für mich als extremer menschlicher Ausdruck immer ganz wichtig." Darum erhebt Schneider das Bauen von Räumen zu seinem künstlerischen Prinzip. Er baut *sein* Haus, ein Haus für sein Innen, für seine Seele, das *Haus ur.*

Der kalte Hauch eines einfachen Treppenhauses in einer deutschen Vorstadt umfängt den Besucher. Jetzt steht er mit höchstens 15 anderen in einer unbekannten Welt. Alle sind irgendwie betroffen, befremdet: die von oben die Treppe herunter kommen; mehr noch diejenigen, die aus dem Keller steigen. Die Treppe führt nach oben in kahle, kunstlichterhellte Räume. Fenster sind da, aber verschlossen. Die Kälte elektrischen Lichts erleuchtet sie von außen wie von innen. Ventilatoren bewegen leicht einige Gardinen. Türen haben keine Öffnung oder führen auf eine bloße Wand oder öffnen den weiteren Weg in eine kalte, aseptische Welt. Sauber ist es, erschreckend sauber ist es. Hier ein Zimmer mit Matratze auf dem Boden und militärisch sorgfältig gefalteter Decke (Abb. 1), dann eine Küche. Ein kleines Photo zeigt vier Puppen auf einem Sofa, mitten darin ein Baby mit Frauenperücke. Endlich auch Schmutz: ein Vorhang mit Kaffeefleck, aber er könnte auch ein kreisrunder Blutfleck sein. Es folgen verschachtelte Ebenen, enge Gänge. Wieder klinische Reinheit. Dann wieder Lebensspuren, ein Durcheinander mit Künstlerzeug auf dem Boden. Schmutzwäsche, eine Maurerwanne, darin ein Männerunterarm aus Plastik. Kahle Wände. Keine Bilder. Werkzeuge liegen herum. Ein Müllsack baumelt von der Decke.

In einem andern Raum plötzlich oben eine Luke, eine Treppe davor. Zwängt man sich hinauf, sieht man in einen Schacht – das ganze Haus hinunter in den Keller. Ist man schließlich durch das Treppenhaus dort unten angekommen, wartet ein wahres Durcheinander. Ein offenes Chaos. Rohe Materialien. An einem Bretterverschlag lehnt ein Kinderfahrrad. Dann noch ein Keller, ein Gängegeflecht mit Verschlägen, die sich quietschend öffnen lassen (Abb. 2), eine Art moderige Tropfsteinhöhle als muffig riechender Partyraumverschnitt samt Discokugel. Dann irgendwo im Keller – bei den insgesamt 22 Räumen geht leicht die Orientierung verloren – ein letzter Raum, eine Enge, eine Ecke mit einem Rund voll milchigen Wassers. Es wirkt wie ein magischer Abstieg in Untergründe. Beklemmung steigt auf, Platznot, Schrecken. Der Ort macht beklommen. Er scheint sich gegen den Besucher zu kehren, dreht den Spieß um, wehrt sich gegen den, der da eindringt. Ein Raum, der sich wehrt? Wie wenn er selbst zur



Abb. 1: Gregor Schneider, „Totes Haus ur“, Detail (1985-2001) (© F. Mennekes)



Abb. 2: Gregor Schneider, „Totes Haus ur", Detail (1985-2001) (© F. Mennekes)

Person wird? Oder ist es der Besucher selbst, der sich solchen Welten verweigert? Verschreckt verläßt er das Geisterhaus, das ihn bedrängt. Ertappt? Beladen mit dumpfen Erregungen wie aus einem intensiv erlebten Film macht er sich davon.

Schneiders Räume sind im distanzierten Blick auf seine Kunst Funktionsräume wie Küche oder Schlafzimmer, und es sind phantastische Räume, in denen sich die Decke langsam, unmerklich auf und ab bewegt, ein Zimmer, das sich um die eigene Achse dreht oder buchstäblich in einem andern Raum befindet. Oder es sind Räume, die sich sozusagen wieder in ihre Materialität auflösen, jene durch Um- und Weiterbauen entstandenen Zwischenräume, Löcher und Schächte, die Schneider sehr wichtig sind. In ihnen dominieren in Mauerresten schwarze und rote Ziegelsteine, Gips ebenso wie die Isoliermaterialien Glaswolle und Blei. Diese Leerstellen sind ihm so wichtig wie die realen Räume. „Es sind jene Arbeiten, die auch nicht als solche erkennbar sind, aber eine Wirkung hinterlassen, eine Stimmung oder ein Verhalten ändern", sagt er einmal. So differenziert sich das Haus in richtige Zimmer und in materialdominierte Hohlräume; beides ist so dynamisiert und aufeinander bezogen, daß eine Bewegung zu immer weiteren Entwicklungen entstehen kann; denn jeder Raum hat eine psychische Entsprechung, ohne eine psychologische Illustration zu sein.

Jahrelang hat Schneider an den künstlerisch räumlichen Entsprechungen seiner inneren Zustände gearbeitet. Es ist wie die Arbeit an seinem eigenen Ich, ein persönliches Interesse, das in einer Zeit vorfabrizierter Identitätsmuster verloren gegangen ist. Im *Haus ur* in Rheydt haben sie ihren Sitz im Leben dieses Künstlers. Dieses Schaffen hat aber nicht im Herstellen von fertigen Räumen ihr Ziel. Wie die Stimmungen ändern sich ihre räumlichen Entsprechungen. Daher wird an diesen Räumen stets gebaut. Dieses Haus kommt nie zur Ruhe, weil es nicht aus der architektonischen Lust zu bauen lebt, sondern davon: sich stets ein passendes Haus zu suchen und es zu entwickeln, zu *bilden*, zu *malen* – den Sehnsüchten und Träumen, den Wünschen und Wunden entlang. Manche Räume überleben sich, sind zeit- oder entwicklungsbedingt. Sie haben keine Entsprechungen mehr im Innern ihres Schöpfers. Sie sind dann tot. Sie können daher ausgebaut – und beispielsweise auf Ausstellungen gezeigt werden. Darum heißt die Arbeit in Venedig *Totes Haus ur.* Ausstellen sei immer ein Abtöten der Arbeiten, sagt Schneider, während die Arbeit das Leben selber sei.

Großbritannien

Im Pavillon von Großbritannien wurde *Mark Wallinger* (41) auserkoren, das Inselreich zu vertreten. Als erkenntniskritischer Künstler liebt er – gut englisch – die Gratwanderung zwischen Bedeutung und Nonsens. Ende 1999 wurde er einem breiteren Publikum über Nacht bekannt, als er auf einen leerstehenden

Ziersockel des Londoner Trafalgar Square seinen *Ecce Homo* setzte, eine lebensgroße weiße Christusstatue aus Kunstharz und Marmorstaub mit einem vergoldeten Dornenkranz auf dem kahlen Haupt. Sie war eines der wenigen zeitgenössischen Gegenstücke zu der viel beachteten Millenniumsausstellung in der National Gallery: *Seeing Salvation.* Die lebensgroße Figur stand oben am Rand des Sockels, als wollte sie sich hinunterstürzen. Darunter hielt sich der Künstler zuweilen selbst auf: in Gestalt seiner lebenden Kunstfigur *Blinder Glaube.* Sie legt stets einen zweiten Sinn über eine Arbeit, hier den *Ecce Homo.* Diesen in verschiedene Ebenen auseinanderzuziehen, ist ihm wichtig. Darum spielt er diese Rolle stets selbst, angetan mit weißem Hemd, Sonnenbrille und Blindenstock.

Das Irritierende an Wallingers Christus war das Fehlen jeglicher ikonographischen Überhöhung. Sie hatte nichts Edles, nichts Erhabenes, sondern zeigte in abstrakter Materialität einen Menschen von heute. Kein roter Mantel, kein langes Haar, keine schmalen Lippen, kein ausdrucksstarkes Antlitz; statt dessen saß ihm die Dornenkrone lässig auf dem Kopf. Der Lendenschurz hing locker wie ein Badetuch um seine Hüften, die Hände auf dem Rücken gebunden. Mit modischer Glatze und geschlossenen Augen glich seine Gestalt eher einem verstörten Hooligan, im Habitus der Unschuld vor Gericht. Das war keine heilige Gestalt, schon gar kein *Ecce Homo.* Darin war sich die öffentliche Meinung in England einig. Was ihr die Rezeption dieser Statue so erschwerte, war das Menschliche. Es störte das alte Bild, das man sich so gutgläubig wie *blind* zurechtgemacht hatte. Auf diesen doppeldeutigen Tatbestand kam es Wallinger an.

Diese Figur, welche die britische Öffentlichkeit so erregt hatte, steht jetzt allein in der Mitte der großen Eingangshalle des Pavillons. Vom Sockel heruntergeholt, kann sich ihr jeder nähern, kann dem *Ecce Homo* leibhaftig begegnen (Abb. 3). Ins *Triptychon* inszeniert, werden in der Ausstellung dieser Skulptur in den Seitenräumen rechts und links zwei bewegte Geschichten als *Flügel* zur Seite gegeben. Es sind die Videos *Treshold to the Kingdom* (2000) und *Angel* (1997). Das erste versetzt den Betrachter in die Ankunftshalle des Londoner Flughafens Heathrow. Aus einer automatisch aufgehenden Tür kommen die Fluggäste herein: allein als Geschäftsreisende, privat; in Gruppen als Paare, Familien, Flugpersonal. Manche gehen zielsicher ihren Weg, andere suchen ihn tastend mit ihren Augen, wieder andere werden von Freunden in Empfang genommen. Ruhig steht ein Angestellter am Schalter und hält sich für Fragen zur Verfügung. Das Video ist in extremer Zeitlupe aufgenommen; die Erzählzeit ist entsprechend lang gedehnt und kontrastiert mit der des Zuschauers. Über einen exzellenten Ton ist lautstark mit Chor und Orchester Gregorio Allegris „Miserere" zu hören. Zusammen mit dem Video fühlt sich der Besucher in eine szenische Darbietung versetzt. Doch langsam legt sich nicht nur vom Titel her eine andere Ebene über diese Alltagsszene unserer Tage: die Ankunft der Menschen im Himmel, Petrus an der Tür, der gesungene Bußpsalm 51 als Purgatorium.

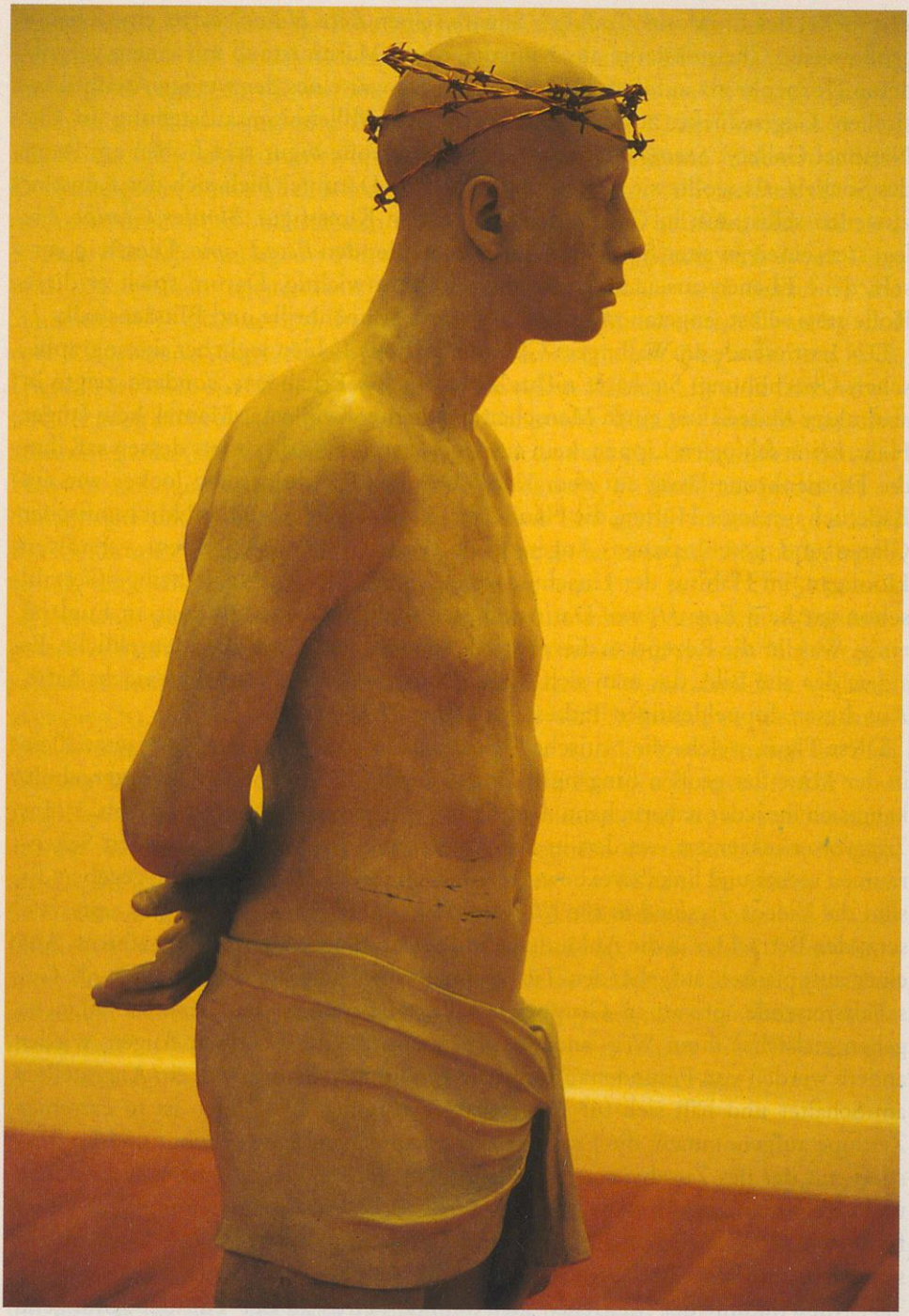


Abb. 3: Mark Wallinger, „Ecce Homo“ (1999) (© F. Mennekes)

Das andere Video, *Angel,* zeigt ebenfalls eine Station, diesmal in der Londoner Untergrundbahn mit drei parallelen Rolltreppen. Rechts und links fahren Passagiere, auf der mittleren steht ein Fahrgast. Obwohl er geht, bleibt er stehen. Er bewegt sich kongruent zur Rolltreppe und verweilt an gleicher Stelle. Es handelt sich um die Gestalt des *Blinden Glaubens,* der Künstler selbst mit weißem Hemd, dunkler Sonnenbrille und Blindenstab. Schwer verständlich und in abgehackter Weise hört und erkennt der Besucher die bekannten Worte des Prologs aus dem Johannesevangelium. Nach und nach bemerkt er, daß alle Rolltreppen in die falsche Richtung fahren. Die Aufnahme läuft rückwärts – ist die Erkenntnis. Dafür hat Wallinger sogar den Text des Johannesprologs von hinten her aufgesagt, um ihn bei dem umgekehrt laufendem Film verständlich zu halten. Am Ende hört der *Engel* alias *Blinder Glaube* auf, sich zu bewegen und wird – unter laut einsetzender, feierlicher Chormusik aus Georg Friedrich Händels „Zadok der Priester" – von der Stufe einer Rolltreppe in die Höhe *aufgenommen.* Spulte das Video richtig ab, wie es die Kamera aufgezeichnet hatte, käme zwar der *Angel* auf die Erde, aber man würde seine lallende Botschaft nicht verstehen und müßte ihm *(blind?)* glauben.

Was hier offen gelegt wird, ist das Problem der *Sprache* unserer Wörter und Bilder. In Frage gestellt wird hier die Praxis der Kommunikation jeglicher Art, in der Politik ebenso wie im alltäglichen Leben. Wallinger nimmt die Blindgläubigkeit gegenüber den Medien aufs Korn, den alten wie den neuen. Christliche Bildverkündigung ist hier nur ein Beispiel, ein treffendes freilich, denkt man an den Umgang mit der traditionellen Kunst oder an die illustrativen Maschen der sogenannten christlichen Kunst. Bei Wallingers Arbeiten wird nichts vorgestellt, hier wird durch die Konstruktion von Doppelbödigkeit die kritische Wahrnehmung angefragt. Was dem Menschen vor Augen tritt, ist oft doppeldeutig, ist nicht das, als was er es wahrnimmt oder wahrhaben will. Alle Erkenntnis schwankt, ist unsicher, mehrdeutig; jede Kenntnisnahme fordert daher zur Stellungnahme heraus. Für Wallinger realisiert sich im Fragen die Freiheit des Menschen. Darum reicht auch das bloße Hinschauen auf das ein oder andere Kunstwerk allein nie aus. Was man sieht, ist nie ganz das, was man bekommt. Entscheidend ist das Zweifeln, das den künstlerischen Blick umgibt. Der Inhalt einer Arbeit ist darum nicht *im* Werk zu suchen, sondern in den Momenten der Aufmerksamkeit, die ihm gewidmet werden. Das ist eine Einsicht im britischen Pavillon; sie gilt nicht nur der Kunst, sondern auch dem Glauben und dem *Ecce Homo.*

Irland

Die Republik Irland hat keinen eigenen Pavillon. Zum zweiten Mal haben sich die Verantwortlichen daher die „Scuola di San Pasquale" der Kirche „San Francesco

della Vigna" als Ort für ihre nationale Präsentation gewählt (leider nur bis zum 30. September). Die Scuola besteht im Stil der venezianischen Schulbruderschaften im Erdgeschoß aus einer Kapelle, darüber ein gleich großer Versammlungsraum. Die Kapelle hat einen fast quadratischen Grundriß von ca. sieben mal sieben Metern, in der Höhe etwa fünf Meter. In der Mitte stützen das Gebäude vier schmale Säulen und formen so architektonisch einen Innenraum von etwa drei mal drei Metern. An der Stirnwand befindet sich im Neorenaissancestil des 19. Jahrhunderts ein Altar, darüber ein Altarbild: Madonna mit Kind, flankiert von zwei franziskanischen Heiligen in einer *conversatione sacra.* Die Iren zeigen in diesem Jahr im Obergeschoß ein Video von *Grace Weir* (38) aus Dublin und unten eine Video-Installation von *Siobhán Hapaska* (37) aus Belfast.

In der Kapelle *besetzt* die Künstlerin den Raum mit zwei Elementen: in Höhe der Predella des Altars mit einem Videoschirm, in der Mitte des Innenraums durch Tannenbäume, die, zwei Meter lang, von oben umgekehrt herabhängen. Sie verlieren bereits ihre Nadeln und legen unter sich praktisch eine Art Nadel-Teppich aus. Das Video zeigt eine Frau und einen Mann, die in einen Nadelwald aufbrechen und sich zwei etwa drei Meter lange und 30 Zentimeter dicke Baumstämme schlagen lassen. Sie verfrachten sie in ihr Auto und fahren dann an eine Küstenlandschaft. Dort angekommen, reichen sie sich in einer Strandvilla feierlich ein Päckchen und packen es aus: Jeder schenkt dem andern ein Warnblinklicht wie für Rettungsboote. Dann gehen sie ans Wasser, tragen die Hölzer ans Ufer, montieren die Lichter und legen sich flach darauf, um auf diesen Traumbooten eine Reise in ein unbekanntes Land zu beginnen; die Kamera blickt über Wasser und Inseln, schwenkt langsam hinauf in die Wolken, verweilt – und erlischt.

In ihrem melancholisch anmutenden Video zeigt die Künstlerin die Verlorenheit des modernen Menschen und seinen Ausgriff nach dem Andern – hier im *Kapellenpavillon* doppelt repräsentiert: durch die Bildillusionen des Glaubens sowie die Werkallusionen der Installation. Was der alte Altar künstlerisch fragwürdig und theologisch platt vorstellt, sucht die Künstlerin mit ihren Mitteln poetisch zu berühren. Sie stellt die Welt auf den Kopf: buchstäblich durch die Bäume, die aus dem Himmel wachsen und die grünen Christbaumnadeln, in denen sich der Himmel auf die Erde legt. In seltener Einheit brechen sich hier kritisch Kunst und Glaube. Mystische und poetische Vision stehen gegeneinander. Doch zugleich begegnen sich Kunst und Glaube im gemeinsam genutzten Raum, legen aneinander ihr je eigenes Maß an, testen sich skeptisch, befragen und hinterfragen sich, kommen sich nahe – ohne sich zu berühren oder zu vermischen. Eine selten gesehene Verdichtung der Biennale mit ihrem Ort: Venedig.

III. Die Kunst im Verhältnis zur Kirche

Eine dritte Ebene des Biennalebesuchs mag dem Verhältnis von Kunst und Kirche gelten. An vielen Stellen brechen religiöse oder kunstgeschichtliche Bezüge auf, einmal positiv, einmal negativ. Zutage tritt das kritische Verhältnis von Kunst und Kirche. An einer Stelle zeigt es sich tragisch, und das ausgerechnet dort, wo die schönsten Bilder dieser Biennale hängen, im „Padiglione Italia"; es sind sechs Bilder von *Gerhard Richter* (68). Harald Szeemann ist Respekt zu zollen, daß er dieses Trauerspiel auf seine *Platea,* auf die Bühne der *Menschheit* bringt, leider nur allzu typisch für das gestörte Verhältnis zwischen den beiden Kulturbereichen.

Es beginnt in der Stadt Foggia in Süditalien. Sie war die Heimat von Francesco Forgione oder Padre Pio da Pietrelcina (1887-1968), einem im Italien des 20. Jahrhunderts schon zu Lebzeiten tief verehrten Kapuzinerpater. Wie sein Ordensgründer Franz von Assisi trug er aus mystischer Versenkung die fünf Wundmale Christi an Händen, Füßen und Seite. Seit seinem Tod, besonders aber seit seiner Seligsprechung (1999) bewegte sich ein zunehmend großer Pilgerstrom in die Stadt. Das machte den Neubau eines Pilgerzentrums notwendig. Die Kapuziner riefen ein Komitee aus Theologen und Baufachleuten zusammen. Dieses entschied sich dafür, den Neubau dem renommierten Architekten Renzo Piano anzutragen. Der zögerte, doch dem Drängen des mutigen Ordensprovinzials gab er schließlich nach. Das war im Jahr 1995. Schnell kam der Bau voran. Piano wollte eine offene Kirche, die niemanden einschüchtere. Sie sollte einladend sein und durch die Lichtführung transparent, eben ein *offenes Haus.* Zwei Elemente bestimmen den Bau: ein in Fußboden, Wänden und Decke durchgehend einheitlicher Stein aus der Umgebung, sowie eine kühne Architektur neben einem modernen ikonographischen Programm. An dieser Stelle gingen die Vorstellungen auseinander. Offensichtlich hatten die Theologen figürliche Darstellungen im Kopf, der Architekt lediglich zeitgemäße. Er schlug zielbewußt den deutschen Maler Gerhard Richter vor. Dieser sollte entsprechend einem Fünferrhythmus in der Architektur fünf Wände in einer Reihe und eine weitere Stelle in der Kirche malerisch gestalten.

Richter ist bei allem Realismus, der zeitweilig in seinen Bildern anklingt, ein viel beachteter Meister der Abstraktion. Das wußte der Architekt, und das mußten die Auftraggeber wissen. Schon beim ersten Gespräch machte er dann auch seine Einwände deutlich und wies die Vorstellung, sich irgendwelcher konkreten Inhalte illustrativ zu bedienen, eindeutig zurück. Gleichwohl setzte er sich mit Thema und Ort in beeindruckender Weise auseinander, ohne sich dabei untreu zu werden. Nach einer intensiven Beschäftigung mit dem Thema taucht für ihn die Form des Rhombus auf. In ihm sieht Richter nicht nur immanent ein Kreuz, sondern in verbreiteter Form sogar die Vorstellung ausgebreiteter Arme realisiert,

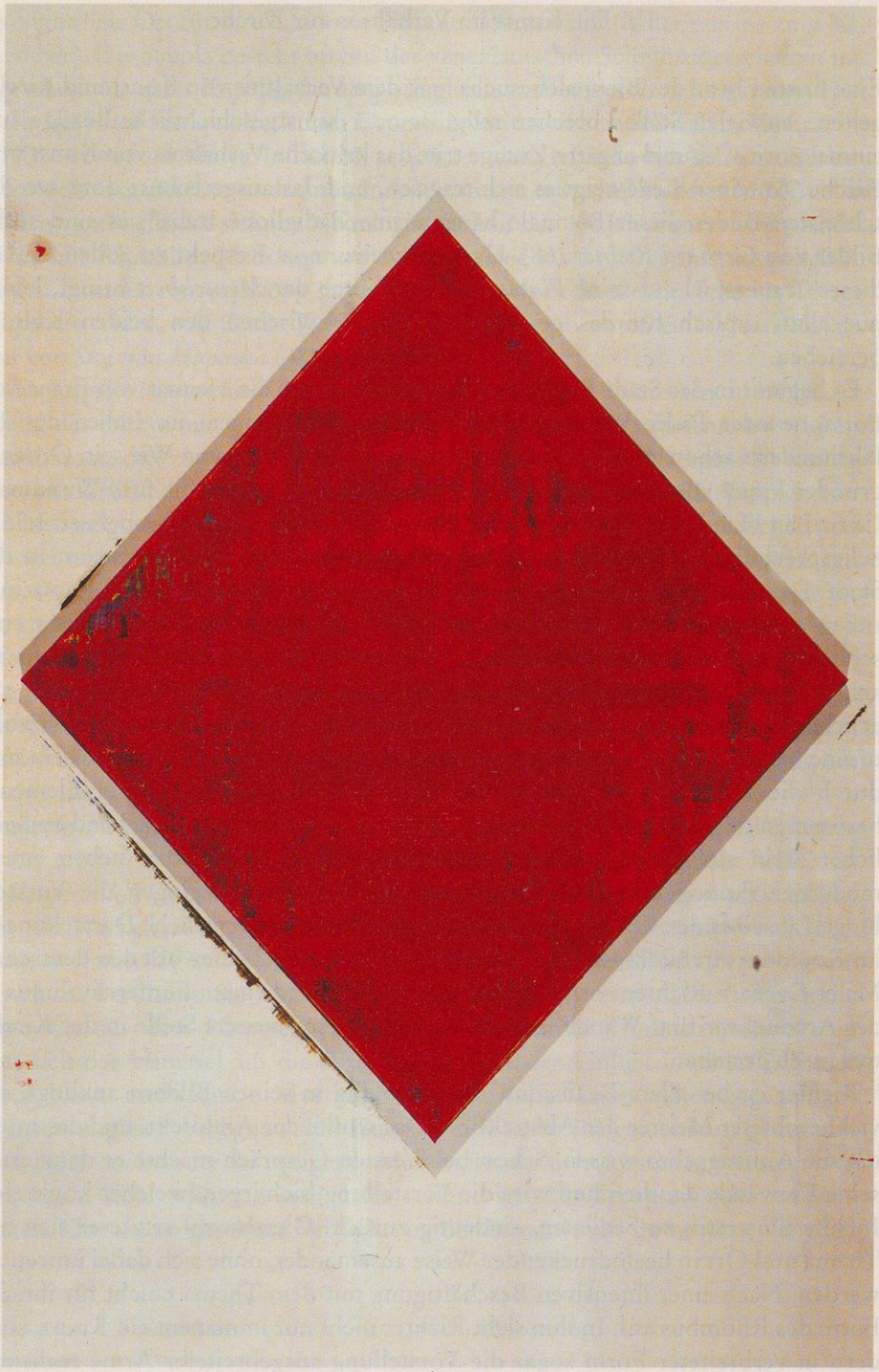


Abb. 4: Gerhard Richter, „Rhombus (1998) 851-2“ (© Friedrich Rosenstiehl)

wie sie aus der Ikonographie des heiligen Franziskus bekannt ist. Bald war sein Konzept fertig. Der horizontal gestreckte Rhombus als Form, Rot als Farbe und Fünf als Zahl für eine Serie realisierten genügend formale Verbindungen zum Auftrag.

Nach zwei Jahren schließlich waren seine sechs feuerroten Rhomben realisiert. Es sind fünf gleich große und ein etwas größeres, mehr als zwei Meter breite und knapp zwei Meter hohe farblich geschichtete, abstrakte Ölbilder (Abb. 4). Die Farbe ist in bemerkenswerter Spannung zu den diagonalen Rändern vertikal und horizontal aufgetragen. Ihr Charakter ist sehr eigen: in der oberen Schicht schwebend zwischen Rot und Orange, in der unteren zwischen Orange und Gelb, darunter dunkle Farbspuren. Sie wirken wie durchgescheuert, um Durchblicke auf andere, innenliegende Farbwerte freizulegen – wie Fragestrukturen auf ein Dahinter, ein Darinnen, eine andere Welt. Die rhomboiden Formen verleihen ihnen etwas Schwebendes; mit den Augen des Barock gesehen, könnten sie wie von schwebenden Engeln gehaltene Wundtücher sein. Aber wir leben nicht im Barock.

Bedauerlicherweise nahm der Auftraggeber am abstrakten Charakter der Bilder Anstoß und wies die Arbeiten zurück. Auf der Biennale sind sie bereits als Leihgaben des Museums of Modern Art in Houston/Texas, zu sehen, der Stadt eines anderen Sündenfalls zwischen Kunst und Kirche. Damals waren die Beteiligten Dominikaner. Der Maler hieß Mark Rothko. Statt einer katholischen Universitätskirche steht dort jetzt eine „interdenominational chapel", eine überkonfessionelle Kapelle.

Paul Konrad Kurz

Ernst Jandls anderer katholischer Gott

Der katholische Gott hat feste Konturen. Die Credoformel definiert ihn. Er wird dogmatisch überliefert, liturgisch gefeiert, in festgeschriebenen Sätzen geglaubt: Der Weltenschöpfer als Vater, sein menschgewordener Sohn, der Heilige Geist als dritte Person; alle drei geeint in der einen Gottnatur. Die Glaubensformel wurde im vierten Jahrhundert in Konstantinopel und Nizäa, damals im Herrschaftsbereich der oströmischen Kaiser, für alle Christen formuliert. Sie blieb auch nach der Trennung der ost- von der weströmischen Kirche (endgültig im 11. Jahrhundert) und nach der reformatorischen Spaltung für alle Christen verbindlich. Innerhalb der katholischen Kirche überwacht die Glaubenskongregation die orthodoxe Lehre. Naturgemäß wurde ihr Gott im Verlauf der Jahrhunderte auch etwas römisch eingefärbt. Ein Gott zwar für alle – aber unter römischer Aufsicht.

Wer noch im letzten Jahrhundert in Österreich, Bayern oder im Rheinland aufgewachsen ist, für den war Gott selbstverständlich „katholisch". Wurde einer getauft und ging er als Kind zur Kirche, verehrte er den katholischen Gott. Er mußte nicht darüber nachdenken, er dachte auch gar nicht nach, man war katholisch. Katholischsein ging unter die Haut, rann ins Blut, in die Seele. Der katholische Gott prägte das Bewußtsein, ohne daß man dieses Wort kannte. Deshalb konnte der Rheinländer Heinrich Böll in den 60er Jahren sagen, „den Katholizismus und den Kommunismus wird man nie los". Daß Böll katholisch durchtränkt blieb bis in die Seele, leugnete er auch nach seinem Kirchenaustritt nicht.

Der Wiener *Ernst Jandl* (1925-2000) kehrte 1946 aus amerikanischer Gefangenschaft zurück und studierte in seiner Heimatstadt Germanistik und Anglistik für das Lehramt. Bereits in den 60er Jahren ließ er sich vom Schuldienst befreien. Ernst Jandl ist nicht aus der Kirche ausgetreten. Aber der Erwachsene machte keinen Gebrauch von der kirchlichen Gemeinschaft. Jandl ging früh auf Distanz zur Kirche und ihrem kontrollierten Gott. Der Vernunftmensch ließ seinen Kinderglauben zurück. Die differenzierte Vernunft beschäftigte sich in der Folge aber weder mit dem Gott der Bibel noch mit dem der Theologen. Nach bekundetem Desinteresse an solchen Unternehmungen überrascht Jandl im nachgelassenen Band „Letzte Gedichte" (2001) die Nachwelt mit dem Bekenntnis: „fürwahr ich bin katholisch / und rüttle nicht daran / auch gott ist ja katholisch ...".

Zeitgenössische Autoren scheuen poetische Glaubensaussagen. Indes ist nicht einzusehen, warum der Glaube, wenn er im Bewußtsein, sei es zustimmend oder verneinend agiert, sprachlich ausgeschlossen bleiben soll. Bei den einen ist es

Scham, für viele ist die Glaubensfrage zu schwierig, für nicht wenige mit einer Trennungsgeschichte verbunden. Man spricht dann allenfalls ironisch, satirisch oder polemisch von Glaubensvorstellungen.

An Gott

Die Wiener Aufklärungsvernunft ließ Ernst Jandl offenkundig keinen Raum für diskursive Auseinandersetzung mit dem Glauben. Mit unverhohlenem Seitenblick auf das katholische Glaubensbekenntnis, formuliert er 1978: „ich glaube / daß meinem toten großvater anton / und meiner toten großmutter marie / und meiner toten mutter luise / und meinem toten vater viktor / ... ich niemals irgendwo wieder begegnen werde."[1] „Glauben" meint hier denken, zu einer begründeten Ansicht kommen, von etwas überzeugt sein auf Grund der Vernunft. Auf der Druckseite gegenüber steht der wenige Wochen später geschriebene Verstext „an gott"[2]:

an gott

daß an gott geglaubt einstens er habe
fürwahr er das könne nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dann nicht mehr gewesen gott da
und dazwischen sei gar nichts gewesen
jetzt aber er müßte sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte
garantieren für ihn könne niemand
indes vielleicht eines tages
werde einfach gott wieder da sein
und garnichts gewesen dazwischen

Glauben, sagt der Sprecher, war ihm kein ausdrücklicher Vorgang, keine Sache der Überlegung, kein diskursives Unternehmen, keine argumentative Auseinandersetzung, die dann das Verdienst einer moralischen oder gar die Würde einer theologischen Tugend erreicht hätte. Glauben war kein bewußter Akt. Er lernte glauben nicht als Tätigkeit wie lesen oder schreiben. Der Gottesglaube ging (vermutlich) durch die Gottesgeschichten, die ihm in der Schule erzählt wurden, durch die Praxis der Familie und die soziale Öffentlichkeit in ihn ein. Gott war in dieser Welt „einfach" da. Der Glaube an ihn beruhte nicht auf bewußter persönlicher Aneignung. Er durchlief keinen Prozeß, in dessen Verlauf sich der Denkende zur Annahme des Glaubensgottes entschieden hätte. Der von sich objektiviert in der dritten Person spricht, sagt „einstens". Der Glaube liegt zeitlich weit zurück, er gehörte zur Kindheit. Als der Sprecher jedoch seine Person, Weltsicht, Wissen, Überzeugungen und Meinungen bewußt begründete, war „Gott" nicht

mehr da. Gott gehörte nicht zum begründeten Weltbild des Erwachsenen. Sein Dasein wie Nicht-Dasein war mit keiner Denkoperation verbunden, auch nicht mit Erinnerung und Vergleich.

Der Berichtende legte den Glauben nicht polemisch ab wie Günter Grass oder Martin Walser, die nicht ohne Ressentiment von ihrer konfliktvollen Pubertät reden[3]. Sie distanzierten sich bewußt vom Glauben an den katholisch (teils volksfromm, teils autoritär) vermittelten, eng moralisch fordernden Gott. Sie beanspruchten uneingeschränkte Freiheit ihrer erwachenden Person. In Jandls Gedicht ist keine Rede von einem Streit in der Pubertät oder danach. „Dazwischen" – zwischen Dasein und Nicht-mehr-Dasein Gottes – „sei garnichts gewesen", nicht Zorn, nicht Wut, Enttäuschung, Aufruhr. Jandl schaut zurück auf einst in der Kindheit und „dann" danach. „Einstens" war Gott da, „dann" nicht mehr.

In der mittleren von elf Verszeilen setzt der Sprecher „jetzt". Die drei Zeitadverbien „einstens", „dann", „jetzt" strukturieren den Zeitverlauf. Wie sehr es dem Sprecher um das „jetzt" geht, zeigt die Verdoppelung: „Jetzt aber er müßte sich plagen / wenn jetzt an gott glauben er wollte". Die Verben (im gedachten Konjunktiv) schließen eine Glaubenstätigkeit aus. Das Verb „garantieren" tritt als Gegenwort zu „glauben" auf. Garantieren kann man nur für etwas, was einer beweisen, mit Sicherheit einhalten, vorstellen kann. Die Garantiezusage kommt aus der rationalen, argumentativen Vernunft. Sie beruht nicht auf Vertrauen, sondern auf Sicherheit, nicht auf einem freien personalen, sondern sachlich folgerichtigen Akt. In der Tat kann niemand, auch kein Prediger, für Gott „garantieren". Der Sprecher könnte bei diesem logischen Schluß stehen bleiben. Aber er tut es nicht. Mit einem gegensätzlichen „indes" blickt er in die Zukunft. „Indes ... eines tages", fährt er fort. Er verfügt nicht über die Zukunft, er hat keine Gewißheit, deshalb kann er sie nicht indikativisch vorstellen. Das Adverb „vielleicht" mutmaßt eine Möglichkeit. Nachdem eine Argumentation für Gott bei der Begründung seiner Jetzt-Person nicht stattgefunden hat, denkt er auch zukünftig nicht an eine solche – sei sie nach Blaise Pascal, Karl Rahner oder Heinrich Fries ausgerichtet. Der Sprecher beruft sich nicht auf erwägendes oder einsichtigeres Denken, auch nicht auf einen Willensakt. Mit „Indes vielleicht eines tages / werde einfach gott wieder da sein" spricht er ein mögliches Geschehen an.

Jandls Verstext bleibt auf der Seinsebene. Ahnung, Erwartung, Möglichkeit? In jedem Fall Offenhalten. Vielleicht hat das Herz auch hier seine Gründe, über die die begründende Vernunft nicht verfügt. Vielleicht lagert da ein transzendierender Untergrund, den der Denkende nicht stören will. Offenbar ist da ein Vertrauen, daß, wenn Gott ist, er – vorausgesetzt, man hält sich offen – sein Dasein kundtut. Schuldbewußtsein ob der zeitlichen Auslassung wird nicht notiert, kein Aufrechnen von Seiten des Sprechers noch Empfängers („gott" steht immer ohne Artikel). Nichts von Streit, Auseinandersetzung, nicht einmal Sorge. Einfaches Sein trägt die Gegenwart. Wird hier eine Erfahrung dessen mitgeteilt,

was die Theologen „Gnade" nennen? Das Gedicht meidet jeden theologischen Wortgebrauch.

Der Autor setzt spielerisch sprachliche Reduktion ein. Sie steht formal im Gegensatz zur meist wortreichen, schwierigen Theologenrede. Allerdings geht es bei Jandls Gottesgeschichte nicht um Eigenschaften, weder auf der Seite Gottes noch des Sprechers. *War, nicht mehr war, jetzt nicht ist, vielleicht sein wird* heißen die vier Stationen, alle mit dem Seinsverb bezeichnet. Gott war in der Vergangenheit anwesend, er ist gegenwärtig abwesend, in der Zukunft möglich. Das Gedicht meidet jedes Pathos der Gottesrede. Die Reduktion auf die einfachste Sprechform erreicht ihre eigene, suggestive Eindringlichkeit. Ein Religionslehrer, Pfarrer, Spiritual müßte die gänzliche Untätigkeit gegenüber dem Glauben anmahnen. Im Gedicht spricht nicht methodischer Quietismus, sondern einfache Unterlassung. Die Aussage ist freilich nicht als Rechenschaftsbericht für einen Gutachter gedacht. Von einem Mittler ist nicht die Rede. Die genannten Zustände liegen vor jeder rationalen Begründung. Auch ein zukünftiger bedarf ihrer nicht. Kommentarlos, souverän werden Dasein, Nichtdasein, mögliches Wiederdasein ausgesprochen. Jandl meidet theologische Begriffe, jeden Anflug pastoraler oder sakraler Sprache. Trotz sprachlicher Klarheit liegt etwas Rätselhaftes, der Schleier des Geheimnisvollen über dem Text. Er erörtert nicht, setzt nichts auseinander. Er erzählt pointiert eine Gottesgeschichte. Gott ist für Jandl – entgegen anders lautender literarischer Behauptungen – ein Thema.

Der Vogelgott

Im zwei Jahre früher publizierten Gedichtband „die bearbeitung der mütze" (1978) steht das Gedicht „vogelgott". Es stellt eine ausdrückliche Beziehung zum Schöpfergott als Tätigkeitsgott her. Das Gottesbild ist verfremdet. Die Gottesbeziehung wird diesseits fromm abgehefteter Worte vorgestellt. Kein Prediger würde solche Rede wagen.

vogelgott

ja ich glaube daß gott
ein vogel ist
ich sein mist

das von ihm ausgeschickte
ite missa est

oder ein stück mit dem er sein nest baut
für seine braut
für sich und seine braut

Das Grundbild des Gedichts von 1971 heißt: Gott ist ein Vogel. Der Leser mag fragen: Soll hier Gott lächerlich gemacht werden? Aber Tiergestalten für Gott/Götter sind den alten Religionen nicht fremd. Man findet sie in vorderasiatischen, in der ägyptischen, griechischen, sogar in der jüdischen Religion, die so heftig für die Bildlosigkeit Gottes kämpfte. Man denke an den berühmten Löwenadler von Mari am Euphrat, 2500 vor Christus. Im Deuteronomium wird Jahwe mit einem Adler verglichen: „Der Herr fand Jakob (sein Volk) in der Steppe, in der Wüste, wo wildes Getier heult. Er hüllte ihn ein, gab auf ihn acht und hütete ihn wie seinen Augenstern, wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt" (Dtn 32, 10 f.). Neutestamentlich wird der Heilige Geist, die dritte Person Gottes, im Bild der Taube vorgestellt. Die Taube ist ein Vogel.

Im Unterschied zu Gottesbildern des Adlers oder der Taube stellt Jandl seinen Vogel nicht artenspezifisch vor. Es geht nicht um eine Arteigenschaft im Gedicht. Ein Vogel ist seinem Nest verbunden, den Jungen, seiner Paargefährtin. Entsprechend diesen Beziehungen entwickeln die drei Strophen Bild und Aussage. Das „Ich glaube" des Sprechers ist hier Tätigkeit. Wer als Leser nicht sogleich ins pastoral Metaphorische gleiten muß, wird zugeben, daß ein Vogel auch Ausscheidungen macht, also Mist. Der Sprecher bezeichnet seine Person ohne Wie-Vergleich, im Prädikatsnomen als „mist".

Die Denunzierung der eigenen Person überrascht. Sie ist anstößig. „Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen", sagt die Bibel. Der Bibelleser sieht den Menschen als „Krone der Schöpfung". Zwar stellt die Bibel den Menschen durchgehend als Übertreter der Gebote, als Sünder vor, aber nie durch eine so despektierliche Sachbezeichnung wie „Mist". Antiidealistische Rede im Gedicht, „dirty speech"-Rede, provozierende Hervorkehrung des Unschönen sind seit langem in die Sprechhaltung lyrischer Autoren eingegangen. Man las das schon beim frühen Gottfried Benn, seit den 50er Jahren bei vielen amerikanischen und deutschen Autoren. Diese Rede drückt einen härteren Realismus aus. Weg von der Feiertagslyrik, von jeder Beschönigung. Jandl parallelisiert „mist" mit dem ganz anderen Ende „ite missa est". Der sakrale Gruß am Ende der Messe ist in den denkbar fremdesten Kontext geraten. „Mist" und „ite missa est" stehen am Ende eines Vorgangs, eines naturalen hier, eines sakralen dort. Die sprachliche Gleichsetzung schockiert. Man hört sie zum ersten Mal. Sie prägt sich ein, eine erregende Innovation.

Nach der Provokation spricht die dritte Strophe überraschend verbindlich, bildzart, fromm, fast mystisch: „oder ein stück mit dem er sein nest baut". Das übergeordnete Verb heißt "ich glaube daß". Mist ist nicht nur Exkrement, er ist auch Baumaterial für das Nest. Die zweite Bedeutung erscheint. Der Nestbauer braucht den Mist. Nach dem abschätzigen Wortgebrauch der ehrbare, geradezu mystische. Der aufmerksame Leser denkt an die Brautmystik des Hohen Liedes, der Geheimen Offenbarung, vielleicht an mittelalterliche Frauenmystik. Wer die

Braut ist, spricht der Autor direkt nicht aus. Was keusch (im älteren Wortsinn) verschwiegen wird, deutet der Kontext an. Die Zuordnung „für sich und seine braut" spricht eine Liebesbeziehung, ja Hochzeitsbeziehung, bräutliche Schöpfungsbeziehung aus. Der Nestbau mit Mist, der Weltenbau (wenn diese Symbolik mitgemeint ist) mit Hilfe des Menschen, ist Schöpfungstätigkeit. Das eingangs blasphemisch anmutende „vogelgedicht" ist ein Beziehungs- und Schöpfungsgedicht. Der sich bescheidende Sprecher spricht mystisch eindringlich.

Katholisches Gedicht

Im nachgelassenen Versband „Letzte Gedichte" (1990-1998) steht als längster Text Jandls „katholisches gedicht"[4]:

katholisches gedicht

fürwahr ich bin katholisch
und rüttle nicht daran
und gott ist ja katholisch
und so wie ich ein mann

gott ist ein mann obgleich
er ihm nicht steht – es wäre
wenn er ihm stünde, sünde
und gäb kein himmelreich

unwissend ist man ob
gott überhaupt einen hat
und manche meinen darob
er habe die liebe satt

ich aber weiß, die liebe
hängt nicht vom gliede ab
sie hängt vielmehr am liede
das gott dem sänger gab

gott ist in aller munde
leckt alle lippen ab
und wir, die frommen hunde
bepissen jedes grab

denn jedes könnte jeden
enthalten, wie es ist
vergangenheit und zukunft
verwalten keinen christ

wir sind verstört inmitten
heidnischer melodei
und bitten um was nicht erlitten
doch noch zu erleiden sei

so werf ich mich aus dem fenster
so steck ich mein hals in die schling
und fresse am gott der gespenster
was noch nicht durch mein arschloch ging

so fluch ich und möchte doch beten
daß an einem morgigen tag
die stinkende kunst der propheten
an mir noch ein wunder vermag

ich scheiß auf die sonne und hätte
so gern einen strahlenden sohn
eh ich in die erde mich rette
zu gott, muttergottes, gott sohn

Im Leben des schreibenden, sprechenden, unerhört szenisch vortragenden Ernst Jandl hat Katholischsein über Jahrzehnte keine Rolle gespielt. Die zehn liedhaft gereimten späten Strophen sind ein unerwartetes Bekenntnis. Das Altersgedicht ist im Bewußtsein des nahenden Todes geschrieben. Die Zeile „ehe ich in die erde mich rette" macht das deutlich.

Wiederum steht in der ersten Strophe das Seinsverb, einmal für den Sprecher, einmal für Gott. Als müßte er es Zweiflern und sich selbst beteuern, verstärkt er die Aussage „ich bin katholisch" zweifach mit „fürwahr" und (ich) „rüttle nicht daran". Daß „katholisch" auch Gott zufällt, ist sprachliche Pointe. Die zweite Aussage lautet "und (Gott ist) so wie ich ein mann". Der Vergleich stimmt, die biblischen Aussagen von Gott sind männlich. Die Strophe mag frommen Ohren wiederum verletzend klingen. Die sprachliche – nicht theologische – Logik frappiert. Wer ein Mann ist, hat ein männliches Glied. Aber der Sprecher stellt es sogleich für Gott in Frage, denn das (Begehren) hat beim Menschen mit „sünde" und hätte auch bei Gott mit Sünde zu tun. Aber Sünde verträgt sich nicht mit seinem „himmelreich". Wer sich an das Jesuswort erinnert, daß man im Himmel weder heiratet noch geheiratet wird, wird die Aussage „und manche meinen darob / er habe die liebe satt" zwar anstößig finden, aber notieren, daß hier eine ausdrückliche Wahrheit ironisch formuliert wird[5].

In der vierten Strophe gibt sich der Sprecher als Dichter zu erkennen. Was obszön anklingt, wird auf eine andere Ebene gehoben. Die „liebe" hängt nicht vom „gliede" ab, sondern – erneute Überraschung – vom Wort des Dichters. Die Liebe ist nicht nicht eine Frucht des Leibes, sondern des Geistes, des Eros als Logos, der das Lied hervorbringt: „die liebe ... / hängt vielmehr am liede / das gott dem sänger gab". Gott und das Wort – ein weites Feld. Viele führen das Wort Gott im Mund. Jandl bringt eine Erfahrung auf den Nenner. Wenn das Wort Gott über die Lippen aller kommt, die es aussprechen, „leckt es alle lippen ab". Was für eine Bildmetapher, welche Direktheit! Die Zeile vergißt man nicht.

Die Hundemetapher (fünfte Strophe) hat Jandl wiederholt beansprucht, in „ernst jandls weihnachtslied" (1966) und im Gedichtband „der gelbe hund" (1980). Nur Hund ist der kleine Mensch, bettelnd, winselnd, unterwürfig („und ich bin nur ein hund" im Weihnachtslied). Es gibt gewiß Herren unter den Menschen. Die haben eine andere Vorstellung von sich und stellen andere Ansprüche. Im katholischen Gedicht sind die Hunde „fromme hunde". Sind das nur die Sänger? Oder alle, die das Wort Gott im Mund führen? Offenbar ist hier der Mensch, der sterben muß, gemeint. Vor dem Tod, dem Grab, ist er ein armer Hund. Der Hund, der einen Ort bepißt, markiert ihn damit auch als ihm zugehörig. Der Mensch, der arme Hund, weiß, jedes Grab „könnte jeden enthalten". „Vergangenheit und zukunft / verwalten keinen christ". Sagt so die „heidnische melodei"? Wir leben „verstört inmitten" der heidnischen Welt. Das Bitten, „um was nicht erlitten / doch noch zu erleiden sei", meint Sterben. Sich aus dem Fenster werfen, den Hals in die Schlinge stecken, sind Formen des Selbstmords. Der Tod ist eine Sache Gottes, insofern er der Gott des Lebens ist.

Jandl hat eine provokatorische Lust an der Fäkaliensprache. Alles, was gefressen wird – hier der Tod, den der Gespenstergott, der unheimliche, der zu fürchtende Gott schickt –, muß auch wieder herauskommen, und zwar nicht aus dem

Mund, sondern aus jener Körperöffnung, die der Volksmund und das Lexikon vulgär „arschloch" nennen. Der Sprecher flucht ob des erbärmlichen Endes, aber er möchte beten, nämlich bitten, daß an ihm vermittels der Propheten ein Wunder geschehe. Er nennt deren Kraft „stinkende kunst". Kunst meint hier Kraft, Können. Warum nennt er sie „stinkend"? Der sieche, der sterbende, der tote Leib stinkt. Rhetorisch ist das die Figur der „Enallage". Die Beziehung des Wortes „stinkend" wird verschoben vom Leib auf die Kunst. „Ich scheiß auf die sonne" spricht vulgär, wütend gegen die Sonne, die Leben spendet, das dem Sterbenden nicht mehr zukommt.

Jetzt spricht er seinen letzten Wunsch aus. Der Sprecher, der keinen Sohn hat, hätte gern einen „strahlenden". Der Wunsch assoziiert, vielleicht evoziert den strahlenden Sohn Gottes, den vom Tod zur Herrlichkeit erweckten Christus. Wiederum frappiert der Umschlag vom Vulgären zum Heilig(st)en. Was frech erscheint, ist bewußt gesetzt, was spielerisch, rhetorisch gekonnt. Der sein Sterbenmüssen anschaut, will sich „retten", nicht in einen Hubschrauber, eine Klinik oder in die Arme eines Menschen, sondern retten in ein Leben, in dem der Tod besiegt ist: retten „zu gott, muttergottes, gott sohn". Zuletzt ist nicht die Sprache, nicht der Sänger, zuletzt sind nicht einmal die Freunde. Zuletzt ist Gott, der katholische Gott. Zu ihm gehören Gottes Sohn und die Frau, die ihn als Mutter geboren hat. Der katholische Christ nennt sie seit Kindheitstagen "muttergottes".

Der geerdete Gott – anstößige Sprache?

Ernst Jandl hat in mehreren Schreibphasen Verstexte geschrieben, die ironisch, satirisch, provozierend vulgär und heilig fromm von Gott und seinem, des Sprechers, Glauben reden. Er spricht außerhalb jeder Sakralsprache, Gesangbuchsprache, Hymnensprache. Keine Hymnen an Gott oder die Kirche, keine Lavantsche Bettlerschale, keine Thomas Bernhardschen Psalmen [6]. Jandl spricht sperrig nach zwei Seiten, widersätzlich zu den Frommen und zu den Gottesleugnern, Gottvergessern. Jandls Glaubensgedichte wurden bisher wenig beachtet, weder religiös noch literarisch [7]. Das vorletzte der nachgelassenen Gedichte spricht noch einmal provozierend „rot sei gott und sein fleisch sei wild". Auch dieser Text ist gegen einen verharmlosten, abstrakten, verwalteten, botmäßigen, blutleeren Gott gesprochen. Gott wird nicht intellektualisiert, sondern materialisiert, nicht spiritualisiert, sondern geerdet, das heißt in menschliche Sprechnähe gebracht. Möglich, daß einer darin den bewußten methodischen Rückstieg in archaische Gottesgestalten sieht. Der Dichter deckt die Chaoslebendigkeit des Schöpferischen auf.

Literarische Leser können, wenn auch zu Unrecht, diese Glaubenstexte herunterstufen, christliche Leser, weil sie eine andere Gottesrede erwarten, abweisen.

Die meisten Christen wollen keine anstößige Sprache, wenn von Gott die Rede ist. Sie ziehen eine Rede vor, die ihnen keine literarische Denktätigkeit abverlangt. Ironie und Satire sollen draußen bleiben, die agressive Welt und das aggressive Leben möglichst auch. Erbauliche religiöse Rede schließt oft Verharmlosung ein. Von früh auf mit theologischen Begriffen, geläufigen Bildern und Edelvokabeln genährt, wollen sie anstößige, gar vulgäre Worte im Bezugsfeld Glaube und Gott nicht zulassen. Ältere, literarisch Kundige lasen Rainer Maria Rilkes schön gereimte, auch vertraulich sentimentale Gottesgedichte des „Stundenbuchs". In den 60er Jahren akzeptierten sie den gehobenen Parlandoton der Marie Luise Kaschnitz, manche auch die Sprechtexte Kurt Martis. Aber Marti hätte so nicht sprechen können, wären nicht die sprachlichen Konkretisten Gomringer, Mon und Jandl vorausgegangen. Die Radikalität Jandls konnte sich der Pastor Marti nicht leisten. Eine jüngere Generation erwartet nicht unbedingt eine Gesangbuch- oder Hymnensprache, wenn im Gedicht von Gott die Rede ist. Sie erkennen unsakrale Stilmittel, Ironie, Parodie, Satire. Am Wechsel der Sprachstile, der Vermischung des hohen mit dem niederen Ton, an der Verkupplung des Zitats mit einem Vulgärausdruck nehmen sie keinen Anstoß, vorausgesetzt, daß der Text Stil hat und Form.

Jandl, einer der Randchristen unter den Autoren, hat sich die Freiheit genommen, Gott und Glauben in sein Wahrnehmungs- und Ausdrucksfeld einzubeziehen. Er redet nicht erbaulich, er dachte nicht an eine Kirchengemeinde. Er brachte Erfahrungen und Vorstellungen ins Wort. Geduldig und aggressiv wagte er sich weit ins Offene. Im Offenen ist er zu seiner Personmitte und seiner Gottesbeziehung vorgestoßen. Wer sich Jandls Sprechdynamik aussetzt, wird etwas von der Provokation und Faszination dieser Texte erfahren. Das Anstößige teilt seine eigene Frömmigkeit mit – siehe Joseph Beuys, siehe Heinrich Böll.

ANMERKUNGEN

[1] E. Jandl, der gelbe hund. gedichte (Darmstadt 1980) 104.

[2] Ebd. 105, verfaßt am 9. 1. 1979.

[3] Günter Grass vor allem im Roman „Die Blechtrommel" u. in der Erzählung „Katz und Maus", Martin Walser im autobiographischen Roman „Ein springender Brunnen".

[4] E. Jandl, Letzte Gedichte, hg. v. K. Siblewski (München 2001) 63 f.

[5] Mit den Stilmitteln *Ironie* und *Satire* taten sich Bürger, besonders katholische Christen, über Generationen schwer. Die Ablehnungen u. Mißverständnisse von Heinrich Böll u. Günter Grass in den 50er und 60er Jahren haben das eklatant gezeigt.

[6] Chr. Lavant, Die Bettlerschale (Salzburg 1956). Th. Bernhard, Neun Psalmen, in: Auf der Erde u. in der Hölle (Salzburg 1957); ders., In hora mortis (Salzburg 1958).

[7] Der Herausgeber Klaus Siblewski hat „katholisches gedicht" u. „rot sei gott" auseinander gerissen, sie auch von den Sterbegedichten getrennt. Er stellt „das feuer" aus den frühen 50er Jahren (!) ans Ende der „Letzten Gedichte". Das Gewicht der Gottes- und Sterbegedichte hat er entweder nicht erkannt oder nicht deutlich machen wollen.

UMSCHAU

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen

Beim Thema „Religionsunterricht an öffentlichen Schulen" geht es heute vor allem um die Klärung zweier Fragen. Zum einen will man wissen, wozu es denn das Fach Religionsunterricht überhaupt an Schulen geben soll? Zum anderen fragt man, warum es nicht ein entsprechendes schulisches Fach für *alle* Schüler gibt, sei es nun Philosophie- oder Ethikunterricht, Religionskunde oder ein Fach „Werte und Normen". Dabei soll im folgenden dargelegt werden, was der Sinn von Religionsunterricht generell, von islamischem Religionsunterricht für muslimische Kinder speziell sein könnte.

Der Religionsunterricht dient der Wahrnehmung und Ausübung der grundgesetzlich garantierten positiven Religionsfreiheit. Das grundgesetzlich garantierte Fach Religionsunterricht (GG Art. 7, 3) stellt nicht – wie häufig mißverstanden – ein Recht der Kirchen dar, sondern dient der Wahrnehmung der *Religionsfreiheit der Bürger.* Religionsunterricht ist mit anderen Worten als staatliche Hilfe zur Grundrechtsverwirklichung geschaffen worden. Der Staat sichert ausdrücklich die Respektierung und Berücksichtigung der religiösen Besonderheiten zu. Die Verfassungsväter beschlossen aufgrund der Erfahrungen mit dem Dritten Reich, daß Glauben und Gewissen zu achten sind (GG Art. 4) und Religionsunterricht in deutschen Schulen sein soll (GG Art. 7, 3), weil in Schulen auch Herz und Charakter gebildet und nicht nur Leistungs- und Verfügungswissen, sondern auch „Orientierungswissen" (Jürgen Mittelstraß) gefördert werden sollen. Dementsprechend haben Kinder an öffentlichen Schulen Anspruch auf Religion und religiöse Erziehung. Zu einer „Kultur des Aufwachsens" soll Religion bzw. religiöse Erziehung im Sinn der Wahrnehmung positiver Religionsfreiheit unabdingbar dazugehören. Der zehnte Kinder- und Jugendbericht der Bundesregierung von 1998 hebt in diesem Sinn den objektiven Bedarf sinnorientierender Angebote in der Schule einer pluralen Gesellschaft ausdrücklich hervor.

Was ist Sinn, Absicht und Aufgabe des Religionsunterrichts in der Schule? Es gibt in christlichen Familien, ähnlich in muslimischen, eine Art Familienreligiosität, die sehr privat, unbedacht und areflex ist, die nicht notwendig die Kirchen oder muslimische Einrichtungen braucht und sich doch „irgendwie" und von Zeit zu Zeit von ihrer religiösen Tradition speist. Darum steht Religionsunterricht an Schulen unter erhöhter Verantwortung, denn er will Religion nicht nur privat, unbedacht und unreflektiert lassen, sondern sie im Licht der Öffentlichkeit erkunden, vorstellen, probieren und auch kritisch anschauen lassen. Religion ist nicht nur etwas Privates, sondern immer auch etwas Öffentliches und kulturell Bedeutsames, das der Reflexion bedarf. Daraus folgt, daß Religion ein eigenes Fachprofil in der Schule braucht und besser nicht in Anteilen anderen Fächern (etwa Deutsch, Geschichte, Heimat- und Sachunterricht, Musik, Sozialkunde usw.) zugeschlagen wird. Nicht nur bei Schülern nämlich, sondern auch bei Eltern, Lehrkräften und gesamtgesellschaftlich bleibt Religion ohne klare Fachorganisation in der Stundentafel der Schule ohne klare Konturen.

Welchen *bildenden Ansprüchen* muß Religionsunterricht dabei heute genügen? Was heute unter Bildung verstanden wird, ist komplex und vielschichtig, auch umstritten. Vereinfacht kann man unter Bildung mit Hartmut von Hentig verstehen: „die Menschen stärken, die Sachen klären". Dementsprechend ist uns an Bildung dreierlei wichtig: 1. Sie wird *kritisch* verstanden und zielt auf die Freiheit und Eigenständigkeit des *Subjekts;* 2. sie wird praktisch, lebensbezogen und nicht weltabgehoben gedacht; 3. sie hat mit Sinn und unseren Sinnen (Ästhetik) zu tun.

Wie Schule insgesamt der nachwachsenden Generation in einer sinnorientierten und wertgebundenen Weise Wirklichkeit erschließen will, so dient jedes Unterrichtsfach, also auch der Religionsunterricht, der Aufgabe der *Orientierung* in einem Lebensbereich. Religionsunterricht ist

demzufolge heute schulisch-bildungstheoretisch *und* religiös zu begründen. Dabei wird im Raum der öffentlichen Schule nach dem Bildungs*gehalt* (Wolfgang Klafki) von Bildungs*inhalten* gefragt, also danach, welche Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung bestimmte Bildungsinhalte für Schüler haben. Religionsunterricht als Bildungsfach an öffentlichen Schulen intendiert also nicht Anpassung an vorgegebene religiös-kirchliche Erwartungen, Sollgehalte, Lehrsätze und Normen, sondern steht für einen eigenständigen gebildeten, sensibilisierenden und reflektierenden Umgang mit Religion im Interesse der Entfaltung der Person. Schüler sind, bildungstheoretisch gesprochen, Subjekte und nicht bloß zu belehrende Objekte. Das heißt Religionsunterricht vollzieht sich *ohne Glaubenszwang* und Glaubensnötigung; er ist nicht Indoktrination und Schulung, er kann auch nicht Glauben anerziehen bzw. andemonstrieren, sondern wie die anderen schulischen Fächer auch seinen „Gegenstand" nur vorstellen, zeigen, probieren lassen. Das verlangt freie Einsicht und freie Zustimmung. Religionsunterricht soll die individuelle wie soziale Bedeutsamkeit der Religion entdecken, probieren, erörtern, sie aber auch kritisch befragen. So geht es um ein *Erschließen* der Religion in der gegenwärtigen Welt für Schüler, ein Hin- und Einführen, ein (erstes) Bekannt- und (vielleicht) anfanghaftes Vertrautwerden, ein (erstes) Entdecken und Diskutieren ihrer Bedeutsamkeit für Lebenswelt und Wirklichkeit.

Im Unterricht können und sollen auch Wahrheit und Verläßlichkeit der eigenen Religion zur Sprache kommen, diskursiv untersucht und kritisch erörtert werden, dies freilich in Achtung anderer religiöser Traditionen und Respekt vor ihnen. Zu fördern sind dabei vor allem Wahrnehmungsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Dialogfähigkeit und Kritikfähigkeit. Als Vorzug *schulischen* Religionsunterrichts wird empfunden, daß mit ihm die (christliche) Religion „öffentlich" bleibt, also keine „Verschlußsache", Geheimsache oder fromme Zirkelsache wird. Wir haben ansonsten in der Bundesrepublik keine vergleichbare Instanz oder Institution mehr, in der Religion über so viele Jahre im menschlichen Leben (neun bis 13 Schuljahre) und damit in der Gesellschaft publik und präsent wäre. Als Ort „öffentlicher Sinnreflexion" aber – also nicht reduziert auf Ecken und Nischen bzw. subkulturelle Milieus unserer Gesellschaft – ist Religionsunterricht in seiner anthropologisch-individuellen wie gesellschaftlichen Bedeutung nicht zu unterschätzen!

Ein Religionsunterricht im Raum der Kirchen oder muslimischer Vereine im Sinn einer Redelegation ist durchaus vorstellbar. Religiöse Unterweisung muß nicht notwendig in der öffentlichen Schule stattfinden. Von ihrem Missions- und Verkündigungsauftrag her wäre es etwa für die christlichen Kirchen in Ordnung und auch ausreichend, wenn sie diesem Auftrag im binnenkirchlichen Raum in Form kirchengemeindlicher religiöser Unterweisung nachkämen. Gleiches gilt für islamische Unterweisung. Sollte dies eines Tages auf Grund gesellschaftlicher, gesellschaftspolitischer und grundgesetzlicher Veränderungen der Fall sein, könnte die Kirche ihrer Bildungsverantwortung auch so nachkommen. Gleiches gilt für den Islam bzw. islamische Vereine. Christliche Kirchen sind dankbar, daß sie auf Grund von GG Art. 7, 3 in Verbindung mit Art. 4 mit dem Religionsunterricht in der Öffentlichkeit der Schule sein und wirken können. Wenn nun Religion eine potentielle und essentielle Dimension menschlichen Lebens ist und der Religionsunterricht – gleich welcher Religion – der Bildung und damit der Entfaltung und „Stärkung" der Menschen zu dienen hat, dann ist es bis auf weiteres sehr sinnvoll, daß und wenn der Staat die Rahmenbedingungen für dieses Fach bereitstellt. Dies entspricht auch der derzeit herrschenden juristischen Lehre: „Die Verfassungsgarantie des Religionsunterrichts schließt auch die Vorsorge für geeignete Ausbildungsstätten ein, an denen Bewerber die Befähigung zur Erteilung des Religionsunterrichts erwerben können" (Axel von Campenhausen).

So sehr Kirche und Islam ihrem Verkündigungsauftrag auch in binnengemeindlicher Unterweisung nachkommen könnten, ist doch auf die potentielle *Gefährdung* hinzuweisen, der eine solche religiöse Unterweisung erliegen kann, nämlich daß sie geschlossene und sich abschottende religiöse Mentalitäten fördert und ihnen Vorschub leistet. Damit aber würde primär einer bestimmten institutionalisierten und isolierten Religionsgestalt zugearbeitet, aber nicht mehr der

freien religiösen Bildung von Schülern. Die ungefilterte breite Masse der Schülerschaft – religiös indifferent, suchend, zweifelnd, fragend, widerborstig usw. – käme hier nicht mehr vor; ihr muß aber der schulisch-öffentliche Religionsunterricht standhalten können. Religiös geschlossene Gesellschaften und Unterweisungen dagegen sind anfällig für Irrationalität und damit unberechenbar, im Christentum genauso wie im Islam. Entsprechend wirkt religiöse Unterweisung, die sich nicht im Licht der Öffentlichkeit und ihrer Bildungsinstitutionen vollzieht, kurz- und langfristig in der Regel desintegrierend, exkommunikativ und diskriminierend, während es dem Staat von seinem Bildungsauftrag her gleichermaßen wie Schulen und Religionen um Kommunikation und Verständigung gehen muß. Die integrationspolitische Relevanz eines öffentlichen Religionsunterrichts ist zwar nicht zu überschätzen, aber auch nicht zu vernachlässigen. Demgegenüber wirkt der sogenannte muttersprachliche Ergänzungsunterricht, in dem häufig die religiöse Unterweisung muslimischer Kinder durchgeführt wird, eher desintegrativ und gettoisierend. Angesichts der vielbeschworenen Islam-Angst, die vorgeblich in Deutschland herrscht, wäre die Einrichtung eines schulischen Fachs muslimischer Religionsunterricht ein respektabler Versuch, mit dieser Angst ritualisiert, geregelt und gebildet, auf jeden Fall konstruktiv umzugehen. Im übrigen könnte die Etablierung eines solchen Fachs – dies wäre ein Nebeneffekt – dem christlichen Religionsunterricht zur, wenn auch unfreiwilligen, Profilierung verhelfen.

In der Debatte wird immer wieder ein Vorschlag erörtert, der besagt, daß an die Stelle diverser Religionsunterrichtsfächer (evangelisch, katholisch, griechisch-orthodox, mosaisch usw.) *ein* schulisches Fach treten sollte, das alle Schüler zu besuchen hätten. Dies bedeutete eine schulorganisatorische Erleichterung; zudem brächte solch eine Lösung den pädagogischen Vorteil mit sich, daß hier in einer Lerngruppe alle *miteinander* reden könnten, und nicht wie in getrennten Religionsgruppen *übereinander* reden müßten.

Bei aller Berechtigung solcher Argumentation ist zweierlei kritisch einzuwenden: Ethikunterricht ist kein Ersatz für Religionsunterricht. Der Mensch kann sich nicht nur als Handelnder und Sich-Verhaltender verstehen. Im Unterschied zum Tier kennt der Mensch seine „Formel" nicht. Vielmehr verlangt er zu seiner Orientierung in der Welt nach Lebens-Deutung, Welt-Anschauung und Religion: Wo kommt der Mensch her, wohin geht er, was darf er hoffen? Hierfür ist ein Sinn- und Orientierungsfach auch im staatlichen Interesse konstitutiv, da nur aus einer solide begründeten Orientierung verantwortliche Wertmaßstäbe fließen. Darüber hinaus erweist sich die Konstituierung und Etablierung eines *Einheitsfachs* „Religions-Unterricht" bzw. Religions-Kunde, je länger desto mehr, als schwierig. Offen sind zunächst Verfahrensfragen: Wir haben diesbezüglich zu wenig oder eigentlich keine funktionierenden Modelle, auf die wir zurückgreifen können. Die Diskussion eines Einheitsmodells von Religionsunterricht, in dem alle Religionen gleichzeitig vertreten sind, bringt eminente Schwierigkeiten mit sich: Wie soll ein derartiger Religionsunterricht vonstatten gehen? Wie sollen Lehrpläne und Religionsunterrichtsbücher dafür aussehen? Wer macht und verantwortet sie? Wie ist die staatliche Ausbildung (Universitätsstudium) dafür gestaltet? Wer soll sie auf Grund welcher Profession und Kompetenzen leisten? Vor allem aber: Wie steht es in einem solchen staatlich verordneten Fach Religion mit der grundgesetzlich garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit der Teilnehmer? Muß zum Beispiel ein gläubiger Muslim, eine gläubige Christin an einem solchen allgemeinen Religionsunterricht teilnehmen? Wie stünde es dann um die sogenannte negative Religionsfreiheit? Politisch und rechtlich bedenklich dabei wäre, daß der Staat über die Inhalte des Faches exklusiv bestimmen müßte! Das aber ist in Angelegenheiten des Gewissens und der Meinungsfreiheit (GG Art. 4) höchst problematisch, wie die Geschichte wiederholt gezeigt hat, und soll nach unserem Grundgesetz nicht sein.

Zwei weitere Probleme eines solchen schulischen Einheitsfaches wären: Diesem Religionsunterricht entspricht kein lebensweltlicher Sachverhalt Religion; er wäre mit anderen Worten ein künstliches Konstrukt mit einer generierten Schulreligion, dem keine Lebenswirklichkeit korrespondiert. Im übrigen ist es bei dem Erlernen von Religion wie bei dem Erlernen von Sprache:

Jeder Mensch lernt zunächst seine Muttersprache. Man kann seine Muttersprache wechseln, man kann eine Fremdsprache lernen, aber nur, wenn man bereits eine Muttersprache gelernt hat. Der Religionsunterricht muß sein wie muttersprachlicher Unterricht in einer der Religionen bzw. der Weltanschauungen unseres Kulturkreises (Richard Schröder). Ferner würde einem neuen Einheitsfach Religion eine integrative Leistung abverlangt, welche nicht einmal die einschlägigen Fachwissenschaften (evangelische und katholische Theologie, Religionswissenschaften usw.) beim Stand der Dinge zu leisten vermögen.

Zu problematisieren ist schließlich das *Bildungsverständnis*, das solch einem Einheits-Religionsunterricht zugrunde läge. Bildung wäre hier ja verstanden als ein sachkundiges und möglichst neutrales Informieren über möglichst vieles. In der Bildungsdiskussion wird demgegenüber immer wieder zurecht auf ein anderes Bildungsverständnis abgehoben, das gerade aus Gründen der Entfaltung der Person an der Vermittlung von positionellen und authentischen Standpunkten interessiert ist, das Gespräch mit „den anderen" also gerade sucht und braucht. In Hochschule und Schule geht es um authentische Positionen, die nicht distanziert und teilnahmslos vorgetragen werden können, sondern Engagement und Personalität erfordern. Zukunft hat darum nur ein glaubwürdiger, „positioneller", authentischer Religionsunterricht, der sich freilich gerade nicht absolut setzen darf, sondern das Gespräch mit anderen suchen muß.

Hier kann es eher und adäquater zu einem religiösen Lernen qua Perspektivenübernahme bzw. Perspektivenanverwandlung kommen. Wie sollte auch eine religiös neutrale oder gar dezidiert areligiöse Religionslehrkraft einen authentischen Religionsunterricht erteilen, der gelebten religiösen Überzeugungen gerecht wird? Könnte etwa ein völlig unmusikalischer Musiklehrer oder eine völlig amusische Kunstlehrerin ihr Fach überzeugungskräftig unterrichten? Nur in einem Position beziehenden Religionsunterricht können sich Schüler abarbeiten und ihre religiösen Auffassungen klären. *Werner Ritter*

Leben in der Illegalität in Deutschland

Asylbegrenzung und die Einwanderung von qualifizierten Arbeitskräften stehen in der Debatte um die Einwanderungs- und Asylpolitik im Vordergrund. Es scheint offensichtlich, daß in der Politik Umfragen berücksichtigt werden, die besagen, daß Deutsche „eher weniger als mehr Ausländer in Deutschland" (Die Welt, 1. 8. 2001) möchten. Sozialpsychologische und parteipolitische Gründe haben erhebliches Gewicht.

Daß eine gänzlich andere Herangehensweise an Migration und irregulär Eingewanderte möglich ist, beweist der Berliner Erzbischof, Kardinal Georg Sterzinsky: Er geht von authentischen Lebensituationen von Migranten aus, greift Analysen über Ursachen auf und unterzieht sie einer ethischen Reflexion[1]. Aus solchen Überlegungen lassen sich politische Handlungsfelder erschließen. Das Wort der bischöflichen Kommission für Migrationsfragen „Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung"[2] stellt sich genau dieser Aufgabe. Die Bischöfe setzen in diesem Vorgehen ihr Vertrauen in die moralische Urteilsbildung der Deutschen. Über Aufklärung, Information und eine angebotene christliche Reflexion suchen sie zu überzeugen.

Zu *Motiven und Fakten:* Was motiviert Menschen, die bisweilen lebensgefährliche Einschleusung zu wagen, deren einzige Aussicht ungesicherte Lebensverhältnisse in Deutschland darstellen? Ein genauerer Blick auf diese Motive offenbart eine Vielfalt von Gründen: Es sind Familienangehörige, die mit ihrer legal in Deutschland lebenden Familie zusammen sein möchten; es sind Männer, Frauen und Kinder, die Opfer von Menschenhändlern wurden; politische Flüchtlinge, die Angst haben, nicht anerkannt und in eine Heimat abgeschoben zu werden, wo sie sich in Lebensgefahr bringen; Arbeitssuchende, die mit ihrem Lohn ihre Familien unterstützen, und eben auch jene, die mit dem Ziel, kriminelle Straftaten zu begehen, einreisen.

Die Ursachen für das Phänomen der Illegalität finden sich entsprechend in unterschiedlichen Bereichen wieder. Gründe sind zahlreiche Details des Asylgesetzes wie der „Drittstaatenregelung" oder die Schwierigkeit von Asylsuchenden, Nachweise für ihre Verfolgung auf der oft dramatischen Flucht zu sammeln. Weiterhin wird die Anwendung des Asylgesetzes zum Nachteil der Flüchtlinge gehandhabt: Langjährige Verfahren stellen die Geduld der Wartenden auf eine harte Probe; währenddessen leben sie in gänzlicher Unsicherheit. Im Ausländerrecht sehen die Mitglieder der Kommission die Regelung des Familiennachzugs als besonderes Problemfeld, weil eine restriktive Praxis mit der grundgesetzlichen Schutzwürdigkeit von Ehe und Familie und dem katholischen Familienbild unvereinbar ist.

Zur sozialen Situation: Die von der Kommission betrachteten irregulären Migranten sind jene Menschen, die ohne Aufenthaltsrecht und ohne Duldung in Deutschland leben und sich damit aus rechtlicher Sicht strafbar machen. Die daraus erwachsende ständige Bedrohung durch Aufdeckung führt im sozialen Leben der betroffenen Menschen zu einer faktischen Rechtlosigkeit, weil Personen, die von ihrem Status erführen, dies zur Anzeige bringen müßten, wollten sie nicht ihrerseits straffällig werden.

Dies führt erstens dazu, daß selbstverständliche Angebote zur sozialen Sicherung nicht wahrgenommen werden und verursacht gravierende Nöte in der Gesundheitsversorgung: Sterbenskranke Menschen siechen dahin; Schwangere sind auf die unfachmännische Hilfe von Angehörigen verwiesen, wenn sie nicht sogar auf sich allein gestellt bleiben. Aus diesen widrigen Umständen resultieren weitere Folgewirkungen: So werden wegen der unsicheren Situation bei Schwangerschaften häufig Abtreibungen vorgenommen, und Ärzte geraten in heftige Gewissenskonflikte, weil sie zwischen Ärztepflicht und strafbarer Beihilfe zu illegalem Aufenthalt stehen. Eine zweite Folge zeigt sich in der Wehrlosigkeit gegenüber Ausbeutung aller Art: unmäßige Anforderungen am Arbeitsplatz, unverhältnismäßig hohe Mieten beim Bezug einer Wohnung und Unterbringung in gesundheitsschädlichen Unterkünften. Die Betroffenen werden wehrlose Opfer von Erpressung, von Nötigung zu kriminellen Straftaten bis hin zu sexueller Belästigung und Mißbrauch.

Zu den gesellschaftlichen Meinungen: Die gegenwärtige Praxis der Medien führt zu einer fokussierten Wahrnehmung auf die Strafbarkeit von Illegalität, ohne aufenthalts-, arbeitsgenehmigungsrechtliche und strafrechtliche Illegalität zu unterscheiden (16, 41). Dadurch fördern Medien ein gesellschaftliches Klima, in dem den irregulären Migranten das unaufgearbeitete Vorurteil einer häufigen Straffälligkeit entgegenschlägt. Gleichwohl erweisen sich die Betroffenen aufgrund ihrer schwierigen Lage „in der Regel" (19) als sehr gesetzestreu. Dieses Klima der „sogenannten Überfremdungsängste in der Bevölkerung" (18) führt zu einer restriktiven Ausländer- und Asylpolitik. Von daher trifft das Urteil den Kern, daß Leben in der Illegalität „in Deutschland offiziell gesellschaftlich und politisch geächtet" (21) wird.

Ausgangspunkt der ethischen Orientierung der Schrift ist die Würde des Menschen als Ebenbild Gottes, die unterschiedslos jedem Menschen zukommt. Die Bibel gibt Hinweise auf den Umgang mit Fremden (z. B. Verbot der Ausbeutung), und Jesus entgrenzt die Nächstenliebe über das eigene Volk hinaus auf alle Menschen. Menschen außerhalb der Kirche sind explizit die „ersten Adressaten der Botschaft vom ganzheitlichen Heil des Menschen, das auch seine konkreten Lebensbedingungen umfaßt" (38). Die Begegnung mit den ausgegrenzten und vergessenen Menschen gehört in den „Innenbereich christlicher Gottesbegegnung".

Die Identifikation Jesu mit den Ausgegrenzten findet zum Beispiel im Matthäusevanglium ihren Ausdruck: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40). Identität, Wahrnehmung ihres Auftrags und Glaubwürdigkeit der Kirche stehen bei der Herausforderung durch die verletzte Menschenwürde der irregulär Eingewanderten auf dem Prüfstein[3].

In der Informations- und Reflexionsschrift findet sich ein eigenes Kapitel, das die „Möglichkeiten und Aufgaben der Kirche" beschreibt – und zwar *vor* dem Kapitel, das sich an die Verantwortlichen in der Politik wendet. Das

Seelsorgeverständnis der Schrift umfaßt sowohl die Seelsorge im engeren Sinn, die in der Spendung der Sakramente und religiösen Gesprächen besteht, als auch den diakonisch-advokatorischen Einsatz in kirchlichen Beratungsstellen oder über soziale Dienste. Ein drittes fügt sich inhaltlich an, nämlich die indirekten Aufgaben wie das anwaltschaftliche Eintreten durch Fürsprache bei Politikern. Augenscheinlich kann die Kirche ohne solches Engagement keine glaubwürdige Position gegenüber der säkularen Gesellschaft vertreten.

Auch im Bereich der gesellschaftlichen Meinungen benennt die Kirche es als ihre Aufgabe, über Information, Aufklärung und gemeinsame Reflexion dazu beizutragen, daß der Problemkomplex „Illegalität" überhaupt zur Sprache kommt (44) – und zwar in einer differenzierteren Weise, als es die gegenwärtige mediale Vergröberung praktiziert. Ferner gehört zu ihren Aufgaben das Einbringen christlicher Wertvorstellungen. Pfarreien, ihre Gemeindemitglieder und Bildungseinrichtungen mit ihren institutionellen Möglichkeiten wiederum können über Lernfelder und Gesprächsforen dialogisch dazu beitragen, daß „Vorbehalte, Vorurteile und Tabus abgebaut sowie konkrete Hilfsmöglichkeiten aufgezeigt werden" (50).

Die vorgelegte Analyse und ethische Bewertung führt konsequent zu „Handlungsfeldern in der Politik". Hierin werden soziale Mindeststandards ethisch angemahnt, ein Recht auf Bildung und medizinische Leistungen vor allem für Kinder von irregulären Migranten. Eine Schlüsselstellung der meisten dieser Forderungen besitzt die Übermittlungspflicht nach den Paragraphen 75 und 76 AuslG, die vorschreiben, daß Kenntnis vom Aufenthaltsstatus zu nehmen und weiterzuvermitteln ist. Hiervon werden in der Schrift Ausnahmen für öffentliche Stellen verlangt, weil nur so menschenrechtliche Standards umgesetzt werden können. Für Berufsgruppen, die in ihrer Arbeit mit irregulären Migranten beschäftigt sind – dazu gehören Ärzte und Sozialarbeiter – wird eine saubere gesetzliche Klärung gefordert. Auf dem Hintergrund des katholischen und auch verfassungsrechtlichen Ehe- und Familienverständnisses ist die gängige Praxis der Abschiebung von Kindern bis 18 Jahren oder Ehegatten eines aufenthaltsberechtigten Ehepartners abzulehnen. Die Kommission gibt folglich zu bedenken, ob nicht eine Legalisierung in ausgewählten Fällen sachlich und ethisch zu vertreten ist.

Verschiedene internationale Abkommen zum Schutz von Wanderarbeitnehmern und ihren Familienangehörigen wurden von Deutschland bislang nicht ratifiziert. Das Übereinkommen Nr. 143 der Internationalen Arbeitsorganisation von 1975 und die UN-Konventionen von 1990 sollen daraufhin ernsthaft geprüft werden.

Insgesamt läßt sich eine deutliche Ausrichtung auf die Behebung der Ursachen in Gesetzeslagen und einer restriktiven Praxis konstatieren, die wegen einer exakten Kenntnis von Gesetz, Praxis und den Erfahrungen der Betroffenen auf den Punkt gebracht werden können.

Eingestandenes Anliegen der Informations- und Reflexionsschrift ist es, auf die Lebenssituationen und Probleme von irregulär Eingewanderten und auf den gegebenen Handlungsbedarf aufmerksam zu machen. Indem die Kirche sich auf diese Weise in die Gesellschaft einbringt, will sie „staatstragend und loyal gegenüber dem Gemeinwesen" sein, indem sie an die „Maßstäbe, die für seine Identität und seinen Zusammenhalt gültig sind" (39), erinnert. Sie möchte solche Wertbezüge fördern, die auch in Zukunft für das friedliche Zusammenleben aller Grundvoraussetzung sind. Dadurch trägt sie in aktiv werbender und ermutigender Weise zur Wertbildung bei. In ihren Vorschlägen für die Politik wirkt eine sachliche Erwägung zusammen mit dem Vertrauen auf die ethische Urteilsbildung der deutschen Bevölkerung.

Während einige Politiker und Politikerinnen gegenwärtige Stimmungen als gegeben hinnehmen und sich dadurch ihren Handlungsspielraum einschränken lassen, kämpft die Kirche in dieser Informations- und Reflexionsschrift für eine umfassende Aufklärung über Ursachen und Notlagen der betroffenen Menschen und bietet eine ethische Bewertung an. Gelingt eine solche Überzeugungsarbeit, erweitert sich der Entscheidungsraum politisch Verantwortlicher, weil im wählenden Volk das Augenmerk auf ethisch relevante Zustände

gerichtet wird und politische Konsequenzen mitgetragen werden.

Gerade wo der Begriff „Integration" derzeit Konjunktur hat, sollte bedacht werden, daß die Politik Voraussetzungen und Rahmenbedingungen für die Integration von Ausländern schafft, die von den Bundesbürgern über freundschaftliches Entgegenkommen und gepflegte Kontakte mit Leben gefüllt werden müssen. Die Kirche trägt mit ihrer Überzeugungsarbeit zu einem positiven Klima für alle, die einwandern, bei – seien sie nun hoch qualifiziert oder auf der Flucht. *Andreas Fisch*

[1] G. Sterzinsky, Der Schutz der Menschenwürde ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. „Leben in der Illegalität – Eine humanitäre und pastorale Herausforderung". Vortrag im Rahmen einer Ringvorlesung „Menschen – Kirchen – Illegale" des Seminars für Kath. Theologie der Freien Universität Berlin am 14. 5. 2001.

[2] Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre u. pastorale Herausforderung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, Kommission für Migrationsfragen, Nr. 25) (Bonn 2001); künftig in Klammern im Text zitiert.

[3] Schlußdokument der Tagung des Päpstlichen Rats der Seelsorge für Migranten u. Menschen unterwegs, 29. 9. – 1.10.1994 (München 1994), Nr. II. c; veröffentlicht in: migration, hg. v. Erzbistum Berlin (September 1995) 13 ff.

BESPRECHUNGEN

Schuldbewältigung

WALSER, Angelika: *Schuld und Schuldbewältigung in der Wendeliteratur.* Ein Dialogversuch zwischen Theologie und Literatur. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 285 S. (Theologie und Literatur. 12) Kart. 48,–.
HÖSL, Gerhard: *Unschuldig schuldig.* Schuld und Sünde als personales und „transpersonales" Geschehen in freien und totalitären Gesellschaften. Die ehemalige DDR. 2. Aufl. Berlin: Tenea 2000. 162 S. Kart. 19,80.

Die Frage nach Schuld und Schuldbewältigung hat in einem bis dahin unbekannten Ausmaß die öffentliche Diskussion am Ende des 20. Jahrhunderts bestimmt. Nicht nur, daß der Papst während seines gesamten Pontifikats vielfach Schuldbekenntnisse für die Kirche ablegte und diese im Heilgen Jahr 2000 in einem siebenfachen liturgischen Schuldbekenntnis und entsprechenden Vergebungsbitten aufgipfeln ließ; auch auf den profanen Feldern der Politik und der Wirtschaft werden neue Formen der Schuldbewältigung gesucht und realisiert. So baten etwa die deutschen Bundespräsidenten Roman Herzog und Johannes Rau die Juden in Warschau und Jerusalem um Vergebung. Michail Gorbatschow entschuldigte sich für die Verbrechen Stalins, der britsche Premier bei den Iren für die unterlassene Hilfe bei der Hungersnot im 19. Jahrhundert und der kanadische Minsterpräsident bei den Mowhawk für den Landraub.

Daher ist es zu begrüßen, daß Angelika Walser in ihrem Buch eine Facette in diesem Feld ausleuchtet, indem sie ausgewählte Werke der deutschen „Wendeliteratur" daraufhin untersucht, ob und auf welche Weise die Schuld in der Vergangenheit der DDR darin reflektiert und „bewältigt" wird. Da sie gewissermaßen mit zwei Augen, in theologischer und literaturwissenschaftlicher Perspektive, auf ihren Gegenstand blickt, gewinnen die Analysen ihres „Dialogversuchs" Tiefenschärfe. Zunächst erörtert sie anhand der Standardliteratur – Kronzeugen sind Karl Rahner und Piet Schoonenberg sowie Johann Baptist Metz – das theologische Verständnis von Schuld und Erinnerung.

Auf diesem Hintergrund rekonstruiert sie die Erinnerung an vergangene Schuld in der DDR im Spiegel ausgewählter Werke der Wendeliteratur. Dabei bezieht sie sich auf sechs Werke: Monika Maron, „Stille Zeile Sechs" (1991); Kurt Drawert, „Spiegelland. Ein deutscher Monolog" (1992); Wolfgang Hilbig, „Ich" (1993); Erich Loest, „Nikolaikirche" (1995); Kerstin Hensel, „Tanz zum Kanal" (1994); Thomas Brussig, „Helden wie wir" (1995).

Während die beiden ersten Romane von Maron und Drawert aus der Perspektive der Opfer geschrieben sind und mit der DDR abrechnen, blickt Hilbigs Roman aus der Sicht eines Mittäters auf das System DDR, das auch bei Loest in einem gesellschaftlichen Gesamtspektrum besichtigt wird. Die beiden jüngeren Schriftsteller haben einen mehr ironischen Ton und nehmen die Situation aus der Sicht einer Verliererin (Hensel) oder eines Wendehalses (Brussig) in den Blick. Trotz aller biographischen und narrativen Unterschiede sei den Werken keine „Ostalgie" gemeinsam, so die Autorin, sondern die Erinnerungen an ein Land, in dem Gewalt herrschte und Freiheit unterdrückt wurde. Der These der Autorin, daß die Vergangenheitsbewältigung in der DDR „nicht ohne die Frage nach der Schuld auskommt" (192), wird man zustimmen können, auch wenn diese in den Werken eher latent zum Ausdruck kommt.

Auch die Autorin schwankt in ihren Aussagen, wenn sie schreibt, daß die Frage nach der Schuld einerseits „immer eine zentrale Problematik in jedem Werk" (109) darstellt, doch andererseits eben diese „Frage nach Schuld in

der DDR *nicht* ausdrücklich im Zentrum der literarischen Darstellung steht" (191). Jedenfalls analysiert sie zwei Faktoren der Schuld in den Werken, die gewaltförmigen Strukturen (Stasi, Patriarchalismus) und die Schuld einzelner nach der Typologie Funktionär, Mitläufer, Literat, Opfer.

Schließlich unternimmt die Autorin einen Dialog zwischen Theologie und Literatur, indem sie „strukturell analoge" Entsprechungen (zum Beispiel strukturelle Gewalt – Macht der Sünde) und Widersprüche (besser: Unterschiede) aufdeckt und zum Ergebnis kommt, daß Theologie und Literatur aufeinander verwiesen seien, weil der Literatur eine bessere Darstellung der Schuld gelinge, während die Theologie die Kategorien für deren Bewältigung bereithalte. Die als moraltheologische Dissertation in Würzburg entstandene Arbeit zeigt einerseits, wie hermeneutisch voraussetzungsreich der unternommene „Dialogversuch" ist und wie erhellend das interdisziplinäre Gespräch für die Zeitdiagnose und die Schuldfrage in der Gegenwart sein kann.

Auch die Arbeit von Gerhard Hösl, eine an der Universität München angefertigte Dissertation, befaßt sich mit der Vergangenheitsbewältigung der DDR. Allerdings dient dieser totalitäre Staat nur als konkretes Beispiel für das Wesen des Totalitären, das ethisch und theologisch mit den Fragen der Verantwortung, der Schuld und der Sünde vermittelt werden soll. Die Arbeit des als Jurist und Theologe ausgewiesenen Autors hat sich viel vorgenommen, denn sie verhandelt anthropologische und ethische Grundsatzfragen, die Problematik totalitärer Systeme am Beispiel des SED-Staats, das personale Verständnis von Schuld und Sünde sowie das „transpersonale" Verständnis, auf das es dem Autor besonders ankommt und das er am Beispiel Erbsünde, Sünde der Welt, und sozialer Sünde abarbeitet.

In der Arbeit blitzen immer wieder interessante Aspekte auf, doch bleibt sie eher oberflächlich, weil sie zu viele Themen aufgreift, ohne sie in stringenter Form zu bündeln.

Michael Sievernich SJ

SAID: *Landschaften einer fernen Mutter.* München: Beck 2001. 80 S. Br. 28,–.

Ein Mann, der seit 35 Jahren im Exil lebt, nimmt Abschied von seiner Mutter, seinem Vater, seinem Land, den toten Freunden. Die Mutter hat ihn als Baby verlassen. Aus seinem Land, dem Iran, mußte er fliehen. Der Vater ist gestorben. Der Erzähler, der 1965 nach München kam, hat sich den Künstlernamen SAID (Felix) zugelegt. 17jährig mußte er vor dem Schah fliehen, nach kurzer Rückkehr 1979 vor Chomeini und den Mullahs. Der Mann verlangte in Teheran die Freiheit des Wortes und des Denkens, das Recht für ein Bewußtsein, das weder machtideologisch noch religiös kontrolliert wurde. Seit einem Jahr ist der Iraner SAID Präsident des deutschen PEN-Clubs – ein Novum in dessen Geschichte. SAID ist durch die deutsche Literatur zum Schreiben gekommen, durch die Münchner Studentenproteste entschieden politisch geworden. Als einer, der „kein Geld, kein Haus, kein Auto, kein Fernsehen„ hat, sagt sein Erzähler, sei er weder für eine iranische Frau noch für eine Europäerin eine „Partie". SAIDS „Landschaften einer fernen Mutter" sind eine autobiographische Erzählung. Bericht, Beschreibung, Dialoge und innere Monologe verbinden sich zu einer prozessualen Form. Die Erinnerungen werden Gerichtstag: gegen eine Mutter, die ihn verließ, gegen das Land, das ihn verstieß, Klage eines Menschen, dem die Heimat genommen wurde.

Der Ich-Erzähler fliegt von München nach Toronto. In Kanada lebt einer seiner Halbbrüder. Dort wird der 43jährige (1990) seine 57jährige Mutter sehen, die ihren oppositionellen Sohn in Deutschland nicht besuchen kann. Mit 14 hat sie ihn geboren. Gegen ihren Willen verheiratet, wurde sie nach wenigen Wochen geschieden. Das Kind wurde ihr genommen. Er hat sie nur einmal in seinem Leben gesehen. Einem zweiten Mann, Notar und Mullah, gebar sie acht Kinder. Sie war für den Schah und sie ist für Chomeini, obschon ihr Mann unter beiden ins Gefängnis kam. Die Familie ist ihr alles. Von der Familie hat sich der Sohn getrennt. Er war in Teheran mit Schahgegnern befreundet, die die Mutter „Kommunisten" nennt. Ihn selbst

bezeichnet sie in ihrer religiösen Formelsprache als „gottlos".

In ihrer Geschichte ist sie reines Opfer der Familie seines Vaters, die sie mit dem Schlagwort „Hyänen" zu Raubtieren stempelt. Das Kind wuchs bei der autoritären Mutter des Vaters auf. Der Offiziersvater war seiner Mutter gegenüber schwach und feig. Als der Frühpensionist 1968 in Paris – noch zur Schahzeit – iranische Stipendiaten der Marine visitierte, bestellte er den Sohn aus München zu sich. Die Mutter hat sich ihr „Lügengebäude als Halt" aufgebaut. Der Vater entschuldigte sich in vagen Worten mit Jugend, Unerfahrenheit, schwierigen Zeitumständen. Auch dem Vater fehlte der Blick zu kritischer Selbstwahrnehmung und eine persönliche Sprache. Zur offenen Konfrontation wollte es der Sohn in Paris und Toronto nicht kommen lassen. Der Vater wäre seinem Herzleiden erlegen, die Mutter zusammengebrochen. Dem Vater gegenüber nachsichtig, erfolgt die Abrechnung mit der Mutter ohne Erbarmen. Nie hat sie ihn gefragt, wie er sich fühlte als mutterloses Kind in der Schule, als Sohn ohne Mutter im Exil, nicht wie und wovon er lebt, wie er die Hinrichtung seiner Freunde ertrug, ob er eine Frau hat, wie er die Fremde aushält. Sie selbst setzt sich ins Bild einer großen Mutter. Den Goldring, den sie ihm mitgebracht hat, könnte ein Basarhändler tragen. Im nachgeholten Gespräch wirft er ihr vor: „Du bist zu kleinbürgerlich, zu bieder, zu konform, zu mitheulend, zu sehr auf materielle Vorteile aus. Du hast das Überleben zu gut gelernt. Mit oder ohne Gott, Schah oder Chomeini." Sie ist die Mutter all seiner Exile. Als Schüler in Teheran hat er Kafkas „Verwandlung" gelesen. Die familiäre Ausstoßungsgeschichte beschreibt seine Situation. In Deutschland lernte er die Dichter kennen, die deutsche Sprache, Freiheit der Rede, das Bewußtsein der Person. Das Leben hier, sagt er, sei seine Art, einsam und anders zu sein, die deutsche Sprache die Haut dieser Einsamkeit.

SAID hält der Mutter Gerichtstag. Dem Vater, der 1972 an Herzversagen gestorben ist, begegnet er im Traum. Sein tieferes Bewußtsein sucht Versöhnung. Aber wie hätte die Mutter in ihrer gesellschaftlichen Situation zu eigenem Bewußtsein und einer persönlichen Sprache kommen können? Zur Armut unausgebildeter Frauen in einem autoritären Religionssystem gehört, daß sie Selbstbewußtsein außerhalb der Konventionen, eine Sprache außerhalb von Formeln nicht erlangen können. Revolution, Überwachung und Gewalt geschehen im Namen Gottes, auch die Unterdrückung des Selbstbewußtseins. Dieser Gott erlaubt nur eine ritualisierte und kontrollierte Religion. Im seinem Namen verlangen die Mächtigen Unterwerfung. Für den Mann, der fliehen mußte, ist das Wort „Gott" sozial, politisch, religiös negativ besetzt.

Das suggestive Wort „Landschaften" ist metaphorisch eingesetzt. Da sind familiäre, religiöse, politische, psychische Gebundenheiten, Regionen einer fernen Mutter, eines fremden Landes, einer fremden Religion. SAID teilt die Schmerzerfahrung eines aufklärungsbewußten Exilanten mit. Er widmet den Bericht der fremden Mutter. *Paul Konrad Kurz*

MULISCH, Harry: *Siegfried.* Eine schwarze Idylle. München: Hanser 2001.191 S. Gb. 35,–.

Durch seine Romane „Das Attentat" (1986) und „Die Entdeckung des Himmels" (in dieser Zs. 212, 1994, 180-192) wurde der niederländische Autor weltberühmt. Ihn selbst läßt Hitler und der Zweite Weltkrieg nicht los. Hitler ist für ihn das absolut Böse, von allen Diktatoren der einzige, dem noch etwas Geheimnisvolles anhaftet. Er will dem Phänomen Hitler mit Hilfe literarischer Phantasie beikommen. Mulisch ist der Sohn einer deutsch-jüdischen Mutter, die in Antwerpen als Lehrerin arbeitete, und eines österreichischen k.u.k. Offiziers, der mit den Deutschen bei der Enteignung jüdischen Eigentums zusammenarbeitete und nach dem Krieg als Kollaborateur verurteilt wurde.

Mulisch nennt seinen Roman „Siegfried" „eine schwarze Idylle". Die Familienidylle auf dem Berghof geht in Tod, Wahnsinn und totale Vernichtung über. Der berühmte Schriftsteller Rudolf Herter fliegt mit seiner jungen, zweiten Frau von Amsterdam nach Wien, um dort in der Nationalbibliothek seinen Roman „Die Er-

findung der Liebe" vorzustellen. Nach dem Signieren nahen sich zaghaft zwei Alte. Sie wollen ihm ein Geheimnis anvertrauen. Am nächsten Vormittag besucht Herter die beiden 90jährigen im Altersheim. Ulrich und Julia Falk waren Hausangestellte Hitlers und seiner Geliebten auf dem Obersalzberg. Sie berichten, daß Eva Braun 1938 von Hitler ein Kind bekam. Der Sohn erhielt den Namen Siegfried. Weil der Führer kein uneheliches Kind haben durfte, wurde es den Falks untergeschoben. Himmler entdeckte bei Eva Brauns Großmutter jüdisches Blut. Deshalb befahl der vom Rassenwahn besessene Führer, den sechsjährigen Jungen zu töten. Himmler hatte aus Rache Urkunden gefälscht.

Herter, die vorgeschobene Hauptfigur des Romans, zeigt nach Alter, Herkunft und Verhalten autobiographische Elemente. Das erzählte Hauptgeschehen basiert auf dem Bericht der Falks und dem (fiktiven) Tagebuch Eva Brauns aus den letzten Berlin-Tagen im April 1945. Mulisch bindet seine Geschichte in ästhetische Überlegungen und geschichts-philosophische Spekulationen ein. Eine Person, der man auf direktem Weg nicht beikommt, kann der Erzähler in eine Extremsituation bringen, um so deren Charakter zu enthüllen. Es ist der Weg des Experiments mit Hilfe der Phantasie. Um Hitler herum, der trotz aller Darstellungen ein Rätsel geblieben ist, möchte Herter eine Versuchskonstellation aufbauen, die den Gesuchten in die Falle lockt und seine innere Struktur preisgibt. Den gesuchten Einfall für dieses Experiment präsentieren in der real vorgestellten Welt die beiden Falks: Hitler hatte ein Kind. Wie verhält er sich ihm und seiner Mutter gegenüber? Lügnerisch, beiläufig, fast beziehungslos, mörderisch. Hitler kann nicht Vater sein, weil ihn das an wenigstens einer Stelle zum Menschen machen würde. Mulisch holt historisch und spekulativ aus. Siegfried (der geistig unbedarfte, deutsche Held des Todes) kommt in der Nacht vom 8. auf den 9. November auf die Welt. Das ominöse Datum markiert das Ende des Ersten Weltkriegs, das Judenpogrom von 1938 und den Fall der Mauer 1989.

Die Jahreszahlen Hitlers werden auf die Nietzsches bezogen. Als Hitler gezeugt wurde, im Sommer 1888, machen sich bei Nietzsche Anzeichen geistiger Umnachtung bemerkbar. Als Hitler auf die Welt kam, war Nietzsche wahnsinnig. Der Wahnssinn dauerte zwölf Jahre, genau so lang wie Hitlers „tausendjähriges Reich". Wenn Hitler in die Heidegger-Sprache des „nichtenden Nichts" gerückt wird, wenn er als „die angebetete und verfluchte Personifikation des Nichts" bezeichnet, gar mit dem „Mysterium tremendum ac fascinans" verglichen wird, ist erzählerisch wenig gewonnen. Nur durchlaufende Ironie mildert dieses Redepathos. Auf dem Obersalzberg mutiert die Idylle zur Phantsmagorie eines braunen Blocksberges. Zuletzt läßt der Autor seine geliebte Erzählperson Herter am Erfahrungsschock durch Herzversagen sterben. Mulisch erzählt seinen Siegfried-Einfall souverän, die Tragödie spielerisch, die makabre Idylle so humorvoll, wie das kein deutscher Autor könnte.

Paul Konrad Kurz

Spiritualität

KÖRNER, Reinhard: *Hoffnung, die mich erfüllt.* Ein christliches Glaubensbekenntnis. Leipzig: Benno ²2000. 90 S. Kart. 17,80.

Während eines mehrwöchigen Kuraufenthalts hat der bekannte geistliche Schriftsteller und Exerzitienleiter Reinhard Körner „seinen" Glauben niedergeschrieben, „so, wie ich ihn in meinem Verstand und in meinem Herzen habe" (8). Auf eine Fachbibliothek konnte er dabei nicht zurückgreifen. Der Mangel hat sich nicht als Nachteil erwiesen. Jenseits billiger „Ich glaube, aber"-Formulierungen, nimmt Körner keine theologischen Umwege und vermeidet historische Exkurse. Er sucht nach „seinen" Worten – Zeile für Zeile das Apostolische Glaubensbekenntnis durchgehend. Zwar wurde der Text „mehr Lyrik als Prosa" (14). Doch man spürt: Da schenkt sich einer nichts, da gerät einer in

Dialog mit den drei göttlichen Personen und mit dem, was dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist theologisch zugesprochen wird. Der Mensch und Christ Reinhard Körner scheint durch, weniger der Theologe und Karmelit.

Ausgangspunkt des Bändchens war eine Erinnerung an einen katholischen Theologieprofessor, der sich während eines Kurses zu geistlichen Themen darüber beklagte, es sei bedauerlich und erschreckend zugleich, von Studierenden in Glaubensfragen fast nur mehr „angelesene" Antworten zu erhalten. Über die Lehre der Kirche wüßten sie zwar einigermaßen Bescheid. Doch was, wie und warum sie selber glaubten, das käme fast nicht mehr zur Sprache. Rede und Antwort stehen über den Grund der Hoffnung (1 Petr 3, 15) und dabei einen Bezug zur eigenen Existenz zu entwickeln, nicht in einen Jargon zu verfallen, der „nach verstaubter Ideologie" oder „nach einer Art ‚Parteidoktrin'" (9) riecht, bleibt für jeden Christen lenbenslange Herausforderung.

Körner hat sich ihr ebenso eindrucksvoll wie überzeugend ‚gestellt'. Sein Buch ist aber nicht nur für Christen geschrieben und will niemanden „überzeugen", sondern Interessierte mit der „Innenseite des Christentums" (7) vertraut machen. Das stößt offenbar auf Interesse. Anders wäre es nicht zu erklären, daß innerhalb weniger Monate eine zweite Aulage notwendig wurde. Sein eigenes Glaubensbekenntnis zu formulieren, kann sich als attraktives, wenngleich nicht einfaches Unternehmen herausstellen.

Andreas R. Batlogg SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 28. März 2001 hat die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung die „Fünfte Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" veröffentlicht. REINER KACZYNSKI, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität München, faßt das Dokument zusammen und weist Verfälschungen von Konzilsaussagen nach.

In der Bundesrepublik Deutschland gibt es sechs Prozent arme Menschen. Für CHRISTIAN BECK, Wissenschaftlicher Assistent des Präsidenten des Deutschen Caritasverbands in Freiburg, ist das ein Skandal. Er analysiert den jahrelang geforderten, im Frühjahr 2001 vom Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung vorgelegten ersten Armuts- und Reichtumsbericht.

Die bis November dieses Jahres dauernde 49. Biennale in Venedig ist heuer eine der umfangreichsten seit ihrem Bestehen. FRIEDHELM MENNEKES, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, stellt einige Objekte der Ausstellung vor.

Aus dem Nachlaß des Wiener Lyrikers und Schrifstellers Ernst Jandl (1925-2000) ist ein Gedichtband mit einem überraschenden Bekenntnis zur katholischen Kirche erschienen. PAUL KONRAD KURZ geht Spuren des Religiösen dieses „Randchristen unter den Autoren" nach.

Vertrauen zur Kirche

Vor 30 Jahren, am 1. November 1971, verstarb Gertrud Freiin von Le Fort im Alter von 95 Jahren. Sechs Monate vorher, am 15. Mai, war eine andere Schriftstellerin gestorben, die am 2. Dezember 1971 ihr 70. Lebensjahr vollendet hätte: Ida Friederike Görres, geborene Reichsgräfin Coudenhove-Kalergi. Beide Frauen starben zur Unzeit, was ihre literarischen Leistungen anbelangt. Andere Wörter waren in Umlauf gesetzt. „Hymnen an die Kirche" wollten die wenigsten anstimmen.

Gertrud von Le Fort war 1926 in Rom zur katholischen Kirche konvertiert, zwei Jahre nach Erscheinen ihrer „Hymnen an die Kirche", die diesen Schritt gleichsam präludiert hatten. Diese Hymnen atmen das Pathos der Zeit. Nicht nur Paul Claudel nannte sie „großartige Verse" – sie haben das Bild der Kirche ganzer Generationen mitgeprägt.

20 Jahre später, im November 1946, veröffentliche Ida Friederike Görres in den „Frankfurter Heften" einen leidenschaftlichen „Brief über die Kirche". Trotz eines redaktionellen Vorspanns von Eugen Kogon und Walter Dirks als Programmschrift der sich formierenden sogenannten „Linkskatholiken" mißverstanden, prangerte sie in dem fiktiven Schreiben an einen nichtkatholischen Akademiker Mißstände im Klerus an: schlampige Predigten, unandächtige Feier der Liturgie, Schwierigkeiten im Umgang mit dem Zölibat, bürgerlicher Lebensstil ohne geistliche Tiefe, Hartherzigkeit und Gleichgültigkeit in der Seelsorge. Der Freiburger Erzbischof Konrad Gröber reagierte heftig. Im Sturm der Entrüstung wurde übersehen, daß der Brief auch eine mehrseitige wahrhafte Hymne an die Kirche beinhaltet. „Unser Zorn und unsere Trauer um so vieles Einzelne", heißt es darin, „entspringt unserm Wissen um ihre, der Kirche Herrlichkeit und Würde, ihre unantastbare Hoheit: weil sie die Kirche Christi *ist*." Das gläubige Bekenntnis zur Kirche überwog bei weitem die Kritik an einzelnen Fehlhaltungen und Mißständen.

Damals wie heute gilt: Übt Kritik an der Kirche, wem diese gleichgültig ist? Ist Kritik, fair und sachlich angebracht, nicht ein Zeichen auch von Vitalität? Gleichwohl bleibt die Frage: Wie heute von Kirche reden? Hymnisch? Himmelhoch jauchzend? Oder anklagend, reißerisch, besserwisserisch? Man muß nicht den Standpunkt des Irenikers einnehmen, wenn man darauf verweist, daß manch gut gemeinte Verteidigung der Kirche blind war (und ist) für offensichtliche, oft selbstgemachte Miseren oder Fehlentscheidungen, genauso wie manche Kritik maßlos überzogen ist, wenn sie so tut, als sei die Kirche eine abstrakte Größe. Was bedeutet es jedoch, wenn nur kritisiert, nur schlecht gemacht, nur nach Fehlleistungen gefahndet, nur aufgedeckt oder „geoutet" wird? Daß es attraktiver ist zu schimpfen als zu loben und anzuerkennen, ist nicht neu. Auch nicht in der Kirche. Zu beklagen gibt es allenthalben eine Menge. Schlechtmachen ist allerdings etwas anderes.

Ein kleines Gedankenexperiment: Welches Image erhält mittelfristig ein Industriekonzern, dessen Führungsetage ständig negative Schlagzeilen schreibt oder in solche hineingeredet wird? Die Antwort wird an der Börse gegeben: mehr oder weniger starke Aktienschwankungen. Und in der Kirche: Wenn es stimmt, daß es Jugendlichen primär um Echtheit geht – und daß dann nachrangig wird, ob etwa eine Reise nach Taizé führt oder nach Medjugorje oder Turin –, dann stellt sich die Frage, ob nicht innerkirchliche Vorgänge und die öffentliche Wahrnehmung der Kirche stärker als bisher vermutet abschreckende Wirkung haben. Kirche als Gegenstand des Belächeltwerdens oder als Peinlichkeitsproduzentin ist nicht attraktiv. Da verschweigt man sein Engagement lieber. Mehr denn je erweist sich heute als Problem, wie Kinder und Jugendliche Kirche erleben, die nur in Extremen dargestellt wird, von welcher Seite auch immer. Mit hintergründigem Humor hat der Papst einmal eine Gruppe, die den Slogan „Johannes Paul der Zweite, wir steh'n an Deiner Seite!" skandierte, gefragt: „Welche der beiden Seiten meint ihr denn?"

Sicher gibt es Zeiten und Anlässe, bei denen uns „Ein Haus voll Glorie schauet" nicht leicht über die Lippen geht. Andere Lieder aus dem Gotteslob, die einer triumphalistischen Kirche das Wort reden, sind noch schwerer zu intonieren. Aber wo negative Kritik, Nörgelei oder Kassandrarufe überwiegen, darf, ja muß man das Lob auf die Kirche oder eine Liebeserklärung an sie vermissen. Wer Kirche nur lächerlich macht (und sich dabei, selbst Kirche, von ihr distanziert), wird auf Dauer genausowenig ernst genommen werden wie jene, die sie hymnisch auf den Schild heben und meinen, jede konkrete, meist entbehrliche Verfehlung mit dem Hinweis auf ihre Übernatürlichkeit bagatellisieren zu können.

Kirche ist immer mehr als ihr Erscheinungsbild. Mehr auch als das, was ihr theologisch oder literarisch zugesprochen wird. Aber wo die Dimension der Geheimnishaftigkeit fehlt, wo das „Mysterium Kirche" verschwiegen wird, mutiert sie zu einer Anhäufung von Worthülsen und Parolen.

In einer Sammlung von Zitaten ohne Verfallsdatum des 20. Jahrhunderts dürfte wohl der vielbemühte – im übrigen auch von Ida Friederike Görres 1948 in einer Replik auf die scharfen Reaktionen zu ihrem „Brief" verwendete – Satz des „religiösen Erweckers" Romano Guardini nicht fehlen: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen." Dieses Programmwort zu Beginn der 20er Jahre könnte wieder eine Richtung angeben, ja zum „Losungswort" werden: Liebe zur Kirche, Vertrauen zur Kirche, Begeisterung für die Kirche – ohne daß daraus ideologische Schlag-Wörter für ganz andere Zwecke und Absichten werden – beginnen beim einzelnen, in seiner Seele. Man kann dazu anstiften oder solche Haltungen blockieren. Liebe und Vertrauen können wachsen. Es braucht, mit einem Wort Karl Lehmanns, einen „neuen Mut zum Kirchesein".

Andreas R. Batlogg SJ

Ottmar Edenhofer

Globales Umweltmanagement angesichts des Klimawandels

Die Menschheit unternimmt eines ihrer größten geophysikalischen Experimente, nicht im Labor und auch nicht auf leistungsfähigen Parallelrechnern, sondern im „realen" Erdsystem: Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird sich die CO_2-Konzentration in der Atmosphäre bis zum Jahr 2100 gegenüber dem vorindustriellen Niveau mehr als verdoppeln – „business as usual" von Wirtschaft und Gesellschaft vorausgesetzt. Es ist daher damit zu rechnen, daß die globale Temperatur um weitere 1,4 bis 5,8 Grad Celsius zunehmen wird. Ein Temperaturanstieg dieses Ausmaßes in einem Zeitraum von 100 Jahren wäre für die Kulturgeschichte der Menschheit einmalig. In keiner Phase während des gesamten Holozäns (immerhin ein Zeitraum, der sich über die letzten 10 000 Jahre erstreckt) war die Menschheit mit einem derartigen Temperaturanstieg konfrontiert. Gewiß, die Menschheit hat im Verlauf ihrer Stammes- und Kulturgeschichte eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit gegenüber Klimaschwankungen bewiesen. Auch läßt sich darüber streiten, ob die klimatischen Bedingungen während des sogenannten Optimums im Holozän wegen der höheren globalen Mitteltemperatur nicht sogar vorteilhafter waren als das heutige Klima. Diese Einwände können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der zu erwartende Temperaturanstieg jenseits aller historischen Erfahrungen liegt. Da uns Vergleichsmaßstäbe fehlen, kennen wir weder die Schäden noch die Wahrscheinlichkeit, mit der sie eintreten werden. Ohne diese Informationen können die Risiken nicht im herkömmlichen Sinn der Versicherungsmathematik kalkuliert und müssen von den Betroffenen selbst getragen werden.

Ironischerweise veranlaßt diese Unsicherheit manche Politiker und Wissenschaftler, die Gefahren des Klimawandels nicht sonderlich ernst zu nehmen und vor hysterischen Reaktionen zu warnen. Diese Abwiegelung wäre aber nur dann gerechtfertigt, wenn sich die Betroffenen gegen die erwarteten Schäden des Klimawandels versichern könnten. Wären die Skeptiker ihrer eigenen Skepsis sicher, müßten sie ein Geschäft in der Versicherungsbranche wittern: Sie könnten mit den Geschädigten des Klimawandels eine Wette abschließen. Ließe sich der Erwartungswert der Schäden berechnen, gewönne die Versicherung im Schnitt die Wette. Mag sein, daß es den Skeptikern am unternehmerischen Talent mangelt. Es kann aber auch sein, daß sie eben doch befürchten, diese Wette zu verlieren, weil ihnen für eine vernünftige Kalkulation schlicht die Informationen fehlen. Angesichts dieser Unsicherheit ist es also ratsam, die Gefahren des Klimawandels ernst zu nehmen[1].

Anpassen oder vermeiden?

Bei einem globalen Temperaturanstieg von vier bis fünf Grad Celsius bis 2100 könnte der Nordatlantikstrom – die nordöstliche Verlängerung des Golfstroms – innerhalb der nächsten Jahrhunderte versiegen. Aufgrund der globalen Erwärmung verändern sich die Niederschläge, der Salzgehalt des Wassers im Nordatlantik und damit die Dichte des Oberflächenwassers im Nordatlantik. Das Oberflächenwasser kann dann nicht absinken und erreicht Island und Norwegen nicht mehr. Der Nordatlantikstrom transportiert dann nicht mehr wie ein Förderband jene enormen Wärmemengen nach Europa, die einer halben Million Kraftwerken oder einer Leistung von 1,1 Milliarden Megawatt entsprechen. Sein Zusammenbruch ließe die Temperaturen in Europa sinken – paradoxerweise gerade wegen der globalen Erwärmung [2]. Noch dramatischer auswirken könnte sich die Veränderung der Monsundynamik. In Indien und China könnte es zu vermehrten Nahrungsmittelengpässen und Hungersnöten kommen. Das Ausmaß und die Geschwindigkeit des Temperaturanstiegs überfordert die Anpassungsfähigkeit der Biosphäre: Der Regenwald könnte als Kohlenstoffspeicher aufgrund der veränderten Verteilung der Niederschläge für das gesamte Erdsystem ausfallen.

Die überwiegende Mehrheit der Wissenschaftler bestreitet diese Gefahren nicht. Einige bestreiten allerdings die Notwendigkeit einer drastischen Reduktion von CO_2-Emissionen. So behauptet der Soziologe Nico Stehr, die Menschheit habe genug technische Möglichkeiten, sich an den Klimawandel anzupassen. Anpassung, so sein Argument, sei billiger – die Wirkung des Klimawandels ließe sich getrost abwarten, und es bliebe immer noch genug Zeit, um höhere Dämme zu bauen, die Infrastruktur auf Extremwetterereignisse auszurichten und Staaten wie Bangladesch zu helfen, mit vermehrten Überschwemmungen fertig zu werden[3]. Dieses Argument ist vor allem für jene einleuchtend, die mit hohen Kosten bei der Verminderung von Emissionen rechnen. Es steht aber auf tönernen Füßen, weil die Skeptiker für die Behauptung, anpassen sei billiger als vermeiden, keine plausiblen Belege erbringen. Wahrscheinlich könnte Europa „überleben", wenn der Nordatlantikstrom zusammenbricht und die Landwirtschaft in Norwegen unmöglich wird. Ländern wie Bangladesch jedoch ist es heute schon kaum möglich, sich an Überschwemmungen „anzupassen", geschweige denn in Zukunft, wenn diese Extremwetterereignisse gehäuft auftreten werden. Unbestritten ist, daß sich die Menschheit bis zu einem gewissen Grad an den Klimawandel anpassen muß, da wir ihn selbst bei sofortigem Beginn der Reduktion nicht mehr aufhalten können. Für diese Anpassung erwarten die Entwicklungsländer zurecht die Hilfestellung der Industrieländer. Es wäre aber verantwortungslos, weiterhin durch Emissionen das Schadenspotential zu erhöhen und dabei blind darauf zu hoffen, künftige Generationen, die mehrheitlich in den Entwicklungsländern leben werden, könnten sich zu akzeptablen Bedingungen an ein Erdsystem anpassen, das aus den Fugen geraten ist.

Ist eine nachhaltige Reduktion der Emissionen möglich?

An einer Reduktion der Emission von Treibhausgasen führt also kein Weg vorbei. Wer jedoch eine solche Forderung erhebt, für den hält die ökonomische Zunft ein weiteres moralisches Dilemma bereit: Wer heute CO_2 reduzieren wolle, verschwende knappe Mittel, weil künftige Generationen ihre Emissionen billiger reduzieren können. Die Modellrechnungen spucken dieses Ergebnis aus, weil angenommen wird, der technische Fortschritt regne auf die Menschheit herab wie einst Manna auf das Volk Israel in der Wüste. Da dieser Regen von Jahr zu Jahr ergiebiger werde, sei es durchaus vernünftig zu warten, bis er stark genug sei. Eine Reduktion der Treibhausgase vor dem Jahr 2040 ist nach diesen Modellrechnungen ökonomisch „unvernünftig". Dieses Argument wird zusätzlich dadurch gestützt, daß die Schäden wegen der Trägheit des Klimasystems erst mit einer Zeitverzögerung von 50 Jahren eintreten, während die Kosten der Verminderung von Emissionen sofort anfallen. In ihren Berechnungen gewichten viele Ökonomen die Kosten, die die Gegenwart zu tragen hat, höher als die Schäden, die in der Zukunft entstehen. In dieser Logik ist es durchaus rational, die Emissionen erst in der Zukunft zu vermindern. Diese sogenannte Diskontierung läuft aber darauf hinaus, die Last von der Gegenwart in die Zukunft zu verschieben[4].

Wertvolle Mittel werden aber auch dann verschwendet, wenn man die Treibhausgase vor allem in der OECD – dem Hauptverursacher – reduziere, weil sich eine Tonne Kohlenstoff in China sehr viel billiger vermeiden ließe als in Deutschland. „Nicht jetzt, nicht hier", meint daher die Mehrheit der Ökonomen, weil zu früh und am falschen Ort reduziert werde[5]. Die Annahmen, die zu dieser Forderung führen, setzen eine Sicherheit voraus, über die auch Ökonomen nicht verfügen. So gehen sie in ihren Schadensabschätzungen davon aus, daß bei stetigem Temperaturanstieg die Schäden keine abrupten Sprünge aufweisen. Der Zusammenbruch des Nordatlantikstroms, die abrupte Veränderung der Monsundynamik und die zunehmende Wasserknappheit in den Wüstengürteln sind sprunghafte und unwiderrufliche Ereignisse.

Wie das Erdsystem jenseits dieser Schwellen funktioniert, wissen auch Naturwissenschaftler nicht genau. Darum hat der Wissenschafliche Beirat für Globale Umweltveränderungen (WBGU) versucht, ein Sicherheitsfenster zu formulieren: Innerhalb dieses Fensters sei die Gefahr einer dauerhaften Zerstörung des Erdsystems relativ gering. Eine Temperaturerhöhung von zusätzlich 2,0 Grad Celsius und ein Anstieg von höchstens 0,2 Grad Celsius pro Jahrzehnt wären ein solches „vernünftiges" Sicherheitsfenster[6]. Da beim derzeitigen Stand des Wissens die Abschätzung der Schäden unmöglich ist, ist es vernünftig zu fragen, was geschehen müßte, damit die Menschheit in diesem Temperaturfenster bleibt. Die Antwort der Modellrechnungen: Zunächst müßte der Anstieg gemildert, ab 2015 müßten die CO_2-Emissionen jährlich um zwei Prozent vermindert werden.

Durch eine weitere Verzögerung um mehrere Jahre würden wir entweder das akzeptable Temperaturfenster verfehlen oder dieses könnte nur noch zu sehr hohen Kosten erreicht werden. Es wäre kaum zu begründen, warum gerade die kommenden Generationen diese Lasten tragen sollten[7].

Was müßte also geschehen, damit die Treibhausgase überhaupt reduziert werden können? Die Schwierigkeiten werden sofort klar, wenn man die Dynamik der Treibhausgasemissionen in vier Faktoren zerlegt: in Bevölkerung, Pro-Kopf-Einkommen, Energieintensität und Kohlenstoffintensität. Diese vier Faktoren bestimmen das Wachstum der CO_2-Emissionen. Jede Klimaschutzpolitik wird versuchen müssen, zumindest einige dieser Faktoren zu steuern. Die Frage ist mithin, welche Faktoren überhaupt sinnvoll gesteuert werden können.

Bevölkerung: Die Weltbevölkerung wird von 6,1 Milliarden Menschen im Jahr 2000 auf etwa 11 bis 12 Milliarden im Jahr 2100 anwachsen. Dabei wird die Zunahme in den Entwicklungsländern am größten sein. Obwohl sich das Bevölkerungswachstum vergleichsweise gut voraussagen läßt, ist es einer direkten politischen Steuerung nur schwer zugänglich, ganz zu schweigen von den ethischen und sozialen Problemen, die eine Bevölkerungspolitik (Beispiel China) aufwirft. Und selbst wenn es gelänge, die Weltbevölkerung von 12 Milliarden auf 11 Milliarden zu vermindern, wäre der Effekt auf die globale Mitteltemperatur nur minimal: Sie würde bis zum Jahr 2100 nur um 0,17 Grad Celsius weniger ansteigen [8].

Das *Pro-Kopf Einkommen* wird in den nächsten 50 Jahren weiter mit einer positiven Rate wachsen – in den Entwicklungsländern etwas schneller, in den alten Industrienationen etwas langsamer; weltweit wird es etwa zwei bis drei Prozent jährlich zunehmen. Es wäre gewiß keine kluge Strategie, wollte man im Namen einer Klimaschutzpolitik das Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens in den nächsten 50 Jahren beschränken oder gar eine Wachstumsrate von Null anstreben. Die Verteilungskonflikte innerhalb der Industrieländer nähmen zu und damit auch die Verteilungskonflikte zwischen Entwicklungs- und Industrieländern. Die reichen Gesellschaften könnten innerhalb der nächsten 100 Jahre lernen, ihre Verteilungskonflikte auch dann noch zu meistern, wenn es kein Wachstum gibt. Für die nächsten 50 Jahre erscheint es aber als unrealistisch, daß die Weltgesellschaft als ganze ihre Verteilungskonflikte ohne Wachstum handhaben kann [9].

Der Einsatz von Energie, der benötigt wird, um eine Einheit Sozialprodukt zu produzieren, wird als *Energieintensität* bezeichnet. Diese ist in den Industrieländern in den letzten 100 Jahren um ein Prozent pro Jahr gefallen. Um die globalen Emissionen zu senken, wäre jedoch eine Senkung der Energieintensität nötig, die weit über der Rate von ein Prozent pro Jahr liegt. Eine Verringerung der Energieintensität in diesem Umfang wäre in der Wirtschaftsgeschichte völlig neu. Die industriellen Kernzonen USA, Japan und Europa haben beträchtliche Erfahrungen gesammelt, den technischen Fortschritt so einzusetzen, daß er die Arbeitseffizienz erhöht und damit auch das Pro-Kopf-Einkommen. In den

Industriestaaten müßte jedoch die Energieintensität schneller sinken als die Arbeitseffizienz steigt, wenn es zu einer Verminderung der Emissionen kommen soll. Leider sind bislang die Investitionen in die Erhöhung der Arbeitseffizienz rentabler als die Investitionen in die Erhöhung der Energieeffizienz [10].

Die *Kohlenstoffintensität* mißt, wie viel Kohlenstoff eine Einheit Primärenergie verursacht. Sie ist weltweit im Durchschnitt um 0,2 Prozent gefallen. Sogar in den USA und Westeuropa ist sie gesunken. Dennoch müßte die Kohlenstoffintensität deutlich stärker sinken, um den Wachstumseffekt des Einkommens und der Weltbevölkerung auf die Emissionen zu kompensieren [11].

Der Schlüssel zur Nachhaltigkeit: der Umbau des weltweiten Energiesystems

Will man das Pro-Kopf-Einkommen nicht senken, um keine weiteren Verteilungskonflikte zu provozieren, und beugt man sich der Einsicht, daß sich die Bevölkerung bei etwa elf Milliarden stabilisieren wird, dann bleibt nur die drastische Senkung der Energie- und Kohlenstoffintensität. Beide Faktoren zusammen müßten zwischen 2015 und 2075 um jährlich vier Prozent sinken, wenn die CO_2-Emissionen im gleichen Zeitraum um jährlich zwei Prozent abnehmen sollen. Diese Senkung ist notwendig, um etwa das Temperaturfenster des WBGU zu erreichen. Trotz der bereits erzielten Fortschritte in der Senkung der Kohlenstoffintensität und der Energieintensität sind weltweit die CO_2-Emissionen in kaum einer Region der Erde und in keinem Zeitraum seit der Industrialisierung nachhaltig gesunken (siehe Abbildung 1).

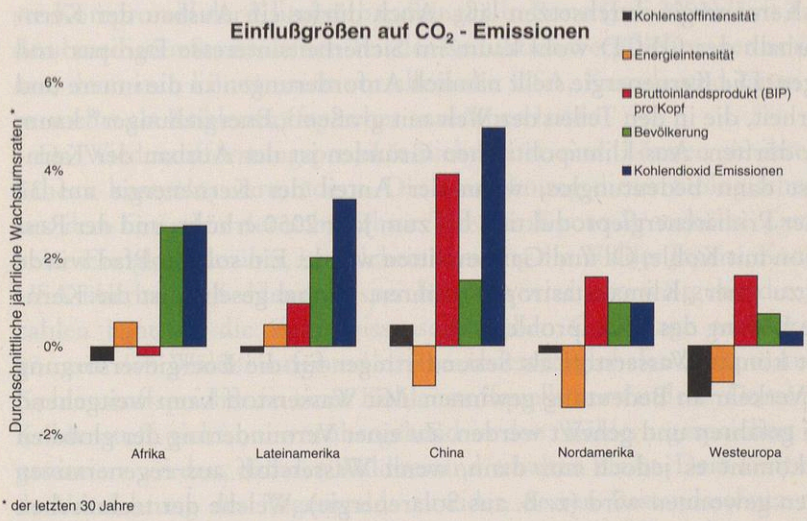


Abbildung 1: Die CO_2-Emissionen wachsen weiter, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit.

Die Verminderung der CO_2-Emissionen wäre historisch ein einmaliges Ereignis, für das Vergleichsmaßstäbe fehlen. Bislang ist daher völlig ungeklärt, wie dies bewerkstelligt werden kann. Grundsätzlich stehen zwei Optionen offen. Zum einen könnte die Effizienz des fossilen Energieeinsatzes gesteigert, zum anderen fossile Energie durch erneuerbare Energiequellen ersetzt werden. Auch wenn langfristig das fossile Energiesystem durch ein regeneratives abgelöst werden muß, so wird man für eine relativ lange Übergangsphase die Effizienz der fossilen Energienutzung steigern müssen. So vernünftig diese Option erscheint, so schwierig ist es, sie zu realisieren. Die Vorräte von Kohle, Öl und Gas werden noch bis zum Ende dieses Jahrhunderts zu leicht steigenden Grenzkosten genutzt werden können. Erst im 22. Jahrhundert werden die Grenzkosten der Energienutzung dramatisch steigen. Dies schließt nicht aus, daß es zu regionalen Verschiebungen in der Öl-, Kohle- und Gasgewinnung kommen wird, mit nicht unbeträchtlichen Störungen auf den Ressourcenmärkten. Aber global werden Kohle, Öl und Gas im 21. Jahrhundert nicht knapp[12]. Von den Ressourcenmärkten wird daher kein anhaltender Druck auf Unternehmen und Verbraucher ausgehen, die Kohlenstoff- und Energieintensität so weit zu senken, daß es zu sinkenden CO_2-Emissionen kommt. Auch bei optimaler Nutzung von fossiler Energie würde Kohlenstoff in einem Umfang freigesetzt, der es unmöglich macht, ein akzeptables Temperaturfenster zu erreichen. Nicht die Ressourcenmärkte stellen in Zukunft eine Grenze dar, sondern das Klima!

Der Ausbau der Kernenergie wäre eine weitere Option, den Verbrauch fossiler Energie zu reduzieren. Politische, ökonomische und sicherheitstechnische Gründe sprechen dagegen, daß sich zumindest in Europa und den USA ein drastischer Ausbau der Kernenergie durchsetzen läßt. Auch dürfte ein Ausbau der Kernenergie außerhalb der OECD wohl kaum im Sicherheitsinteresse Europas und der USA liegen. Die Kernenergie stellt nämlich Anforderungen an die innere und äußere Sicherheit, die in den Teilen der Welt mit großem „Energiehunger" kaum gegeben sein dürften. Aus klimapolitischen Gründen ist der Ausbau der Kernenergie selbst dann bedeutunglos, wenn der Anteil der Kernenergie auf 32 Prozent an der Primärenergieproduktion bis zum Jahr 2050 erhöht und der Rest der Produktion mit Kohle, Öl und Gas bestritten würde. Ein solcher Pfad würde immer noch zu einer „Klimakatastrophe" führen. Global gesehen ist die Kernenergie keine Lösung des Klimaproblems[13].

In Zukunft könnte Wasserstoff als Sekundärträger für die Energieversorgung und für den Verkehr an Bedeutung gewinnen. Mit Wasserstoff kann weitgehend emissionsfrei gefahren und geheizt werden. Zu einer Verminderung der globalen Emissionen kommt es jedoch nur dann, wenn Wasserstoff aus regenerativen Energiequellen gewonnen wird (z. B. aus Solarenergie). Welche der technischen Optionen – Photovoltaik, Solarthermik – dauerhaft Öl, Kohle und Gas ersetzen, ist noch ungeklärt. Empirische Untersuchungen zeigen, daß die Kosten pro

Kilowattstunde von regenerativen Energien im Zeitablauf sinken, weil durch „learning by doing" beträchtliche Effizienzsteigerungen möglich sind.

Ob die Lerneffekte ausreichen werden, damit regenerative Energien billiger werden als fossile Energieträger, ist noch offen. Dennoch läßt sich daraus eine wichtige Schlußfolgerung ziehen: Sind die Effekte durch „learning by doing" stark und fordert darüber hinaus der Aufbau einer Infrastruktur weitere Forschungs- und Entwicklungsanstrengungen, so ist es unvernünftig, mit der Verminderung der CO_2-Emissionen zu warten – im Gegenteil: Je mehr wir noch lernen müssen, um so eher sollten wir beginnen. Der technische Fortschritt ist kein Geschenk des Himmels, sondern die Frucht recht irdischer Anstrengungen. Erst in jüngster Zeit beginnt die Wirtschaftswissenschaft diese biblische Einsicht wieder zu entdecken. Die klimapolitischen Empfehlungen der ökonomischen Profession blieben davon bislang unberührt.

Klimapolitik nach Kyoto?

Welche der verschiedenen technischen Optionen ökonomisch und ökologisch die überlegene ist, läßt sich durch Modellrechnungen grob abschätzen. Letztlich kommt es jedoch darauf an, daß die Märkte die richtigen Signale bekommen. Dafür wurde 1997 ein erster institutioneller Rahmen geschaffen: das Kyoto-Protokoll. Die reichen Länder haben sich dabei nicht nur auf verbindliche Reduktionsziele festgelegt, sondern haben – was noch wichtiger ist – Instrumente erfunden, die für ein globales Umweltmanagement unentbehrlich sind. Der jüngste Kompromiß der Klimaverhandlungen in Bonn (Juli 2001) läuft darauf hinaus, den beteiligten Staaten einen Teil der Reduktionsverpflichtungen vorerst zu erlassen, denn nun können sich vor allem die USA, Kanada und Japan ihre Wälder vermehrt als Kohlenstoffspeicher anrechnen lassen.

Da Wiederaufforstungsprojekte nicht teuer sind, können sie ihre Emissionen nahezu kostenlos vermindern. Die Anrechnung dieser biologischen Senken ist aus drei Gründen der schwächste Teil des Kyoto-Protokolls. *Erstens* herrscht keine Einigkeit darüber, in welchem Umfang die Wälder Japans, Kanadas und der USA überhaupt Kohlenstoff speichern. Es wird also weitgehend mit Phantasiezahlen hantiert, die einer wissenschaftlichen Grundlage entbehren. *Zweitens* können sich Wälder aufgrund der veränderten globalen Temperatur von einem Kohlenstoffspeicher zu einer Kohlenstoffquelle verwandeln. *Drittens:* Damit der Kohlenstoff nicht nur vorübergehend in den Wäldern gespeichert wird, müßte garantiert werden, daß der Waldbestand erhalten bleibt. Dem läuft die anhaltende Vernichtung des Regenwalds zuwider, dessen Bestandsschutz nicht auf die Emissionen angerechnet werden kann[14].

Das Kyoto-Protokoll wurde daher zurecht einer harten Kritik unterzogen. So

wurde in der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte darauf hingewiesen, daß die Reduktionsverpflichtungen weltweit – mit oder ohne Anrechnung biologischer Senken – unzureichend sind und die Entwicklungsländer davon ausgenommen werden[15]. Das Kyoto-Protokoll sollte aber nicht mit falscher Elle gemessen werden. Kyoto ist ein historischer Einstieg in ein globales Umweltmanagement. Die Reduktionsverpflichtungen wären in der Tat unzureichend, wenn es dabei bliebe. Kyoto kann daher bestenfalls der Anfang, nicht das Ende der Entwicklung sein. Es ist durchaus denkbar, die Instrumente des Kyoto-Protokolls so weiterzuentwickeln, daß zum einen die Emissionen kostengünstig reduziert weden können und zum andern Kapital und Technik in die Entwicklungsländer transferiert werden.

Grundsätzlich sind zwei Instrumente denkbar, die Emissionen zu reduzieren. Einerseits läßt sich der Preis der Emissionen durch eine CO_2-Steuer beeinflussen, anderseits die Menge der Emissionen direkt durch handelbare Emissionszertifikate senken. Im Vorfeld der Klimaverhandlungen in Bonn hat William D. Nordhaus, einer der einflußreichsten Klimaökonomen, die Brauchbarkeit von Mengenbeschränkungen bezweifelt und eine weltweite CO_2-Steuer vorgeschlagen[16]. Ökonomen wie Nordhaus sind der Auffassung, die Schäden des Klimawandels lägen weit in der Zukunft, die Kosten der Vermeidung von CO_2 jedoch in der Gegenwart. Darüberhinaus sei es unsicher, zu welchen Kosten die Wirtschaft die Emissionen vermeiden könne. Daher sei eine moderate CO_2-Steuer das angemessene Instrument, weil eine Steuer nicht festlege, welche Menge reduziert werden soll. Es werde ein Preis festgelegt, von dem man annehmen könne, daß die Wirtschaft ihn verkrafte. Wie viel Emissionen dann tatsächlich reduziert werden, entscheide die Wirtschaft aufgrund ihrer Kosten.

Wer jedoch der Auffassung ist, der Zusammenhang zwischen Temperaturentwicklung und Schaden sei ungewiß und könne im Extremfall zu katastrophalen Ereignissen führen, wird eine Mengensteuerung bevorzugen. Die Menge kann direkt dadurch gesteuert werden, daß an Unternehmen oder Staaten Zertifikate ausgegeben werden. Dabei muß die Gesamtzahl der ausgegebenen Zertifikate der erlaubten Menge an Emissionen entsprechen. Jene Länder, die ihre Emissionen am stärksten reduzieren, können Zertifikate verkaufen; Länder, die ihre Emissionen erhöhen wollen, müssen Zertifikate kaufen. Da die Menge der Zertifikate genau der Menge der erlaubten Emissionen entspricht, wird der Preis für Zertifikate steigen, wenn die Nachfrage nach Emissionen steigt. Damit steigt aber auch die Rentabilität energie- und kohlenstoffsparender Investitionen, was wiederum ein Anreiz für Unternehmen ist, zusätzliche Mittel in die Verminderung von Kohlenstoff zu lenken. Je größer das Innovationspotential der Wirtschaft ist, umso leichter wird sie diese Mengenbeschränkung verkraften. Die ökonomischen Risiken einer Mengenbeschränkung dürften daher für die Ökonomien innerhalb der OECD relativ gering sein.

Die Berechnungen am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung weisen in eine ähnliche Richtung. Die Wirtschaft kann mit hoher Wahrscheinlichkeit die Mengenziele erreichen, wenn sie ihre Prioritäten in Forschungs- und Entwicklung richtig setzt. Dazu ist aber eine Kurskorrektur nötig: So sind in den letzten 20 Jahren innerhalb der OECD die Ausgaben für Forschung und Entwicklung zur Erhöhung der Energieeffizienz gesunken – unter anderem als Antwort auf die Liberalisierung der Energiemärkte[17]. Die Begrenzung der Emissionen und schließlich ihre Senkung innerhalb der nächsten beiden Jahrzehnte würde jedoch voraussetzen, daß die Anstrengungen zur Effizienzsteigerung und Substitution überproportional steigen müßten. Eine Mengenbeschränkung würde hier die richtigen Anreize setzen.

Bislang wurde der Handel mit Emissionsrechten im Kyoto-Protokoll nur zwischen den Industrieländern vereinbart. Die Entwicklungsländer haben sich bislang geweigert, verbindliche Verpflichtungen zur Reduktion von CO_2-Emissionen zu akzeptieren, da sie sich als die Hauptbetroffenen des Klimawandels sehen und nicht als Hauptverursacher. Die Entwicklungsländer werden jedoch Reduktionsverpflichtungen eingehen müssen, denn China und Indien werden bald mit zur Gruppe der Hauptverursacher gehören. Dafür müßte den Entwicklungsländern garantiert werden, daß sie durch das Kyoto-Protokoll einen besseren Zugang zu Technik und Kapital bekommen. Der Umbau des weltweiten Energiesystems, der durch einen weltweiten Zertifkatshandel vorangetrieben wird, könnte durchaus jene Länder und Regionen begünstigen, die über eine hohe Einstrahlung von Sonnenlicht verfügen. Teile der USA, die Sahararegion oder Brasilien könnten durch den Export von Wasserstoff, der durch Solarthermik erzeugt wird, die Hauptnutznießer des Energiehungers der Weltwirtschaft werden. Gerade in der Sahararegion werden sich durch den Klimawandel die Probleme der Wasserknappheit und der Verschlechterung der Böden verschärfen. Ohnehin werden sich, bedingt durch die veränderte Niederschlagsverteilung, die landwirtschaftlich hoch-produktiven Regionen in den USA und Mitteleuropa befinden. Es ist kein unrealistisches Szenario, daß Brasilien oder die Sahara vermehrt Nahrungsmittel aus Europa und Nordamerika importieren müssen. Der Export von Wasserstoff könnte die Deviseneinnahmen bereitstellen, die für den Kauf der Nahrungsmittel nötig sind.

Die Entwicklungsländer werden diese Vorteile nur dann realisieren können, wenn es zu einem vermehrten Transfer von Technik und Kapital kommt. Das Kyoto-Protokoll sieht ein Instrument vor, das diesen Transfer ermöglichen soll – den „Clean Development"- Mechanismus [18]. Dieser Mechanismus erlaubt es den Industrieländern, Investitionsprojekte zur Minderung von CO_2-Emissionen in den Entwicklungsländern durchzuführen und sich diese auf ihre heimischen Emissionen anrechnen zu lassen. Dieser vernünftige Grundgedanke wird jedoch dadurch konterkariert, daß das Berechnungsverfahren kompliziert ist und daher

nur schwer nachgeprüft werden kann. Im Endeffekt kommt es wahrscheinlich zu einer unzureichenden Verminderung von Emissionen. Es wäre daher vernünftig, die Entwicklungsländer schnell in den Zertifikatshandel miteinzubeziehen, um damit das komplizierte Anrechnungsverfahren überflüssig zu machen. Die schnelle Einbeziehung der Entwicklungsländer in den Zertifikatshandel ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn diese vermehrt Zugang zu Krediten am Weltkapitalmarkt und zur westlichen Technologie erhalten. Vor allem die hochverschuldeten Entwicklungsländer benötigen einen Zugang zu neuen Krediten, um energiesparende Investitionen finanzieren zu können. Der Handel mit Emissionsrechten wird nicht ausreichen, um ihnen einen ausreichenden Kapitaltransfer zu ermöglichen. Hierzu bedarf es weiterer Finanzierungsinstrumente, die in den nächsten Monaten diskutiert und bewertet werden müssen. So konnte durch Modellrechnungen gezeigt werden, daß der Zertifikatshandel durchaus so ausgestaltet werden kann, daß es zu einem Kapitaltransfer in die Entwicklungsländer kommt, der die Vermeidungskosten sogar überkompensiert [19].

Sozialethische Perspektiven

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich die sogenannte Erste Welt eingeredet, Cyberspace, Genetik und neue Medien führten zu einer Gesellschaft, die nicht mehr von Rohstoffen, Kapital und Arbeit abhängig sei, sondern vor allem vom Wissen. Die Wissensgesellschaft – so die Hoffnung – werde eine Gesellschaft sein, in der die Material- und Energieströme nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Die großen ökonomischen und ethischen Herausforderungen dieses Jahrhunderts werden gerade jene Knappheiten sein, von denen sich die Wissensgesellschaften schon befreit sahen: Der Klimawandel verknappt Wasser, fossile Energie und erschwert die Produktion von Nahrungsmitteln. Zu lähmendem Pessimismus besteht jedoch kein Grund, wenn der Einstieg in ein globales Umweltmanagement gelingt. Diese Perspektive erscheint vielen nicht geheuer, da sie vermuten, ein globales Umweltmanagment gebäre ohnehin nur ein bürokratisches Monster. Diese Warnung ist hilfreich, wenn sie dazu anspornt, nach unbürokratischen Instrumenten zu suchen; sie ist störend und zynisch, wenn sie weitere Untätigkeit rechtfertigt. Es wird daher in den nächsten Jahren darauf ankommen, das Kyoto-Protokoll klug weiterzuentwickeln.

Dabei müssen vor allem drei Bedingungen erfüllt werden. *Erstens:* Der weitere Anstieg der Emissionen muß gebremst werden; in den nächsten zehn bis 20 Jahren müssen weltweit Emissionen zu sinken beginnen, um sie dann bis zum Ende dieses Jahrhunderts auf Null abzusenken. Hier besteht wenig Spielraum für Kompromisse. *Zweitens:* Dazu müssen nachhaltige Techniken entwickelt und eingesetzt werden. Hierzu müssen Anreize für Investoren geschaffen werden,

damit sie in einem Prozeß von Versuch und Irrtum herausfinden, welche technische Optionen (Solarenergie, Wasserstofftechnik, Brennstoffzellentechnik) die vielversprechendsten sind. Dies ist jedoch nur möglich, wenn hierfür geeignete Rahmenbedingungen geschaffen werden. Die Schaffung von Zertifikatsmärkten muß aus diesem Grund weiter vorangetrieben werden. Darüber hinaus wird es eine wichtige Aufgabe der Forschung sein, neue Instrumente am Kapitalmarkt zu entwickeln, die die Risiken für Investoren vermindern. *Drittens:* Es bedarf eines Transfers von Technik und Kapital in die Entwicklungsländer, damit diese ihre Reduktionsverpflichtungen zu fairen Bedingungen auch erfüllen können. Der Klimaschutz kann für Entwicklungsländer durchaus so ausgestaltet werden, daß er zum Hebel für eine bessere wirtschaftliche Entwicklung wird. Nur dann werden die Entwicklungs- und Schwellenländer eine produktive Rolle im globalen Umweltmanagement spielen können. Die Drohung, der Klimawandel treffe vor allem die Entwicklungsländer, hat bislang zurecht seine Wirkung auf eben diese verfehlt; sie fordern, daß der globale Klimaschutz nicht dazu mißbraucht werden darf, um ihre wirtschaftliche Entwicklung noch mehr zu behindern. Dies ist auch gar nicht nötig, weil eine solare Weltwirtschaft den Entwicklungsländern Perspektiven eröffnet, die sie bisher nicht hatten.

Es wird eine der wichtigen Aufgaben der Forschung sein, Vorschläge auszuarbeiten, die zeigen, wie Klimaschutz und wirtschaftliche Entwicklung gleichermaßen realisiert werden können. Der Umbau des fossilen Energiesystems ist ohne historisches Vorbild. Wir können unsere fossile Vergangenheit nicht einfach fortsetzen, sondern sind zu Neuem verpflichtet. Dieses Neue ist unbekannt und kann nur durch einen langen Prozeß von Versuch und Irrtum hervorgebracht werden. Je mehr wir lernen müssen, desto geduldiger werden wir sein müssen, bis sich die notwendigen Erfolge einstellen. Die Chancen des Klimawandels wird jedoch nur wahrnehmen können, wer bereit ist, in die Zukunft zu investieren. Der Umbau des weltweiten Energiesystems erfordert Investitionen, die erst auf lange Sicht einen Ertrag abwerfen werden. Genau hier liegt das Problem: Es wird bislang zu wenig und in die falschen Projekte investiert. Die Bereitschaft, unseren Kindern Schulden, einen veralteten Kapitalstock und ein fragileres Erdsystem zu hinterlassen, ist offenbar beträchtlich gestiegen[20]. Längst stehen wir bei ihnen in der Kreide. Wenn wir die Schulden gegenüber unseren Kindern und Enkeln abtragen wollen, müssen wir die Diktatur der Gegenwart über die Zukunft schnell beenden.

ANMERKUNGEN

[1] Eine gute Darstellung der Risikoproblematik findet sich in: Strategien zur Bewältigung globaler Umweltrisiken. Jahresgutachten 1998, hg. v. Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung (Berlin 1998).

[2] S. Rahmstorf, The thermohaline ocean circulation – a system with dangerous thresholds?, in: Climatic Change 46 (2000) 247-256; ders., Risk of sea-change in the Atlantic, in: Nature Nr. 388 (August 1997), 825-826.

[3] N. Stehr, Die Natur ist nicht schuld, in: Die Welt am Sonntag, 26. 11. 2000; ders. u. H. Dowlatabadi, Die Exekutive der Wissenschaften, in: FAZ, 3. 4. 2001.

[4] T. M. L. Wigley u. a., Economic and environmental choices in the stabilization of atmospheric CO_2 concentrations, in: Nature (Januar 1996) 240-243. Die Autoren beschreiben hier eines der zentralen Modelle der Klimaökonomie, das im letzten Jahrzehnt sowohl in der Wissenschaft als auch in der Politikberatung einen großen Einfluß hatte.

[5] Eine verständliche Übersicht u. Kritik zur Position „Nicht hier, nicht jetzt" findet sich in R. Schwarze, Internationale Klimapolitik (Marburg 2000) 74-88.

[6] Stellungnahme 1995 – Szenario zur Ableitung globaler CO_2-Reduktionsziele u. Umsetzungsstrategien, hg. v. WBGU, in: www.wbgu.de/wbgu_sn.1995.html; Stellungnahme 1997 – Ziele für den Klimaschutz 1997, hg. v. WBGU, in: www.wbgu.de/wbgu_sn.1997.

[7] Eigene Berechnungen auf der Basis der Modelle ICLIPS u. MIND, die am Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK) entwickelt wurden.

[8] Diese Problematik wird allgemeinverständlich u. treffend erläutert in: R. W. Kates, Population and Consumption: What We Know, What We need to Know, in: Environment 42 (2000) Nr. 3, 10-19.

[9] Der Grundgedanke, daß die Wirtschaft wegen der Verteilungskonflikte wachsen muß, wird mathematisch formalisiert in O. Edenhofer u. C. C. Jaeger, Power Shifts: the dynamics of energy efficiency, in: Energy Economics 20 (1998) 513-537.

[10] J. Holdren, The Energy-Climate Challenge, in: Issues for the New U. S.-Administration 43 (2001) Nr. 5, 11.

[11] Ebd.

[12] Diese Aussage beruht auf eigenen Berechnungen u. auf Schätzungen von: H. H. Rogner, An Assessment of World Hydrocarbon Resources, in: Annual Review of Energy and the Environment 22 (1997) 217-262.

[13] Diese Aussage beruht auf: International Institute for Applied Systems Analysis (IIASA), Technological Development: ECS Contribution to the ICLIPS Project. Forschungsbericht an das PIK.

[14] WBGU, Die Anrechnung biologischer Quellen u. Senken im Kyoto-Protokoll: Fortschritt oder Rückschlag für den globalen Umweltschutz? (Sondergutachten, Bremerhaven 1998). Einen interessanten Vorschlag hierzu diskutiert Schwarze (A. 5) 195-207.

[15] Eine hervorragende Sammlung von Aufsätzen, die das Kyoto-Protokoll einer Kritik unterziehen, findet sich in: The Costs of the Kyoto-Protocol: A Multi-Model Evaluation, in: Special Issue of The Energy Journal 1999.

[16] W. D. Nordhaus, After Kyoto: Alternative Mechanisms to Control Global Warming. Presentation at the 20th Anniversary Meeting of the International Energy Workshop (IIASA, Laxenburg/Austria, 21. 6. 2001).

[17] J. J. Dooley, Unintended Consequences: energy R&D in a deregulated energy market, in: Energy Policy 26 (2001) 547-555.

[18] Die technischen Details werden erläutert in Schwarze (A. 5) 150-190.

[19] A. Rose u. B. Stevens, The Efficiency and Equity of Marketable Permits for CO_2-Emissions, in: Resource and Energy Economics 15 (1993) 117-146.

[20] Das Management globaler Umweltprobleme erfordert eine Haltung gegenüber Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft, wie sie im Rahmen einer jüdisch-christl. Geschichtsphilosophie entwickelt wurden; vgl. dazu O. Edenhofer, Wenn der Golfstrom versiegt, in: SZ am Wochenende, 4./5. 8. 2001, I.

Annette Schavan

Eliten und Elitenförderung in einer Weltgesellschaft

Die geschichtliche Erfahrung mit dem Begriff *Elite* ist ambivalent: Damit werden Mißbrauch und Anmaßung verbunden, die Sicherung von Privilegien und die Verwechslung mit Prominenz. Das hat, zumal in Deutschland nach der Zeit des Nationalsozialismus, lange zu Abwehr und Verweigerung geführt. Man wollte nicht mehr nachdenken darüber, ob und wozu Eliten gebraucht werden.

Zugleich bezeichnet der Begriff *Elite* ein Phänomen, das sich historisch konstant in allen Gesellschaften und Kulturen zeigt. So unterschiedlich das gesellschaftliche und kulturelle Selbstverständnis ist, so verschieden sind dann auch das Selbstverständnis und die Herausbildung von Eliten. Von daher sind es gerade die schlechten Erfahrungen, die Anlaß zu kritischer Nachfrage und damit verbundener Reflexion über Eliten sein müssen.

Eliten für eine Weltgesellschaft

Mit der Rede von der *Weltgesellschaft* bezeichnen wir das Ergebnis von Prozessen der Globalisierung. Sie sind gekoppelt an wissenschaftlich-technische Fortschritte, die zuletzt in den Möglichkeiten neuer Informations- und Kommunikationstechnologien eine besondere Ausprägung erfahren. Die eine Welt im einen Netz schafft bislang nicht dagewesene Verbindung und Nähe. Jetzt wächst die eine Welt tatsächlich zum globalen Dorf zusammen. Noch ist die Vision vom weltweiten Zugang für alle zu diesem Netz technisch möglich, aber nicht für alle verwirklicht. Der Zugang ist ungleich verteilt, und damit entsteht erneut eine Form ungleicher Verteilung von Chancen für Wohlstand und Entwicklung.

Schon aber entwickeln sich neue weltweite Verbindungen, zum Beispiel Schulpartnerschaften im Internet über Länder und Kontinente hinweg. Dies sind Partnerschaften, die für künftige Generationen neue Chancen der Überwindung von kultureller Fremdheit und damit Wege zur Verständigung ermöglichen. Der Fortschritt in diesem Bereich geht rasch voran. Da gibt es Wachstum im Blick auf die Erfahrung von Zusammengehörigkeit und die Überwindung nationaler Grenzen. Es wächst damit auf politischer Ebene die Notwendigkeit, neue Unterscheidungen vorzunehmen zwischen Aufgaben, die regional, national und nunmehr international zu bewältigen sind.

Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis von Eliten. Sie wirken mit je

spezifischen kulturellen Prägungen und brauchen Kompetenzen als Brückenbauer im interkulturellen Dialog. Die beschriebene Verbindung und Nähe, die durch die Technik möglich wird, setzt sich bekanntlich nicht automatisch in tatsächliches Verständnis um. In diesem Zusammenhang fällt mir ein Bild des Gründers des Cusanuswerkes, Bernhard Hanssler ein, der einmal davon gesprochen hat, daß die Stipendiaten (damals waren es nur Männer) des Cusanuswerkes sich auf den Flughäfen dieser Welt zurechtfinden müßten. Das ist zweifellos nur ein Bild. Gewiß kann aber heute gesagt werden, daß zum Verständnis bzw. zu den Erwartungen an Eliten für die Weltgesellschaft gehört, jene interkulturelle Kompetenz zu haben, die mit kultureller Verschiedenheit umzugehen weiß und Brücken bauen läßt, die Gerechtigkeit und Entwicklung fördern. Das ist nicht zuletzt ein Beitrag zur Friedenssicherung im Sinn der Enzyklika „Populorum Progressio" Papst Pauls VI., in der es heißt: „Der neue Name für Frieden ist Entwicklung."

Verantwortung für das Ganze

Unter der beschriebenen Voraussetzung, daß es Eliten in allen Gesellschaften und Kulturen gibt, erübrigt sich eine nähere Betrachtung der Frage, ob es sie geben darf. Das gilt in besonderer Weise für freiheitlich-demokratische Gesellschaften, in denen das Gemeinwohl repräsentativ verwaltet wird. Um es mit den Worten von Hans Jonas zu sagen: „Politische Verantwortung verlangt die Existenz von Eliten." Es sind gerade diese Gesellschaften der Gegenwart, von denen erwartet wird, daß die Herausbildung von Eliten und der Zugang zu Entscheidungs- und Führungspositionen nicht über Familien und Zünfte eröffnet wird. An die Stelle tritt die Frage, welches die erforderlichen Qualifikationen sind, um in entsprechender Funktion zu wirken.

Hierbei ist in der Gegenwart zu beachten, daß zur Signatur moderner Industriegesellschaften die funktionale Differenzierung gehört. Es ist vielfach beschrieben worden, wie sich solche Gesellschaften in Teilsysteme aufgliedern, die bestimmte, für die Gesellschaft insgesamt wichtige Funktionen erfüllen. Auf diese Funktionen sind sie spezialisiert. Jedes Teilsystem erfüllt eine je eigene Funktion. Daraus folgen zugleich eine je eigene Sachlogik bzw. eigene Rationalitätskriterien, die in diesem Funktionsbereich gelten.

Dieter Grimm, ehemaliger Bundesverfassungsrichter und Altcusaner (Stipendiat eines der Begabtenförderungswerke in Deutschland) hat vor einiger Zeit in einem Beitrag über Merkmale einer modernen Elite auf den wichtigen Unterschied zwischen der Gültigkeit solcher Rationalitätskriterien in Teilsystemen und den Aufgaben dieser Teilsysteme für die Gesellschaft hingewiesen. Das sei am Beispiel des Teilsystems *Wirtschaft* verdeutlicht. Seine Aufgabe ist die optimale Versorgung der Gesellschaft mit knappen Gütern:

„Es steuert sich dabei aber über das Rationalitätskriterium von Gewinn und Verlust. Dieses bildet gewissermaßen den Code, auf welchen das System programmiert ist, und nur auf Signale, die in diesem Code formuliert sind, reagiert es, wie sich anhand dieses Codes auch Erfolg oder Mißerfolg des Handelns in Teilsystemen bemißt." [1]

Wer in funktional spezialisierten Teilsystemen erfolgreich handeln will, muß sich professionell verhalten, und das heißt: entsprechend den spezifischen Rationalitätskriterien dieses Systems. Demgegenüber tritt die Orientierung an anderen Normen zurück.

Damit ist das Verhältnis zwischen Experten und Eliten angesprochen. Es gibt zwischen beiden einen bedeutsamen Unterschied. Er hat einerseits zu tun mit einem Verhältnis der Interdependenz zwischen den Teilsystemen. Er hat anderseits zu tun mit dem jeweiligen Anteil der Teilsysteme am Gemeinwohl. Rita Süssmuth, Peter Glotz und Konrad Seitz haben vor einigen Jahren in ihrem Buch „Planlose Eliten" [2] den Eliten in Deutschland vorgeworfen, es fehle ihnen der Blick für das Ganze, die Fähigkeit zur Verbindung zwischen verschiedenen Milieus und Teilsystemen. Dieter Grimm formuliert das positiv, indem er „das Denken in Zusammenhängen und die Bereitschaft, langfristig die Folgen zu beachten" als Merkmale einer modernen Elite beschreibt. Während sich der Experte also vorrangig entsprechend den jeweils geltenden Rationalitätskriterien verhält, muß derjenige, der zur Elite gezählt wird, den Blick für langfristige Konsequenzen auf andere Teilsysteme und die Gesellschaft als ganze haben.

Die Frage nach den Erwartungen an Eliten läßt sich nicht unabhängig von der Gesellschaftsstruktur beantworten:

„Jede historische Formation hat die ihr gemäße Elite. In funktional differenzierten Gesellschaften sind die Eliten primär Funktionseliten. Sie haben die Führungsposition in den jeweiligen Funktionsbereichen inne. Damit steht aber auch fest, daß sie sich den Funktionsbedingungen ihres Systems nicht entziehen können. Sie würden sonst mit Positionsverlust bestraft." [3]

Eliten in solchem Kontext sind also zunächst spezialisierte Eliten. Zugleich wird von ihnen mehr erwartet. Wenn alle ausschließlich systemimmanent denken und handeln, so addieren sich leicht die Effekte aus vielen Teilsystemen und belasten das Gesamtsystem bzw. das politische System, das für die Kosten der Systemegoismen aufkommen muß. Dann wird der Staat rasch überfordert: „Bei Steigerung der Einzelvorteile sinkt das Gesamtniveau." [4]

Aus dem Blickwinkel des politischen Systems also muß Interdependenzbewußtsein und Folgenbewußtsein eingefordert werden. Das ist vermutlich die heute bedeutsamste Erwartung an Eliten: eine stärkere Langfristorientierung zu entwickeln. Das ist der Anspruch bei der Besetzung von Führungspositionen. Auf den ersten Blick mag eine solche Erwartung unrealistisch sein. Der zweite Blick aber zeigt, daß die handelnden Personen niemals nur eine einzige Rolle haben. Ein Unternehmenschef ist zugleich Familienvater, Steuerzahler, Verkehrs-

teilnehmer, Fernsehzuschauer und anderes mehr. Dieser Mix der Rollen, in dem jeder steht, gibt uns Gelegenheit, die externen Folgen des eigenen funktionsspezifischen Handelns zu beobachten oder zu erfahren. Das ändert noch nicht die Regeln des Teilsystems. Es werden aber Unverträglichkeiten sichtbar, die auf lange Sicht auch dem eigenen System schaden.

Daraus ergibt sich die gelegentliche Rede von den Reflexionseliten. Ihre Aufgabe besteht darin, eine kritische Öffentlichkeit herzustellen und auf einen allgemeinen kulturellen Kontext hinzuweisen, der dann auch bei der Deutung des jeweils im Teilsystem gültigen Codes maßgeblich wird. Der Vorwurf der Planlosigkeit bezieht sich am ehesten darauf, daß der Blick der Eliten auf den kulturellen Kontext und das damit verbundene Gemeinwohl bislang vernachlässigt wurde. Reflexionseliten können freischwebende Intellektuelle ebenso sein wie „kritische Geister" in Institutionen und Funktionszusammenhängen. Sie sind in der Lage zur Übernahme einer Verantwortung, die über das Teilsystem hinausgeht. Von daher sprechen wir von *Verantwortungseliten*. Sie wirken nicht zuletzt mit an der Entwicklung von Zukunftsvisionen, an Szenarien für unser Leben zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

Weil wir derzeit eine Dynamisierung aller wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Prozesse erleben, müssen Zukunftsvisionen gerade heute dem Prinzip der Nachhaltigkeit Rechenschaft tragen. Das ist wohl auch der am ehesten geeignete Begriff für das, was mit der Beachtung von langfristigen Folgen gemeint ist. Der Begriff stammt ursprünglich aus der ökologischen Debatte. Er ist zwischenzeitlich übertragbar auf jedwede öffentliche politische Entscheidung und damit verbundenes politisches Handeln.

Intellektualität und Glaube

Eliten sind ohne Öffentlichkeit nicht denkbar. Sie bedürfen der sozialen Gegenposition. Sie brauchen die anderen in einer Gesellschaft auch, um überhaupt sichtbar zu werden. Nur im Vergleich zu anderen wird deutlich, was sie zu Eliten macht. Für den einzelnen, der zu einer *Verantwortungselite* gehört, ergibt sich aus der besonderen Begabung und Leistungsfähigkeit auch eine besondere Verantwortung, die über die Vermehrung des eigenen Nutzens, die Planung der eigenen Karriere und das Funktionieren des eigenen Teilsystems hinausgeht. Aus dem gelebten Bewußtsein dieser Verantwortung kann die Haltung, der Charakterzug entstehen, der einen Menschen zum Vorbild für andere machen kann. Eliten muß es immer auch um das Ganze, um das Gemeinwohl gehen und damit um jeden einzelnen Menschen als Mitglied unserer Gesellschaft.

Die demokratische Gesellschaft, die ohne Eliten nicht auskommen kann, steht vor der Aufgabe, ein Menschenbild zu entwickeln und lebendig zu halten, das die

Unterscheidung zwischen denen, die zur Elite gehören und denen, die nicht dazu gehören und auch nie dazu gehören werden, auf einer anderen Ebene aufhebt – zugunsten einer Anerkennung und Wertschätzung des Menschen auf der Grundlage des ersten Artikels unseres Grundgesetzes. Roman Herzog hat davon gesprochen, daß unsere Gesellschaft engagierte Intellektuelle und Funktionsträger braucht, die ein überzeugendes *ethisches Profil* mitbringen:

„Wir brauchen Menschen, die sich unkorrumpierbar zeigen gegenüber dem kurzfristigen Zeitgeist. Wir brauchen Menschen, deren Solidarität auch diejenigen umfaßt, die für sie nicht nützlich werden können und deren Vernunft nicht nur von kalter Rationalität und Effizienzorientierung geprägt ist, sondern auch von einer raison de cœur, von Herzensbildung also, um es altmodisch zu sagen." [5]

Grundlegende Werthaltungen, die in einem deutlichen ethischen Profil zum Ausdruck kommen, weisen uns auch auf die Verbindung von Intellektualität und Glauben hin. Während vor 100 Jahren der aufklärerische Zweifel an der Existenz Gottes noch subtil begründet wurde, ist er heute geradezu banal geworden. Für denkende Menschen ist jedoch immer noch die Frage von einigem Gewicht, in welcher Weise, in welcher Sprache man von Gott sprechen kann:

„Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitium. Mit leichter Drohung gesprochen: Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt." [6]

Nur wenn der Gottesbegriff eine „Bedeutung" hat, wenn ihm jenseits allen Meinens etwas in der Realität entspricht, ist es sinnvoll darüber zu streiten, *wie* man über ihn sprechen muß, um richtig zu sprechen. Wir brauchen dieses Sprechen über Gott, um den Zusammenhang zu erkennen zwischen der Existenz Gottes und unserem Bild vom Menschen. Wir sind nicht genötigt, an Gott zu glauben. Wir haben immer die Alternative, auf das Verstehen zu verzichten. Doch würde dieser Verzicht auch einen Verzicht auf die Erfahrung seiner selbst als mit Würde begabte, freie Person bedeuten. Die Herausforderung an den Intellekt besteht darin, bestimmte Erfahrungen als Gotteserfahrungen zu erkennen und zu reflektieren. Dazu gehört die Erfahrung des Gewissens in seinem unbedingten Anspruch an unser Handeln. Die Achtung der unantastbaren und unverwirkbaren Würde des Menschen, die in seiner Gotteskindschaft und Gottesebenbildlichkeit gründet. Die Achtung der Umwelt als Schöpfung Gottes, auf die wir trotz aller Technik nur einen beschränkten Zugriff haben. Die Anerkennung von Grenzen unseres Handelns und unserer Erkenntnis.

Damit ist eine Quelle für grundlegende Wertorientierungen benannt, die vor der Korrumpierung durch den kurzfristigen Zeitgeist schützen können. Daraus wird zum Beispiel im Zusammenhang mit politischem Handeln deutlich, daß nicht Strukturen, nicht der Markt und nicht die Ideologie im Mittelpunkt solchen Handelns stehen, sondern immer der Mensch. Dem Menschen kommt im Ver-

ständnis des glaubenden Menschen ein Wert zu, der jenseits aller Vorstellung von Begabung, Leistung und Erfolg liegt. Es ist der Mensch, dem eine unantastbare und unverwirkbare Würde zukommt, der als Geschöpf Gottes verstanden wird. Es ist, in philosophischer Tradition mit Kant gesprochen, die Überzeugung vom Menschen, der immer Zweck an sich ist. Von daher erklären sich das Sozialstaatsprinzip, der soziale Aspekt unserer Marktwirtschaft, das Freiheits- und Gleichheitsprinzip unserer Demokratie. Es gehört zum Kernbestand einer menschlichen Gesellschaft, sich auch dem schwächsten ihrer Glieder zuzuwenden. Insofern gehört die Bereitschaft zum *Dienst* ebenso zum Selbstverständnis von Eliten wie die mit entsprechenden Funktionen zusammenhängende Bereitschaft zum verantwortlichen Umgang mit der Macht. Und im besten Fall wird das *Image* von Eliten bewertet an ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zur Langfristorientierung, zur Orientierung also am Prinzip der Nachhaltigkeit.

Eliteförderung ist Biographieförderung

Aus dem Zusammenhang von Gesellschaftsstruktur und Herausbildung von Eliten ergeben sich dann auch die konkreten Wege der Begabtenförderung. Da ich als Beispiel für ein Teilsystem die Ordnung des Wirtschaftens – im Anschluß an Dieter Grimm – zitiert habe, bleibe ich noch einmal bei diesem Beispiel: Soziale Marktwirtschaft bedeutet ihrer kulturellen Grundlegung nach die Konkurrenz der Besten bei größtmöglicher Integration der Schwächsten. Das heißt nicht nur, die Sicherung des Überlebens für diejenigen zu gewährleisten, die aus eigener Kraft nicht dafür sorgen können. Es heißt auch gezielte Ausrichtung auf die Förderung und Integration Benachteiligter. Begabtenförderung und Benachteiligtenförderung sind zwei Seiten einer Medaille und nicht, wie oft behauptet, Gegensätze. Im einen wie im anderen Fall geht es um konkrete Menschen und deren Biographien.

Das System der Begabtenförderung in der Bundesrepublik Deutschland wird über die Begabtenförderungswerke geleistet. Sie sind Ausdruck des Engagements von gesellschaftlich und kulturell relevanten Gruppen für die Heranbildung von konkurrierenden Eliten. Das geschieht in der Überzeugung, daß Fortschritt in Wissenschaft und Politik, in Wirtschaft, Kunst und Kultur den Gestaltungswillen und die Gestaltungskraft derer braucht, die sich in besonderer Weise in Anspruch nehmen lassen von der Verantwortung für das Gemeinwohl, jene, die über das erfolgreiche Wirken in einem gesellschaftlichen Teilsystem hinausgehend zur Übernahme von öffentlicher Verantwortung bereit und in der Lage sind. Jene also, die im eben beschriebenen Sinn in Zusammenhängen denken und bereit sind, langfristig die Folgen zu beachten, die sich aus dem Handeln der Teilsysteme ergeben. So verstandene Begabtenförderung soll Fachkompetenz stärken

und zugleich darüber hinausweisen. Sie hat sich zu richten auf die Entwicklung von verantworteten Lebenskonzepten und die Stärkung einer sozial gebundenen Persönlichkeit. Sie soll die Fähigkeit zur Initiative fördern und bewirken, daß sich Intellektualität im Kontext wertgebundener Überzeugungen entfaltet. Sie hat schließlich die Fähigkeit zu fördern, unter Elite nicht allein zu verstehen, was man selbst zu sein meint, sondern Konkurrenz zu akzeptieren und Auseinandersetzungen fruchtbar und intellektuell redlich zu führen.

Von daher ist Begabtenförderung vor allem *Biographieförderung*. Das erfordert einen besonderen Sinn für die Tatsache, daß sich in keiner schöpferischen Leistung der biographische Einschlag verleugnen läßt. Jede Biographie ist ein Programm. Biographisches und Programmatisches verlangen immer neu nach Integration. Aus dem Zusammenspiel geförderter Biographien erwachsen neue und wichtige Impulse für die Förderkonzepte. Das muß Begabtenförderung wissen, denn nur das schützt vor der Allgemeinheit von Programmen, in denen von Vielfalt geredet wird, um die trübe Einheitlichkeit von Expertentum zu fördern. Selbstverständlich ist Spezialisierung in wissenschaftlich genau zu beschreibenden Segmenten notwendig. Das ergibt sich schon aus den Ausführungen über unsere funktional ausdifferenzierten Gesellschaften.

In den konkreten Konzepten unserer Begabtenförderungswerke in Deutschland wird das *interdisziplinäre* Arbeiten als bedeutsame Form der konkreten Begabtenförderung praktiziert. Damit ist nicht zuletzt die Fähigkeit zur Identifikation vergleichbarer Fragestellungen, Begrifflichkeiten und Forschungsergebnisse im Kontext unterschiedlicher disziplinärer Grundannahmen, Fachsprachen und Methoden gemeint. Interdisziplinarität setzt einschlägiges disziplinäres Wissen voraus, das, für sich genommen, nicht problemlos mit demjenigen anderer Disziplinen vermittelt werden kann; dessen Vermittlung erst in einem bewußt angestrebten kommunikativen Prozeß möglich wird, der um den Wert gemeinsamer Erkenntnis und Einsicht im Blick auf ein Ganzes versucht wird: „Interdisziplinarität ist also nie ein gegebener, sondern ein herzustellender Zustand, eine spezifische, besonders voraussetzungsvolle Form wissenschaftlicher Kommunikation, sozusagen eine Wissensproduktion zweiter Ordnung." [7] Diese Art von wissenschaftlicher Kommunikation herzustellen, ist ein wesentlicher Anspruch an die ideellen Programme der Begabtenförderung. Die von Franz-Xaver Kaufmann skizzierte Wissensproduktion zweiter Ordnung ist auch jene, in der sich in besonderer Weise die Kommunikationsfähigkeit der Wissenschaftsgesellschaft mit den übrigen Teilsystemen erweist.

Zum Konzept der Begabtenförderung gehört die Förderung von Identitätsbildung, die Förderung eines kritischen Selbstverhältnisses und der Einsicht, daß es nicht allein um das eigene Leben und damit verbundenes individuelles Glück geht, vielmehr auch um jene innere Festigkeit, die Gespür entwickelt für Solidargemeinschaften, die dort besonders zum Tragen kommt, wo die Kraft eines ein-

zelnen nicht mehr reicht. Und mehr noch: Begabtenförderung, verstanden als Biographieförderung, steht auf sandigem Grund, wo sie nicht hochbegabten Menschen den Umgang mit Grenzen vor Augen hält; den Umgang mit den eigenen Grenzen wie mit den Grenzen anderer.

Begabtenförderung muß Raum für avantgardistische Aufbrüche geben. Sie muß beitragen zu einem schöpferischen Handeln, das nicht im Funktionalen des eigenen Teilsystems verbleibt, vielmehr zu einem Handeln befähigt, das über die Reproduktion von Wissen und die Anpassung an Bestehendes hinausweist. Das ist die beste Voraussetzung dafür, daß Gesellschaften in Situationen des Umbruchs aus sich selbst heraus jenes intellektuelle und sozial wirksame Potential hervorbringen, das einen neuen Anfang begründen kann und aufbrechen läßt zu wirklich neuen Ufern. Das gilt heute in besonderer Weise für das bereits zitierte Prinzip der Nachhaltigkeit. Damit ist jene Förderung angesprochen, die nicht vorschnell Antworten anbietet und Selbstgenügsamkeit bestärkt, sondern den Durchbruch befördert zur richtigen Frage, zum gedanklichen Experiment, zur sozialen Initiative und zur Einsicht in bislang nicht erkannte Problemlagen.

Begabtenförderungswerke bieten einen Raum der Freiheit, in dem Prozesse argumentativen Ringens in geistiger Offenheit geführt und die Bereitschaft zur Initiative und Innovation gefördert werden. Hier ist jene geistige Haltung einzuüben, die um Grenzen des eigenen Denkens und Fachs, der eigenen Fragen und Antworten, der eigenen Sicht der Dinge weiß, und anderseits für die Fähigkeit, eben das Eigene einzubringen in den Prozeß gemeinsamer Erkenntnis und Einsicht.

Dienst als Zeugnis

Eliten im so verstandenen Sinn, auch als miteinander streitende und konkurrierende Eliten, sind schließlich unabdingbar im Blick auf jene wertvollen Grundlagen eines Gemeinwesens, die in einer freiheitlich demokratischen Gesellschaft nicht vom Staat allein hergestellt werden können, die ihm vielmehr vorgegeben sind. Die Rationalitätskriterien in einem einzelnen Teilsystem schließen noch nicht moralische Normen ein. Diese werden dort wirksam, wo es um die Interdependenz der Teilsysteme und um die Teilsysteme in ihrem Verhältnis zum Ganzen der Gesellschaft geht. Für den Christen ist das nicht allein eine theoretische Anforderung. Für ihn ist die Verantwortung von Eliten untrennbar verbunden mit dem Dienst, nicht zuletzt dem Dienst, der das Zeugnis von der Güte und Treue Gottes zum Menschen einschließt. So wie es im zweiten Korintherbrief heißt: „Für alle ist sichtbar: Ihr seid ein Brief von Christus, ausgefertigt und überbracht durch meinen Dienst als Apostel. Dieser Brief ist nicht mit Tinte geschrieben, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes. Er steht nicht auf Steintafeln, sondern in den Herzen von Menschen“ (2 Kor 3, 3).

ANMERKUNGEN

[1] D. Grimm, Vergiß die Besten nicht. Das Denken in Zusammenhängen u. die Bereitschaft, langfristig die Folgen zu beachten, sind Merkmale einer modernen Elite, in: FAZ, 1. 12. 1999, 54.

[2] R. Süssmuth u. a., Die planlosen Eliten. Versäumen wir Deutschen die Zukunft? (München 1992).

[3] Grimm (A. 1) ebd.

[4] Ebd.

[5] R. Herzog, Begabtenförderung – ein Wechsel für die Zukunft, in: ders., Zukunft bauen. Erziehung u. Bildung für das 21. Jahrhundert, hg. v. M. Rutz (Stuttgart 1998) 171-182, 178 f.

[6] K.-H. Bohrer u. K. Scheel, Vorwort, in: Merkur (Sonderheft „Nach Gott fragen. Über das Religiöse") 53 (1999) 769-772, 771.

[7] F.-X. Kaufmann, Interdisziplinäre Wissenschaftspraxis. Erfahrungen u. Kriterien, in: Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie, hg. v. J. Kocka (Frankfurt 1987) 63-83, 70.

Wolfgang Kasack

Dostojewskijs Prüfstein des Glaubens

Hans Holbeins Gemälde „Der Leichnam Christi im Grabe" im Roman „Der Idiot"

Fedor Dostojewskij (1821-1881) hat in seinen Roman „Der Idiot" (1868/69) eine Beschreibung des Gemäldes von Hans Holbein d. J. „Der Leichnam Christi im Grabe" (1521) einbezogen. An den Reaktionen von drei Personen des Romans auf das Bild vertieft er deren Charakteristik und wirft grundsätzliche Fragen des Glaubens auf. Das Gemälde wird zum Prüfstein des Glaubens. Es erschüttert die Betrachter. Die Kunsthistoriker sind gespalten. Herbert von Einem stellt die Frage: Ist es „das Bekenntnis eines Ungläubigen" oder „ein Aufruf zur Compassio Christi als der schweren, aber unerlässlichen Vorbereitung auf das Wunder und die Teilhabe an der Auferstehung" und zitiert dazu die Inschrift auf einer Kreuzigungstafel des Herman tom Ring von 1560 (Münster, Landesmuseum)[1].

Huc oculos converte tuos, quin dirige mentem,
Huc, mortalis homo, compatiensque dole.

Hierhin wende nicht nur dein Auge, nein auch die Gedanken,
Sterblicher Mensch, hierhin, dulde und leide du mit.

Die Darstellung geht darauf zurück, daß Dostojewskij kurz vorher (1867) in Basel, wo es bis heute im Museum hängt, dieses Bild gesehen hat. Er hatte in diesem Jahr – nach dem Tod seiner ersten Frau – erneut geheiratet und unternahm mit seiner zweiten Frau zahlreiche Reisen nach Westeuropa. Diese hat in ihren Erinnerungen seine Erschütterung durch dieses Bild festgehalten:

„Auf der Reise nach Genf machten wir für einen Tag in Basel halt, um im dortigen Museum ein Gemälde anzusehen, von dem mein Mann erzählen gehört hatte. Dieses Bild von Hans Holbein stellt Christus dar, der unmenschliche Qualen ertragen hat, bereits vom Kreuze heruntergenommen ist und der Verwesung anheim fällt. Sein aufgedunsenes Gesicht ist mit blutigen Wunden bedeckt und sein Aussehen ist schrecklich. Das Bild machte auf Fjodor Michailowitsch einen erschütternden Eindruck, und er blieb davor wie erstarrt stehen. Meine Kräfte reichten nicht aus, um das Bild länger anzusehen: es fiel mir allzu schwer, zumal bei meinem kranken Zustande, einen solchen Anblick zu ertragen, und ich begab mich in die anderen Säle. Als ich nach fünfzehn bis zwanzig Minuten zurückkam, fand ich Fjodor Michailowitsch vor dem Bild wie versteinert auf demselben Platze stehen. Es war, als zeigte sein erregtes Gesicht Spuren jenes Entsetzens, das ich meist in den ersten Augenblicken eines epileptischen Anfalles bei ihm wahrnahm. Ich faßte meinen Mann ruhig bei der Hand, führte ihn in den

anderen Saal und setzte ihn auf die Bank, jeden Augenblick eines Anfalles gewärtig. Zum Glück blieb er aus. Fjodor Michailowitsch beruhigte sich allmählich und bestand beim Verlassen des Museums darauf, das Bild noch einmal zu sehen."

Die Schilderung veranschaulicht, wie außerordentlich tief dieses Bild Dostojewskij erregt hat. Was ihn dabei innerlich bewegte, hat er im Roman umgesetzt. Er läßt die drei wichtigsten männlichen Figuren auf dieses Bild reagieren: Fürst Lew Myschkin, die „Lichtgestalt" des Romans, den aus einer Heilanstalt in der Schweiz in die Heimat nach Rußland Entlassenen; Parfen Rogoshin, seinen in einem dunklen Haus wohnenden Gegenspieler, einen Kaufmann; und Ippolit Terentjew, einen todgeweihten, lungenkranken jungen Mann von 18 Jahren. Jeder der drei begegnet dem Bild, und jeder reagiert darauf.

Das ist eine typische Technik Dostojewskijs. Seine Romane verdanken ihren Reichtum auch dem Umstand, daß er die gleichen Situationen oder hier die Begegnung mit demselben Gegenstand aus verschiedener Perspektive darstellt. Typisch für seine Romankomposition ist auch die Art, wie er diese Reaktionen auf das Gemälde in den Roman einbezogen hat. Als erstes wird das Bild kurz erwähnt (von Fürst Myschkin), bald darauf fragt jemand danach (Aglaja), die nächste Erwähnung ist emotionslos neutral (von Myschkin), unmittelbar darauf steigert sich die Reaktion zu der entscheidenden Frage: „Glaubst du an Gott?", die dieses Bild zum Prüfstein des Glaubens macht (Rogoshin), ohne zu verdeutlichen, warum es diese Reaktionen auslöst. Erst mehrere 100 Seiten später folgt die ausführliche Beschreibung des Gemäldes und die Auseinandersetzung damit (durch Ippolit). Diese Verteilung des Motivs über den Roman zeigt eine Methode Dostojewskijs, Spannung zu erzeugen. Sie ist gleichzeitig auch einer der Gründe, weshalb das mehrfache Lesen seiner Werke hohen Gewinn bringt.

Hier soll der umgekehrte Weg gegangen werden. Nachdem durch den Bericht von Dostojewskijs Frau deutlich wurde, welches Ausmaß der Schock bei dessen Begegnung mit dem Gemälde hatte, der seiner literarischen Darstellung zugrunde liegt, sei mit der an den Schluß verlegten ausführlichen Beschreibung und Reaktion Ippolits begonnen. Dostojewskij hat in den Roman als relativ selbständige Einheit eine „Erklärung" Ippolits einbezogen, in der er seine Haltung zum Tod, sein Suchen nach einem Begreifen seines Schicksals, als junger Mann unwiderruflich bald sterben zu müssen, vorliest. Es ist eine Auseinandersetzung mit Sterben, Tod und der Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt[3].

„Als ich selbst aufstand, um hinter ihm die Tür zuzuschließen, fiel mir plötzlich ein Gemälde ein, das ich vorher bei Rogoshin in einem der düstersten Säle seines Hauses über der Tür gesehen hatte. Er selbst hatte es mir im Vorbeigehen gezeigt, und ich hatte ungefähr fünf Minuten lang davor gestanden. In künstlerischer Hinsicht war an ihm nichts Hervorragendes; aber es hatte in mir eine eigentümliche Unruhe hervorgerufen.

Auf diesem Bild ist der soeben vom Kreuz abgenommene Christus dargestellt. Ich glaube, die Maler pflegen Christus sowohl am Kreuz als auch nach der Abnahme von demselben immer noch mit außer-

ordentlich schönem Gesicht darzustellen; diese Schönheit suchen sie ihm sogar bei den furchtbarsten Leiden zu bewahren. Auf Rogoshins Bild aber kann von Schönheit keine Rede sein; dies ist in jeder Hinsicht der Leichnam eines Menschen, der schon vor der Kreuzigung, während er das Kreuz auf seinen Schultern trug und unter ihm zusammensank, grenzenlose Qualen erlitten hat, Verwundungen, Martern, Schläge von seiten der Wache und des Volkes, und dann schließlich die sechsstündige Kreuzesqual (solange dauerte sie nach meiner Berechnung mindestens). Das ist allerdings wirklich das Gesicht eines soeben vom Kreuz abgenommenen Menschen; das heißt, es bewahrt noch sehr viel Lebenswärme, es ist an ihm noch nichts erstarrt, so daß auf dem Gesicht des Toten noch immer ein Ausdruck des Schmerzes liegt, wie wenn er ihn noch jetzt empfände (dies hat der Künstler sehr gut erfaßt); aber dafür ist das Gesicht auch ohne jede Schonung dargestellt, durchaus naturgetreu; so mußte in Wahrheit der Leichnam eines Menschen, wer dieser auch sein mochte, nach solchen Qualen aussehen. Ich weiß, daß die christliche Kirche schon in den ersten Jahrhunderten als Dogma festgestellt hat, daß Christus nicht figürlich, sondern tatsächlich gelitten habe, und daß folglich sein Körper am Kreuz dem Naturgesetz voll und ganz unterworfen gewesen sei. Auf dem Bild ist dieses Gesicht furchtbar von Stockhieben zerschlagen, verschwollen, von schrecklichen blutunterlaufenen, blauen Flecken bedeckt; die Augen stehen weit offen; die Pupillen schielen; die großen, offen sichtbaren Augäpfel haben einen toten, gläsernen Glanz. Aber es ist seltsam: betrachtet man diesen Leichnam eines gepeinigten Menschen, so drängt sich einem eine eigenartige, interessante Frage auf: wenn alle seine Jünger, die seine wichtigsten Apostel werden sollten, und die Weiber, die ihm nachgefolgt waren und an seinem Kreuz gestanden hatten, und alle, die an ihn glaubten und ihn für den Sohn Gottes hielten, wenn diese alle einen genau solchen Leichnam sahen (und er mußte unbedingt genau so aussehen): wie konnten sie dann trotzdem glauben, daß dieser Märtyrer auferstehen werde? Hier kommt einem unwillkürlich der Gedanke: wenn der Tod so furchtbar und die Naturgesetze so stark sind, wie kann man sie dann überwinden? Wie kann man sie überwinden, wenn selbst derjenige sie jetzt nicht besiegte, der zu seinen Lebzeiten der Natur überlegen war, derjenige, dem sie gehorchte, derjenige, der da rief: ‚Talitha kumi!', und das Mägdelein stand auf, oder: ‚Lazarus, komm heraus!', und der Tote kam heraus? Wenn man dieses Gemälde anschaut, so erscheint die Natur als eine riesige, unerbittliche, stumme Bestie oder, um es richtiger, weit richtiger, wiewohl etwas sonderbar auszudrücken, als eine riesige Maschine neuester Konstruktion, die ohne Sinn und Verstand dieses herrliche, unschätzbare Wesen ergriff, zermalmte und verschlang, dieses Wesen, das allein so viel wert war wie die ganze Natur und all ihre Gesetze und der ganze Erdball, der vielleicht einzig und allein zu dem Zweck geschaffen wurde, damit dieses Wesen auf ihm erschiene! Gerade diese Vorstellung von einer dunklen, brutalen, sinnlosen Macht, der alles gehorcht, wird durch dieses Bild zum Ausdruck gebracht und teilt sich dem Beschauer unwillkürlich mit. Diese Menschen, die den Toten umgaben, und von denen hier keiner auf dem Gemälde dargestellt ist, mußten an diesem Abend, der mit einem Schlag all ihre Hoffnungen und beinah ihren Glauben vernichtete, die entsetzlichste Angst und Bestürzung empfinden. Sie mußten in der schrecklichsten Furcht auseinandergehen, obgleich ein jeder von ihnen eine gewaltige Idee in sich trug, die ihnen nie wieder entrissen werden konnte. Und wenn der Herr und Meister selbst am Tag vor der Hinrichtung sein eigenes Bild hätte sehen können, hätte er dann wohl so, wie es jetzt wirklich geschehen ist, sich kreuzigen lassen und den Tod erlitten? Auch diese Frage steigt einem bei Betrachtung dieses Gemäldes unwillkürlich auf." [4]

Ippolit verbindet die Beschreibung des Gemäldes mit der Frage, ob man nach der Begegnung mit ihm noch an Christus als den Sohn Gottes glauben kann. Er hebt diese ins Grundsätzliche, indem er die Frage auf die Jünger bezieht und das Bild als Veranschaulichung der Macht des Todes als „dunkler, brutaler, sinnloser Macht" auffaßt, jener Macht, die nach ihm zu diesem Zeitpunkt bereits gegriffen hatte.

Einen Überblick über die widersprüchlichen Interpretationen der Kunsthistoriker gibt Herbert von Einem 1960. Er berichtet zunächst, daß die Bestimmung des Bildes ungeklärt sei. Es hat die Form einer Predella, scheint aber nicht ein solcher Teil eines Altars gewesen zu sein[5]. Schon der Besitzer des Gemäldes von 1586 sah darin allein „ein todten Bild", also den menschlichen Leichnam. 1874 formulierte der maßgebliche Kunsthistoriker Alfred Woltmann: „Es ist nichts Anderes und will nichts Anderes sein als das Abbild eines gewaltsam Gestorbenen."[6] 1938 schrieb Wilhelm Waetzoldt von der „erschütternden, ja erschreckenden Diesseitigkeit."[7] Diesen Interpretationen setzt von Einem in der Nachfolge von Walter Überwasser (1950) seine religiöse Interpretation entgegen, die das Bild in der Tradition insbesondere der italienischen Tafelbilder sieht, bei denen sich „mit der Anschauung des heiligen Leichnams für den Gläubigen die Osterhoffnung des ewigen Lebens verknüpft."[8] Alle in von Einems Buch abgedruckten Bilder zeigen aber neben dem toten Christus Engel oder um ihn leidende und ihn liebende Menschen. Solche liebende Zuwendung zu Christus deutet Holbein nicht einmal an.

Die erste Erwähnung des Bildes im Roman steht im Zusammenhang mit drei relativ selbständigen Hinrichtungsdarstellungen, die Dostojewskij an den Anfang des Romans gestellt hat. Die erste ist der Bericht einer Hinrichtung in Frankreich mit der Guillotine[9], die zweite die Schilderung einer Fast-Erschießung[10], bei der der zum Tod Verurteilte unmittelbar vor der Hinrichtung, als nur noch eine oder zwei Minuten seines Lebens blieben, begnadigt wurde. Es handelt sich hier um eines der erschütterndsten Erlebnisse von Dostojewskij selbst. Als Mitglied eines literarisch-politischen Kreises, der Zensur und Leibeigenschaft ablehnte und sich mit den Ideen französischer Sozialutopisten beschäftigte, war er mit anderen zusammen verhaftet worden und sollte am 22. Dezember 1849 erschossen werden[11]. Dostojewskij beschreibt diese beiden Hinrichtungsszenen aus der Perspektive Myschkins und vertieft noch ein drittes Mal die Vorstellung, was für eine seelische Qual ein so Verurteilter erleidet: Eine der weiblichen Figuren (Aglaja) bittet Fürst Myschkin um das Sujet für ein Bild. Er wählt das Aussehen eines Menschen unmittelbar vor der Hinrichtung und beschreibt ihn detailliert, insbesondere sein Gesicht, auf dem Weg zum Tod. Davor erwähnt er „ein Bild in Basel", danach wird er an „das Baseler Bild" erinnert, doch erbetene Beschreibung verschoben[12]. Daß es sich um ein Bild Christi handelt, sagt er nicht. Die doppelte Nennung sorgt dafür, daß es sich beim Leser einprägen kann und er gespannt wartet. Nur durch alle späteren Erwähnungen des Bildes schließt sich der Bogen – und auch das nicht ganz, denn Christus ist ja als Toter gemalt. Ein Vergleich zwischen der physischen Qual einer Kreuzigung und der psychischen des Erwartens einer schlagartigen Hinrichtung wird im Roman nicht gezogen.

Die nächste Erwähnung des Bildes und seine erste Beschreibung erfolgen aus der Erzählperspektive. Fürst Myschkin befindet sich in der Wohnung von Rogoshin:



Hans Holbein d. J. (1497/98), Der Leichnam Christi im Grabe (1521) © Kunstmuseum Basel

„Über der Tür zum nächsten Zimmer hing ein Bild von recht auffälligem Format: über anderthalb Meter lang und nicht viel mehr als ein Viertelmeter hoch. Es stellte den soeben vom Kreuz abgenommenen Heiland dar. Der Fürst blickte es flüchtig an, wie wenn ihm eine Erinnerung käme, wollte aber, ohne stehen zu bleiben, durch die Tür hindurchgehen." [13]

Der Leser weiß aus der ersten Erwähnung, daß Fürst Myschkin das Original dieses Bildes in Basel gesehen hat. Die Formulierung „wie wenn ihm eine Erinnerung käme" deutet an, daß er das Erlebnis hatte verdrängen wollen. Der Autor kommentiert: „Er fühlte sich sehr bedrückt, und es verlangte ihn, möglichst schnell aus diesem Haus herauszukommen." [14] Dostojewskij vermittelt so die starke Wirkung des Bildes, aber seine Wiedergabe der Begegnung mit dem Bild ist schwächer als die, in der seine Frau festhielt, wie er durch das Bild gebannt wurde. Jener „Bann" war noch nicht gelöst.

„Von diesem Bild kann manchem der Glaube vergehen"

Unmittelbar anschließend folgen die Kommentare Rogoshins. Zunächst geht er, der Kaufmann, auf den Geldwert des Bildes ein. Es stamme von seinem Vater, habe wie die anderen Bilder nur zwei Rubel gekostet, aber inzwischen seien ihm 350, dann 400, dann 500 Rubel dafür geboten worden. In diesem Zusammenhang erwähnt Fürst Myschkin, daß er das Original im Ausland gesehen habe und daß die Kopie gut sei. Scheinbar ohne jeden Zusammenhang wendet sich Rogoshin nun an den Fürsten: „Hör mal, Lew Nikolajewitsch, ich wollte dich schon längst fragen: Glaubst du an Gott oder nicht?" Der Fürst weicht aus, nennt die Frage sonderbar, und Dostojewskij läßt Rogoshin – „als ob er seine Frage wieder vergessen hätte" – weitersprechen: „Dieses Bild betrachte ich immer gern." Myschkin ist überrascht und fragt zurück: „Dieses Bild?", um dann den entscheidenden Satz zu sagen: „Von diesem Bild kann manchem noch der Glaube vergehen."

Daraufhin bestätigt Rogoshin: „Er vergeht mir auch." Myschkin spielt danach seinen Satz, es könne einem der Glaube davon vergehen, Rogoshin gegenüber herunter, aber im Leser bleibt die Gewichtigkeit dieser ersten Reaktion erhalten, zumal da sie von Rogoshin bestätigt wurde [15]. Begreifen kann der Leser die Reaktion an dieser Stelle nicht, sie bleibt für ihn ein Rätsel. Bilder des „soeben vom Kreuz abgenommenen Christus" kennt er. Der russische Leser, an den Dostojewskij ja dachte, erinnert sich an Ikonen, die von schmerzlicher Liebe um den gekreuzigten Heiland geprägt sind, doch diese können wohl den Glauben stärken, doch nie bewirken, daß „einem der Glaube vergeht". So bleibt im Leser eine Spannung, bis er nach Hunderten von Seiten zu der ausführlichen Beschreibung Ippolits gelangt. Erst da kann er die Reaktionen der beiden verstehen. Dostojewskij stellt aber die Verbindung nicht her.

Fürst Myschkin tendiert dazu, dem Bild auszuweichen. Erst will er es nicht beschreiben. Als er es sieht, verdrängt er, daß er es schon einmal gesehen hat. Den Bezug des Gemäldes zum Glauben erklärt er nicht und bis zum Schluß des Romans vermeidet er jedes Gespräch über dieses Bild. Selbst als Ippolit die Zweifel und die Verzweiflung äußert, die das Bild in ihm ausgelöst haben, kommt Myschkin, der es in der Gesellschaft als einziger kennt, ihm nicht zu Hilfe. Er versagt. Der sterbende junge Mann hätte in diesem Augenblick christlichen Zuspruch gebraucht.

Eine Lichtgestalt?

Dostojewskij hatte die Absicht, in diesem Roman eine christusnahe Gestalt zu zeigen. Er hat von diesem Plan Abstand genommen, aber weiter versucht, eine „Lichtgestalt" darzustellen. Sein Myschkin ist bemüht, nur Gutes zu tun, den Menschen zu helfen, ist aber entscheidungsschwach. Am Beispiel des Bildes zeigt sich seine Schwäche oder aber – autobiographisch gesehen – die außerordentliche und negative Wirkung dieses Gemäldes auf den Autor.

Rogoshin fühlt sich im Unterschied zu Myschkin zu dem Bild hingezogen. Trotz seines materiellen Interesses und sehr günstiger finanzieller Angebote verkauft er es nicht. Sein Verhalten macht auch sonst in dem Roman einen schizoiden Eindruck. Es gibt keinen Mann, den er so hoch achtet wie Fürst Myschkin. Er bietet ihm sogar an, sein „Kreuzbruder" zu werden. Die beiden tauschen die Kreuze, die sie tragen. Doch dann versucht Rogoshin, Myschkin zu töten. Jahrelang sehnte er sich nach einer einzigen Frau, nach Nastassja Filippowna, und als er sie besitzt, bringt er sie in der ersten Nacht um. So ist sein Verhältnis auch zu diesem Bild. Frank Thiess schreibt:

„Dieser Holbeinsche Christus ist ja nur die blutige Hülle des Gekreuzigten. Daß aber gerade dieses Bild im Hause Rogoshins hängt, macht Myschkin deutlich, daß dieser in einer Welt lebt, wo Töten und Getötetwerden den Untergrund dessen, was wir Leben nennen, bestimmt." [16]

Rogoshin ist aber gespalten: Seine Liebe zu Myschkin und zu Nastassja Filippowna zeigt wie andere Details, daß er aus dem Dunkel seines Lebens zum Licht strebt, daß er seinen Glauben an Christus bewahren oder wiedererlangen will. Dennoch behält er das Bild, das ihm den Glauben zerstört, in seinem Haus.

Ippolits ausführliche Beschreibung beginnt mit dem Hinweis, daß das Gemälde in einem der „düstersten" Säle des Hauses hängt und bei ihm „eine eigentümliche Unruhe" hervorgerufen hat. Er legt den Schwerpunkt darauf, daß Christus üblicherweise auch in seinem Leiden „schön" dargestellt werde, dieser Christus aber keinerlei Schönheit zeige. Auch von kunsthistorischer Seite fiel kein solcher Kommentar. Für Dostojewskij war Christus der Inbegriff des wahrhaft Schönen.

Dabei verband er die äußere Schönheit mit der inneren, seelischen Vollkommenheit. Ippolit erinnert daran, daß die Maler in der Regel Christus am Kreuz und den vom Kreuz abgenommenen Christus so darstellten, daß diese Schönheit bewahrt blieb, auf diesem Bild aber der „Leichnam eines Menschen, wer dieser auch sein mochte", abgebildet sei, „naturgetreu" ein Mensch nach entsetzlichen Qualen zu sehen sei. Ihm gilt das als Beweis, daß Christus „dem Naturgesetz voll und ganz unterworfen" gewesen sei.

Der Blick auf die Leiche dieses gepeinigten Menschen bringt Ippolit zu der Frage, ob diejenigen, die diese Leiche gesehen hätten, ihn weiter für Gottes Sohn halten konnten. Ob sie glauben konnten, daß ein Körper, der so qualvoll zugrunde gegangen sei, auferstehen könne. Dieses Denken geht auf die Vorstellung zurück, daß das Weiterleben nach dem Tod in demselben irdischen Leib stattfinden würde, in dem der Mensch auf der Erde gelebt hat. Auf diesem ungeistigen Denken basiert auch die weitere Argumentation, die das Fortleben nach dem Tod, die Auferstehung Christi, den Naturgesetzen kontrastiert und hierbei sogar den besonders qualvollen Tod in der Kreuzigung als Beweis für die Stärke der Naturgesetze heranzieht. Es kann für den Tatbestand des Weiterlebens der Seele eines Menschen, also auch der Auferstehung und des Fortlebens Jesu, keinen Unterschied machen, in welcher Weise ein Mensch stirbt. Um seinen Jüngern glaubhaft zu machen, daß er weiterlebt, daß es also die Auferstehung gibt, hat er sich ihnen nach dem Tod des Körpers gezeigt. Ippolit aber kontrastiert die Fälle, in denen Christus Verstorbene zum Leben erweckt hat, mit Christi eigenem Tod, um die Auferstehung als solche anzuzweifeln, wenn er schreibt, daß die Menschen, die den Leichnam Jesu in dieser Weise gesehen haben, „entsetzlichste Angst und Bestürzung empfunden haben müssen und daß beinahe ihr Glaube vernichtet wurde". Ippolit erlebte also an diesem Bild die Übermacht der Materie über den Geist, ausgelöst durch die Macht der künstlerischen Darstellung.

Abschließend hat Ippolit noch einen ähnlich irrigen Gedanken. Er stellt die Frage, ob sich Jesus so hätte kreuzigen lassen, wenn er seinen Körper so, wie das Bild ihn darstellt, vorher gesehen hätte. Selbstverständlich war Christus hellsichtig; so wie die Bibel bekundet, daß er den Jüngern sagte, einer von ihnen werde ihn verraten oder wenn er Petrus seinen Verrat ankündigte, so wußte er um das Grauenvolle einer Kreuzigung. Sein Tod war ein Opfertod, ein bewußt auf sich genommenes Leid. Es kann kaum anders sein, als daß Dostojewskij, als er vor dem Bild stand, selber so gedacht hat wie Ippolit.

Die Niederschrift im Roman ist ein Teil von Dostojewskijs Auseinandersetzung mit dem Bild, dessen Betrachtung ihn an die Grenze eines epileptischen Anfalls gebracht hat. Was wir lesen, ist auch seine Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, und wenn wir an die widersprüchlichen Interpretationen der Kunsthistoriker denken, dann basieren diese – ebenso wie die der Literatur-

wissenschaftler – zu keinem geringen Teil auch auf ihrer eigenen jeweiligen Stellung zu Christus.

Hinnahme eines unvermeidbaren Schicksals und Opfertod

Eine der wesentlichen Fragen dieses Romans betrifft den Tod, insbesondere das Töten – Hinrichten und Ermorden – im Kontrast zum natürlichen Sterben, darüber hinaus auch die Frage nach einem Leben nach dem Tod und in diesem Zusammenhang die Frage nach der Auferstehung Christi.

Mit den einleitenden Hinrichtungsschilderungen wollte Dostojewskij zeigen, daß die Todesstrafe ethisch nicht zu verantworten ist. Er veranschaulicht das Widernatürliche des Wissens eines Verurteilten um den bevorstehenden Augenblick der Tötung, läßt den Leser dessen Qual nacherleben. Vergeblich setzte sich Wladimir Solowjow am 28. März 1881 bei einem öffentlichen Vortrag im Geist Dostojewskijs dafür ein, die Mörder des Zaren Alexander II. nicht hinzurichten. Auch sein Schreiben an Alexander III., der Zar habe „die zuvor nie da gewesene Möglichkeit, die Macht des christlichen Prinzips des Allverzeihens zu offenbaren und die größte sittliche Tat zu vollbringen“ [17], blieb erfolglos. Es schadete nur ihm selbst. Die extreme Ausnahme der Errettung unmittelbar vor der Hinrichtung, die Dostojewskij selbst erlebte, hat zu diesen literarischen Darstellungen geführt. Im Roman läßt Dostojewskij Myschkin die Frage stellen, ob er dadurch ein anderes Verhältnis zur Zeit im Leben bekommen habe. Er bestätigt das mit gewisser Zurückhaltung. Eine Verbindung dieser Hinrichtungen zu dem Christusbild, also zur Hinrichtung Christi, wird von Dostojewskij nicht gegeben. Es fehlen im Roman zwei wesentliche Gedanken, die auch mit Hinrichtungen verbunden sind: die Hinnahme eines unvermeidbaren Schicksals und der Opfertod im Dienst anderer Menschen. Das war die Haltung Jesu.

Den Hinrichtungen hat Dostojewskij in diesem Roman die Ermordung der weiblichen Hauptfigur Nastassja Filippowna gegenübergestellt [18]. Das Romangeschehen drängt mehr und mehr dorthin. Nastassja Filippowna ahnt ihre Ermordung, sie fürchtet sie und ersehnt sie gleichzeitig, da sie sich als Vergewaltigte schuldig fühlt.

Mit dem natürlichen Tod Ippolits verbindet Dostojewskij die Schilderung des Reifens eines Todgeweihten zum Tod. Dem anfänglichen Protest, über den Ippolit nur in seiner „Erklärung“ berichtet, da er vor der Phase der Romanhandlung liegt, folgte die Annahme des Unvermeidlichen, die sich zu dem Entschluß steigert, den Zeitpunkt selbst festzulegen. Er ist zwar nicht davon überzeugt, aber er hält es für möglich, „daß es ein ewiges Leben gibt“, er spricht von einer „höheren Macht“, die ihm vielleicht plötzlich angeordnet habe, zu verschwinden, „weil das zu irgendeinem Zweck, der ihm nicht einmal erklärt werde, nötig sei“. Dostojewskij hätte Myschkin in seinem Gespräch über die „Erklärung“ hier

anknüpfen lassen können, um ihm (und damit dem Leser) bei der Deutung des Christusbildes zu helfen, aber er war offenbar selbst noch nicht so weit. Doch in diesem letzten Gespräch sagt Ippolit: „Ich gehe dorthin." Es bleibt offen, ob Myschkin vom Leben nach dem Tod überzeugt war. Die Begegnung mit dem Bild und die Begegnung mit dem sterbenden jungen Mann, auch die gemeinsame Wache mit Rogoshin neben der von diesem ermordeten Nastassja Filippowna führen zu keinem Wort in diese Richtung.

Im Roman ist von zwei Leichnamen die Rede – dem Christi auf dem Bild und dem Nastassja Filippownas in der Wohnung, in der dieses Bild hängt. Dem Leser kann sich der Vergleich aufdrängen: hier das Entsetzen vor dem plötzlich erblickten gequälten Gesichtsausdruck des einsamen toten Christus und dort nach kaum erträglicher Spannung das ruhige Betrachten der friedvollen, von ihrem Mörder liebend aufgebahrten toten Nastassja Filippowna. Ihr Körper ist mit einem Laken ganz bedeckt, ihr Gesichtsausdruck wird nicht beschrieben. Christi Leichentuch läßt einen Arm und den Kopf frei, um Qual und Lieblosigkeit nachspürbar zu machen. Neben dem getöteten Christus brechen Verzweiflung und Empörung, Zweifel an seiner Auferstehung aus, neben der getöteten Nastassja Filippownas kommt es zur Versöhnung, zum einträchtigen Miteinander Rogoshins und Myschkins, des Mörders mit dem Mann, dem er sie nahm, denn beide hatten ein gemeinsames, friedliches, liebevolles Leben mit dieser Frau erstrebt, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise und aus verschiedenen Gründen.

Holbeins toter Jesus, von den Menschen verworfen

Am Holbeinbild erlebten diese so unterschiedlichen Männer das Gleiche: die totale Erschütterung ihres christlichen Glaubens; es wurde zum Prüfstein dieses Glaubens, und sie bestanden die Prüfung nicht. Keine Figur des Romans hat den ersten Schock – daran kann man seinen Glauben verlieren – überwunden. Vor der toten Nastassja Filippowna erlebten die zwei wieder dasselbe: Erschütterung, Ergriffenheit, die Flucht in ein Gespräch über nur scheinbar Wichtiges (das wenige Blut, das nach dem Stich ins Herz herausgeflossen war), die Unmöglichkeit, diesen Tod – den Tod überhaupt – ins Leben einzuordnen, Erkrankung.

Der Leser steht vor der Aufgabe, beide Tode, beide Tötungen in sein Weltbild einzuordnen. Dostojewskij gibt ihm bei der toten Frau eine gewisse Hilfe, auch durch den Vergleich mit dem viel schlimmeren Leid, das er an den zur Hinrichtung Geführten zeigte. Er gibt sie nicht bei dem Bild des toten Christus. Die historische Einordnung, die Kunsthistorikern verstandesmäßig eine religiöse Interpretation ermöglicht, gibt er nicht. Es hätte ihm seelisch auch nicht geholfen, wenn er auf dem heutigen Wissensstand gewesen wäre, denn er erlebte nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen.

Der 23jährige Holbein hat auf diesem Bild nur den Menschen Jesus als Leichnam dargestellt, hat nicht einmal die Liebe, die dem verstorbenen Menschen zukam, die Liebe Marias und die Liebe des Jüngers Johannes, einbezogen. Niemand trauert um ihn. Er hat auch, von der Tradition abweichend, keine Engel, keine Boten Gottes bei ihm wachen lassen. Niemand hat diesem Jesus die Augen geschlossen, niemand ihm diesen letzten Liebesdienst erwiesen. Selbst Bilder des toten Christus am Kreuz werden in der Regel mit geschlossenen Augen dargestellt. Holbeins toter Jesus ist allein und von den Menschen verworfen.

Bei der Beschreibung des Holbeingemäldes erwähnt Ippolit nur das „außerordentlich schöne Gesicht", mit dem Christus sonst gemalt werde. Andere Darstellungen Christi nach dem Tod – des Gekreuzigten, seiner Abnahme vom Kreuz, des Abgenommenen – werden in dem Roman nicht herangezogen. Kunst hat die Aufgabe, nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Seite des Wahrgenommenen zu erfassen. Bei den Figuren des Romans hat das Bild Zweifel an der Göttlichkeit Christi ausgelöst, es wurde zum Prüfstein des Glaubens. Der Realismus der gemalten Leiche und der Mangel an der von Christusbildern gewohnten Geistigkeit fordern erhebliche geistige Kraft und Sicherheit des Betrachters, um Holbeins Bild in seinen Glauben einzuordnen. Lange meinten Kunsthistoriker, Holbein habe diesen Christus nach einer im Wasser gefundenen Leiche gemalt. Andere widerlegten es. Es ist unwichtig. Aber es kann vom Ungeist eines Toten geprägt sein, eines Menschen, den jemand tötete oder der sich selbst tötete, den Holbein vor sich hatte. Der Erzählung Nikolai Gogols „Das Porträt" liegt ein solches Motiv zugrunde, aber Gogol wog die ungute Kraft am Schluß durch christliches Licht auf. Oder ist Holbeins Bild von dem bösen Geist jener durchdrungen, die Jesus töteten? Eine Hilfe für das Einordnen des verworfenen Christus kann eine Stelle im zweiten Korintherbrief geben: „Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden" (2 Kor 5, 21).

Dostojewskij war Bilder gewohnt, die Christus als wahren Menschen und als wahren Gott zeigen. Vielen Betrachtern des Holbeinbildes (oder der Predella von Grünewald in Aschaffenburg) wird es ebenso ergehen. Russische Ikonen zeigen Christus in der Regel mit der Aura, die Kreuzabnahme ist mit trauernden Menschen verbunden. Wenn Christus allein auf einer Ikone dargestellt wird, geht von dieser eine positive Kraft aus, seine Kraft. Das gilt nicht für Holbeins Bild. Dieses zeigt keinen schönen, sondern einen entstellten Körper, wirkt schockierend. Der Betrachter erlebt den Körper, das Leibliche, keinen Geist. Das Bild zeigt das körperliche Durchlittene, nicht aber Christi Opfer, das er mit dem Tod brachte, nicht seine bleibende göttliche Natur. Holbein mag dabei auch an den Auferstandenen gedacht haben, aber erkennbar ist das nicht.

Ein zweites Jesusbild

Dostojewskij hat in den Roman noch ein anderes Bild Christi einbezogen. Nastassja Filippowna schreibt an Aglaja, sie habe sich ein Gemälde ausgedacht:

„Ich würde nur ein kleines Kind bei ihm lassen. Das Kind hat mit ihm gespielt, ihm vielleicht etwas in seiner kindlichen Sprache erzählt; Christus hat ihm zugehört; aber jetzt ist er in seine Gedanken versunken; seine Hand ist unwillkürlich in Selbstvergessenheit auf dem blonden Köpfchen des Kindes liegen geblieben. Er blickt in die Ferne, nach dem Horizont, ein ruhiger Gedanke, groß wie die Welt, liegt in seinem Blick; sein Gesicht ist traurig. Das Kind ist verstummt; es hat seinen Ellbogen auf das Knie des Heilands gestützt, das Köpfchen aufgehoben und schaut ihn nun unverwandt nachdenklich an, in der Art wie Kinder manchmal nachdenklich sind ... Das ist mein Bild!“[19]

Der Leser hat einige Kapitel vorher das schreckliche Bild der Jesusleiche kennen gelernt. Hier wird ihm gleichsam zum Trost ein Bild des liebenden Christus beschrieben, das auch den Tod einzubeziehen scheint, denn „sein Gesicht ist traurig“. Es verbindet Christus mit Myschkin, denn zu Beginn des Romans wird von seiner nahen Beziehung zu Kindern erzählt. Es verbindet auch mit der toten Nastassja Filippowna, zeigt, daß sie im Glauben starb. Solche Verbindungen muß der Leser selbst herstellen, auch die Interpretation, daß hier Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott erfaßt ist.

Dostojewskij kommt in diesem Roman über den Protest gegen das Bild Holbeins nicht hinaus. Für eine Einordnung kann das von Nastassja Filippowna beschriebene Bild Christi mit dem Kind nachträglich eine Hilfe bieten. Dostojewskij läßt zwar Aglaja berichten, Myschkin habe gesagt, „die Welt wird durch Schönheit erlöst“, aber er bringt dieses Denken nicht in Zusammenhang mit Christus, geschweige denn mit dem Bild der schrecklichen Leiche.

Dostojewskij hat sich weiterentwickelt. Im Jahr 1877 schrieb er die Erzählung „Der Traum eines lächerlichen Menschen.“[20] Die Erzählung beginnt damit, daß dieser Mensch das Leben nach dem Tod ablehnt und ihn als absolutes Ende ansieht, insbesondere, daß mit dem Tod jegliche Schuld auch für das größte Verbrechen auf Erden gelöscht sei. Er beschließt, sich das Leben zu nehmen und erlebt diesen Selbstmord in einem Traum. Das erste, was ihm dieser Traum zeigt ist, daß ein Geistwesen ihn jenseits der Schwelle in Empfang nimmt: „Kein menschliches Wesen, aber doch etwas, was wirklich da war.“ Er begreift: „Also gibt es jenseits des Grabes ein Leben.“[21] Er bekommt dann in seinem Traum einen Einblick in dieses Dasein nach dem Tod.

Auch im Roman „Die Brüder Karamasow“ hat Dostojewskij den Tod in erheblich anderer Weise einbezogen als in „Der Idiot“. Als Aljoscha Karamasow über den Tod seines geliebten Starez verzweifelt, tritt der Priestermönch Paissi auf ihn zu und sagt ihm: „Freue dich und weine nicht! Oder weißt du denn nicht, daß dies der größte ist von seinen Tagen? Wo er jetzt ist, in diesem Augenblick, denke

daran." Dostojewskij steigert dieses Bekenntnis zum Leben nach dem Tod noch dadurch, daß der Starez Aljoscha neben seinem toten Körper erscheint, Aljoscha ihn mit seinem geistigen Auge sieht und auch geistig hört. Diese Reife hatte Dostojewskij, als er den Roman „Der Idiot" schrieb, noch nicht, aber er hat sich dorthin entwickelt, und wir dürfen den Roman aus dieser Perspektive lesen.

ANMERKUNGEN

[1] H. von Einem, Holbeins „Christus im Grabe", in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1960/4, 419.
[2] A. G. Dostojewskij, Erinnerungen. Das Leben Dostojewskijs in den Erinnerungen seiner Frau (München 1980) 156.
[3] F. Dostojewskij, Der Idiot. Roman, in: ders., Sämtliche Romane u. Erzählungen, Bd. 10 (Frankfurt 1986) 599-644.
[4] Ebd. 632-634.
[5] von Einem (A. 1) 403.
[6] Ebd. 404.
[7] Ebd. 406.
[8] Ebd. 411.
[9] Vgl. Der Idiot (A. 3) 33-35.
[10] Vgl. ebd. 94-96.
[11] Vgl. W. Kasack, Dostojewski. Leben u. Werk (Frankfurt 1998) 17-22.
[12] Vgl. Der Idiot (A. 3) 100-104.
[13] Ebd. 337.
[14] Ebd. 338.
[15] Ebd. 338 f.
[16] F. Thiess, Dostojewski. Realismus am Rande der Transzendenz (Stuttgart 1971) 274.
[17] Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, hg. v. L. Müller u. I. Wille (München 1977) 73 f.
[18] Der Idiot (A. 3) 636-639.
[19] Ebd. 705 f.
[20] Kasack (A. 11) 121.
[21] Ebd. 140.

Roman Luckscheiter

Die Gnade des schönen Augenblicks

Zum 100. Geburtstag von Marie Luise Kaschnitz

Das Dorf liegt südlich von Freiburg, dort, wo der Schwarzwald sanft ins Markgräflerland übergeht und sich der Blick des Reisenden kaum zwischen den verworfenen Hängen und der Weite des Rheintals entscheiden kann. Auf dem Familiengut in Bollschweil hatte Marie Luise Kaschnitz, geboren 1901 in Karlsruhe, die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg erlebt und war später immer wieder dorthin zurückgekehrt. Das Gut wurde zum raren Fixpunkt eines Lebens, das von Ortswechseln und Heimatsuche geprägt war.

Die Offizierstochter war in Potsdam und Berlin aufgewachsen, begann 1921 eine Buchhändlerlehre in Weimar, arbeitete in einem Münchener Verlag und später in einem Antiquariat in Rom, wo sie 1925 den Archäologen Guido von Kaschnitz-Weinberg heiratete. Fortan war ihre Biographie von den Karrierestationen des Wissenschaftlers bestimmt: 1932 der Ruf nach Königsberg, wo ihre ersten Gedichte und ihr erster Roman entstanden, 1937 nach Marburg und 1941 nach Frankfurt am Main, wo die Dichterin bis zu ihrem Lebensende wohnen sollte – mit Ausnahme der Jahre 1953 bis 1956, die man noch einmal in Rom verbrachte, wo ihrem Mann die Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts anvertraut worden war.

Der Auftrag des Erinnerns: Trauer und Hoffnung

Obwohl es in diesen Jahren Marie Luise Kaschnitz' „Hauptberuf" war, „verheiratet zu sein", wie sie in einem Gespräch mit Horst Bienek ironisch erinnerte, hat sie das Schreiben darüber nicht vernachlässigt und eine „geistige und künstlerische Existenz" geführt, „die den beiden geographischen Polen Rom und Frankfurt verbunden" war (H. Bienek).

Die geographischen Wechsel bedeuteten immer wieder neue Annäherungen an Städte, deren Historie und Mentalitäten der zunächst Fremden ganz besonders auffallen mußten. So wird beispielsweise die „Rückkehr nach Frankfurt" in den 50er Jahren zu einer bitteren Angelegenheit:

Nun bin ich angekommen und das heißt,
Daß ich ein Teil bin und dazugehöre.
Das scheint beim ersten Hinblick keine Ehre.
Es zeigt sich wahrlich kein befreiter Geist
In diesen harten abgehetzten Mienen.
Man scheint sich selbst und nur sich selbst zu dienen.

Die Beschäftigung mit den Nachwirkungen der Vergangenheit, die Marie Luise Kaschnitz im Sinn einer „Trümmerliteratur" als regelrechte Aufgabe empfand, war um so unangenehmer, als die Dichterin in der Zeit der Zertrümmerung „nicht zu den Helden gezählt" hatte, wie sie später einräumte: Man habe zwar ausländische Sender gehört und „ab und zu einem Juden auf der Straße die Hand" gegeben, aber ansonsten „etwas anderes" getan – geschrieben (damals entstanden u. a. die Nacherzählungen „Griechische Mythen", inspiriert von den Marburger Vorlesungen ihres Mannes). Die menschliche Unvollkommenheit, sich nicht unbedingt dem – von Menschen hervorgebrachten – Bösen widersetzen zu können, sondern es zulassen zu müssen, sobald es größeren Raum erfaßt hat, war immer wieder Impuls und Thema ihrer Lyrik. Voll Trauer über verlorene Ideale humaner Größe, aber nicht ohne Hoffnung auf die Fähigkeit des homo sapiens, zu geläuterter Genügsamkeit zu finden, ist ihr Gedicht „1943":

Das kühne Herz,
Der freie Geist
Muß sich bescheiden,
Und muß verstehen was es heißt
Die Welt erleiden.

Wenn sie in der NS-Zeit „Gottes Trauer" zum Ausdruck bringt und darin den Schöpfer scheinbar Abschied von seinem fehlbaren Geschöpf nehmen läßt („Wie habe ich dich schön gebildet einst / ... / Wie bist du schnell gealtert in der Zeit / Schon wohnt die Schlange mit in deinem Herzen / ..."), dann fehlt doch nicht der Hinweis darauf, daß das Paradies nicht für immer verschlossen sei: „Und ist doch kaum ein Augenblick vergangen, / Und noch dieselben sind die schönen Gärten / Und meine Haine zwischen Meer und Meer." Einem der gravierendsten Rückschläge jeglichen Optimismus' widmet Marie Luise Kaschnitz das Gedicht „Hiroshima". Den Gerüchten, der Bomberpilot sei ins Kloster gegangen, habe Selbstmord begangen oder sei dem Wahnsinn verfallen, stellt sie ihre Illusionslosigkeit, ihr intuitives Wissen um die Permanenz der Unmenschlichkeit entgegen:

Nichts von alledem ist wahr.
Erst vor kurzem sah ich ihn
Im Garten seines Hauses vor der Stadt.
Die Hecken waren noch jung und die Rosenbüsche zierlich.
Das wächst nicht so schnell, daß sich einer verbergen könnte
Im Wald des Vergessens. ...

Mit nüchterner Erschütterung verfolgt die Lyrikerin ihren „Auftrag" des Erinnerns. „Den Blick des Lesers auf das mir Bedeutsame zu lenken", resümiert sie ihr Anliegen in der Dankesrede zur Verleihung des Büchner-Preises 1955, und zwar den Blick „auf die wunderbaren Möglichkeiten und die tödlichen Gefahren des Menschen und auf die bestürzende Fülle der Welt."

Die Faszination des Lebens

Tödliche Gefahren und wunderbare Möglichkeiten – in diesem Spannungsfeld der Moderne sind viele ihrer Gedichte zu lesen, die dadurch weder zu Dokumenten reiner Trostlosigkeit noch zu Beispielen unreflektierter Alltagsromantik werden. Der häßliche „Bräutigam Froschkönig" („eine Rüsselmaske sein Antlitz"), der mit der „Jungfrau Leben" über die „Häuser der Toten" fährt und sich „zwischen zwei Weltuntergängen" in ihren Schoß preßt, auch er soll geküßt werden:

Im Morgengrauen
Nur im
Morgengrauen
Nur im

Erblickst Du seine
Traurigen
Schönen Augen.

Im Morgengrauen die schönen Augen (die bekanntlich die Pforte zur menschlichen Seele sind) zu entdecken, bevor sie vom Grauen des Tages verdeckt werden könnten, ist eine Übung, die Marie Luise Kaschnitz in ihrem Gedicht „Beschwörung" als ein „Ringen mit Gegenwart; / Bis sie zum Segen ward" nennt:

Wenn wir nur üben dies
Fürchten und Lieben, dies
Ringen mit Gegenwart;
Bis sie zum Segen ward

Wird uns Besonnenes
Richtig belehren,
Werden wir Kommendes
Nicht überhören.

Die Besonderheit der einprägsamen Gedichte von Marie Luise Kaschnitz liegt eben in diesem Gespür für den Segen der Gegenwart, für die Gnade des Augenblicks, dem hier seine buchstäbliche Bedeutung zukommt: Nicht nur, daß ihr die Augen des Anderen wichtig sind, auch der eigene Blick auf das potentiell Schöne – nicht auf das falsche Schöne wie die Rosenbüsche im Garten des Bomberpiloten –

ist als Bereitschaftssignal für die positiven Möglichkeiten des Daseins wesentlich für ihre Existenz und für ihr Dichten. In ihren Aufzeichnungen „Wohin denn ich" (1963) notiert die Schriftstellerin ihre „Faszination des Lebens", die man in Kenntnis ihrer Werke „kaum für möglich halten" werde, die aber im schlichten Entzücken begründet sei, daß sie „sah, hörte, atmete, schmeckte, mit einem Wort, da war" und über ihre Sinne „zahllose Botschaften empfing". Es falle ihr „außerordentlich schwer, *nicht* glücklich zu sein", betont sie, wenn auch der Begriff Glück „vieles und eben auch die Fähigkeit zu leiden" umfasse. Das größte Leid ihres Lebens trat 1958 ein, als ihr Mann starb, ihr „besseres, edleres Ich", mit dem sie den „letzten Dingen ... nun halb anheimgefallen" sei. Wenn sie hätte wählen können „zwischen der körperlichen Wiederkehr dieses einen Menschen und dem Aufgehobensein im Ewigen Schutzmantel", dann würde sie, „ohne zu zögern, nach der irdischen Gegenwart verlangen", heißt es in ihren 1973 (ein Jahr vor ihrem eigenen Tod) erschienenen Aufzeichnungen „Orte" – womit sich ein weiteres Spannungsfeld ihres Werks auftut: dasjenige zwischen Gegenwärtigkeit und Jenseitsvorstellung.

Metaphysik und diesseitige Seligkeiten

Die Präsenz der Engelsfiguren und des Gnadenbegriffes in Marie Luise Kaschnitz' Texten zeugt von einer profunden Verankerung in den Traditionen des christlich-abendländischen Denkens. Gleichwohl hat sich die Autorin immer gesträubt, sich als religiös zu bezeichnen. „Die Gretchenfrage, wie hältst du's mit der Religion?", habe sie sich des öfteren gestellt, bekennt sie 1963, und betont dabei, den bereits zitierten „letzten Dingen" nicht gleichgültig gegenüberzustehen, „was manches erklären mag an Streiterei, Auflehnung und jähem Vertrauen – ein Gleichgültiger schimpft nicht, hadert nicht, zweifelt nicht." Über die Haltung der Zweifelnden war sie mit der Welt des Glaubens verbunden, kannte aber auch jenen „Zustand der Gnade", in dem sie nichts mehr hinterfragen mochte. Und obwohl sie einräumt, für diesen gelegentlich eintretenden Zustand nichts zu können, weil sie weder in die Kirche gehe noch christliche Rituale befolge, war sie „trotzdem überzeugt", daß es sich bei ihr „um dieselbe Gnade handelt, um dieselbe strahlende Seligkeit, denselben Einklang mit der Schöpfung, denselben Frieden, der ein ewiger natürlich nicht sein kann, nur eine flüchtige Ahnung von dem, was möglich wäre." Ihre diesbezüglichen Überlegungen schließt sie mit den – für ihre Dichtung programmatischen – Worten: „alle Vorstellungen vom Garten Eden und den Gefilden der Seligen gehen auf solche Gnadenaugenblicke zurück." Wiederum ist es der Augenblick, der zählt. Der Eintrag „Metaphysik" in ihrem Band „Steht noch dahin" (1970) greift die eigene widerspenstige Beziehung zur Kirche noch einmal auf, um in der dritten Person Plural über sich selbst zu sprechen:

„Es gibt Menschen, die ohne Metaphysik oder, um es deutlicher zu sagen, ohne Gott nicht auskommen können. Sie verlangen nichts von ihm und stellen ihn nicht zur Rede, eine sinnliche Vorstellung (alter Vater) haben sie schon lange nicht mehr. Sie suchen ihn nicht in der Kirche, aber auch nicht im Wald. Am ehesten noch in den Augen der Mitmenschen. Auch in den Augen derer, die ihn leugnen? Gerade in diesen, ja."

Die eher respektlose, aber dadurch um so aufrichtigere Annäherung an die Institutionen des Glaubens und das implizite Bekenntnis zu einem auf christlichen Werten fundierten Optimismus, kommt in ihrem Gedicht „Jenseits" aus den frühen 60er Jahren zum Ausdruck, wo die Frage behandelt wird, wie es „drüben" wohl aussehen möge:

Auf keinen Fall werden dort sein
Ausschließlich Bischöfe
Den Krummstab in der Hand
Polonäse
Durch die Abstellräume des Himmels.

Vielleicht hat jeder
Seine eigene Seligkeit
Eine alte von diesseits
Wir sprechens nicht aus.

Neben dem Humor, der hier aus der Jenseitsvorstellung geradezu eine Slapstick-Nummer macht, fällt die Vermutung auf, derzufolge „jeder / Seine eigene Seligkeit" haben könne. Das ist in gewisser Weise ein Bekenntnis zum Pluralismus noch in den letzten Dingen, aber stets davon ausgehend, daß das himmlische Vertrauen in den Menschen nicht durch radikalen Egoismus enttäuscht wird. Daher wohl das Schweigen aus Vorsicht, wenn es um die Pluralität der diesseitigen Seligkeiten geht.

Das „allgemein Menschliche" und die Politik

Von Humor, Individualismus und Respektlosigkeit gegenüber allzu unreflektierten Konventionen sind auch die Erzählungen und Theaterstücke von Marie Luise Kaschnitz gekennzeichnet, die als psychologische Studien exemplarische Situationen im Alltag zu fassen versuchen. Wo sich Kritik oder Empörung Bahn brechen wollen, hilft meist der Blick der Liebe, Augenmaß und Gemeinschaft zu bewahren. Darin liegt das Politische der Autorin, die sich auf die konkrete Politik so wenig einlassen wollte wie auf die Religion, und dennoch zu beiden Sphären etwas zu sagen hatte. Ihre „gedämpfte Sprechweise" und „leuchtende Sachlichkeit" (Karl Krolow) hatten wenig gemein mit der parolenträchtigen Politisierung der Literatur in den 60er und 70er Jahren. Doch daß man sie als alte

Dame vor der inquisitorischen Gretchenfrage, wie sie es denn mit dem politischen Engagement halte, zu schonen schien, mißfiel ihr dennoch:

„Niemand will wissen, ob ich es mit den Roten Zellen halte oder mit dem Papst ... Es versteht sich, daß solche Interviews langweilig ausfallen und daß ich nachgerade selbst den Wunsch habe, Farbe zu bekennen."

Zu den ansonsten verachteten Liberalen zu gehören, hat in ihrem Fall offenbar Nachsicht hervorgerufen. Daß sie dabei aber um die Möglichkeit gebracht wurde, „Farbe zu bekennen", schien die Dichterin tatsächlich durch entsprechende Aufzeichnungen kompensieren zu müssen – ohne die Nachwelt davon überzeugen zu können, daß farbige Bekenntnisse ihre Sache gewesen wären. Denn schließlich spielte sich die Politik, die sie betrieb, in ihren Texten und in ihrem nächsten persönlichen Umfeld ab.

Nie habe sie sich als Krankenschwester in Seuchengebiete verschicken lassen, notiert sie mit beinahe sarkastischem Unterton in „Orte" (1973), weil ihr der Gedanke einfach nicht gekommen sei.

„Ein schlechtes Gewissen ja, das hatte ich wohl ab und zu, besonders im Alter, als ich mich wenigstens in Worten für die Entrechteten und Hungernden hätte einmischen können, das aber aus Schüchternheit und Angst vor jeder sogenannten Angabe selten tat. Ich war gastlich und habe mit fremden Menschen, die sich an mich wendeten, und mit Briefen an diese Menschen mehr Zeit, als ich verantworten konnte, vertan."

Ihre Ablehnung des Terrorismus, der vorgab, seine Bomben für hehre, ferne Ziele zu zünden, wird in der scharfen, auf den Berliner Kaufhausbrand bezugnehmenden Notiz „Brandsatz" in „Steht noch dahin" mitgeteilt:

„Einen Brandsatz heimlich in ein Warenhaus legen ist kein Kunststück, Fräulein, und dann weglaufen und es brennt in der Nacht. Wenn Sie protestieren wollen, verbrennen Sie sich doch selber", heißt es dort, nicht ohne die eigene, nicht-engagierte Haltung ironisch miteinzubeziehen: „nur die alten Leute sind Idealisten, und, Kellner, noch ein Bier."

In ihren „Römischen Betrachtungen", die 1955 unter dem Titel „Engelsbrücke" erschienen, hatte sich Marie Luise Kaschnitz über „Mythos und Politik" Gedanken gemacht und erklärt, warum „das enorm Politische der römischen Plastik ... für Frauen immer etwas Abstoßendes" haben werde. Den Frauen liege „das ewig Gleiche und ewig Menschliche näher als das einmalige historische Geschehen"; das „allgemein Menschliche", die „Phantasie" interessiere sie mehr als „Staatsauftrag und Propaganda". Die Neigung zum Mythischen begründete sie zudem mit einer Angst vor dem „Zuvielwissen" der Informationsgesellschaft:

„Das Alleswissen kann nicht mehr ausgelöscht werden in einer Zeit, in der ... einer Frau in Oklahoma vor unseren Augen ein Tumor aus dem Gehirn geschnitten wird. Von dem Alleswissen, dem Rundherumkennen ist die Kunst heutzutage bestimmt, und zwar die Dichtung noch mehr als die Malerei ... Die Versuchung der Dichtung, alles zu sagen, was sie weiß, ist ungeheuer, sie ist in Gefahr, schwatzhaft zu werden."

Zu ihren großen Vorbildern gehörte der französische Maler Gustave Courbet, über den sie in den 40er Jahren eine Biographie verfaßt hatte. Daß sie sich mit Courbet ausgerechnet den Begründer des Realismus ausgesucht hatte, bei dem „die Wahrheit, nicht der Traum, die Wirklichkeit, nicht die Welt der Phantasie ... der Ausgangspunkt und das Ziel seiner Bestrebung" waren, ist kein Widerspruch zu ihrem Kunstverständnis, wonach der Künstler inmitten einer schwierigen Welt empfänglich für den schönen Augenblick sein möge: „Aber durch das Wunder seiner ungebrochenen Natur vermochte der Geistfeindliche den Geist der Wirklichkeit zu beschwören. Und durch die Gnade seiner Allverbundenheit drang er, Bildungswelt, Religion und Philosophie wie Spielzeug beiseite schiebend, wie ein letzter Riese noch einmal an die Quellen mythischer Kraft."

Das Werk von Marie Luise Kaschnitz liegt als siebenbändige Gesamtausgabe beim Insel-Verlag sowie in Einzelausgaben des Insel-Verlags, des Deutschen Taschenbuch Verlags und des Claassen-Verlags vor.

Manfred Windfuhr

Uwe Johnsons Wertvorstellungen

Zu den gesicherten Ergebnissen der modernen Literaturwissenschaft gehört, daß in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts eine auffällige Erneuerung religiöser Thematik stattfand, nachdem religiöse Fragen vorher über lange Strecken kaum eine Rolle gespielt hatten. Dabei ist es sicherlich kein Zufall, daß die neuen Höhepunkte christlicher oder christennaher Literatur mit politischen Krisen zusammenfielen; nach 1918 mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg und dem Ende der Monarchie, nach 1933 mit dem Beginn der Nazidiktatur und nach 1945 mit der zweiten Niederlage und dem Zusammenbruch der Naziherrschaft. Offenbar hatte eine nicht geringe Zahl von Autoren das Bedürfnis, in Perioden staatlichen Verfalls an bewährte ethische Normen anzuknüpfen und der haltlosen, verworrenen Zeit eine metaphysische Perspektive entgegenzustellen. Der erneute religiöse Aufbruch erfaßte beide Konfessionen und führte auch zu einer Wiederbelebung der Kirchen.

Werner Ross stellte 1968 die Frage: „Ist die christliche Literatur am Ende?" Im gleichnamigen Aufsatz wird neben der deutschen zugleich die europäische Literatur bilanziert und festgestellt, daß auch dort das religiöse Thema wieder auf dem Rückzug begriffen war. Ross machte aber darauf aufmerksam, daß man auch auf die verschwiegeneren, alltäglicheren Spuren religiösen Denkens und Verhaltens in den literarischen Texten achten sollte. Zwar wehrten sich die meisten jüngeren Autoren gegen vollmundige religiöse Bekenntnisse und gegen die Klassifizierung als christliche Autoren. Sie wollten nicht einer bestimmten „Szene" zugewiesen, sondern an der Qualität ihrer Texte gemessen werden. Das heiße aber nicht, daß sie in ihren Erzählungen, Romanen und Gedichten auf jeden Orientierungsversuch verzichteten. Auffällig sei etwa das Weiterwirken jugendlicher Religionsimpulse im späteren Werk.

Dieser Hinweis wurde in den letzten Jahren besonders von dem Theologen und Germanisten Karl-Josef Kuschel aufgegriffen und in zahlreichen Arbeiten überzeugend aufgearbeitet. In seiner Dissertation „Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur" konnte er zeigen, wie sehr diese Zentralfigur des christlichen Glaubens nach wie vor die Autoren beschäftigt und zu den unterschiedlichsten Entwürfen veranlaßt. Es folgten Sammelbände mit Aufsätzen über wichtige einschlägige Einzelvertreter und vor allem mit sehr instruktiven Gesprächen, in denen 22 Gegenwartsautoren über ihre religiösen Ansichten in der Regel freimütig Auskunft gaben und auf entsprechende Passagen in ihren Werken eingin-

gen. Für den Interpreten sind natürlich solche „Fälle" besonders interessant, bei denen sich die Autoren auf der Reflexionsebene distanziert verhalten und religiöse Themen wieder eher verhalten oder gar verschlüsselt zum Ausdruck bringen.

Merkwürdigerweise fehlt in Kuschels an sich reichhaltigem Repertoire bisher der Name Uwe Johnson. Auch Johnson zählt gewiß nicht zu den Autoren, die sich durch demonstrative Selbstaussagen in eine solche Reihe einordnen wollen. Auch für ihn rangieren – das entspricht seiner norddeutschen Nüchternheit – Alltag, Zeitgeschichte und Arbeitswelt vor großen metaphysischen Bekenntnissen und Debatten. Aber auch bei ihm lohnt sich die Frage nach Spuren religiösen Denkens und Verhaltens. Allerdings darf man sich vom ersten Eindruck nicht abschrecken lassen, denn dieser spricht für das Fehlen von durchgehenden Wertvorstellungen und Orientierungen.

Zeitnöte und Schuldverstrickungen

Geht man nur von Johnsons Romanschlüssen aus, scheint er der beklagenswerten zeitgenössischen Realität nichts entgegensetzen zu können. Von den fünf Romanen des großen Erzählers führt keiner zu befriedigenden Ergebnissen – stattdessen zu einer Häufung von Geschädigten und Opfern. In seinem Romandebüt „Ingrid Babendererde" endet der Konflikt zwischen der politisierten Schulleitung und den rebellierenden Abiturienten mit einer Niederlage der Schüler, die Hauptfiguren flüchten nach Westberlin oder werden in ihrem Heimatort kaltgestellt. Am Ende ist das Güstrower Gymnasium von den religiösen „Klassenfeinden gesäubert" und von der Kaderleitung der SED beherrscht. Zugespitzt düster der Ausgang der „Mutmaßungen über Jakob", Johnsons erstem veröffentlichten Roman. Hier gibt es einen Toten (Jakob), einen Verhafteten (Jonas Blach), einen Republikflüchtling (Jakobs Mutter), und Jakobs Partnerin Gesine bleibt unerreichbar im Westen. Der Versuch eines Stasi-Führungsoffiziers, seinen Einflußbereich auf diesen Kreis auszudehnen, zerstört gewachsene Bindungen.

In den beiden folgenden Romanen verzichtet Johnson zwar auf physische Katastrophen, aber auch hier kommt es nicht zu den erhofften Resultaten. Das „Dritte Buch über Achim" endet mit einer künstlerisch-intellektuellen Pleite, dem Abbruch eines schriftstellerischen Projekts. Nach zwei politisch gefärbten Biographien über einen führenden Radrennfahrer der DDR will ein westdeutscher Autor mit einem dritten Werk nun endlich der Genauigkeit und Wahrheit zu ihrem Recht verhelfen. Aber kann das in der zensurgelenkten Literaturrealität der DDR gelingen? Der Widerstand eines ostdeutschen Parteiverlags und des Betroffenen selbst ist nicht zu brechen, denn beide wünschen eine weitere geschönte Biographie. Als das klar wird, gibt der Verfasser seinen Plan nach vie-

len Recherchen und Entwürfen auf. In dem kleinen Roman „Zwei Ansichten" geht es um die Möglichkeit von Liebesbeziehungen im geteilten Deutschland. Aber auch auf diesem Gebiet ist ein Zusammengehen aussichtslos. Die Verbindung eines Westdeutschen mit einer Ostberlinerin scheitert endgültig durch den Mauerbau, obwohl die räumliche Trennung zunächst noch überwunden werden kann. Aber die mentale Verschiedenheit zwischen den Deutschen diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs ist letztlich unüberwindlich. In Johnsons Hauptwerk, den „Jahrestagen", führen die politischen Katastrophen in Deutschland im letzten Jahrhundert erneut auch zu privaten Todesopfern. Gesine, die Zentralfigur, verliert ihre Mutter durch die Nazigreuel und ihre beiden Lebenspartner durch die Folgen des Ost-West-Konflikts, der Vater wird zum gebrochenen Mann durch das sowjetische Besatzungsregime. Ihr eigener Berufsplan, den Prager Frühling mit Krediten zu unterstützen, scheitert an militärischer Gewalt, dem Einmarsch des Warschauer Pakts in der Tschechoslowakei im August 1968.

Stark protestantische Prägung

Die Realität, so die vom Autor nahegelegte Folgerung aus so vielen Desastern, ist widrig und unvollkommen und fördert die destruktiven Kräfte. Aber heißt das, daß Johnson Fatalist war, über keine eigenen Wertvorstellungen verfügte und seien sie nur indirekt und vorsichtig ausgedrückt? Durchaus nicht. Bei genauerer Lektüre wird erkennbar, daß es für ihn Orientierungen gab, an denen die Gegenwart gemessen und die durch das äußere Scheitern nicht suspendiert werden sollten. Die Realität bleibt durch die Ideale zwar (noch) unbeeinflußbar, sie wird durch sie aber zumindest demaskiert. Johnsons Vorlieben, so die These, hängen mit seiner protestantischen Herkunft zusammen. Der Autor selbst machte in einem Gespräch von 1969 auf diese Wurzel mit dem Bekenntnis aufmerksam, er sei „protestantisch erzogen worden und habe viel in der Bibel gelesen."[1] Auf seine Mitgliedschaft in der „Jungen Gemeinde" und die Oppositionsgruppe in Ingrid Babendererde wird noch näher einzugehen sein. Johnsons Erstling ist durch diese autobiographischen Erfahrungen entscheidend geprägt. Auch Günter Grass sprach von „stark protestantischer Prägung", sogar von „gut puritanischem Lebensverständnis", womit er auch einen erheblichen Abstand zu sich selbst markierte[2]. In der Tat verweisen Johnsons Wertkategorien in ihrer Färbung und Zusammensetzung nicht auf katholische Weltläufigkeit, sondern eher auf protestantische Eigenbrödelei: unerbittliche Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe, ein fast calvinistisches Arbeitsethos, der „wahre" Sozialismus, Geistesfreiheit, Sonderwege auf allen Gebieten, stark aktiviert durch die deutschen Schulderfahrungen im 20. Jahrhundert. Nach 1945 bekannte sich die Mehrheit des Protestan-

tismus zur Kollektivschuld für die Naziverbrechen und leitete daraus die Verpflichtung zu einer ethischen und sozialen Erneuerung ab: konkrete Zeitschuld und nicht wie bei den Katholiken die zeitlose, immerwährende Erbsünde.

Bibelspuren

Johnson nimmt diese protestantische Haltung auf und entwickelt sie weiter. An wichtigen Stellen seiner Werke stellt er Beziehungen zur Bibel her. Die Wahl des Namens Jerichow für den Zentralort seiner Mecklenburg-Saga spricht für sich. Es ist der Ort, an dem die ethischen Wertungen noch ausgesprochen, wenn auch nur selten durchgesetzt werden können. In diesem provinziellen Nest gibt es noch mehr Widerstand gegen die destruierenden und normierenden Kräfte der Zivilisation als in den von anderen Autoren gepriesenen Großstädten. In den „Mutmaßungen" entwickelt Johnson seinen Gerechtigkeitsbegriff in Anlehnung an biblische Lämmergleichnisse. Die Gruppe der Gutgesinnten vertritt alle „Schwachen": „Was wollen sie? sie wollen nicht, daß das Lamm der Witwe gestohlen werde. Die Gerechtigkeit ist ein Nichtwollen. (Sie wollen: daß jedermann sein Lamm behalte und kein Streit mehr stattfinde um Lämmer, jeder besitze die gleiche Zahl von ihnen.)" (121)[3]. Man weiß, wie sehr der Gerechtigkeitsbegriff die Ethik des Alten Testaments bestimmt, im Sinn der Sprichwörter Salomons: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, der Völker Schmach ist die Sünde" (Spr 14, 34).

In entscheidenden Liebesszenen zwischen Gesine und Jakob nimmt Johnson im gleichen Roman Wendungen aus dem Hohelied zuhilfe. Gesines zeitweise Neigung zu Jonas wird umschrieben mit: „Ihre Seele ist in fremde Gärten gegangen" (253). Als sie sich endgültig für Jakob entscheidet, erklärt sie offen: „Es ist meine Seele, die liebet Jakob" (213), und kurz danach in direkter Ansprache an den Geliebten: „Ich liebe dich wie den Regen" (220). Im Hohelied heißt es ähnlich: „Du, den meine Seele liebt, sag mir: Wo weidest du die Herde? Wo lagerst du am Mittag?" (Hld 1, 7) oder: „Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, so komm doch! Denn vorbei ist der Winter, verrauscht der Regen" (Hld 2, 10 f.). Auf den Bibelbezug in den Mutmaßungen geht näher eine Stanforder Dissertation von Werner Joachim Radke ein. Radke arbeitet dabei mit einer kabbalistischen Methode: Freitag, Jakobs Reisetag in den Westen, gilt als Karfreitag, Jakob und Heinrich Cresspahl stehen für Gott bzw. Christus, der Stasi-Offizier Rohlfs, ist ein gnostischer Gottsucher, Zahlenangaben im Roman werden auf Bibelkapitel und -verse bezogen usw.[4] So weit muß man wohl nicht gehen, um Bibelspuren in Johnsons Romanen nachzuweisen. Der Verfasser selbst hat Radkes Arbeit als „einseitig" bezeichnet[5]. In Wirklichkeit benutzt Johnson die Bibelanspielungen nicht als archaische Patina, sondern evoziert durch sie inmitten einer aggressiven

Umwelt eine freundlichere Gegenwelt. Es ist die durch das Hohelied gestärkte Vorstellung einer liebevollen und friedlichen, von der menschlichen Destruktion freien Welt, die in solchen Szenen zum Ausdruck kommt. Johnson spricht diese Hoffnung nicht offen, direkt aus, sondern bedient sich der intertextuellen Anspielung nur als Hinweis, als Zeichen.

Aber es gibt bei Johnson auch den Rückgriff auf spannungsreichere Bibelpassagen, etwa auf die Erzählung des Propheten Jona aus dem Alten Testament, die die ganze Problematik des jüdischen Prophetenamtes und die Dialektik von Schuld und Gnade zum Ausdruck bringt. Bekanntlich erhielt Jona von Jahwe den Auftrag, der sündigen Stadt Ninive den Untergang anzukündigen, versuchte sich der unangenehmen Aufgabe aber durch die Flucht auf ein Schiff zu entziehen. Als das Schiff in einen schweren Sturm geriet und Jona von der Mannschaft ins Meer geworfen wurde, schien sein Schicksal besiegelt. Aber wunderbarerweise rettete ihn ein Wal und setzte ihn nach dreitägigem Aufenthalt in seinem Leib wieder an Land. Jetzt endlich begann Jona mit der Erfüllung von Jahwes Auftrag und erreichte, daß die Bewohner von Ninive in sich gingen und Gott von seiner Untergangsdrohung Abstand nahm. Doch nur vorübergehend, denn am Ende der Erzählung ist die Stadt moralisch in keinem besseren Zustand als am Anfang.

Johnson hat diese farbige Prophetengeschichte im Legendenstil nacherzählt und etwa um die Hälfte gekürzt. Das Lutherdeutsch wird vorsichtig vereinfacht und mit Erklärungen versehen bei unbekannten Ortsangaben und anderen Realien. Der Erzählfluß wird von allen Nebenzügen befreit. Das Ergebnis ist keineswegs – wie in vielen modernen Bibelübertragungen – eine Verflachung und Banalisierung. Im Gegenteil gibt Johnson der Vorlage durch seine sperrige Syntax und eigentümliche Wortwahl eine neue Patina. Der Erstdruck seiner Version erschien im Januar 1962 in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" unter der Überschrift „Besonders die kleinen Propheten", Anspielung auf die geläufige Einteilung nach den Umfängen (nicht nach der Bedeutung) der Prophetenberichte. Danach gehört Jona im Unterschied zu den ausführlichen Schriften, die sich mit den Namen Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel verbinden, zu den zwölf kurzen Überlieferungen.

Einen ausdrücklichen Kommentar hat Johnson seiner Wiedergabe nicht beigegeben, aber durch einige kleine Zusätze bzw. Änderungen angedeutet. Die Tendenz geht dahin, die Reaktionen des Propheten menschlich verständlicher zu machen und auch die Kritik am jüdischen Volk abzumildern. Einleitend heißt es über den Vertrag zwischen Jahwe und seinem Volk, „der ging über die menschlichen Kräfte, von Zeit zu Zeit geriet er in Vergessenheit." Auch Jesaja und Jeremia hätten schwer unter ihrem Prophetenamt gelitten, wie überhaupt: „Die Seele des Propheten ist empfindlich und wissend und zweiflerisch." Daß auch Jona zweifelt, zeigt sich an der eingefügten Bemerkung, mit der er Jahwe seine

anfängliche Flucht zu erklären versucht: „Weil du nie tust, wie du gesagt hast und wie es gerecht ist nach dem Gesetz!" Volk, Sprecher und Gott werden einander angenähert und reden menschlicher miteinander. Den offenen Schluß in der Vorlage bereichert Johnson mit drei möglichen Weiterführungen: Jona wartet geduldig auf den unausweichlichen Untergang von Ninive, er entzieht sich der Entwicklung durch den Selbsttod, oder er verläßt seine Einsiedelei in der Nähe der Stadt und reiht sich ein in das normale Volk von Ninive. Johnsons Version endet mit den vieldeutigen Worten im Märchenton: „Wer weiß."[6]

Man spürt, daß sich der Autor mit der alten Geschichte identifiziert, wohl in dem Sinn, daß auch das Schriftstelleramt mit vielen Beschwernissen verbunden ist. Wie der Prophet hat der Autor die Aufgabe, den Zustand seines Volkes zu beschreiben und offenzulegen, wofür ihm nicht gedankt wird. Johnson hatte, als er seine Jonaversion schrieb, schon drei Romane über die Situation im zeitgenössischen Deutschland verfaßt, durchaus kritische Bestandsaufnahmen. Er hatte seinerseits einen Fluchtversuch unternommen, indem er sich aus der unsicheren Heimatregion ins sichere Westberlin begab und sich damit der alten „Herrschaft" entzog. Aber er hatte dann seinen Auftrag weitergeführt und fuhr fort, den Lesern auch von den neuen Aufenthaltsorten her die Wahrheit über ihre Verfassung mitzuteilen, von Werk zu Werk immer unverblümter, bis hin zu dem ungeschminkten und umfassenden Rechenschaftsbericht der Jahrestage. Jedenfalls gab es genug Gründe, die Jonaversion als eigenen Text aufzufassen und seinem Werk zuzuschlagen. Das geschah zwei Jahre nach dem Erstdruck in dem Band „Karsch, und andere Prosa", jetzt unter der Überschrift „Jonas zum Beispiel". Zum Beispiel? Dann mußte es neben Jona noch andere mit verwandten Schicksalen und ähnlichen Aufträgen geben, zum Beispiel in der Gegenwart.

Ingrid Babendererde als Widerstandsroman

Dieser Fall zeigt vielleicht am deutlichsten, daß Johnson die zurückhaltende Anspielung dem offenen Bekenntnis vorzieht, wie es nach 1960 weithin üblich wurde. Im Unterschied zur vorangehenden Generation vermieden gerade anspruchsvolle Autoren metaphysische Geständnisse, was nicht gegen religiöse Tiefenstrukturen sprechen muß. Auch in seinen Romanen vermeidet Johnson abrufbare Erklärungen, läßt aber seine Lieblingsfiguren nach Maximen handeln, die protestantischen Tugenden nahestehen, ohne sie immer als Protestanten im kirchlichen Sinn auszuschildern. Das Ausschildern gilt noch am ehesten für den Erstling Ingrid Babendererde, denn hier gehört der Kern der Oppositionsgruppe gegen die SED-geführte Schulleitung zur Jungen Gemeinde, also zur Jugendorganisation der protestantischen Kirche. Dieser Roman sollte in einer Geschichte des staatlich gelenkten Kirchenkampfs in der DDR nicht fehlen, weil

er anschaulicher als historische Quellen die Leiden der Betroffenen festhält. Das Ulbricht-Regime reagierte scharf, als die Kirche Kritik übte an den sozialen Folgen eines rücksichtslos forcierten „sozialistischen Aufbaus" Anfang 1953. Um den intellektuellen Nachwuchs zu treffen, nahm man speziell die Vertreter der Jungen Gemeinde an Gymnasien und Universitäten ins Visier und unterstellte ihnen, eine „amerikanisch geförderte Spionageorganisation" zu sein (102) und FDJ-Funktionäre mißhandelt zu haben (145). Johnson war Mitglied der Jungen Gemeinde und teilte das Schicksal von mehreren 100 Kommilitonen, als er im Mai 1953 von der Universität Rostock relegiert wurde. Grund: Er hatte in einer Vollversammlung der Philosophischen Fakultät – was zutreffender war – die FDJ, die Jugendorganisation der SED, belastet und sich auf die Bekenntnisfreiheit in der DDR-Verfassung berufen. Diese Vorgänge übertrug er auf das Güstrower Gymnasium.

Die einzelnen Mitglieder der in die Opposition gedrängten Schülergruppe vertreten in dieser Verfolgungsgeschichte unterschiedliche Positionen, auch ihre Charaktere sind unterschiedlich angelegt. Elisabeth Rehfelde, Verkörperung der gefühlsbetonten, etwas bigotten Bekenntnisfreude, ist die erste, die sich gegen die Verteufelung ihrer Vereinigung zur Wehr setzt und einem FDJ-Funktionär demonstrativ ihr FDJ-Mitgliedsbuch vor die Füße wirft. Diese Reaktion findet in der Gruppe nicht ungeteilte Zustimmung, weil sie als zu unüberlegt gilt und der angreifenden Partei das Argument liefert, den bisher latenten Gegensatz öffentlich auszutragen. Auf einer als Schauprozeß aufgezogenen Vollversammlung wird die Junge Gemeinde vom Direktor als „illegale Verbrecherorganisation" und vom „kapitalistischen Ausland bezahlte Volksfeinde" diskriminiert und mit scharfen Strafen bedroht (141 ff.). Ihre Mitglieder verteidigen sich entsprechend ihren Möglichkeiten. Peter Beetz vertritt die legalistische Position und beruft sich wie Johnson auf die DDR-Verfassung und ihre Garantie der Bekenntnisfreiheit, ein Argument, das in der emotional aufgeheizten Atmosphäre keine Wirkung erzielt. Viel wirkungsvoller ist dagegen der Auftritt der Titelfigur. Schon als Affront empfindet es die Schulleitung, daß sie nicht wie gewünscht auf das Thema „Die Junge Gemeinde Und Die Rechte Der Kirche" eingeht (die Schreibweise bildet die Kommandosprache des Direktors ab). Das war eine Falle, denn damit hätte sie ihm Gelegenheit gegeben, sich weiter über die Illegalität der protestantischen Kirche auszulassen. Stattdessen verteidigt Ingrid die jugendliche Freiheit, sich nach eigenen Überzeugungen und Wünschen zu verhalten und auch zu kleiden. Es müsse erlaubt sein, wie Peter Beetz ein Kreuz oder wie eine Klassenkameradin enge Hosen zu tragen (173 ff.). Dieser Ton findet bei den Altersgenossen großen Beifall, kann aber ihre Relegation nicht verhindern, befördert sie eher. Die Parteileitung ist stärker als der Freiheitsdrang und Gerechtigkeitssinn der Oberschüler.

Ingrid Babendererde und ihre Freunde von der Jungen Gemeinde sprechen nicht viel über theologische Fragen. Aber sie handeln nach ihren Überzeugungen,

indem sie ihre Position auch unter stärkstem Druck öffentlich rechtfertigen und sich mutig gegen falsche Beschuldigungen zur Wehr setzen. Diese offensive Verteidigung der protestantischen Jugendgruppe und die Demaskierung der politisierten Schulleitung stieß bei den DDR-Verlagen, denen Johnson den Roman anbot, auf erhebliche Einwände. Man erkannte zwar das Erzähltalent des jungen Autors, forderte aber einschneidende Veränderungen, besonders bei der Darstellung des „gesellschaftlichen Hintergrundes". Johnson machte einige Versuche, die Kritik zu berücksichtigen, mußte aber bald einsehen, daß sich seine Intentionen und die Anweisungen der Verlage, die ja immer direkt oder indirekt von Parteiinstanzen gesteuert wurden, im Grund ausschlossen. Der Roman konnte in der DDR nicht erscheinen. In den „Begleitumständen", seiner Autobiographie, hat der Autor die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und die Reaktionen der Verlage ausführlich dokumentiert [7]. Wir haben hier einen Fall von Widerstandsliteratur unter einer neuen, nun kommunistischen Diktatur vor uns, eine Neuauflage der „Inneren Emigration" unter vergleichbaren Umständen. Auch während der Naziherrschaft erwuchs der literarische Widerstand bekanntlich zu einem guten Teil aus christlicher Haltung. Es bleibt eine lohnende Aufgabe der Literaturwissenschaft, diesem Phänomen in der Zukunft noch genauer nachzugehen und neben Johnson auch andere Autoren einzubeziehen, die sich aus christlichen Motiven den Auflagen der SED-Doktrin widersetzten, zum Beispiel Reiner Kunze oder Günter de Bruyn.

Ingrid Babendererde erschien erst ein Jahr nach Johnsons Tod in der Bundesrepublik in seinem Hauptverlag, bei Suhrkamp. Die um 30 Jahre verspätete Veröffentlichung hat dazu beigetragen, Johnsons eigentliche geistige Herkunft bisher nur ungenügend wahrzunehmen. Die Johnson-Literatur hat den Erstling und die damit zusammenhängenden biographischen Zusammenhänge bis heute noch nicht angemessen zur Kenntnis genommen [8]. Jedenfalls besteht genügend Anlaß, die verbreiteten Vorstellungen zu revidieren und die Lücken des Bildes auszufüllen.

Eine ethisch sensible Familie

Die abgestufte Reaktion der Figuren auf totalitäre Übergriffe bleibt das Modell für Johnsons weitere Werke, sogar noch für die Jahrestage. Dort lassen sich in der Cresspahl-Familie die früh entwickelten Charaktertypen wiederfinden. Lisbeth Cresspahl, Gesines Mutter, vertritt wie Elisabeth Rehfelde die Position einer radikalen und offensiven Anwendung ihres Glaubens. Ihre Tochter läßt sie einmal fast in einer Regentonne ertrinken, um ihr angesichts der sich ausbreitenden Naziseuche die eigene Verschuldung zu ersparen. Diese „Wassertonnengeschichte" erhält im Roman eine Leitfunktion und steht für viele prekäre, besonders

politische Situationen in der Familiengeschichte. Bei der sogenannten Reichskristallnacht im November 1938 greift Lisbeth Cresspahl zu einer weiteren demonstrativen Geste, um die Nazis zu demütigen. Als der Ortsgruppenleiter ein jüdisches Mädchen erschießt, ohrfeigt sie ihn vor der anwesenden Dorfgemeinschaft und kommt der sicheren Bestrafung zuvor, indem sie die Werkstatt ihres Mannes anzündet und darin den Freitod sucht. Während ihres ganzen (kurzen) Lebens hatte Lisbeth immer wieder ihre radikale Gewissenhaftigkeit und ihren Glauben bezeugt, oft auf ebenso provozierende Weise. Als 14jährige brüskierte sie ihren Vater, indem sie das Versteck von Waffen preisgab, nachdem der Vater auf seine Offiziersehre erklärt hatte, bei ihm gebe es keine Waffen – eine Episode aus dem Kapp-Putsch 1920. Das wird mit der „Liebe des Christen zur Wahrheit" erklärt (56 f.). Ab 1934 stellt sie sich auf die Seite der „Bekennenden Kirche", der protestantischen Opposition gegen die nazistische Unterwanderung, und setzt sich trotzig für deren Ziele ein. Ihr Mann Heinrich hat Bedenken, daß „sie sich das Gewissen so voll lud mit den Sorgen der Kirche" (426 f.). Als sich Heinrich am Ausbau von Kasernen beteiligt, versucht sie ihn ihrerseits mit dem Argument davon abzubringen, daß man sich damit doch „am Krieg" beteilige (470). Im September 1937 macht sie einen ersten Selbstmordversuch in der Ostsee, veranlaßt durch einen politischen Prozeß, bei dem sie Angehörige und Nachbarn intensiv bedrängen, nicht die volle Wahrheit zu sagen. Sie wird gerettet, weil ihre Badekappe noch sichtbar blieb, worauf sie nicht erleichtert, sondern mit Selbstvorwürfen reagiert: es sei die „Strafe" für die „Eitelkeit", überhaupt eine Badekappe getragen zu haben (571 ff.).

Aus manchen Andeutungen im Roman läßt sich schließen, daß der Verfasser diese allzu grelle Form des Widerstands gegen ein totalitäres Regime bei aller Bewunderung für problematisch hält. Mehr Respekt findet der verschwiegenere und taktisch klügere Widerstand ihres Mannes, Gesines Vater. Heinrich wird Mitarbeiter der Exil-SPD und der britischen Abwehr und funkt aus Nazideutschland Mitteilungen über die militärische Aufrüstung hinüber ins Ausland. Unter der sowjetischen Besatzungsmacht sorgt er wie ein Vater für seinen Ort und versteht es zeitweise, dem unberechenbaren Stadtkommandanten Pontij Widerpart zu bieten. Aber das Machtgefälle ist zu groß, der Tischlermeister wird schließlich von demselben, ihm zuvor fast befreundeten, Kommandanten in ein ehemaliges KZ gesteckt, das jetzt als Haftanstalt für die Gegner des neuen Gewaltregimes dient. Das kostet ihn die Gesundheit und bedeutet eine schwere Belastung für die Familie.

Die Querköpfigkeit, die die ganze Familie Cresspahl auszeichnet, stammt nicht nur aus ihrer mecklenburgischen Herkunft, sondern auch aus ihrer protestantischen Erziehung und äußert sich in unterschiedlichen Formen von Zivilcourage. Die Tochter Gesine und die Enkelin Marie setzen entsprechend ihrer Altersstufe die demonstrative Linie des Widerstands fort. Gesine reagiert als Schülerin auf

Übergriffe von Nazilehrern mit verächtlichen Gesten, zum Beispiel mit Spucken vor die Füße oder Herausstrecken der Zunge (899, 1652). Einem nazistischen Verwandten weist sie die Tür. Die elfjährige Enkelin Marie kritisiert – nun am Schauplatz New York – offen den Vietnamkrieg in der Schule oder befreundet sich mit farbigen und jüdischen Mitschülern. Zeitweise verfügt sie über ein sensibleres soziales Gewissen als ihre Mutter und wird zur treibenden Kraft im Engagement für eine humanere Umwelt. Gesines erster Partner Jakob paßt aufs genaueste in diesen Kontext, nach übereinstimmendem Urteil bestimmt die Gerechtigkeitsliebe sein Wesen und Handeln, und das in einer durch die politische Lage des SED-Staates weiter verschärften Situation. Wie sein potentieller Schwiegervater orientiert er sich aber wieder mehr an der diplomatischen Form der Opposition. Das gräbt sich bei den privaten Freunden tief in die Erinnerung ein und fordert selbst bei den Staatsvertretern eine Zeitlang Respekt, kann aber sein tragisches Ende nicht verhindern [9].

Heilkraft Natur

Die ethische Sensibilität, die Johnsons Lieblingsfiguren praktizieren, wird ergänzt durch eine ausgeprägte Naturliebe, die seine Romane an zentralen Stellen auszeichnet. Man muß nicht so weit gehen, Naturverbundenheit schon an sich einen religiösen Charakter zuzusprechen, aber sie steht ihm nahe, wenn ihr die Funktion von Besinnung, Beruhigung und Selbstfindung zugewiesen wird, Ausgleich und Heilkraft bei Zerrissenheit der Gefühle und Verworrenheit der Gedanken. In Ingrid Babendererde erscheint die mecklenburgische Seenlandschaft am entschiedensten als Gegenwelt zum feindlichen und aggressiven Alltag. So oft wie möglich verbringen die Freunde die Freizeit auf der Squit, ihrem Segelboot, und holen von hierher die Kraft zum Widerstand. Auf dem Boot, so erklärt Johnson, „zogen sich der Geruch und die Erinnerung des Klassenzimmers zusammen und waren auf einmal nicht mehr da" (39). Es ist kein Zufall, daß sich die Freunde nach dem entscheidenden Bruch mit der Schulleitung bei einer Segelfahrt voneinander verabschieden und daß das Wasser als Fluchtweg dient. Im Unterschied zur Menschenwelt sind die Naturgewalten zu meistern, wenn nur die Zusammenarbeit der Freunde reibungslos funktioniert wie in folgendem Ausschnitt aus der letzten Tour:

„Das war aber ein aufregendes Segeln bei dem Wind. Als sie vor Holthusen waren, kam welcher von Land dazu; das gab harte kleine Böen. Die waren eigentlich kurzlebig. Aber sie hatten unerhört aufzupassen, wenn das Zeug ankam. Zeiten lang lag die Squit sozusagen mehr auf der Seite als auf dem Boden; auf dem hochliegenden Bord hingen sie alle drei weit hinüber und warfen sich ruckweise gegen die Gewalt des gebeugten Segels. Jürgen hatte alle Mühe, das Boot zu halten. Plötzlich ließ die Bö nach, langsam kamen sie wieder in die Höhe aus ihrem angestrengten Liegen. Unter diesen

Umständen hätten sie reden können, aber sie hatten noch kein Wort geredet seit einer Stunde. Das war seit sie die Schleuse verlassen hatten.

Allerdings waren sie überaus zusammen in einem Boot; und daran hatte es schon einige Male gelegen, als sie vorhin in der Mitte gewesen waren. Es kam da darauf an daß sie sich nur blickweise völlig und rasch verständigen konnten, das konnten sie aber. Auf diese Weise gingen sie über Stag in der anständigsten Art, die sich dafür denken läßt. Sie nahmen eigentlich wenig Wasser über. Manchmal sprang eine besonders hartnäckige Welle hoch und warf sich über sie, aber das war auch gut so. Klaus brauchte sich nicht nach der Pütz zu bücken und Jürgen bekam auf viel gründlichere Weise was ihm nottat. Bisweilen waren sie von unten bis oben besetzt mit kleinen blinkenden Tropfen. Nach wenigen Minuten hatte die Sonne alles weggenommen. ... die Squit raste lautlos durch das Brüllen von Wellen und Wind. Das war vorhin gewesen in der Mitte vor Gross Bülten, und sie hätten ebensogut dabei kentern können. Sie waren aber nicht gekentert. Sie würden ja wohl auch nicht" (238 ff.).

Johnson kennt sich auch auf diesem Fachgebiet bestens aus, er versteht etwas von Seglersprache und Segelbewegungen, die wechselnden Positionen erfaßt er mit nüchterner Präzision, die wachsende Dramatik mit dem Stakkato der Kurzsätze. Auf diese Weise vermeidet er die sentimentale Färbung, die solchen Beschreibungen leicht anhaften könnte. Er vermeidet auch jede direkte Anspielung auf einen religiösen Hintergrund. Aber die Schlußaussage „Sie waren aber nicht gekentert. Sie würden ja wohl auch nicht" drückt mehr aus als nur Vertrauen auf handwerkliche Fertigkeiten und Gruppenzuammenhalt. Die Freunde fühlen sich trotz aller Anfeindungen im Lebensalltag und Bedrohungen durch die Elemente aufgehoben in einem größeren Ordnungszusammenhang.

In den folgenden Werken spielt die Natur vom Textumfang her keine so entscheidende Rolle mehr, bleibt aber in Schlüsselszenen wirksam. Johnson setzt Natureindrücke weiterhin ein, um innere Vorgänge symbolisch anzudeuten oder zu verstärken. Als es in den Mutmaßungen bei Jakobs Besuch in Westdeutschland zum Liebesvollzug kommt, erinnert sich das Paar an glückliche Stunden in früheren Phasen ihrer Verbindung, zum Beispiel das gemeinsame Drachenbauen und Steigenlassen in den Rehbergen bei Jerichow. Damals ließ Gesine den Drachen „tanzen an dem riesigen zerschrundeten Himmel über ihnen. Er war sehr hoch, ein schräges Blauviereck mit einem gelben Schwanz. Wenn Sonne aufkam, leuchtete der ganze Himmel wegen des Drachens" (295).

Im Kontext der entscheidenden Liebesszene ist das ein deutliches Signal für eine vom Schicksal begünstigte Situation, der Ausblick in die Weite des kosmischen Raums schafft ein Gefühl der Befreiung, der Freiheit. Umgekehrt standen die Zeichen bei einem Spaziergang Gesines mit Jonas, Jakobs Rivalen, weniger günstig. Sie befanden sich an der aufgerauten Ostsee bei Jerichow, bei starken Böen und gewaltigen Wellenkämmen. Jonas zu Gesine am Telefon:

„Ich erinnere mich an den harten Wind, der aus der See aufsprang und uns in die Augen schlug und ihre Hände geklammert um meine Schultern und ihr Kopf regennaß unbeweglich neben mir hinunterstarrend auf die Brandung auf die Wellen, die unter uns sich aufwälzten über die stählernen Buhnen und schäumend sprühend erstarrten vor dem Zusammensturz, und sich überschlugen, und

quer ausliefen durch die schweren Pfahlreihen hindurch und träge unhinderbar in ungebrochener Länge ausrollten auf dem Sand" (215).

Kurz vorher hatte Gesine Jonas im Anklang an das Hohelied mitgeteilt, daß ihre Seele „liebet Jakob" (213), daß also ihre Beziehung zu Ende sei.

Auch in den Jahrestagen fehlt es nicht an markanten Naturausblicken, an Ausflügen an den Hudson und den Atlantik in den New Yorker oder an die Ostsee in den Jerichower Abschnitten. Für Johnsons erzählerische, aber auch gedankliche Ökonomie bleiben Meereseindrücke bis zuletzt unverzichtbar. Die Jahrestage werden durch solche Szenen gerahmt, sie beginnen an der Küste von New Jersey mit einem Prolog zum 21. August 1967, und sie enden an der dänischen Ostseeküste am 20. August 1968, die Spannung zwischen der alten und der neuen Welt symbolisierend, aber auch als Hinweis auf eine behutsame metaphysische Orientierung. Beides, religiöse Haltung und Naturbezug, verbindet sich wohl am eindrucksvollsten in Gesines letztem Wunsch, der die Schlußpassagen der Jahrestage unvergeßlich macht. In der Todesstunde möchte sie nämlich den Blick auf Güstrow oberhalb des Barlachhauses gegenwärtig haben. Wörtlich erklärt sie:

„auf dem Kamm des Heidberges, wo ein Abhang sich öffnet, güstrower Kindern wohlbekannt als Schlittenbahn, auch dem Auge freien Weg öffnend über die Insel im See und das hinter dem Wasser sanft ansteigende Land, besetzt mit sparsamen Kulissen aus Bäumen und Dächern, leuchtend, da die Sonne gerade düstere Regenwolken hat verdrängen können: welch Anblick mir möge gegenwärtig sein in der Stunde meines ... Sterbens" (1821 f.).

Die Anklänge an Gebetsformeln sind offensichtlich[10], und es ist nicht zufällig, daß Johnson mit diesem Wunsch wieder an den Ausgangspunkt seiner eigenen Jugend und seines Schriftstellertums zurückkehrt. In seltenen, aber durch ihr Gewicht herausgehobenen Szenen gibt der Autor Einblick in eine von Gerechtigkeit und Natur beherrschte Gegenwelt und bewahrt die Erinnerung an seine religiösen Ursprünge.

ANMERKUNGEN

[1] Gespräch mit W. J. Schwarz im Juli 1969, in: Uwe Johnson, hg. v. R. Gerlach u. M. Richter (Frankfurt 1984) 215.

[2] Gespräch über Uwe Johnson, in: „Wo ich her bin ...". Uwe Johnson in der DDR, hg. v. R. Berbig u. E. Wizisla (Berlin 1995) 115.

[3] Die Seitenangaben beziehen sich auf folgende Ausgaben: Ingrid Babendererde (Frankfurt 1985), Mutmaßungen über Jakob (Frankfurt 1992) u. Jahrestage (Frankfurt 1970-1983).

[4] Stanford University 1966. Mikrofilm.

[5] Johnson im Brief v. 2. 5. 1976 an L. Rubow (Viersen), nach einer mir freundlicherweise überlassenen Kopie.

[6] Vgl. S. Mühlberger u. M. Schmid, Gegenwart des Wortes. Biblische Themen in der modernen Literatur (Wien 1986) 39 ff. Die Jonafigur reizte auch andere moderne Autoren zur intertextuellen Weiterführung, z. B. St. Andres, Der Mann im Fisch (1963) u. G. Leutenegger, Ninive (1977). Über die Problematik des Prophetenamtes hat sich früh

schon R. M. Rilke in den „Neuen Gedichten" eindrucksvoll geäußert, vgl. M. Windfuhr, Religiöse Produktivität – die biblisch-jüdischen Motive in Rilkes „Neuen Gedichten", in: „Das offene Ende, durch das wir denken und atmen können ...". Theologie u. Literatur im wechselseitigen Fragehorizont, hg. v. K. Hilpert (Münster 2001) 41 ff.

[7] Begleitumstände. Frankfurter Vorlesungen (Frankfurt 1980) 50-99.

[8] So geht B. Neumann am Zentralkonflikt des Romans vorbei, wenn er ihn als „Heimatroman" einstuft u. sogar in Verbindung mit der „völkischen" Literatur vor 1945 bringen will: B. Neumann, Uwe Johnson (Hamburg 1994) 190.

[9] Entsprechend dieser Differenzierung hat sich Johnson weniger als andere Autoren in die Tagespolitik der Bundesrepublik eingemischt. Nach seiner Rede anläßlich der Verleihung des Büchner-Preises sah er 1971 im Westen keine „revolutionäre" Situation gegeben: Johnsons Jahrestage, hg. v. M. Bengel (Frankfurt 1976) 70 f. Anderseits fehlte es bei ihm nicht an konkreten kulturpolitischen Aktivitäten, die von Grass zusammengefaßt werden: vgl. Berbig u. Wizisla (A. 2) 111 f. Über Johnsons Vorstellungen eines dritten Weges zwischen den politischen Systemen in Ost und West: vgl. M. Windfuhr, Regionalismus u. Weltbezug. Leitlinien für Uwe Johnsons Romane, in: StadtLandFluß. Urbanität u. Regionalität in der Moderne (FS G. Cepl-Kaufmann, Düsseldorf 2002).

[10] Das Ave Maria endet mit den Worten: „Bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes."

UMSCHAU

Neureiches Verderben

Martin Walsers Roman „Der Lebenslauf der Liebe"

Fährnisse der Ehe und die Faszination der Liebe hat Martin Walser wiederholt dargestellt. Sein erster Roman „Ehen in Philippsburg" (1957) schildert kritisch die Ehegeschichten einiger Karrieremänner. Im Roman „Das Einhorn" (1966) wird Anselm Kristlein beauftragt, ein Buch über die Faszination der Liebe zu schreiben. In München und am Starnberger See handelt der Roman „Ohne einander" (1993). Nachdem die Familie bereits „Seeleninfarkt" erlitten hat, wechseln die Eheleute als Mittel der Vitalisierung den Partner. Im seinem neuen Roman „Der Lebenslauf der Liebe" überlebt eine gedemütigte Frau ihren großmächtigen Mann. Es überrascht, daß Walser sich in fortgeschrittenem Alter nochmals dem Thema Ehe und Liebe, und zwar aus der Perspektive der Frau, zuwendet.

Der Roman entwickelt seine Handlung in drei Akten: Aufstieg – Fall – nach dem Fall. Zuerst die Geschäfte des Rechtsanwalts Edmund Gern, dann sein geschäftlicher und gesundheitlicher Ruin, schließlich der Überlebenswille seiner Frau. Der Aufbau ist eine Kopfkonstruktion – typisch Walser. Aufstieg und Fall des Ehemanns stehen ganz unter der Herrschaft des Erzählers: Er erhöht, und er läßt fallen. Der Geschehnisraum ist Düsseldorf von 1987 bis Silvester 1999. Edmund Gern, Immobilienmakler und Börsenspekulant, ist zu Beginn des Romans 57 Jahre, seine Ehefrau Susi Gern 56 Jahre. Längst wurde sie von ihrem Mann in eine Nebenrolle gedrängt. Er fährt Bentley, sie einen Porsche. Die Religion beider heißt Konsum. Um seinen Rang zu dokumentieren, ließ Edmund sich und seine Frau von Warhol porträtieren. Sohn Andreas ist ein fauler, genießerischer Schmarotzer, dessen erste Frau Selbstmord begeht. Er wird später Zuhälter und flieht ins Ausland. Tochter Conny, 29 Jahre, ist schwachsinnig. Das unförmige Wesen stopft Süßigkeiten in sich hinein, sieht fern, spielt mit ihren Kätzchen und baut mit Fünfzig-Pfennig-Münzen Geldtürme. Tochter und Mutter, beide hilfsbedürftig und einsam, versichern sich unablässig ihrer gegenseitigen Liebe. Nach fünf Ehejahren verlangte Edmund von seiner Frau Gruppensex. Gegenwärtig besitzt er drei Geliebte, die er abwechslungsweise in ihren Apartments besucht oder auf Reisen mitnimmt. Deren alliterierende Namen – Pudlich, Prellmann und die junge Edelnutte Proll – signalisieren Austauschbarkeit. Damit die erzählerische Symmetrie gewahrt bleibt und soziale Blicke zu weniger anspruchsvollen, einfachen Menschen ins Bild kommen, unterhält Susi Gern für ihr Penthouse von 390 Quadratmetern als Zugehfrauen die Frauen Oschatz, Thönissen und Thomasius. Die Frustrierte beschafft sich nach sexlosen Ehejahren Männer durch Zeitungsannoncen.

Ein Romanstoff wie aus der Yellow-Press; die vier Hauptpersonen der Familie – Edmund, Susi und die beiden Kinder – so extrem, daß sie in ihrer Übersteigerung wie Karikaturen erscheinen. Der Autor denunziert die Kauf-und-Nimm-Welt des superreichen Immobilienspekulanten. Tochter Conny erlitt bei der Geburt einen unheilbaren Gehirnschaden. Aus Zeitmangel ließ der Professor die Wehen der Mutter künstlich beschleunigen. Des Erzählers Sympathie und Melancholie gehört der Leidensfrau Susi Gern, die dieses Leben erträgt. Die Nebenpersonen, zu viele, entstammen der Düsseldorfer Mittelschicht, auch der Halbwelt und Unterschicht, einige kommen aus Jugoslawien und Marokko. An gesellschaftlichem Erkenntniswert steuern all diese Personen wenig bei. Man kennt diese Melange aus den Medien. Sie dehnen den Roman auf über 500 Seiten aus.

In Frau Gern steckte romantische Mädchensehnsucht. Sie wollte einen Mann aexklusiv lieben und von diesem exklusiv geliebt werden. Die Gemeinschaft der Körper sollte eine Ge-

meinschaft der Seelen werden. Am liebsten wäre sie aufgegangen im andern, um so erlöst zu werden von allem Ich, dem noch nicht gewordenen und dem zu erleidenden. Der unbegrenzte Hingabewille zeigt auch ihre Ichschwäche. Sie lernt ihren in Geschäft und Sex aufgehenden Ehemann weder rechtzeitig kennen noch stellt sie ihn rechtzeitig zur Rede. Zu lange blieb sie unterwürfige Ehefrau, die ihre Klage verinnerlicht. Scheidung kommt für ihn und sie nicht in Frage, ob aus Bequemlichkeit, sozialem Prestige oder unterschwelliger Treue, bleibt offen. Die frustrierte Frau befriedigt sich selbst, trinkt und frißt und erbricht sich (Bulimie). „Ich verrecke vor deinen Augen", sagt sie zu Edmund, der immer noch behauptet, sie zu lieben.

Die Frau, die materiell alles besitzt, kann dem Leben nicht entkommen. Das „Sonntagskind", das glücklich werden wollte, gerät unter das Fortunarad ihres Mannes. Der Unersättliche hat sich mit Finanzkrediten übernommen. Sein Finanzimperium bricht zusammen. Statt der versprochenen Schecks kommt der Gerichtsvollzieher. Geradezu wollüstig breitet der Erzähler die Unglücksmeldungen aus, die er kunstvoll verzögert. Binnen kurzem erleidet Edmund Parkinson, Prostata und Inkontinenz. Er beschmutzt Sofas, fährt in Windeln auf Reisen, sucht immer noch Bordelle auf. Er hegt, bis die Zwangsvollstreckungen eintreffen, groteske euphorische Erwartungen. Das Menschenwrack bricht zusammen. Auf der Intensivstation stirbt er elend (1998). In der barocken Tragödie wäre der Diesseitsmensch gewarnt worden. Hier gibt es keine Gedanken ans Jenseits. 42 Jahre waren die beiden verheiratet. Susi, die ihn immer noch liebt, war bereit, ihm alles zu verzeihen. Eine Beerdigung mit religiösem Ritual findet nicht statt. Gott ist in diesem Leben nicht vorgekommen.

Gewillt zu überleben, zieht Susi in eine Notwohnung und lebt von Sozialhilfe. Reststücke ihres früheren Besitzes verhökert sie auf Trödelmärkten. Selbstmordgedanken verfolgen sie. Aber sie will leben und auf Liebe nicht verzichten. Der Leser denkt an Brechts „Unwürdige Greisin". Die Liebe kommt in Gestalt des marokkanischen Studenten Khalil ins Haus. Die 67jährige und der 29jährige heiraten. Die Frau fühlt sich verjüngt, sie erlebt sexuelle Liebe wie noch nie. Zu den Gebetszeiten breitet der Muslim den Gebetsteppich aus. Khalil verlangt außer Beischlaf und einem Wohnplatz nichts. Gespräche über Religion (wie beim frühen Walser) gibt es nicht, überhaupt keine Gespräche mit dem Studentenmann, weder über dessen Familie noch Studium noch Fremde noch Lebensaussichten. Das vom Leben in die Mangel genommene „Sonntagskind" (eine Metapher ohne die Realität Sonntag) Susi lebt im „Unglücksglück". Ihrem Bewußtsein ist der verstorbene Edmund näher als zu Lebzeiten. Über ein Fortleben nach dem Tod denkt sie nicht nach. Das Wohlseingefühl mit Khalil nimmt ab. Ist der Schweiger treu? Wartet er auf ihren Tod? Am Ende schreibt man Silvester 1999. Conny, Susi und Khalil beteuern ihr Zusammenbleiben. Am ehesten glaubt man das Conny, die en passant eine fast Shakespearesche Narrenrolle spielt. Die wirkliche Zukunft bleibt offen wie das neue Jahr.

Weitaus stärkste Gestalt des Romans ist Susi Gern. Walser hat sie mit allem begabt, was er selber weiß, fühlt, kann und denkt. In eindringlichen Selbstgesprächen verleiht er ihr seine ganze Sprachartistik. Einfühlsam differenziert er die Gefühle der Frau. Er ist ihr Es, ihr Ich und Über-Ich, ihre Zunge, ihre Haut. Es gibt keinen deutschen Erzähler, der den Übergang von der Außen- zur Innenperspektive, von Schilderung zu erlebter Rede so kunstvoll beherrscht wie Walser. Die ironische Tragödie ist zugleich realistische Komödie.

Walser schwelgt in Metaphern und Aufzählungen. Wer Edmund wirklich ist, bleibt im Dunkel. Seine Figur erscheint flach, ohne Gefühle, ohne Seele. Ist seine zur Schau gestellte Euphorie Natur oder Raffinesse? Keine Spur von „Seelenarbeit" wie in Xaver Zürns Lebensgeschichte (Roman 1979). Der Marokkaner Khalil tritt wie aus der Kulisse auf die Bühne, mehr Statist als Person. Nacht für Nacht schläft er wortlos mit der Frau, die seine Großmutter sein könnte und breitet morgens seinen Gebetsteppich aus. Die kinderlose Ehe kann er nicht einmal seiner Familie mitteilen.

Der sonst für alle Konflikte hellsichtige Walser läßt keinen Generationskonflikt, keinen Kulturkonflikt, keinen Religions- oder Ehe-

konflikt zur Sprache kommen. Während er Erzählmaterial lustvoll addiert, bleibt Wichtiges ausgeblendet.

Gegen Ende ist am Rand noch von Gott die Rede. Was Muslimsein über das Rituelle hinaus für Khalil bedeutet, erfährt der Leser nicht. Susi sagt, „gut, lieber Gott, daß es dich nicht gibt, sonst würde ich dich in meinen Haß einschließen" (327). Aber bald darauf „flehte (sie) wieder einmal zu dem Gott, an den sie nicht glaubte, bat ihn, Edmund nicht sterben zu lassen, bevor sie weiß, daß er weiß, daß sie ihm alles verzeiht" (330). „Schnell sagte Susi noch ihr Glaubensbekenntnis auf." Für wen, wozu? Das hereingeflickte Bekenntnis hat 300 Seiten lang keine Rolle gespielt. „Wenn es Gott gibt, dann liebt er mich, egal, ob ich an ihn glaube oder nicht. Er weiß, was ich tu und denke, und hat Freude an mir. Ich bin nun einmal ich" (422). Eine merkwürdige Logik, diese mutmaßliche Freude Gottes an dem eingekapselten Ich, das keine Beziehung zu ihm suchte. Ist sie Ausdruck der Selbstbehauptung, der Verlegenheit Walsers in der Sache Gott? Bei den Lesern ist Walsers „Lebenslauf der Liebe" angekommen; der erfolgreichste Roman des Jahres 2001.

Paul Konrad Kurz

[1] M.Walser, Der Lebenslauf der Liebe. Frankfurt: Suhrkamp 2001. 525 Seiten. Ln. 49,80.

Wie Christen und Muslime miteinander leben

Zwei neuere Publikationen beschäftigen sich sowohl aus evangelischer als auch aus katholischer Perspektive mit dem Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland. Die Evangelische Kirche Deutschlands bezieht zum ersten Mal in umfassender Weise Position gegenüber den Muslimen in Deutschland[1]. Sie möchte zum Zusammenleben ermutigen, Anleitung und Klärung geben. Dies erscheint notwendig, da es in Deutschland immer noch Fremdheit, Unwissenheit und Ängste gegenüber Muslimen gibt. Demgegenüber „führt kein besserer Weg zur Beseitigung von trennenden Gräben und auch zur Überwindung von Fanatismus", betont die Handreichung, „als der, für ein freundliches Zusammenleben in Achtung vor dem anderen einzustehen", wozu „die Bereitschaft zur gegenseitigen Achtung der Religionen" (14) gehört.

Zuallererst wendet sich der Text an die Mitglieder der Evangelischen Kirche. In ihr existieren viele verschiedene Ideen und Auffassungen im Hinblick auf die Beziehungen zu Muslimen. Den einen mögen die Aussagen der Handreichung zu gewagt, anderen zu furchtsam vorkommen. Dennoch versteht sie sich nicht als eine Art Kompromißpapier. Vielmehr will sie die Christen dazu gewinnen, „Muslimen sich in Offenheit zuzuwenden, um sie zu verstehen und ihre Religion zu respektieren" (13).

Die Handreichung umfaßt drei Teile: eine theologische Orientierung für die Begegnung mit Muslimen, sodann eine Darlegung der rechtlichen Situation der Muslime in Deutschland und schließlich Erläuterungen zu den diversen Praxisfeldern, in denen Christen und Muslime miteinander zu tun haben. Dem theologischen Teil geht es vor allem darum, sowohl einer Vergleichgültigung der eigenen Glaubenserkenntnis vorzubeugen – also einer Auffassung, es komme so oder so alles auf dasselbe hinaus – und gleichzeitig einer „Verschließung in einem religiösen Elfenbeinturm" entgegenzuwirken, „aus dessen Warte man Andersgläubige entweder nur ausgrenzen oder für sich einfangen kann" (Professor Eberhard Busch, Vorsitzender der Ad-hoc-Kommission für Islamfragen der EKD).

So lautet der theologische Zentralsatz: „Die theologische Deutung der außerchristlichen Religionen sowie Grund und Art der Begegnung mir ihnen (muß) im Herzen des christlichen Glaubens selbst angesiedelt sein, im Bekenntnis zum dreieinen Gott" (25). Es wird dann namentlich darauf hingewiesen, daß gerade der Glaube an Jesus Christus, der Christen von den Muslimen trennt, die Christen vielmehr doch nicht von ihnen trennt, sondern neben sie stellt. Denn, so heißt es, Gott wurde in Christus nicht – „Christ", sondern Mensch und hat in ihm die

Welt geliebt und nicht bloß „Kirchenwelt". „So begegnen wir Christen Muslimen im Bewußtsein, daß diese Liebe und Versöhnung Gottes auch ihnen gilt" (27). Dieser Aussage entspricht die praktische These der Handreichung, daß Christen im Zusammenleben mit Muslimen es lernen, sich in einen Dialog zu begeben, in dem sie sich ihres eigenen Glaubens tiefer bewußt werden und eben nicht entfremdet, mit anderen Worten, in einen Dialog, der das gegenseitige Zeugnis des Glaubens ein- und nicht ausschließt. So werden Dialog und Mission als distinkt und doch auch als innerlich auf einander bezogen verstanden.

Es ergibt sich die methodische Einsicht: Im Gespräch mit dem Islam sind nicht dogmatische Teilaussagen zu vergleichen, sondern die andere Religion als ganze ist zu respektieren. So gibt sich, was auf den ersten Blick als Gemeinsamkeit mit dem islamischen Glauben erscheint (z. B. das islamische und das christliche Menschenbild) bei genauerem Hinsehen immer wieder doch auch als Differenz zu erkennen. Deshalb fordert die Handreichung auf, „Verbindendes und Trennendes im jeweiligen Gesamtzusammenhang zu sehen und einen Weg zu finden, der die Differenzen verstehen lehrt und trotz der Differenzen den Respekt vor den anderen Religionen vertieft" (34 f.).

Die besonders sensible Frage gemeinsamer Gottesdienste und Gebete wird vom gleichen Grundansatz her angegangen: Muslime können nicht das Gebet in Jesu Namen sprechen, Christen können nicht das islamische Pflichtgebet in ritueller Reinheit und dogmatischer Aufrichtigkeit beten. Hinter dem christlichen und muslimischen Gebet stehen verschiedene Konzepte von Gott und Mensch. Deshalb muß jegliches übereilte Vermengen der Praxis vermieden werden. Die Handreichung empfiehlt, was sie „multireligiöses Gebet" nennt. Darin beten Christen und Muslime nacheinander je in ihrem eigenen Ritus. Das Gemeinsame besteht dabei in der stillen, inneren Teilnahme am Gebet der jeweils anderen Seite. Das bedeutet gegenseitiges Respektieren ohne zu vereinnahmen. Es wird auch das Gebet von Christen für Muslime und umgekehrt empfohlen.

Von besonderem Wert sind die klaren und präzisen Ausführungen zur rechtlichen Situation der Muslime in Deutschland. Hier gewährt der religiös neutrale Staat die ungestörte Religionsausübung für alle Religionsgemeinschaften. Allerdings kann Religionsfreiheit nur im Rahmen der gültigen Rechtsordnung verwirklicht werden. Der Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts" ist dem Islam von seiner Tradition her fremd. Doch begrüßen die beiden großen christlichen Kirchen die Bemühungen von in Deutschland lebenden Muslimen, sich so zu organisieren, daß für sie die Voraussetzungen für die Verleihung dieses Staus erfüllt sind.

Im letzten Teil werden eine Reihe von aktuellen Themen angesprochen. Für die evangelische Kindergartenarbeit werden Regeln aufgestellt, die interreligiöses Lernen fördern sollen und zur Achtung der religiösen Identität der muslimischen Kinder in evangelischen Kindergärten auffordern. In der Diskussion der christlich-muslimischen Ehe werden die sozialen Konfliktfelder klar benannt. Gleichzeitig wird die Chance betont, daß solche Partnerschaften zu einem Bereich eines intensiven Dialogs werden. Hinweisen auf die Gestaltung des Zusammenlebens in Arbeitswelt, Krankenhaus, Altenheimen, Strafvollzug und Friedhofswesen folgen Ausführungen über den Moscheebau und den Gebetsruf. Es wird gefragt, „ob sich Muslime und Christen ... so weit verständigen können, daß der öffentliche Friede und jene Toleranz gefördert werden, die alle Religionsgemeinschaften für ihr gedeihliches Leben wie auch für das Zusammenleben über die Religionsgrenzen hinaus brauchen" (113).

Die vorliegende Handreichung setzt Maßstäbe für alle Christen in Deutschland. Auch die Muslime werden sich an ihr orientieren. Ein weitgehend positives Echo von berufener muslimischer Seite ist nicht ausgeblieben. Kritisch wurde allerdings das Versäumnis vermerkt, Muslime in die den Text vorbereitenden Gespräche einzubeziehen, ferner die Übernahme fehlerhafter statistischer Information vom Islam-Archiv in Soest und vor allem, wie es hieß, Halbherzigkeit in der Unterstützung muslimischer Forderungen hinsichtlich des Baus von Moscheen, des Gebetsrufs und des islamischen Religionsunterrichts. Über diese Kritiken läßt sich

streiten. Gravierender scheint dem Rezensenten in der Handreichung das Fehlen jeglicher Erwähnung, geschweige denn Diskussion eines, wenn nicht des zentralen Themas des christlich-muslimischen Dialogs: die Frage gemeinsamer Werte und Positionen von christlichen und muslimischen Gläubigen im Bereich der Ethik, etwa hinsichtlich Umwelt, ungeborenen, kranken oder alternden menschlichen Lebens, Familie, Wirtschaft und internationalem Handel. In der Frage eines möglichen Zusammenstehens in diesen Bereichen dürfte eine entscheidende Herausforderung an die Kirchen und die Muslime gerade auch in unseren Breiten liegen.

Das Bändchen „Miteinander leben“ [2] möchte Menschen, die mit Muslimen zusammenleben, -lernen und -arbeiten, Wege eröffnen, wie aus dem Nebeneinander ein Miteinander und Füreinander werden kann und dazu Anregungen und Hilfen aus der Praxis geben. Das gelingt, und so ergänzt dieser Text in glücklicher Weise die Handreichung der EKD, die naturgemäß stärker von theologischen und rechtlichen Grundsätzen und Einsichten her argumentiert.

In lebendigem, klarem und allgemeinverständlichem Stil führen Melanie Miehl und Thomas Lemmen, die unverhohlen von katholischer Warte aus schreiben, zunächst in einige Grundlagen des Miteinanders von Christen und Muslimen ein, wobei sie vor allem die Punkte erwähnen, die erfahrungsgemäß Widerstände gegen den Dialog nähren. Sie wollen Verständnis wecken für die muslimische Sicht der Christen und ihren Glauben wie auch umgekehrt. Ein weiterer Hauptteil macht mit den Deutschland-spezifischen Strukturen, Organisationen und Richtungen der Muslime bekannt.

Die reflektierte Dialogerfahrung der Autoren zeigt sich in der Auswahl der Diskussionspunkte: Wir werden genau mit den Speisevorschriften, Reinheitsvorschriften und Fragen der Geschlechtertrennung vertraut gemacht, die uns tatsächlich auf Schritt und Tritt im gelebten Dialog in unseren Breiten begegnen. Es werden die Stolpersteine benannt, deren Mißachtung die besten Absichten auf dem Gebiet des Dialogs zunichte machen können, und die gar zu Frustration, wenn nicht aggressiven Einstellungen führen können. Die Hinweise sind sehr konkret, präzis und ausgewogen. Es ist ein gut lesbarer, lebendiger Text entstanden, der ganz nah an der Wirklichkeit bleibt und weit verbreitete Vorurteile beseitigt und manchen Leser dafür gewinnen wird, sich an Dialogbegegnungen mit Muslimen bzw. mit Christen zu beteiligen. Bei aller Schlichtheit der Darstellung wird jegliche Oberflächlichkeit vermieden.

Schließlich ist es den Autoren gelungen, den schwierigen Bogen zu spannen zwischen Offenheit, ja Enthusiamus für den Dialog auf der einen und dem Anmahnen von Klugheit und Klarheit im Vertreten des eigenen Glaubensstandpunkts auf der anderen Seite. Die Linien zwischen den Identitäten werden nicht verwischt; der Respekt für die verschiedenen Positionen in Glauben und Handeln auf beiden Seiten herrscht vor.

Man wünscht dem Bändchen zusammen mit der Handreichung der EKD weite Verbreitung nicht nur bei denen, die schon im Dialog engagiert sind, sondern gerade auch bei christlichen und muslimischen Pädagogen, Sozialarbeitern, Politikern oder Gemeindemitgliedern, die begonnen haben zu verstehen, daß ein freundliches und konstruktives Miteinander über die Grenzen des eigenen kulturellen und religiösen Milieus hinaus gelernt und reflektiert sein will. Die Autoren zeigen praxisnah und sachlich fundiert ein Fülle von ganz einfachen Möglichkeiten auf, die zum Gelingen eines offenen interkulturellen und -religiösen Dialogs führen. Die angefügten Listen mit den Addressen der christlich-islamischen Gesellschaften, wichtiger Dialogpartner und relevanter Internetaddressen, sowie Daten aus dem islamischen Festkalender bis 2004 und Literaturhinweise stellen eine nützliche Beigabe dar.

Christian W. Troll SJ

[1] Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland: eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 127 S. Kart. 16,80.

[2] M. Miehl u. Th. Lemmen, Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 143 S. (Gütersloher Taschenbuch 749). Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Familie und Erziehung

Psychologie der Familie. Theorien, Konzepte, Anwendungen. Hg. v. Harald WERNECK u. Sonja WERNECK-ROHRER. Wien: WUV-Univ.-Verlag 2000. 354 S. Br. 48,–.

Das Buch ist eine Sammlung von 42 kurzen Einzelbeiträgen. Diese wurden von 21 Studierenden der Psychologie in Wien verfaßt und von den Herausgebern berarbeitet. Das Buch gliedert sich in zwei Abschnitte. Der erste allgemeine Teil vermittelt einen Überblick über das Selbstverständnis und den Gegenstandsbereich der Familienpsychologie. Was ist Familienpsychologie und womit befaßt sie sich? Der zweite Teil befaßt sich mit verschiedenen Aspekten der Phase des Übergangs zur Elternschaft.

Familienpsychologie untersucht das Verhalten und Erleben von Personen in Beziehung zu ihrer Familie. Es ist ein junges Fach, das auch in der akademischen Psychologie zunehmend an Bedeutung gewinnt. Teil I (1-184) des Buchs enthält neben Begriffs- und Gegenstandsbestimmungen Beiträge zur historischen Entwicklung der Familie als Institution und zum Bedeutungswandel von Ehe und Familie. Er bietet einen Überblick über Theorien der Familienpsychologie (Familiensystemtheorie, Familienentwicklungstheorie, Familienstreßtheorie) und gibt einen Einblick in die Diagnostik, Beratung und Therapie der Familie. Es folgt eine Darstellung der Bindungsforschung, d. h. der Entstehung der Bindung von Kleinkindern an ihre primären Bezugspersonen, die Erfassung der Bindungsqualität und die Auswirkungen unterschiedlicher Bindungsmuster. Dann kommt das Thema Loslösung vom Elternhaus, die Phase der Pubertät als Herausforderung für die ganze Familie, zur Sprache. Da Geschwisterbeziehungen wahrscheinlich die längsten aller Beziehungen des Menschen sind, befaßt sich ein Beitrag mit der Geschwisterforschung. Er gilt der Frage der Identifikation zwischen Geschwistern und den Auswirkungen der Geschwisterposition (Geburtenrang). Die vorliegenden Befunde werden von der Autorin mit Skepsis beurteilt.

Zwei Beiträge gelten dem Thema Scheidung und deren Folgen für Ehepartner und betroffene Kinder. Welche Scheidungsursachen nennen die Partner? Hier werden die Ergebnisse der Trennungsforschung und mögliche Unterstützungsangebote für die Betroffenen erörtert. Der Beitrag über Beziehungen zwischen den Generationen diskutiert den öffentlichen und privaten Generationenvertrag, die Verantwortung der Generationen füreinander und die Emotionen zwischen den Generationen.

Großelternschaft, einem vernachlässigten Thema der Entwicklungspsychologie, widmet sich ein weiterer Beitrag. Großeltern spielen eine wichtige Rolle für die Familie und die individuelle Entwicklung des Kindes. Im Beitrag über Beruf, Familie und Freizeit geht es um den Zeitaufwand von Mann und Frau in der Erwerbstätigkeit, im Haushalt, bei der Kinderbetreuung und Freizeitgestaltung.

Die vorliegenden Untersuchungsergebnisse zeigen, daß sich an der Rollenverteilung zwischen Müttern und Vätern nicht viel geändert hat. Familie und Arbeit zu vereinbaren, wird zwar oft als „Frauenproblem" gesehen, ist aber ein gesellschaftliches Problem, wie der Beitrag über Familie und Arbeitswelt zeigt. Der Artikel über Familienpolitik erörtert deren Instrumente und die Einstellung zur sozialpolitischen Verantwortung des Staates. Die beiden letzten Beiträge von Teil I befassen sich mit der Familie in verschiedenen Kulturen wie Japan, China, Afrika, Türkei, Griechenland, Rußland, dem Baltikum und Weißrußland.

Teil II (185-354) beginnt mit drei Beiträgen über Schwangerschaft und Geburtserleben. In den letzten Jahren gab es zwar eine Entwicklung hin zur „natürlichen Geburt" und einem „ungestörten Erleben der Geburt", aber auf die psychische Situation der Eltern werde immer noch

zu wenig Rücksicht genommen. Die Kinderkonzepte werdender Mütter, die Ängste, Motive und Erwartungen der Väter während der Schwangerschaft und Geburt werden thematisiert.

Da nicht jede Schwangerschaft auch ausgetragen wird, befaßt sich ein Kapitel mit dem Thema Abtreibung, deren gesetzlicher Regelung in Österreich und den grundsätzlichen Positionen zur Abtreibung. Der darauffolgende Beitrag über Geburtsvorbereitung beschreibt verschiedene Methoden der Geburtsvorbereitung wie Entspannungsverfahren und Geburtsvorbereitungskurse. Heute gibt es diesbezüglich ein reiches Angebot.

Thema des nächsten Kapitels ist die Fehl- und Totgeburt sowie die Behinderung eines Kindes. Die Autorin betont die Wichtigkeit der Trauer und des Abschieds vom Kind. Sie unterstreicht auch die Wichtigkeit der psychologischen „Ersten Hilfe" für jene Eltern, die ein behindertes Kind bekommen haben. Stimmungsschwankungen und -störungen nach der Entbindung bringt der folgende Beitrag zur Sprache. Identitätsveränderungen im Zug des Übergangs zur Elternschaft, Belastungen und Gratifikationen beim Übergang zur Vaterschaft, mütterliche Belastungsverarbeitung und der Wiedereinstieg von Frauen in das Berufsleben sind Gegenstand der drei nächsten Beiträge.

In Teil II kommen noch folgende Themen zur Sprache: Jugendliche Schwangerschaft, Alleinerziehende, Väterforschung, Elternschaft- und Partnerschaftsqualität, kulturelle Determinanten des Elternschaftserlebens und die Ergebnisse der Düsseldorfer Längsschnittsstudie „Paare werden Eltern"sowie die Verbundstudie „Optionen der Lebensgestaltung junger Ehen". Der letzte Beitrag stellt Ergebnisse tierexperimenteller Untersuchungen zur Elternschaft vor.

Das vorliegende Buch versucht, die vielfältigsten Bereiche der Familienpsychologie zu erörtern. Die einzelnen Beiträge der Sammlung variieren in Quantität und Qualität ziemlich stark. Insgesamt ist das Buch als eine Art Nachschlagewerk zu betrachten. Man kann es Lesern empfehlen, die nach Erstinformationen und Literaturangaben zu bestimmten Themen der Familienpsychologie suchen. Leider enthält das Buch weder ein Personen- noch ein Sachregister, das die Suche erleichtern würde. *Hans Goller SJ*

SCHOENAKER Theo – SCHOENACKER Julitta – PLATT, John: *Die Kunst, als Familie zu leben.* Ein Erziehungsratgeber nach Rudolf Dreikurs. Freiburg: Herder 2000. 123 S. (Herder spektrum. 4782). Kart. 14,90.

„Wir haben Ihnen eine hoffungsvolle Sicht auf Kindererziehung zu bieten": Dieses Versprechen geben die drei Autoren, individualpsychologische Berater und Schüler des Kinderpsychologen Rudolf Dreikurs (1897-1972) in ihrem Vorwort. Ziel ihres Konzepts einer erfolgreichen Erziehung ist es, Kinder zu „mutigen und fähigen Menschen" anzuleiten, die gern bereit sind, soziale Verantwortung zu übernehmen. Dieses Ziel wird in dem kleinen Ratgeber in drei übersichtlichen Schritten – Theorie, Methoden und Praxis – anschaulich dargestellt.

Die Grundfrage lautet, wie man Kinder ermutigen kann, von sich selbst, von den Mitmenschen und von den Aufgaben des Lebens ein gute Meinung zu haben, um mit Selbstvertrauen, Schaffenskraft und Leichtigkeit das Leben kreativ zu gestalten. Ganz im Sinn Alfred Adlers basiert Ermutigung hier in erster Linie auf einem sicheren Zugehörigkeitsgefühl. Stabilisiert wird dieses Gefühl dazuzugehören in erster Linie von der „Säule der Liebe". Konkret heißt dies: Eltern schenken ihren Kindern Zeit, Respekt und ein starkes Grundvertrauen des „Ich glaube an dich, du schaffst das schon". Sie stärken ihre Kinder mit freundlichen Blicken und Gesten, mit Körperkontakt, mit der Bereitschaft zuzuhören und einer Begeisterung, die Entwicklungsschritte ihres Kindes zu unterstützen. Basierend auf diesem Anerkennungsvorschuß wird dem Kind dann ein hohes Maß an Verantwortung und Mitsprache übertragen. Das Kind soll im Familiensystem seinen „nützlichen Platz" finden, es soll helfen, mitdenken und mitsprechen. Ermutigung als „Königsweg der Erziehung" schafft beim Kind ein Gefühl von Stärke und Kompetenz, einen wichtigen Beitrag für die Familiengemeinschaft leisten zu können.

Die Autoren zeigen zahlreiche kreative Methoden auf, wie dieser Königsweg zur Ermutigung gelingen kann. Nörgeln, Etikettieren, Überbehütung und gönnerhaftes Lob schwächen Kinder. Stattdessen, so die Autoren, sollen Eltern Macht und Verantwortung konsequent an Kinder abgeben. Ein regelmäßig stattfindender Familienrat bietet ein Forum für Absprachen und Problemlösungen. Ohne die feindseligen Gefühle des Strafens und der Schuldgefühle sollen Kinder lernen, selbst zu entscheiden und dann aber auch die Folgen ihres Tuns mit aller Konsequenz selbst tragen. Viele praktische Beispiele von Wutausbrüchen über Fernsehen, Bettnässen, Hausaufgaben und Taschengeld veranschaulichen kompetent und praxisnah im dritten Teil des Ratgebers diese Ermutigungsstrategien für mehr Verantwortung.

Ja, dieses Konzept von Kindererziehung stimmt hoffnungsvoll. Es werden Ideen aufgezeigt für einen demokratischen und respektvollen Erziehungsstil, der alle Familienmitglieder in die Verantwortung nimmt. Heute haben viele Eltern Angst, ihre Kinder zu überfordern, vielleicht eine Projektion unserer Leistungsgesellschaft. Kinder übernehmen gerne Verantwortung, wenn sie selbst die Form dafür bestimmen dürfen. Überforderung und Perfektionsansprüche von Eltern wirken hier destruktiv. Abgeben und Loslassen heißt die Devise. Besonders Mütter, die derzeit noch die Hauptlast der Erziehung tragen, können in hohem Maß entlastet werden, wenn sie es schaffen, ihre Kinder die Folgen ihres Handelns selbst tragen zu lassen. Es ist glaubhaft, daß Kindern deren Selbständigkeit und individuelle Stärke liebevoll gefördert werden, später engagierte und schaffensfrohe Menschen werden, die von einer langweiligen Null-Bock-Mentalität wenig halten. Fazit: Ein wertvoller Ratgeber für Eltern, besonders aber auch für überforderte Lehrer.

Birgit Schneider

EHRENSAFT, Diane: *Wenn Eltern zu sehr ...* Warum Kinder alles bekommen, aber nicht das, was sie wirklich brauchen. Stuttgart: Klett-Cotta 2000. 309 S. Br. 33,50.

Seit Jahren gibt es so viel Widersprüchliches zum Thema Kindererziehung, daß sich inzwischen schon viele Eltern fragen, ob sie sich nicht lieber doch wieder auf ihre natürlichen Instinkte verlassen sollten. Vielleicht haben auch moderne Väter und Mütter ohnehin ein sicheres Gespür dafür, was für ihre Kinder das Beste ist. Sie brauchen nicht die dauernden Belehrungen, Ratschläge, Check-Listen und vielgepriesenen Patentrezepte.

Wenn das nur so einfach wäre! Die Instinkte sind angesichts der vielen Probleme und verwirrenden Eindrücke und Konflikte abgestumpft, stellt die Autorin Diane Ehrensaft gleich zu Beginn ihres Buchs fest. Die amerikanische Professorin für Psychologie am Wright Institute, Berkeley, weiß das aus unzähligen Erfahrungen, Gesprächen und Sitzungen mit betroffenen Eltern und Kindern. Die Kindertherapeutin – sie selbst ist Mutter zweier erwachsener Kinder – weist zwar ausdrücklich darauf hin, daß es dabei nur um die Erziehungsprobleme der gebildeten amerikanischen Mittelschicht geht. Das sollte nicht dazu verführen zu meinen, das Buch sei nicht stichhältig oder nur begrenzt für Eltern in Europa geeignet. Im Gegenteil: Alles, was sie beschreibt, ist uns nur allzu gut bekannt. Wie zum Beispiel, „daß wir eine Generation von ichbezogenen Eltern sind, die ihrem persönlichen Glück breiten Raum geben. Und doch strengen wir uns gleichzeitig enorm an, gute Väter und Mütter zu sein." Paradoxerweise ist es gerade diese Kombination, die sich als verhängnisvoll erweist und die Gefahr in sich birgt, Eltern und Kindern das Zusammensein überaus schwer zu machen.

Auch in Amerika gibt es das weitverbreitete Phänomen orientierungsloser, von Schuldgefühlen und Unsicherheit gepeinigter Erwachsener. Die heutigen Eltern wissen einfach nicht mehr, wie und nach welchen Werten sie ihre Kinder erziehen und behandeln sollen. In Zeiten der Globalisierung und der Befreiung von allen Normen und Zwängen gibt es weder verbindliche Erziehungsstile noch gemeinsame Erziehungsziele. Dabei schien alles so einfach zu sein: Man müsse mit den Kindern sprechen, ihnen zuhören und sie ernst nehmen, wurde oft gepredigt. Dann könne gar nichts schief gehen.

Warum klappt das dann nicht so recht mit den Kindern? Der wesentlichste Beitrag des Buchs besteht in der psychologischen Analyse dieser mißlichen Lage, in der Eltern heute stecken. Das große Problem ist, so ihr Befund, daß nicht nur die Elternrolle neu gestaltet werden muß. Auch die Vorstellungen davon, was Kindheit ist, haben sich verändert. Heutige Eltern haben meist nur eine sehr diffuse Wahrnehmung von ihrem Nachwuchs. Einerseits gelten Kinder als autonome Individuen auf dem Weg zur Reife und Mündigkeit, anderseits als schutzbedürftige Wesen, die möglichst lang und intensiv der Fürsorge und Unterstützung bedürfen. Für dieses Phänomen prägt Ehrensaft den Begriff „Kind-Erwachsener". Wir müssen berücksichtigen, fordert sie vehement, „daß Kinder weitaus mehr können, als wir ihnen bisher zugetraut haben. Wir sollten aber gleichzeitig nicht aus den Augen verlieren, daß sie noch mitten in der Entwicklung stecken und nicht mit Erwachsenen verglichen werden können."

Bei ihren Analysen und Lösungsvorschlägen spricht sie ungeschminkt auch unangenehme Wahrheiten aus: Warum wir mit der Elternrolle heute so große Schwierigkeiten haben, hängt unter anderem auch damit zusammen, daß alles um die Kinder kreist, daß sie regelrecht überbewertet werden: „Seine Majestät, das Baby". Heutige Eltern sehen in ihren Kindern oft etwas ganz besonderes und behandeln sie entsprechend. Jede kleine, noch so alltägliche Leistung wird schon zum großen Ereignis. Das soll das Selbstwertgefühl stärken. Das sei das Wichtigste heutzutage, denken viele Eltern. Aber viele Kinder können dann nicht mehr unterscheiden, was eine wirkliche Leistung ist. Selbstbeurteilungen und -einschätzungen fallen ihnen immer schwerer, ebenso das Aushalten von Frustrationen und Enttäuschungen bei der Bewältigung des kindlichen und jugendlichen Alltags.

Die interessantesten Kapitel des Buchs sind zweifellos die Beschreibungen, was Eltern tun können, damit ihr Kind ein sicheres und natürliches Gespür für seine Individualität bekommt und kein überzogenes Ich entwickelt. Ehrensaft nennt das den Aufbau „einer Kontinuität des Seins". Das erfordert einen behutsamen und geschickten Balanceakt zwischen dem Ich der Eltern und dem des Kindes. „Mein Kind ist genau wie ich, genau wie ich!" Wer so jubelt, macht schon die ersten Fehler. Der elterliche Übereifer, der auf diese Weise oft ungehemmt zum Ausdruck kommt, ist für Ehrensaft immer wieder eine erschütternde Erfahrung. Die Ansätze, die die Therapeutin anbietet, und die für die Entwicklung des Kindes besser wären, bettet sie immer wieder ein in anschauliche Geschichten und Gedanken aus der jahrelangen professionellen Beschäftigung mit Eltern und Kindern.

Übrigens: Immer wieder streut die Autorin auch interessante Rückblicke in die Geschichte der Kindererziehung ein, die auch für Nicht-Eltern sehr aufschlußreich sein können. Möglicherweise kommen bei der Lektüre auch eigene, innere Beschädigungen ans Licht. Sie stammen vielleicht aus einer Zeit, in der sich alles um die Erwachsenen drehte und man selbst als Kind einfach nur in ein starres System von Regeln und Erwartungen gepreßt wurde, der strengen elterlichen und sozialen Kontrolle unterstellt. Wo es nicht erlaubt war, unaufgefordert den Mund aufzumachen, und gegessen wurde, was auf den Tisch kam. Das ist noch gar nicht so lange her.

Elfi Thiemer

Le Camus, Jean: *Väter. Die Bedeutung des Vaters für die psychische Entwicklung des Kindes.* Weinheim: Beltz 2001. 199 S. Geb. 32,–.

Gerade die Psychoanalyse war bis vor zwei Jahrzehnten noch der Überzeugung, daß im Grund für die Entwicklung eines Kindes eine gute Mutter ausreichend ist. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß der Vater erst mit 18 Monaten, also mit dem Einsetzen der ödipalen Phase, eine Funktion bekomme, die sich auch wieder auf die Anwendung des Gesetzes und die Bildung des Gewissens beschränke. Insgesamt, so war man überzeugt, ist die Funktion des Vaters eine, die von einem Mann wie auch von einer Frau erfüllt werden kann. Ein mehr als traditionelles Konzept, das den Vater letztlich auf die Rolle des Zeugers und Geldverdieners reduziert, wurde von der Wissenschaft unterstützt.

Der französische Kinder- und Entwicklungspsychologe Jean Le Camus räumt mit der

psychoanalytischen Orthodoxie auf und fordert gleichzeitig Konsequenzen für eine andere Politik: „Eine Politik, nach der die Mutter alles ist, muß aufgegeben werden: Schon in der frühen Kindheit (bis zu drei Jahren) und der Vorschulzeit (von drei bis sechs Jahren) muß der Vater einen Platz finden, seinen Platz" (155).

Ein großes Verdienst des Buches ist, daß der Autor die Ergebnisse einer Vielzahl neuer internationaler Studien neben seinen eigenen Forschungsergebnissen lesbar zusammenträgt. Diese Studien wären dem interessierten Laien ansonsten kaum zugänglich. Die Ergebnisse sind auf allen Ebenen eindeutig: Der Vater kann auf alle Aspekte der Persönlichkeit des Kindes einen positiven Einfluß ausüben nicht nur auf die geschlechtliche Identität oder das moralische Empfinden, und zwar in jedem Lebensalter – nicht erst, wenn es Richtung Pubertät geht.

Als Öffnung zur Welt hat schon im frühesten Alter der aktive Vater einen wesentlichen Einfluß auf die Sozialisation des Kindes. Als eine Art „Abschußrampe" spielt er eine wichtige Rolle in der Bekräftigung des Ich unter Gleichen. Das Abenteuer und die Herausforderungen, die der Vater an das Kind stellt, stärken sein Durchsetzungsvermögen und regen es zur Lösung von Problemen an. Ebenso haben Untersuchungen gezeigt, daß die Art des Spiels der Väter die Anerkennung von Regeln und den Respekt vor dem Gegner bei den Kindern steigert. Anregend ist auch der sprachliche Umgang der Väter mit den Kindern, ihr präziseres Vokabular, ihre manchmal gespielte „Schwerhörigkeit" und der direktivere Stil, mit dem Väter öfter als Mütter zu bestimmten Handlungen auffordern. Die allergrößte soziale Kompetenz hat sich bei jenen Kindern gezeigt, die zu beiden Elternteilen eine sichere Bindung haben und bei denen sich der Vater schon früh engagiert hat.

Ein weiteres Ergebnis ist interessant und wichtig: Der Einfluß des Vaters ist um so fruchtbarer, je mehr er sich von dem der Mutter unterscheidet. Das Kind braucht nicht zwei Mütter oder einen Vater, der versucht die noch bessere Mutter zu sein. Der Vater darf seine Männlichkeit nicht verbergen. Väterlichkeit soll auch keine gezierte Gefühlsmasche sein. Es braucht den Vater als Mann, präsent und greifbar und mit Haut und Haar. Das Kind, macht Jean Le Camus klar, braucht ihn mit seiner Existenz, d. h. die Funktion des Vaters hat sehr viel mit seinem „Tun" (Existenz) zu tun und nicht nur mit seinem „Sein" (170). Es braucht aktive Väter, die dabei mehr tun, als nur die Mutter imitieren.

Das Buch von Jean Le Camus ist weniger ein Ratgeber für Väter als vielmehr ein wichtiges Buch für alle Erzieherinnen und Erzieher. Vor allem sollten es jene gelesen haben, die familien- und gesellschafts- und wirtschaftpolitische Verantwortung tragen. Die Position des Autors ist eindeutig. Im letzten Kapitel bezieht er auch klar Stellung: „Sich mit der Abwesenheit der Väter auseinandersetzen, ihre Gegenwart aufwerten und befürworten: Das müßten die zentralen Begriffe einer realistischen, konstruktiven Familienpolitik sein, die auch zum Aufbau und der Aufrechterhaltung der Beziehung zwischen Vater und Kind beitragen kann." (148). Auch wenn die Parität der Geschlechter in der Vorschulerziehung ein noch ebenso frommer Wunsch ist wie die Parität der Geschlechter im Parlament, so wird nach der Lektüre deutlich, wie wichtig es ist, daß die Väter wieder ins Spiel kommen. *Markus Hofer*

DU BOIS, Reinmar: *Jugendkrisen. Erkennen – verstehen – helfen.* München: Beck 2000. 221 S. (Beck'sche Reihe. 1311.) Br. 19,90.

In seinem Buch mit dem etwas irreführenden Titel „Jugendkrisen" beschreibt Reinmar du Bois nicht die alltäglichen Probleme Jugendlicher, mit denen Eltern und Pädagogen tagtäglich konfrontiert werden, sondern extreme Krisen und Krankheitsbilder, die ihm in seiner jugendpsychiatrischen Klinik begegnen. Zur Sprache kommen Hyperaktivität, Verhaltensstörungen, Autismus, sexueller Mißbrauch, Magersucht, körperliche Funktionsstörungen durch Somatisierung („Einbildungskrankheiten"), Depression, Gewalt gegen Eltern („Parent Battering"), Zwangsneurosen und Bulimie. Diese Krankheiten und Krisen sind jedoch so anschaulich beschrieben, daß das gut lesbare Taschenbuch allen empfohlen werden kann, die mit Jugendlichen in solchen Situationen zu tun haben.

Im Dreischritt („erkennen – verstehen – helfen") schildert der Autor Einzelfälle, interpretiert diese und gibt dann praktische Hilfestellungen. Bei der Frage nach der Krankheitsursache wird vorsichtig zwischen organischen und umweltbezogenen Einflüssen abgewogen: Ist die motorische Unruhe hyperaktiver Kinder durch verzögerte Entwicklung des Nervenzentrums bedingt oder durch häusliche Probleme entstanden? Gibt es eine Vererbung depressiver Anlagen oder trägt ein depressives Familienklima zur Suizidgefahr bei? Beim Autismus sieht der Autor genetische Faktoren als entscheidend an, während bei der Gewalt Jugendlicher gegen ihre Eltern soziale und seelische Schwächen auf beiden Seiten diagnostiziert werden: Vieles deute daraufhin, „daß häufig sozial schwache und lebensuntüchtige Eltern und deren Kinder aneinandergeraten, vor allem aber Eltern und Kinder mit Kontaktstörungen" (169).

Die Verbreitung des sexuellen Mißbrauchs werde nach wie vor unterschätzt. Du Bois beruft sich – leider ohne Quellenangabe – auf Untersuchungen, nach denen „bis zu 67 Prozent der Bevölkerung betroffen sein könnten. Die geringsten Annahmen bewegen sich bei 15 Prozent" (81). Daß es immer wieder zu grotesken Überreaktionen kommt, erklärt er damit, daß viele Gesprächspartner selber in irgendeiner Weise betroffen seien.

Es erstaunt, daß der Drogengebrauch Jugendlicher nicht thematisiert wird. Von der Gewalttätigkeit Jugendlicher gegen ihre Eltern abgesehen, wird auch auf die Gewaltbereitschaft Jugendlicher – zum Beispiel gegen Außenseiter wie Ausländer, Obdachlose, Behinderte und Homosexuelle – nicht eingegangen. Wahrscheinlich liegt die Begrenzung darin begründet, dass diese Probleme in der jugendpsychiatrischen Praxis weniger vorkommen. Wenn du Bois seinen individualpsychologischen Blickwinkel verläßt und aus sozialpsychologischer Perspektive über die Jugendphase und über Jugendkulturen nachdenkt, entwickelt er interessante, wenn auch manchmal etwas pauschale Ideen. Er sieht in der Jugendzeit die Aufgabe, „aus der Familie heraus- und in eine neue Heimat hineinzuwachsen. Soziale Eingliederung ist die zu lösende Aufgabe" (19). Die Gesellschaft, in die die Jugendlichen geschickt werden, erweise sich jedoch als unwirtlich, und „Rituale, die den Aufbruch aus der Familie in die „Welt" gestalten, haben ... ihre Ausstrahlung verloren" (219). Die nicht näher eingegrenzten Jugendkulturen bezeichnet er – ohne zu differenzieren – als Gruppen, in denen sich vorwiegend kontakt- und bindungsschwache Jugendliche zusammenfinden (vgl. 157). Der rasche Wechsel der Moden – „jeden Tag eine andere Haarfarbe, jeden Tag andere Augen, jeden Tag ein anderes Ich" (160 f.) – deutet er so, daß Jugendliche ihre Zukunftsprobleme häppchenweise probieren.

Die Gesellschaft mit ihrem proklamierten Ideal der Ungebundenheit und des hemmungslosen Konsums kann krank machen. Darauf verweist du Bois, wenn er Magersucht und Bulimie als Krankheiten der Überflußgesellschaften kennzeichnet, die es in den ärmeren Ländern des Südens so nicht gibt. Die Grenzen zwischen sozialen und seelischen Störungen sind bei Jugendlichen nicht klar zu ziehen (vgl. 177). Den Schlüssel für ein Gelingen der Jugendphase sieht du Bois in dem Eingehen neuer, lohnenswerter Bindungen. Dies wird in der globalisierten Welt nicht leichtgemacht: Ein Kind soll sich zuerst an einzelne Personen binden und dann als Erwachsener ein Höchstmaß an Ungebundenheit ertragen: „Erst ist es das Wichtigste, abhängig zu sein, dann ist es das Wichtigste, unabhängig zu sein. Wie kommt das Kind aus dem einen Bild heraus und in das andere Bild hinein?" (220)

Du Bois plädiert für neue Bindungen und für das Einüben des Alltags, denn der „Alltag ist das Gebundensein, und das ist der wichtigste und außerordentlich beruhigende Bestandteil des normalen Lebens" (221). Im Schlußkapitel formuliert er: „Wir wünschen der heutigen Jugend also, daß sie beim Weg aus ihrer jetzigen Lebensphase heraus und in die nächste hinein etwas vorfindet, an das zu binden es sich lohnt. Jede Gesellschaft hat zunächst eine Bringschuld. Sie muß Bindungen anbieten. Sie muß es wert sein, daß man sich an sie bindet" (222). Wie diese lohnenswerten Bindungsangebote aussehen sollten, das ist nicht mehr eine Frage der Jugendpsychiatrie; da sind dann Pädagogen, Politiker und auch Seelsorger gefragt. *Josef Freise*

SINGER, Kurt: *Wenn Schule krank macht.* Wie macht sie gesund und lernbereit? Weinheim: Beltz 2000. 256 S. (Beltz. Taschenbuch. 817). Br. 22,–.

Die zehn Kapitel dieses Werks nehmen die Thesen bisheriger Publikationen des Autors in loser Folge auf: Der herkömmliche Schulalltag macht Schüler und Lehrer psychisch und psychosomatisch krank. Das Konzept der „humanen Schule" dagegen läßt die heilenden Kräfte durch Sympathie und Mitleid zum Zug kommen. Und als Konsequenz folgt der Verzicht auf Notengebung und andere Zwänge.

Ein erklärtes Ziel für die Leser hat dieses Buch bei mir erreicht: Ich habe gewagt, „selbst zu denken und Mitfühlfähigkeit zu entwickeln" (16). Allerdings fühle ich besonders mit jenen, die nach diesem Werk greifen, weil sie realitätsnahe Hilfe für den anspruchsvollen Schulalltag suchen. Sie werden das Buch enttäuscht weglegen. „Schule ist schuld an der seelischen und körperlichen Verkrüppelung von Kindern, die durch Notenzwang und unmenschliche Lehrer und Eltern von ihrer Kreativität und Spontaneität entfremdet werden" – dies ist, knapp gefaßt, die Hauptaussage. Der Autor malt ein Schreckensszenario von Unterdrückung und Pathologie an staatlichen und den meisten freien Schulen. Die Wege, die er zur Befreiung der Kinder vorschlägt, reichen von psychologisch-pädagogischen Allgemeinplätzen („das Kind stärken, die Furcht erregende Situation zu meistern", 59) über die „subjektive pädagogische Stellungnahme" (193) bis hin zur Aufforderung nach mehr „Heiterkeit" und „genüßlichen Unternehmungen" (157).

Was der Autor als Alltag der Schule beschreibt, hat mit ihrer Wirklichkeit heute kaum etwas zu tun. Natürlich gibt es Eltern, die ihre Kinder zu Spitzenleistungen zwingen wollen. Es existieren wohl auch noch ein paar Lehrer, die Schüler durch übertriebene Härte klein halten. Aber die meisten Eltern wie auch Lehrer sind durchaus fähig, auf die Bedürfnisse und Probleme von Kindern angemessen einzugehen. Die heutigen Lehrpläne samt Methodenvorschlägen mühen sich redlich um altersgemäßes Vorgehen in Inhalt und Didaktik. Außerdem hat die Mehrzahl der Kinder Spaß *auch* an Leistung, und sie verlangen normalerweise (!) nach einer menschlichen *und* fachkundigen Ausbildung. Am meisten irritiert der vorwurfsvolle, pauschalisierende und missionarische Ton, der die Ausführungen des gelernten Lehrers und Psychoanalytikers Singer begleitet. Dadurch wird keine Diskussion in Gang gesetzt. Die wichtigen Fragen werden nicht wirklich angegangen: Wie kann das notwendigerweise spannungsreiche Rollengeflecht des Lehrerberufs besser gelebt werden? Wie kann der objektivere (im Vergleich zur beziehungsabhängigen subjektiven Beurteilung) und am leichtesten handhabbare Leistungsvergleich durch Notengebung für Schüler möglichst transparent gemacht werden? Wie und wie oft sprechen Schulleitung, Lehrer und Eltern über die Entwicklung von Schülern?

Aus dem Literaturverzeichnis läßt sich etwas über das Verfallsdatum von pädagogischen Moden lernen: Der Großteil der angeführten fachpsychologischen Publikationen stammt aus dem Zeitraum zwischen 1968 und 1990; etwa ein Drittel der Titel besteht aus Lyrik oder Zeitungsartikeln. Vor 40 Jahren hätte vielleicht mancher das Buch als Befreiungsschlag empfunden. Heute sollen sogar in Bundesländern, in denen dies bis vor kurzem verpönt war, Kopfnoten eingeführt werden, wird die Vergleichbarkeit der Benotung angestrebt, bestehen Pläne für ein Schul-Ranking. All dies sind gewiß Horrorvorstellungen für den Autor. Die jüngste Bildungsdebatte hat diesen Refrain: „Wie kann Fordern und Fördern im gleichen Maß wachsen?" In der gesellschaftlichen Nische, aus der die Thesen des Buchs stammen, hat diese Frage den Klang des Inhumanen. Doch das anhaltende Interesse am „Megathema Bildung" und die derzeitige Kampagne zur Ehrenrettung des Lehrerberufs zeigen überzeugend, daß jenseits ideologischer Gralsburgen die gesunde Spannung zwischen Freiheit und Formung, zwischen Autorität und Autonomie wieder in den Blick kommt.

Hans Zollner SJ

Religionspädagogik

Lexikon der Religionspädagogik. 2 Bde. Hg. v. Norbert METTE u. Folkert RICKERS. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001. 2336 Sp. Lw. 248,–.

Der evangelische und der katholische Herausgeber dieses monumentalen Werks wollen, über die bestehenden Handbücher und Kompendien zu einzelnen Praxisfeldern hinaus, einen Gesamtüberblick „über die Religionspädagogik vermitteln, die in ihrer einhundertjährigen Entwicklung und mit ihrer interdisziplinären Offenheit unüberschaubar geworden ist". Ökumenisch soll er sein – so das Vorwort –, interreligiös, feministisch, politisch, religionsdidaktisch, der Geschichte der eigenen Disziplin bewußt, aber auch impulsgebend für den morgen stattfindenden Unterricht. (Das Lexikon erscheint zugleich als CD-ROM und soll alle zwei Jahre durch Artikel aktualisiert werden, die man aus dem Internet herunterladen kann.)

Diesem Programm entspricht die Breite des thematischen Spektrums. Selbstverständlich umfaßt es religionspädagogische Kernfragen wie Bibeldidaktik, Bußerziehung, Curriculum, Sakramentenkatechese sowie Symboldidaktik und geht auch auf aktuelle Themen wie Jugendweihe, Ethikunterricht, Freiarbeit, Compassion-Projekt und Philosophieren mit Kindern ein. Bemerkenswert ist die Fülle von alternativen Formen zum konfessionellen Religionsunterricht, die hier beschrieben werden. Darüber hinaus enthält das Werk aber auch ausführliche Artikel über den Religionsunterricht in allen deutschen Bundesländern sowie über die religiöse Erziehung in anderen Ländern, einschließlich Afrikas und Australiens. Der Wille zur universalen Gesamtschau ließ auch einen Großartikel über religiöse Erziehung entstehen, in dem verschiedene Fachleute den Leser durch die Schichten der Bibel, die Epochen der Kirchengeschichte, die Gegenwart der drei großen Kirchen sowie durch Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus führen. Und da man auch theologische Inhalte erläutern wollte, wurden Beiträge zu Rechtfertigung, Marienverehrung, Opfer, Jesus Christus u. a. aufgenommen.

Ist das schon viel, so verpflichtete die im Vorwort erklärte Ausweitung des Zuständigkeitsbereichs der Religionspädagogik auf die gesamte Lebensspanne auch zu Artikeln wie Ehevorbereitung und Altenbildung. Hinzu kam die Absicht, endlich auch im religionspädagogischen Bereich politisch zu denken, weshalb man nicht nicht nur Themen wie „Demokratie" und „Politische Bildung", sondern auch den deutschen Parteien, einschließlich PDS, lexikalische Aufmerksamkeit schenkte.

Wirkt diese Weite als gerade noch berechtigt, so lassen Stichwörter wie „Arbeit", „Bio- und Gentechnik", „Religionsphilosophie" und biographische Beiträge zu Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, William James, Karl dem Großen, Martin Luther, Karl Rahner, Paul Tillich u. a. den Eindruck entstehen, die Herausgeber trauten anderen Fachlexika nicht und fühlten sich für alles zuständig. Verständlicherweise halten nicht alle 400 Autoren dasselbe Niveau.

Besonders schwach ist der psychologische Bereich ausgefallen. Das Spezifische einer Religionspädagogischen Psychologie wird überhaupt nicht erwähnt, und der Beitrag zur „Entwicklungspsychologie", der als Ersatz dafür gelten könnte, beschränkt sich auf die enge Sicht der strukturgenetischen Ansätze. Die einzige systematische Darstellung einer religionspädagogischen Psychologie in Deutschland, die vielerorts als Lehrbuch verwendet wird, ignoriert das Literaturverzeichnis ebenso wie die Untersuchungen von Kalevi Tamminen. Auch der Artikel über „Religionspsychologie" erinnert unfreiwillig daran, daß es in der deutschsprachigen Religionspädagogik zwar einen erfreulichen Zuwachs an sozialwissenschaftlicher Forschungsmethodik, aber auch ein Defizit an Psychologie und keinen einzigen Religionspädagogen mit psychologischem Diplom gibt.

Die meisten Artikel sind indes sorgfältig recherchiert und auf dem neuesten Stand der Diskussion. Besonders nützlich sind die umfangreichen Literaturangaben. Sehr informationsreich und fast liebevoll auch die Texte zu den Persönlichkeiten und Institutionen, die zur Entwicklung der Religionspädagogik beigetragen haben. Hier zeigt eine Disziplin, daß sie bereits eine Geschichte hat. Dieses Lexikon kann als Nachschlagewerk wertvolle Dienste leisten,

wird aber fast ausschließlich in Bibliotheken und Instituten stehen; denn der Preis ist trotz des Honorarverzichts der Autoren und Herausgeber enorm. *Bernhard Grom SJ*

KULD, Lothar – GÖNNHEIMER, Stefan: *Compassion. Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln.* Stuttgart: Kohlhammer 2000. 220 S., Kart. 35,–.

„Compassion", verstanden als sozialverpflichtetes Lernen und Handeln, ist die Bezeichnung für unterrichtsbegleitete Sozialpraktika von Schülern, die im Auftrag der Arbeitsgruppe „Innovation" der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz in den 90er Jahren konzipiert und an mehreren Schulen erprobt wurden (s. diese Zs. 217, 1999, 568-570). Schülerinnen und Schüler machen sich meistens zwei bis vier Wochen lang in einem Altenpflegeheim, Krankenhaus, Kindergarten, Behindertenheim oder einer anderen sozialen Einrichtung nützlich, wobei ihnen der Unterricht verschiedener Fächer helfen soll, ihre Erfahrungen zu reflektieren. Die Studie von Lothar Kuld und Stefan Gönnheimer formuliert zwar Empfehlungen, will aber keine praktischen Anleitungen geben, sondern über die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Begleituntersuchung berichten, die in zwei Schuljahren durchgeführt wurde und Projekt- sowie Kontrollgruppen an katholischen wie auch an staatlichen Schulen umfaßte: an allgemeinbildenden Gymnasien, einem Wirtschaftsgymnasium sowie jeweils einer Real-, Haupt- und Förderschule.

Die Zusammenhänge, die sie klären wollte, wurden aufgrund von schriftlichen und mündlichen Befragungen zu Beginn des Schuljahrs, unmittelbar nach dem Praktikum und am Ende des Schuljahrs untersucht. Die detailliert dokumentierte Auswertung zeigt insgesamt, daß die überwiegende Mehrheit der Schüler das Sozialpraktikum positiv beurteilt und Selbstverwirklichung und soziales Engagement (in dieser wohldosierten Form) problemlos miteinander verbinden kann; nur eine kleine Gruppe zeigte sich von dem Experiment unbeeindruckt. Kirchlich orientierte Jugendliche sind dafür tendenziell ansprechbarer als andere, und Mädchen erwarten vom Projekt zunächst mehr Hinweise für ihre berufliche Orientierung und auch mehr Zuneigung und Freude als Jungen, die eher befürchten, sie könnten sich langweilen und zu wenig für sich gewinnen; dabei sehen sich die Schülerinnen nach dem Praktikum in ihren Erwartungen bestätigt, und die Jungen korrigieren ihre Befürchtungen.

Wichtig für die Akzeptanz des Projekts ist auch, daß es die Eltern befürworten, weshalb die Autoren bei seiner Einführung eine intensive Elternarbeit empfehlen. Die meisten Schüler finden sich in den sozialen Einrichtungen erstaunlich gut zurecht und sprechen zuhause und mit Kameraden über ihre Erfahrungen. Indes genügt das Erlebnis allein nicht: Die soziale Handlungsbereitschaft ist am Ende des Schuljahrs bei denen größer, die im Unterricht hinreichend auf das Praktikum vorbereitet und auch danach damit befaßt wurden, während sie bei wenig Unterricht zu diesem Thema schwächer ausfällt. Darum raten die Verfasser zu einer entsprechenden Fortbildung der Lehrkräfte. Sie plädieren auch für die Freistellung von Koordinatoren, die die Sozialeinrichtungen kennen und die Schüler bei der Wahl ihres Einsatzbereichs unterstützen können. Sie sprechen sich für die Anerkennung des Engagements der Schüler (z. B. durch ein Zertifikat) aus.

Es wirkt inkonsequent, wenn die Autoren einerseits richtig bemerken, daß Kohlbergs moralpädagogischer Ansatz auf Gerechtigkeit und nicht auf Hilfsbereitschaft zielt (vgl. 155), anderseits aber seine einseitig kognitive Dilemma-Methode für die Lehrerfortbildung empfehlen (vgl. 153). Für die weitere Untersuchung des Projekts wären empathiebezogene Ansätze der Prosozialitätsforschung wohl ergiebiger. Trotzdem: Diese Studie, die ein allgemeinpädagogisch und sozialethisch wichtiges Projekt auswertet und viele aufschlußreiche Beobachtungen enthält, dürfte in ihrer Art im deutschen Sprachraum einzigartig sein. Fortsetzungen sind erwünscht – auch deshalb, weil noch manches Hindernis zu überwinden ist, bis das behutsam und ohne übertriebene Erwartungen begonnene Projekt Compassion von der Mehrheit der Eltern, Lehrkräfte und Schulbehörden als wichtig erkannt wird. *Bernhard Grom SJ*

Seelsorge

KROCKAUER, Rainer: *Sterne in der Nacht.* Botschaften von Kindern an der Grenze des Lebens. München: Kösel 1999. 142 S. Geb. 29,90.

Nur wenigen ist ein Einblick gewährt in die von Krankenhausmauern abgeschirmte „Welt" von todkranken jungen Menschen. Allein in Deutschland sterben jedes Jahr etwa 16 000 Kinder und Jugendliche. Ein Hinhören auf ihre Botschaften, auf ihr seelisches Erleben und ihre Auseinandersetzung mit Leid und Tod ermöglicht dieses Buch.

Der Autor hat die ihm vom Franziskaner Michael Först zur Verfügung gestellten Aufzeichnungen und Erinnerungen bearbeitet und veröffentlicht. Dieser war selbst nach einer langen Leidenszeit im Alter von 58 Jahren verstorben und hatte 16 Jahre als Seelsorger in einer Kinderklinik in München gewirkt (9 f., 119-139). Parallel dazu gründete er 1985 das Projekt „Omnibus" („omnibus hominibus" – für alle Menschen) und ermöglichte dadurch den Angehörigen schwerkranker Kinder einen kostenfreien Aufenthalt in von seinem Orden angemieteten Wohnungen in unmittelbarer Nähe des Klinikums.

Es sind zehn – vom Autor ausgewählte – beeindruckende Zeugnisse und „Botschaften" von „Kundschaftern des Lebens an der Grenze des Todes" (113), denen P. Michael als ein engagierter, einfühlsamer und spiritueller Begleiter begegnet ist. Die Auseinandersetzung mit ihrer Krankheit hat diese Kinder und Jugendliche weit über ihr kalendarisches Alter hinauswachsen und zu reifen Persönlichkeiten werden lassen.

Wie Angehörigen, Ärzten, Pflegekräften und Anteilnehmenden, die sich auf die „Botschaften" einließen, eine tiefere Sichtweise eröffnet wurde, so wird auch der Leser reich beschenkt. Die Biographien erschüttern und ermutigen zugleich. Ein Rollenwechsel wird möglich: Nicht die leidenden jungen Menschen müssen getröstet werden, sondern sie selbst trösten die Angehörigen und Begleiter und „weisen" in die Zukunft (40). Es waren oftmals „die Kinder und Jugendlichen selbst, die in einem wechselseitigen Gesprächs- und Begleitungsprozess Lichtspuren in das Dunkel ihrer Erkrankung brachten" (14). Die Gespräche machen deutlich, daß der Seelsorger zum „Geburtshelfer besonderer Art" wird (63). „Denn wenn der Tod", wie es der Überzeugung des Franziskaners entsprach, „die Geburt in ein neues Leben darstellt, dann hilft er als Freund bei dieser Geburt, durch seine schlichte Gegenwart, aber auch und vor allem durch die rettenden, ermutigenden und wegweisenden Worte: Du bist Licht! In dir ist ewiges Leben!" (63). Er ist der, der vielen von ihm bis zum Tod begleiteten Kindern und Jugendlichen zum „Fährmann" (128) wird.

Krockauer hat kein theologisches Buch schreiben wollen. Da er selbst aber Professor für Theologie im Fachbereich Sozialwesen der Kath. Fachhochschule Nordrhein-Westfalen/Abteilung Aachen ist, wäre es vielleicht doch wünschenswert gewesen, die Notizen des Franziskaners präziser und differenzierter zu kommentieren. Krokauer schreibt, daß gemäß der mystischen Tradition des Christentums die Angst überwunden werden kann. Dem widerspricht aber der Todesschrei und die Angst Jesu selbst. Wiederholt spricht der Autor von der „transzendenten Dimension des Lebens" oder vom „Blick für das Transzendentale" (14). Solche Formulierungen bergen jedoch die Gefahr, daß sie mit allen möglichen – auch esoterischen – Inhalten gefüllt werden können. Die Ärztin und Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross, die er immer wieder zitiert, glaubt beispielsweise an Reinkarnation. Wenn man nicht dem Religionspluralismus zugeneigt ist, ist diese Überzeugung nicht mit dem christlichen Glauben an Auferstehung zu vereinbaren. Präzisere Formulierungen wären der Überzeugung des Autors (und auch P. Michaels) dienlicher.

Ergänzt durch Bilder, Gebete und meditative Zeilen der verstorbenen Kinder und von P. Michael ist dieses Buch lesens- und empfehlenswert für Menschen, die selbst betroffen sind: Seelsorger, Ärzte, Pflegekräfte und andere Interessierte. Das Buch erinnert zugleich an den Franziskanerpater, der für viele Meschen da war, dessen Projekt weitergeführt wird, und es erinnert in einer Gott vergessenden Welt der medizinisch-technischen „Betriebsamkeit" an den, der allein Heil zu schaffen und zu trösten vermag. *Reinhold Haas SJ*

ZU DIESEM HEFT

Ausgehend von den Ergebnissen des Kyoto-Protokolls 1997 und den Klimaverhandlungen in Bonn im Juli 2001 zeigt OTTMAR EDENHOFER, Wirtschaftswissenschaftler und stellvertretender Leiter der Abteilung Globaler Wandel und Soziale Systeme am Postdam-Institut für Klimafolgenforschung, Perspektiven für ein Umweltmanagement der Zukunft aus ökologischer und ökonomischer Sicht auf.

Keine Gesellschaft kommt ohne Eliten aus. ANNETTE SCHAVAN, Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg, untersucht die wachsende Bedeutung der Elitenförderung in einer Weltgesellschaft.

Fedor Dostojewskij hat 1867 in Basel das Bild „Der Leichnam Christi im Grabe" von Hans Holbein d. J. gesehen. WOLFGANG KASACK, Professor für slawische Philologie an der Universität Köln, analysiert die Stellung dieses Jesusbildes in Dostojewskijs Roman „Der Idiot".

Den 100. Geburtstag von Marie Luise Kaschnitz nimmt ROMAN LUCKSCHEITER zum Anlaß, an das Werk dieser vielseitigen Schriftstellerin zu erinnern.

MANFRED WINDFUHR, Professor für Germanistik in Düsseldorf und Herausgeber der historisch-kritischen Heine-Ausgabe, fragt nach den allgemein-religiösen bzw. christlichen Wertvorstellungen in den Romanen Uwe Johnsons. Er weist vor allem auf die protestantische Prägung dieses Autors hin.

Internationaler Strafgerichtshof

Die Juristenkommission der Vereinten Nationen hat bereits 1951 in ihrem Entwurf für ein Internationales Völkerstrafrecht angemahnt, unter die zwölf Straftatbestände den folgenden aufzunehmen: „Unterstützung oder Duldung terroristischer Betätigung in einem anderen Staat"; in diesem Zusammenhang wurde gefordert, einen UN-Strafgerichtshof zu errichten.

Nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 erscheinen die dafür genannten Gründe in einer neuen Aktualität: Dem Terrorismus ist um des Friedens willen nicht mit der geächteten Waffe des Krieges und auch nicht mit militärischen Mitteln, sondern polizeilich und gerichtlich entgegenzutreten. Als die UN-Generalversammlung 1997 eine Resolution zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus verfaßte, bezeichnete sie daher folgerichtig die Terrorakte als kriminelle und nicht als militärische Vergehen und wollte sie strafrechtlich verfolgt sehen. Internationale Vergehen durch ein internationales Gremium zu verurteilen, ist auch stimmiger. Jedes Strafverfahren weist zudem darauf hin, daß Schuld nur Individuen, nicht aber Kollektive wie ein Volk, auf sich laden können. Ein ganzes Volk in Mitleidenschaft zu ziehen, ist ungerecht und oft Quelle neuen Unrechts. Schließlich verzichtet der, der sich Rechts*verfahren* unterwirft, darauf, *Recht* um jeden Preis herstellen zu wollen. Wer Regeln bejaht, befragt deshalb kritisch ungezügeltes Verhalten und blinde Gewalt. Damit trägt das Verfahren als solches zur Versöhnung bei.

Aus diesen Gründen machte sich die Mehrheit der Staaten daran, einen Internationalen Strafgerichtshof zu gründen, der im Gegensatz zu den UN-Gerichten für Ruanda und das ehemalige Jugoslawien kein UN-Organ, sondern eine Institution der Staatengemeinschaft sein wird. Allerdings wird das Gericht erst dann seine Arbeit aufnehmen können, wenn 60 Staaten die Gründungsurkunde, das Statut, ratifiziert haben (Art. 126); es kann nur über Straftaten urteilen, die nach diesem Zeitpunkt verübt wurden (Art. 11 und 24). Zum Motiv, den Internationalen Strafgerichtshof zu gründen, heißt es im Statut, es würden Verbrechen solchen Ausmaßes verübt, daß es für die „internationale Gemeinschaft" unerträglich sei, solche Straftaten ungeahndet zu lassen. Daher wird das Gericht ergänzend zu den nationalen Gerichten bei Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen zuständig sein; ob auch bei Angriffskrieg, ist noch nicht entschieden (Art. 5-8). Zu ahnden sind die Verbrechen, die auf dem Territorium eines Signatarstaates, und die Taten, die von einem über 18jährigen Staatsangehörigen der Unterzeichnerländer wo auch immer begangen wurden. Auch ist man fest entschlossen, die Urheber solcher Verbrechen nicht von der

Bestrafung auszunehmen; so können sich gemäß Art. 27 des Statuts Staats- und Regierungschefs nicht mehr auf die Staatsimmunität berufen. Die Todesstrafe darf nicht verhängt werden. Mit drei Instanzen, einer Staatsanwaltschaft und einer Registratur wird er subsidiär tätig sein, denn weiterhin bleiben zuerst die staatlichen Gerichte gefordert, die Verbrechen abzuurteilen.

Das Gericht soll sämtliche bedeutenden Rechtsordnungen und Kulturen repräsentieren sowie „in fairer Weise" aus Frauen und Männern bestehen; kein Staat darf mehr als einen Richter stellen. Gegenüber einem solchen Gericht greift der Vorwurf nicht, daß Opfer über Täter oder Sieger über Besiegte urteilen. Die 18 hauptamtlichen Richter werden für je neun Jahre tätig sein, das Verbot der Wiederwahl und der Verlängerung der Amtszeit soll Unabhängigkeit garantieren (Art. 36). Während das Nürnberger Tribunal von 1945/46 noch in einziger und letzter Instanz urteilte, sind nun drei Instanzen vorgesehen. Um die Arbeit des Gerichtes hilfreich zu unterstützen, wird jährlich eine Versammlung der Vertragsstaaten stattfinden (Art. 112). Alle dem Statut beigetretenen Staaten tragen zur Finanzierung des Internationalen Strafgerichtshofs bei (Art. 113 ff.) Wo Verfassungen es verbieten, Bürger auszuliefern, sie dem gesetzlichen Richter zu entziehen und Sondergerichte einzurichten, sind Änderungen und Angleichungen im nationalen Recht vorzunehmen. So hat der Deutsche Bundestag vor einem Jahr die Grundgesetzänderung zur Anpassung an den Internationalen Gerichtshof einstimmig beschlossen.

Diesem Statut mit seinen 128 Artikeln stimmten am 18. Juli 1998 120 Staaten zu, sieben votierten dagegen – die USA, China, Israel, Jemen, Irak, Katar und Libyen –, und 21 enthielten sich, unter ihnen Indien, Staaten der arabischen Liga wie Sudan, Syrien und Ägypten, Trinidad, Tobago und die Türkei. Daß das Statut nicht weltweit ratifiziert wird oder daß sich im Gegenzug gegen diese Internationalisierung neue Nationalismen melden, ist nicht nur eine vage Befürchtung: „The American Service Members' Protection Act" der USA droht jedem dem Statut beitretenden Staat – NATO-Staaten ausgenommen – mit Nachteilen. Schwierig wird es aber immer sein, jeglichen Anschein von Parteilichkeit zu vermeiden. Leider räumt das Statut dem UN-Sicherheitsrat das Recht ein, durch Resolution die Zuständigkeit des Gerichts für bestimmte Personen für maximal 24 Monate aufzuheben (Art. 16). Jede Vergesetzlichung wird auch zu neuen Gesetzesbrüchen und raffinierten Umgehungen führen. Der Internationale Strafgerichtshof verfügt zudem über keine eigenen Verhaftungsorgane; außerdem fehlen noch die zu ahndenden Delikte, welche Terrorgruppen begehen. Hier ist nachzubessern. Es ist jedoch zu erwarten, daß der Internationale Strafgerichtshof das Rechtsgewissen und den Menschenrechtsschutz von Tätern wie auch Opfern und damit das Rechtsgewissen der internationalen Gemeinschaft artikuliert, klärt und festigt.

Norbert Brieskorn SJ

Johannes Müller SJ

Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen"?

Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Aus nicht wenigen Ländern Asiens und Afrikas erreichen uns seit Jahren Nachrichten und Berichte über die Diskriminierung von Christen durch Muslime, die Zerstörung christlicher Kirchen oder sogar blutige Religionskonflikte, die viele unschuldige Menschen mit ihrem Leben bezahlen. Die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 in den USA erscheinen aus dieser Perspektive wie eine Globalisierung dieser Probleme oder wie der Beginn des „Kampfes der Kulturen". Jedenfalls gibt es sowohl islamische wie westliche Kreise, die sich sehr bewußt einer solchen Rhetorik bedienen[1]. So wenig unbestreitbare Fakten verschwiegen werden dürfen, so sehr muß man sich aber gerade jetzt vor pauschalen Urteilen über den Islam hüten. Ein zentraler Streitpunkt diesbezüglich ist die Haltung des Islam zur Religionsfreiheit. Wie komplex die Situation in diesem Punkt tatsächlich ist, sollen zwei Beispiele verdeutlichen.

An Heiligabend 2000 explodierten in Indonesien an ganz verschiedenen Orten fast zeitgleich Sprengsätze vor und in christlichen Kirchen, die etwa 20 Todesopfer forderten. Vermutlich handelte es sich um eine bewußte Provokation politischer Kräfte der Suharto-Ära mit dem Ziel, einige Tage später, an Idul Fitri, dem islamischen Fest am Ende des Fastenmonats Ramadan, Gegengewalt durch Christen auszulösen. Dies wäre ein hinreichender Grund für ein Eingreifen des Militärs gewesen. Dank des besonnenen Einsatzes wichtiger Religionsführer konnte dies jedoch verhindert werden. Zunächst vermutete man hinter diesen Gewalttaten freilich muslimische Extremisten. Derartige Verdächtigungen lassen auch allzu leicht vergessen, daß es Muslime waren, die in vielen Fällen versucht haben, Kirchen zu schützen, und daß an diesem Heiligabend auch ein junger Muslim sein Leben verlor, als er eine Bombe aus einer Kirche wegzutragen versuchte und dabei von dieser zerrissen wurde.

Das zweite Beispiel: Die Pfingstnummer von „weltweit", der Missionszeitschrift der deutschen Jesuiten, enthielt anläßlich eines Besuchs von Bundespräsident Johannes Rau in Indonesien einen Bericht mit der Überschrift „Offenheit und Toleranz zeichnet große Kulturen aus" – ein Zitat aus einer Rede des Bundespräsidenten. Die Redaktion erhielt daraufhin einige geharnischte Leserbriefe, die den Jesuiten „Christenverdummung" vorwarfen und den Besuch einer Koranschule durch Rau verurteilten. Begründet wurde dies unter anderem mit dem Hinweis auf die Aufforderung zur Gewalt im Koran und der Fest-

stellung, Allah sei „ein Götze". Weiter wurden einige Beispiele für Christenverfolgung in islamischen Ländern angeführt, die zum Teil evident falsch waren.

Man darf solche Beispiele sicher nicht überbewerten, aber sie zeigen, wie fragwürdig und sogar gefährlich einfache Freund-Feind-Kategorien sind. Gerade die Beziehungen zwischen Christentum und Islam sind nach wie vor ein schwieriges Feld, um so mehr wenn Christentum mit der westlichen und Islam mit der arabischen Kultur gleichgesetzt werden. Dieser Beitrag versucht darum, ein möglichst differenziertes und vorurteilsfreies Bild des komplexen Problemkreises der Religionsfreiheit zwischen Intoleranz und Dialog zu zeichnen.

Historische Erblasten

Das Recht auf Religionsfreiheit ist nicht vom Himmel gefallen, sondern hat eine lange Entstehungsgeschichte. Wie alle Menschenrechte ist auch die Religionsfreiheit weniger das Ergebnis einer bestimmten Philosophie oder Theologie als vielmehr eine konkrete Antwort auf eine kollektive Geschichte zahlloser Opfer und unsagbaren Leids.

Menschenrechte „negieren historisch erfahrene oder als drohend empfundene Gefährdungen der menschlichen Würde. Grundrechte sind so etwas wie ‚Schwielen' der menschlichen Würde."[2]

Auf diese Weise ist in Europa im Gefolge der grausamen Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert der gemeinsame Wille erwachsen, diesen sinnlosen Gewalttaten, die langfristig niemandem nützen, ein Ende zu setzen. Dies allein schon sollte Grund genug sein, die Geschichte der einzelnen Religionen sowie der Beziehungen zwischen ihnen ernstzunehmen.

Dies gilt ganz besonders für die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Franco Cardini hat sie in seinem Buch „Europa und der Islam"[3] eindrucksvoll beschrieben. Es ist eine Geschichte, in der es viele wertvolle Begegnungen gab, ohne die die kulturelle Entwicklung Europas vermutlich ganz anders verlaufen wäre. Europa und die islamische Welt übten auch immer wieder große Anziehungskraft aufeinander aus. Noch mehr aber ist diese Geschichte und vor allem die kollektive Erinnerung an sie geprägt von gegenseitigen Bedrohungen und Eroberungen mit all ihren Greueltaten auf beiden Seiten. Man braucht nur Stichworte zu nennen wie: Karl Martell, Kreuzzüge, Reconquista, Belagerung Wiens durch die Türken oder europäischer Kolonialismus (Napoleon in Ägypten als Trauma für die islamische Welt). Diese Ereignisse, besonders die ebenso vielschichtige wie leidvolle Ausbreitung der Religionen und die Religionskriege, stellen eine schwere Erblast dar. Eng damit verknüpft war stets, wie Cardini zeigt, eine meist einseitige, teils auch falsche und darum gefährliche gegenseitige Wahrnehmung.

Wie stark solche kollektiven Erinnerungen fortwirken, zeigt die Resonanz auf das Buch „Kampf der Kulturen" von Samuel P. Huntington[4]. Er vertritt die These, daß im 21. Jahrhundert ein Kampf der Zivilisationen, die sich auffallenderweise weithin mit den großen Religionen decken, die Konflikte zwischen Nationalstaaten im 19. und Ideologien im 20. Jahrhundert ablösen werde. Aus seiner Sicht sind es Verwerfungen zwischen den Kulturkreisen, die den Frontverlauf der Zukunft bestimmen und die Weltpolitik beherrschen werden. Im Mittelpunkt steht die Bedrohung durch den Islam, zumal wenn dieser Bündnisse mit anderen antiwestlichen Kulturkreisen eingehen sollte. Dieses Buch, das inzwischen auf Bestsellerlisten wieder weit oben steht, ist gerade im deutschen Sprachraum auf besonders große Resonanz gestoßen.

An dieser Stelle eine kurze Bemerkung zur frühen Geschichte von Christentum und Islam, die auch erhebliche theologische Implikationen hat. Das Christentum lebte in den ersten drei Jahrhunderten häufig in Verfolgung: Man könnte geradezu von einer „Religion der Verlierer" sprechen. Dies hat sich mit der Konstantinischen Wende später zwar grundlegend geändert, und in der Kolonialzeit mit ihrer unglücklichen Verbindung von Kolonialismus und Mission hat man diese Ursprünge fast völlig vergessen. Dennoch ist die Erinnerung an diesen Anfang immer erhalten geblieben, eine Erinnerung, die darum weiß, daß Macht und Sieg kein Wahrheitskriterium sind, was ja auch in der Kreuzestheologie grundgelegt ist. Ganz im Unterschied dazu hat der Islam in den ersten Jahrhunderten nach dem Tod Muhammads eine beispiellose Erfolgsgeschichte erlebt, sowohl im Hinblick auf seine Ausbreitung als auch in kultureller Hinsicht. Es fällt dem Islam daher bis heute sehr schwer, Machtverlust und Niederlagen nicht als eine grundlegende Bedrohung zu betrachten. Dies ist vermutlich ein wesentlicher, aber häufig übersehener Grund, warum das Christentum zumindest grundsätzlich eher ein Recht auf Religionsfreiheit akzeptieren kann als der Islam, unbeschadet der Tatsache, daß es dazu einen sehr langen und leidvollen Lernprozeß durchlaufen mußte.

Religionsfreiheit in der Lehre der Religionen

Der historische Rückblick hat bereits gezeigt, daß sich ein Recht der Religionsfreiheit nicht so ohne weiteres aus religiösen Quellen wie Bibel oder Koran ableiten läßt. Zunächst einmal steht dem entgegen, daß jede Religion mit universalem Wahrheitsanspruch Konversionen zu anderen Religionen begreiflicherweise mit größter Skepsis betrachtet. Schon Toleranz gegenüber Ungläubigen oder anderen Gläubigen, die „sich noch nicht bekehrt haben", ist nicht ohne weiteres gegeben und erfordert eine gute Begründung. Dies zeigt sich nicht zuletzt im Mangel an Toleranz selbst gegenüber Angehörigen desselben Glaubens, die in der Lehre oder in der Praxis vom „wahren Glauben" abweichen.

In den religiösen Quellen selbst findet man keine direkten Aussagen zu diesem Problemkreis, vielmehr kann man im Prinzip für alle Positionen sowohl Belege als auch Gegenbelege finden. Insofern ist die Bezugnahme auf solche Quellen nur sehr bedingt hilfreich, da sie für höchst unterschiedliche Interpretationen offen sind. Diese Ausgangslage sollte zur Vorsicht mahnen, die Religionsfreiheit allzu schnell auf die christliche Botschaft zurückzuführen bzw. umgekehrt dem Islam eine grundsätzliche Ablehnung der Religionsfreiheit zu unterstellen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Christen heute meist weniger Probleme mit religiöser Toleranz haben als Muslime, was freilich keineswegs immer der Fall war. Außerdem ist die historische Ungleichzeitigkeit im Entwicklungsstand zwischen westlich-christlicher und islamischer Welt zu berücksichtigen.

Diese Sicht wird durch eine Studie mit dem Titel „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte" bestätigt, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht wurde[5]. Die Autoren zeigen, daß es für das Christentum ein langer Weg mit vielen Umwegen und Rückschlägen war, um zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils wie der „Erklärung über die Religionsfreiheit" („Dignitatis humanae") und der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" („Nostra aetate") zu kommen. Sie sehen in der Weise der Aneignung der Menschenrechte im Christentum ein Modell für die Überwindung der diesbezüglichen Widerstände im Islam, weil diese Aneignung nicht äußerlich blieb, sondern auch religiös begründet wurde. Man entdeckte die Widersprüche wie die Affinitäten zur eigenen religiösen Tradition, was den Weg zu einem vertieften Glauben öffnete.

Im Hinblick auf die Religionsfreiheit bzw. die Rechtsstellung religiöser Minderheiten stellt nach Meinung der Studie die (je nach Blickwinkel) Konversion bzw. Apostasie ein besonders belastendes Problem und den zentralen Prüfstein dar. Sie stehe in einer Reihe von islamischen Ländern noch immer unter Todesstrafe. Auch jede Form von Mission sei verboten, obwohl der Islam dieses Recht selbstverständlich für sich in Anspruch nehme. Auch eine Reihe von Menschenrechtserklärungen offizieller islamischer Organisationen würden nicht weiterhelfen, nicht nur weil sie kaum repräsentativ seien, sondern auch wegen ihrer Ambivalenz. Sie würden zwar ein Recht auf Religionsfreiheit anerkennen, dieses jedoch unter Verweis auf islamische Rechtsvorstellungen wieder einschränken. Derartige Vorstellungen seien nicht hinnehmbar und ein großes Hindernis für den interreligiösen Dialog. Sie könnten überdies radikalen Muslimen als Legitimation für Gewalttaten dienen, selbst wenn dies nicht beabsichtigt sei.

Umgekehrt gebe es jedoch in fast allen islamischen Ländern reformorientierte muslimische Gelehrte, welche „die volle Anerkennung und Verwirklichung des Rechts auf Religionsfreiheit"[6] forderten. Dies ist nicht zuletzt deshalb wichtig, weil der Islam keine hierarchische Autoritätsstruktur kennt, so daß auch einzelne Gelehrte oder ihre Schulen viel Gewicht haben. Die genannte Studie zitiert

eine Reihe von islamischen Theologen (Abdullahi Ahmed An-Na'im, Mohamed Talbi), die sich um eine neue Hermeneutik islamischer Quellen bemühen, welche einen Wandel und ein vertieftes Verstehen des Islam zum Ziel hat. So handle es sich zum Beispiel nach dem Tunesier Mohamed Charfi bei den im Koran angedrohten harten Strafen für Apostasie nicht um irdische Strafen. Häufig werde auch auf die berühmte Sure 2, 256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion" als anschlußfähiger Grundlage von Religionsfreiheit verwiesen. Außerdem habe es zur Zeit Muhammads noch keinen Zwang gegen abtrünnige Muslime gegeben.

Ähnlich argumentieren viele Islamgelehrte in Indonesien, was eine intensive Debatte darüber ausgelöst hat, ob der Islam primär eine religiös-kulturelle und nur indirekt auch eine politische Aufgabe habe. Bemerkenswert ist dabei die aus westlicher Sicht eher verblüffende Tatsache, daß die dem traditionellen Islam (Nahdlatul Ulama) nahestehenden Gelehrten, allen voran der frühere Präsident Abdurrachman Wahid, meist viel flexibler und toleranter sind als die Vertreter eines Reformislam (Muhammadiyah). Doch selbst der Vorsitzende der Muhammadiyah, Syafi Maarif, hat vor kurzem erklärt, er werde sich vor die Christen stellen, wenn sie von radikalen Muslimen angegriffen werden sollten.

Schon diese wenigen Hinweise zeigen, daß es innerhalb des Islam erhebliche Unterschiede unter den Gelehrten, ihren verschiedenen Schulen, den einzelnen Ländern wie innerhalb derselben gibt. Diese kaum überschaubare Gemengelage muß man auf jeden Fall wahrnehmen, wenn man ein pauschales Vorurteil vermeiden will. Manche Kritiker halten dem entgegen, daß diese Sichtweise sehr selektiv sei, weil die reformorientierten Kräfte völlig in der Minderheit seien und wenig Gewicht hätten. Dies gilt aber zum einen nicht überall, und selbst wenn dies weithin richtig sein sollte, ist es dennoch sinnvoll, solche Kräfte zu unterstützen und zu stärken. Gerade die Geschichte des Christentums beweist, daß es sich dabei oft um Vordenker einer später allgemeinen Entwicklung handelt.

Interne Vielfalt von Religionen

Gerade im Hinblick auf die Religionsfreiheit ist es wichtig, die großen Unterschiede nicht nur in der Lehre wahrzunehmen, die es in allen großen Religionen gibt. Dies hat immer wieder zu Konflikten bis hin zu Spaltungen geführt, aus denen neue Religionsgemeinschaften hervorgegangen sind, was schon die Begegnung untereinander oft sehr schwierig macht. Dies gilt bekanntlich auch für das Christentum. Aus diesem Grund ist der Umgang mit Minderheiten oder abweichenden Meinungen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaften für alle Religionen ein wichtiger Prüfstein für ihre Einstellung zur Religionsfreiheit. Wer nämlich nicht nach innen Toleranz übt, wird sich kaum für Minderheitenrechte und Toleranz anderen Religionen gegenüber einsetzen.

Eine außerordentliche Vielfalt zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Landkarte der vorwiegend islamisch geprägten Länder. Meist denkt man dabei vor allem an den Nahen Osten und vielleicht an Nordafrika. Häufig verbindet man mit diesen Regionen höchst fragwürdige Entwicklungen wie die Herrschaft der Mullah im Iran oder der Taliban in Afghanistan, das Blasphemiegesetz in Pakistan oder die Morde an Ausländern und liberalen Muslimen in Algerien. Übersehen wird dabei leicht, daß Indonesien mit rund 180 Millionen Muslimen das größte islamische Land der Welt ist und daß auch Indien und Bangladesh jeweils weit mehr als 100 Millionen Muslime zählen.

Mit dieser geographischen Vielfalt verbunden sind ganz unterschiedliche sozio-kulturelle Kontexte, in denen auch Muslime meist seit Jahrhunderten leben und die erheblichen Einfluß auf die jeweiligen konkreten Formen und Ausprägungen ihrer Religion haben. Es ist ja ein Merkmal von Religionen, daß sie einerseits universale, alle Partikularitäten übersteigende Botschaften verkünden, daß sie anderseits aber immer nur in konkreter sozio-kultureller Gestalt greifbar sind. Obwohl die Religionen nie einfach in der jeweiligen Kultur und Gesellschaft aufgehen, sind sie doch stets eng mit ihnen verbunden. Sie spiegeln darum einerseits die jeweilige Kultur mit ihren Vorzügen wie Mängeln wider, stehen anderseits aber immer auch unter dem Anspruch kulturübergreifender Weltbilder und ethischer Imperative, was sie zu inneren Reformen befähigen kann.

Aus diesem Grund ist es hilfreich, die Religionen auch als kulturelle Systeme zu betrachten[7]. Ihr spezifisches kulturelles Merkmal ist es, daß sie auf der Anerkennung einer Autorität (Glaube) beruhen und daß sie durch Rituale als zentrale Symbolhandlungen eine Beziehung zum Göttlichen als dem Unverfügbaren herzustellen versuchen. Ersteres begründet einen Wahrheitsanspruch, der sich auf eine absolute, von Menschen nicht hinterfragbare Autorität beruft, die dann auch Religionsführer ihrerseits allzu leicht für sich beanspruchen. Dies verleiht der Vielfalt von Religionen ein eigenes Gewicht, denn sie macht interreligiöse Unterschiede und Konflikte besonders gefährlich.

Ein Gegengewicht dazu kann die Einsicht schaffen, daß es Religionen nie in Reinform gibt, sondern daß sie stets aufgrund ihrer sozio-kulturellen Prägung sehr heterogene und in stetigem Wandel stehende Gebilde sind, die – zumindest in gesellschaftlicher Hinsicht – als ambivalent zu bewerten sind. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies außerdem, daß sie nicht einfachhin nur in der Lehre der Religion gründet, sondern stets kulturell vermittelt ist. Dies erklärt wenigstens teilweise, warum zur Toleranz neigende Kulturen mit islamischer Mehrheit wie in Südostasien mehr zu religiöser Toleranz und Religionsfreiheit neigen als Kulturen, die diese Merkmale nicht aufweisen.

Ein weiteres wichtiges Phänomen in diesem Zusammenhang ist der religiöse Synkretismus, der etwa als „javanische Religion" in Indonesien oder in vielen Ländern Afrikas eine große Rolle spielt. Auch er unterstützt tendenziell interre-

ligiöse Kontakte und Toleranz und wird – nicht zuletzt darum – heute meist positiver bewertet als in der Vergangenheit. In dieser Hinsicht ist eine Unterscheidung von Clifford Geertz[8] hilfreich, der von einem qualitativen Unterschied zwischen reiner und angewandter Religion spricht, insofern die Religion zwar moralisch-praktische Konsequenzen für den Alltag und die soziale Ordnung habe, anderseits aber auch religiöse Menschen ihre Perspektiven häufig wechselten, indem sie außerhalb des religiösen Bereichs nach anderen Maßstäben handelten, zum Beispiel nach ihrem gesunden Menschenverstand. Dies ist für das alltägliche Miteinander und die praktische Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlichen Glaubens sehr wichtig, weil es einen gemeinsamen, in der Erfahrung wurzelnden Ansatzpunkt für Dialog und Toleranz bietet. Im Islam spiegelt sich dies – erinnert sei an Indonesien – in der Tradition pragmatischer Humanität im Unterschied zu einem rechtlichen Rigorismus wider.

Instrumentalisierung durch politische Interessen

Theorie und Praxis klaffen auch bezüglich der Religionsfreiheit aus verschiedensten Gründen häufig auseinander, was sich sowohl günstig wie auch ungünstig auswirken kann. Dies bestätigt der Islamologe Richard Gramlich, der anläßlich eines Symposions zum Thema „Wie tolerant ist der Islam?" feststellte:

> „Nun muß man hier allerdings auch die Praxis berücksichtigen; denn der Islam hat sich in der Geschichte normalerweise toleranter gezeigt, als er seinem Selbstverständnis nach eigentlich sein dürfte. Das Christentum andererseits hat sich als weniger tolerant erwiesen, als es vom jesuanischen Hauptgebot der Liebe sein müßte."[9]

Was die Gegenwart angeht, so gibt es ohne Zweifel sowohl auf christlicher wie auf islamischer Seite Intoleranz. Allerdings muß man hier verschiedene Formen unterscheiden. Sie reicht von einer alltäglichen Intoleranz im persönlichen oder Gruppenverhalten über institutionelle Diskriminierungen bis hin zu extremen staatlichen Repressionen. Generell wird man feststellen können, daß es sich aus christlicher Sicht in der Regel eher um private Formen der Intoleranz handelt, etwa die Behinderung des Baus einer Moschee, während eine Reihe islamischer Länder die Religionsfreiheit systematisch institutionell einschränkt, etwa durch Gesetze, welche selbst die private Feier von Gottesdiensten untersagen, ganz zu schweigen von der Androhung der Todesstrafe im Fall von Religionswechsel.

So sehr solche Intoleranz auch religionsbezogene Wurzeln hat, so wenig darf man übersehen, daß viele Diskriminierungen und daraus entstehende Konflikte nicht genuin religiöser Natur sind, sondern eine Folge politischer Instrumentalisierung. Die Beziehungen zwischen Religion und Politik sind nämlich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis sehr komplex und oft sogar widersprüchlich[10].

Teils herrscht weitgehende Interessengleichheit, teils bestehen aber auch erhebliche Spannungen, besonders wenn Religionen den Staat für sich instrumentalisieren wie im Iran, oder umgekehrt der Staat Einfluß und Macht von Religionen einzuschränken versucht. Letzteres kann freilich auch im Interesse des Gemeinwohls geschehen, wenn etwa wie im Fall Indiens nur ein entschlossenes Eingreifen des Staates verhindern kann, daß latente Konflikte zwischen Religionen offen ausbrechen.

Besonders in Entwicklungsländern, die noch über kein gefestigtes Staats- und Rechtssystem verfügen, mißbrauchen jedoch nicht selten die herrschenden Eliten, zu denen oft auch religiöse Führer gehören, sozio-kulturelle Traditionen und Religionen für eigene Interessen. Ihre Beweggründe haben meist absolut nichts mit Religion zu tun, sondern es geht ihnen allein um den Erhalt politischer und wirtschaftlicher Macht. Ihre Strategien ändern sich je nach Lage und Bedarf. So hat das Suharto-Regime in Indonesien lange Zeit den Islam auf Distanz gehalten, dann aber versucht, ihn in seine Politik einzubinden, indem es vor allem den religiösen Führern handfeste Vorteile verschaffte. Als das Regime schließlich doch zu wanken begann, hat es den Versuch unternommen, seine Macht zu erhalten bzw. wieder zu festigen, indem es Spannungen zwischen den Religionen nutzte und sie gegeneinander ausspielte. Eine ähnliche Strategie verfolgen die Verlierer des Demokratisierungsprozesses seit 1998, wie das Militär oder die bisherige Regierungspartei, aber auch manche neue politische Gruppen und Parteien im Kampf um die Macht und die damit verbundenen Pfründe.

Verstärkt werden solche Entwicklungen häufig durch den Prozeß einer ungezügelten Modernisierung und Globalisierung. Die Angst vor dem Verlust der eigenen kulturellen und religiösen Identität, oft verbunden mit der Enttäuschung darüber, zu den Verlierern dieser Prozesse zu zählen, läßt fast überall auf der Welt vielfältige, mehr oder weniger gegenläufige Bewegungen erwachsen. Es handelt sich dabei um ethnische, nationale, kulturelle, oft aber auch religiöse Bewegungen, die sich sehr bewußt ihren partikularen Traditionen zuwenden. Auch wenn sie aus ganz unterschiedlichen Quellen entspringen, so ist ihnen allen doch ein „Zurück zu den eigenen Wurzeln" gemeinsam. Dies führt im günstigen Fall zu einer Wiederentdeckung der eigenen Traditionen und Lebensräume. Häufig münden solche „Kehrtwendungen" aber auch in fundamentalistische Bewegungen, die ihrerseits dazu neigen, ihre Ziele notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Vermutlich liegt hier auch einer der wichtigsten Gründe, warum Teile der Bevölkerung in nicht wenigen – keineswegs nur islamischen – Ländern der Dritten Welt die Anschläge auf das World Trade Center zumindest auch mit einer gewissen Genugtuung sahen.

Aus all dem lassen sich mehrere Schlußfolgerungen ziehen. *Erstens*: Viele sogenannte Religionskonflikte mit der ihnen inhärenten Intoleranz und Gewaltanwendung sind nicht durch die Religionen als solche ausgelöst. Dem ist allerdings, *zweitens*, hinzuzufügen, daß kulturelle und vor allem religiöse Identitäten diesbezüglich einen entgegenkommenden Charakter haben[11]. Sie lassen sich rela-

tiv leicht für soziale und andere Konflikte mobilisieren, da sie starke Emotionen auslösen können, ohne die eigentliche Wurzel dieser Konflikte zu sein. Und schließlich *drittens:* Gerade darum braucht es immer eine gründliche Analyse und eine nüchterne Diagnose solcher Konflikte mit ihren jeweiligen Trennlinien und Interessen, um von hierher konstruktive Lösungsansätze zu suchen, die von gegenseitiger Toleranz geprägt sind. Dabei wird viel darauf ankommen, die oft sehr einseitige oder ideologiebesetzte Wahrnehmung und Interpretation sowohl der direkt wie der indirekt Beteiligten zu überwinden.

Interreligiöse Spannungsfelder und Konfliktpotentiale

Religiöse Vielfalt enthält immer ein latentes Konfliktpotential, dessen Umfang und Form vor allem vom Verhältnis der Religionen untereinander abhängig ist. Die Globalisierung hat dieses Potential in gewisser Weise verstärkt, weil sie zu einer verstärkten Begegnung von Kulturen und Religionen geführt hat, der sich heute kaum jemand völlig entziehen kann. Man begegnet Menschen anderer Kulturkreise, und man erlebt andere Religionen. Dies hat einen doppelten, in gewisser Weise widersprüchlichen Effekt. Auf der einen Seite fördert es das gegenseitige Verständnis, und sei es nur innerhalb der eigenen Religion, weil man wahrnimmt, daß Menschen aus anderen Kulturen den gleichen Glauben anders leben. Dies kann eine Einheit in Vielfalt fördern, was auch das Verhältnis zu anderen Religionen entspannen kann. Anderseits führt die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen zu einer qualitativ neuen und wachsenden Pluralisierung von Weltbildern, Werten und Formen des sozialen Zusammenlebens und eröffnet so zumindest grundsätzlich neue Wahlmöglichkeiten. Nicht ohne Grund spricht man von einem Markt der Weltanschauungen. Pluralität stellt damit aber überkommene und bisher selbstverständliche Identitäten in Frage. Auf diese Weise entsteht fast unvermeidlich ein nicht geringes Konfliktpotential. Dabei lassen sich verschiedene Spannungsfelder unterscheiden.

Ein erstes und zugleich das schwierigste Spannungsfeld ergibt sich aus der Tatsache, daß sich alle großen Religionen (zumindest heute) als universale Angebote verstehen. Sie erheben damit den Anspruch, Antworten zu besitzen bzw. Wahrheiten zu verkünden, die für alle Menschen gültig sind, zumindest aber nicht weniger gültig als die der jeweils anderen Religionen. Dies schafft eine Konkurrenzsituation der Religionen, vor allem wenn sie sich, wie der Islam und das Christentum, als missionarische Religionen verstehen. Die jeweils anderen Religionen empfinden dies als eine Bedrohung, auch der eigenen Kultur, und erheben den Vorwurf des Proselytismus, zumal wenn ein Religionswechsel mit materiellen Vorteilen verbunden ist. Manche islamische Fundamentalisten und christliche Sekten gefährden in der Tat den sozialen Frieden, indem sie in ihrer Missionie-

rung sehr aggressiv vorgehen. Es gibt aber auch in dieser Hinsicht oft eine einseitige Wahrnehmung, etwa wenn Christen beklagen, daß reiche Ölländer des Nahen Ostens die islamische Mission mit viel Geld unterstützen, dabei aber übersehen, daß die finanzielle Förderung der christlichen Mission durch den Westen mit seinem Wohlstand eine alte Tradition ist.

Ein zweiter Konfliktbereich ist das Verhältnis zwischen vorherrschender Religion und religiösen Minderheiten. Teils sind deren Rechte erheblich eingeschränkt, manchmal üben sie aber auch einen unproportional großen politischen Einfluß aus, wie zum Beispiel lange die Christen in Indonesien, was verständlicherweise den Unwillen der anderen Religionen hervorruft. Besonders gefährdet sind fast überall die alten Stammes- und Naturreligionen, die politisch machtlos sind und als rückständig gelten, weshalb sie bevorzugte „Objekte" der „Hochreligionen" sind, oft sogar mit staatlicher Rückendeckung. Dies bedeutet nicht selten das Ende dieser ethnischen und kulturellen Minderheiten.

Ein drittes Konfliktfeld schaffen die teils recht unterschiedlichen religiösen Normen, Verhaltensweisen und Bräuche, besonders wenn diese direkt das tägliche Zusammenleben und die politische Ordnung tangieren. Im Verhältnis zum Islam betrifft dies zum Beispiel das Kopftuch der Frauen, das Schächten, das Beerdigen ohne Sarg, die Zulässigkeit von Glücksspielen, das Zinsverbot, das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol oder die Abstimmung der Schulferien mit dem islamischen Fastenmonat. In diesem Feld sind bei gutem Willen meist akzeptable Kompromisse möglich. Es gibt allerdings auch schwierigere Fragen, wo dies nicht der Fall ist, etwa die – nirgends im Koran oder in der islamischen Tradition gebotene – Genitalverstümmelung von Frauen.

Theologische und handlungsbezogene Perspektiven

Wenn solche Spannungen nicht zu schweren Konflikten und zur Verletzung grundlegender Menschenrechte führen sollen, dann bedarf es zweifellos einer institutionell-rechtlichen Absicherung der Religionsfreiheit durch den Staat. Eine Schlüsselrolle spielen dabei die Rechte von Minderheiten – auch innerhalb der Religionen. Darum ist der Einsatz für Christen wie Muslime, denen diese Rechte verweigert werden, ein wichtiger Beitrag zur interreligiösen Zusammenarbeit.

Doch ist dies leichter gefordert als in die Tat umgesetzt. Außerdem ist dies allein keineswegs ausreichend. Wirkliche Religionsfreiheit auch im alltäglichen Zusammenleben ist nur möglich, wenn auch die betreffende Bevölkerung bzw. die Gläubigen sie sich innerlich zu eigen machen. Mit anderen Worten: Eine gedeihliche Pluralität der verschiedenen Religionen erfordert einen Dialog der Religionen, der noch weit schwieriger und anspruchsvoller ist als der Dialog zwischen den Kulturen, mit dem er jedoch eng verwoben ist und den er in gewisser Weise voraus-

setzt. Dies ist vor allem darin begründet, daß Religionen emotional noch stärker verwurzelt sind, weil es in ihnen um den Bezug zum Absoluten und damit in gewisser Weise um Alles oder Nichts geht. Möglicherweise kann der Ansatz einer negativen Theologie, die es in allen Religionen gibt und die die völlige Unzulänglichkeit alles menschlichen Wissens und Redens von Gott in den Mittelpunkt stellt, ein hilfreicher und verbindender Ausgangspunkt für einen solchen Dialog sein.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat aus katholischer Perspektive im Hinblick auf den Dialog zwischen den Religionen neue Wege geöffnet, zu einem gewandelten Missionsbewußtsein beigetragen und damit zumindest indirekt auch auf das Selbstverständnis anderer Religionen Rückwirkungen gehabt[12]. Allerdings hat auch das Konzil noch keine wirkliche Lösung für die Spannung zwischen Dialog und Mission gefunden, so daß daraus Konfliktfelder entstanden sind, welche die Beziehungen der Ortskirchen zu Rom, aber auch den interreligiösen Dialog selbst belasten. Wie umfassend dieser Dialog sein muß und wie komplex er darum ist, zeigt ein Dokument des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, das von einem vierfachen Dialog spricht[13]: 1. Dialog des Lebens, in dem die Menschen ihre gemeinsamen Probleme und Freude und Leid teilen; 2. Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz für andere Menschen und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten; 3. Dialog des theologischen Austausches zwischen den Fachleuten mit dem Ziel, die gegenseitigen Traditionen und Werte schätzen zu lernen; 4. Dialog der religiösen Erfahrung, in dem man den gegenseitigen spirituellen Reichtum miteinander teilt, etwa im gemeinsamen Gebet.

Die Erfahrung in multireligiösen Gesellschaften hat gezeigt, daß ein solcher Dialog am besten dort gelingt, wo man mit einem Dialog des Handelns beginnt und sich für gemeinsame Anliegen einsetzt, die nicht direkt religiöser Art sind. Dies kann etwa das Engagement im Umweltbereich oder der Kampf gegen ein als ungerecht empfundenes Projekt sein. Solche Zusammenarbeit schafft Vertrauen zueinander und gegenseitige Wertschätzung, was dann auch den Dialog über den Glauben wesentlich leichter macht. Außerdem handelt es sich nicht um realitätsferne und folgenlose Gespräche, sondern um Dialoge, die etwas bewirken möchten und können.

Dies gilt auch im Hinblick auf die großen weltweiten Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute steht, angefangen von der Minderung der Armut und dem Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen bis hin zu den Problemen der Globalisierung. Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist ein Ausgleich zwischen Nord und Süd wie zwischen West und Ost, aber auch innerhalb der einzelnen Länder, in den realen Lebensverhältnissen. Andernfalls besteht die Gefahr, daß sich Unzufriedenheit, Enttäuschung oder gar Verzweiflung in Form von Aggressionen oder sogar Gewalttaten gegen andere Völker, Kulturen oder Religionen ein Ventil schaffen, wie die Terrorangriffe in den USA auf bisher nicht vorstell-

bare Weise gezeigt haben. Mit anderen Worten: Es ist unbedingt zu vermeiden, daß die Ideale des Dialogs in einer rein virtuellen Welt befolgt werden, ohne im materiellen Bereich des Überlebens ihren Niederschlag zu finden.

Das Ringen um Religionsfreiheit erfordert zwei Haltungen, die allerdings nicht so einfach miteinander zu verbinden sind. Zum einen braucht es einen nüchternen Realismus, der nicht die Augen vor unliebsamen Tatsachen verschließt. In der Studie „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte" heißt es am Ende:

„Manche Entwicklungen in der islamischen Welt mögen derzeit skeptisch stimmen. Andererseits gibt es immer wieder Erfahrungen gelungener Begegnung. Indes geht es nicht primär um optimistische oder pessimistische Prognosen, sondern um die prinzipielle Offenheit für die Möglichkeiten – vielleicht auch für die überraschenden Möglichkeiten – des Anderen." [14]

Zum andern darf man dennoch nicht die eigene Toleranz an die praktizierte Toleranz der anderen binden. Sehr klar begründet dies Ernst Nagel, der vor kurzem verstorbene Leiter des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg:

„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." [15]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. J. L. Esposito u. J. O. Voll, Islam and the West: Muslims Voices of Dialogue, in: Millenium 29 (2000) 613-639, bes. 614-617.

[2] H. F. Zacher, Elemente der Rechtsstaatlichkeit, in dieser Zs. 203 (1985) 413-424, 415.

[3] F. Cardini, Europa u. der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses (München 2000).

[4] S. P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (München 1996). Englischer Originaltitel: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.

[5] J. Schwartländer u. H. Bielefeldt (Bonn 1992). Vgl. ausführlicher: Freiheit der Religion. Christentum u. Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. J. Schwartländer (Mainz 1993).

[6] Schwartländer u. Bielefeldt (A. 5) 29.

[7] Vgl. C. Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt1987) 44-95. [8] Vgl. ebd. 86-92.

[9] Wie tolerant ist der Islam?, hg. v. W. Kerber (München 1991) 80.

[10] Vgl. J. Müller, Zwischen Transzendenz u. Widerstand. Religion u. Politik in Südostasien, in: Der Überblick 22 (1986) Nr. 2, 52-55.

[11] Vgl. Th. Meyer, Fundamentalismus u. Universalismus in Moral u. Politik, in: Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, hg. v. W. Kerber (München 1995) 165-183, bes. seinen Diskussionsbeitrag, 185 f.

[12] Vgl. J. Müller, Globalisierung u. das II. Vatikanum in den Kontrasten Asiens, in: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, hg. v. P. Hünermann (Paderborn 1998) 255-263.

[13] Vgl. VapSt 102 (Bonn 1991) Nr. 42. [14] Schwartländer u. Bielefeldt (A. 5) 48.

[15] Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung u. interreligiöser Dialog (Stuttgart 1998) 266.

Markus Babo

Ein eigenes Asylkontingent für die Kirchen?

Die zunehmende Einschränkung des staatlichen Asylrechts seit den 80er Jahren und verstärkt seit der Asylrechtsänderung von 1993 ließ die Kirchen immer mehr zu Anlaufzentren für potentiell zu Unrecht abgelehnte Asylbewerber werden. Der bayerische Innenminister Günther Beckstein schlug deshalb bereits 1995 vor, diese Praxis des „Kirchenasyls" zu legalisieren und den Kirchen ein jährliches Kontingent von beispielsweise bundesweit 1000 ausreisepflichtigen abgelehnten Asylbewerbern zur Verfügung zu stellen, die dann vom Staat eine Aufenthaltserlaubnis bekommen, sofern die Kirchen die vollen Kosten für diese Personen übernehmen und die betroffenen Asylbewerber kein Sicherheitsrisiko darstellen[1]. Dieser inzwischen fast vergessene Vorschlag wurde jüngst von Bundesinnenminister Otto Schily in modifizierter Form wieder aufgegriffen[2] und in den Entwurf zum neuen Zuwanderungsgesetz eingearbeitet. Nach Paragraph 23 Abs. 1 S. 2 i. V. m. Paragraph 68 des Gesetzentwurfs sollen die obersten Landesbehörden Flüchtlingen in bestimmten Härtefällen aus völkerrechtlichen oder humanitären Gründen ein befristetes Aufenthaltsrecht gewähren dürfen, wenn international tätige Körperschaften (wie die Kirchen) die damit verbundenen Kosten übernehmen. Presseberichten zufolge ist offensichtlich daran gedacht, den Kirchen in dieser Frage weitgehende Entscheidungsautonomie zukommen zu lassen[3].

Zur Geschichte des Kirchenasyls

Begreift man „Asyl" entsprechend der antiken Definition als vom Staat gewährleistete Unantastbarkeitsgarantie[4], würde dieser Vorschlag konsequenterweise bedeuten, daß der Staat das alte Institut des Kirchenasyls in zeitgemäßer Form wieder einführen würde, obwohl die katholische Kirche ihren Anspruch auf Kirchenasyl, den sie noch im CIC/1917 „de iure" aufrechterhielt, im CIC/1983 „expressis verbis" aufgegeben hat[5]. In jedem Fall stellt diese von der Bundesregierung geplante Renaissance des Kirchenasyls eine gravierende Neuerung im rechtsstaatlichen System der Bundesrepublik Deutschland dar, die eine Reihe von Fragen aufwirft. Zur Schärfung des Problems scheint ein Blick in die Geschichte des Kirchenasyls angebracht[6].

In allen Epochen und Kulturen flohen Menschen vor dem zu Unrecht gewordenen menschlichen Recht bzw. vor gravierenden sozialen Problemen in höchster

Not unter die Obhut des Göttlichen als einem der menschlichen Ordnung vor- und übergeordneten „Prinzip". Henri Wallon zufolge begeben sich Menschen deshalb in den sakralen Bereich, um Gott als dem Urheber des Rechts zu zeigen, was die Menschen daraus gemacht haben[7]. Zwar wurde die „reverentia loci" nicht immer geachtet, doch insgesamt gesehen konnten durch sakrales Asyl die schwerwiegendsten Probleme der jeweiligen Zeit verhindert und ein wichtiger Beitrag zur weiteren Humanisierung des Rechts geleistet werden. Genau zu diesen Zwecken wurde sakrales Asyl auch vom Staat eingerichtet – nicht zuletzt deshalb, weil dadurch nie der Staat destabilisiert werden sollte[8]. Der Staat hat also die Fehlerhaftigkeit seines Systems erkannt und das sakrale Asyl bewußt als Hilfsmittel zur Korrektur dieser Defizite eingesetzt.

Zu den bedeutendsten Fluchtgründen zählen die unwürdige Behandlung von Sklaven, Fremden und Schuldnern in der Antike, die undifferenzierte Blutrache bei den Israeliten und im Mittelalter bis in die Neuzeit hinein das Fehdewesen sowie die Verhängung peinlicher oder kapitaler Strafen. Heute werden Kirchen zu Zufluchtsorten für Verfolgte, deren Antrag auf Asylgewährung abgelehnt wurde und die im Fall einer drohenden Abschiebung in ihr Herkunftsland eine existentielle und vitale Gefährdung befürchten.

Das Kirchenasyl wurde der Kirche im 5. Jahrhundert vom Staat eingeräumt und erst dann allmählich zurückgedrängt, als Probleme (wie das Fehdewesen), die durch Kirchenasyl gelöst werden sollten, beseitigt waren. Die Aufhebung des Kirchenasyls erfolgte schließlich durch den souveränen Staat der Aufklärung. Vorausgegangen war dem Kirchenasyl eine Hikesiepraxis der Kirchen: Diese nahmen Schutzflehende in ihre Obhut auf und vertraten deren Interessen gegenüber dem Staat (Interzession)[9]. Dieses eher ethisch motivierte Handeln konnte sich auf keinen rechtlich verbrieften Schutzanspruch berufen, sondern gründete ausschließlich auf der Hoffnung, daß der Staat die „reverentia loci" achte und eine für alle Seiten akzeptable Lösung auf dem Verhandlungsweg erreichbar sei. Sobald das Kirchenasyl jedoch als Rechtsanspruch garantiert war, wurde es Gegenstand der Interessenkollision von Kirche und Staat, und es begann die kasuistische Entfaltung dieses Rechts. Ab jetzt konnte die Kirche ihren Rechtsanspruch gegenüber dem Staat einklagen bzw. dessen Verletzung sanktionieren und war nicht mehr unbedingt auf Verhandlungen mit dem Staat angewiesen.

Dieses neu entstandene Anspruchsdenken der Kirche ist zunächst eine logische Konsequenz der kasuistischen Entfaltung des Kirchenasyls: Wollte die Kirche ihr Recht wahrnehmen, mußte sie notwendigerweise Position beziehen und dadurch auch mit dem Staat in Konflikt geraten. Allerdings wurde dieses Anspruchsdenken bisweilen derart verabsolutiert, daß das Kirchenasyl zum Bestandteil der Politik und damit zu einem Machtinstrument nicht nur der Kirche, sondern auch weltlicher Instanzen gegenüber anderen weltlichen Instanzen bzw. gegenüber der Kirche wurde. Dies kulminierte in der Zeit der Auseinandersetzung zwischen

Territorial- und Zentralgewalt bzw. zwischen Staat und Kirche im Zusammenhang mit dem Investiturstreit[10]. Die Verbindung mit den Immunitätsprivilegien und dem Gerichtswesen bewirkte schließlich, daß nicht mehr der Schutz des Menschen im Vordergrund stand, sondern die Beachtung der kanonischen Vorschriften seitens der Kleriker, die unbedingte Wahrung der „reverentia loci" und der kirchlichen Gerichtshoheit im immunen Bereich, die durch diejenigen gebrochen wurde, die gewaltsam in den Kirchenraum eindrangen, um flüchtige Verbrecher von dort zu entfernen, die Einlösung und Durchsetzung des Rechtsanspruchs gegenüber dem Staat, die Respektierung der Gerichtshoheit des kirchlichen Immunitätsherren und die Wahrung des immunen kirchlichen Besitzstandes inklusive „Inventar".

War die Alte Kirche noch von einem gewissen Besserungsoptimismus getrieben, der bewirkte, daß man alle Menschen unabhängig von deren Schuld in den Kirchen zu schützen und durch die Buße vor der ewigen Verdammnis zu bewahren suchte, so wurde der Sakralschutz für bestimmte Verbrechen zunehmend ausgeschlossen. In der Zeit der Verabsolutierung des Kirchenasyls im Hoch- und Spätmittelalter und zu Beginn der Neuzeit boten die Kirchen häufig nicht einmal mehr Schutz vor der Todesstrafe, sondern die Kirche übte im Gegenteil selbst weltliche Gerichtsbarkeit aus, und die Herren geistlicher Immunitäten konnten bald auch blutige Strafen verhängen. Gegenüber der kirchlichen Gerichtsbarkeit konnte ohnehin kein Asyl in Anspruch genommen werden. In der Neuzeit begegnet sogar vereinzelt die Auffassung, daß die Flucht von Verbrechern in die Kirchen den sakralen Raum entehre. So war schließlich die Abschaffung des Kirchenasyls durch den souveränen Staat in der Zeit des Absolutismus die letzte Konsequenz aus der Verrechtlichung des Kirchenasyls: Die weltliche Macht, die dieses Institut einst in ihr Rechtssystem übernommen hatte, konnte es auch wieder daraus entfernen.

Selbstverständlich kann der Staat heute der Kirche wieder eine Form von Asylprivileg einräumen. Doch ist dies unter heutigen Bedingungen wünschenswert und legitim – auch angesichts der historischen Erfahrungen mit dem Kirchenasyl? Oder sollte man nicht besser bei der bisherigen Praxis der Kirchenflucht mit anschließender Interzession eines Vertreters der Kirche beim Staat bleiben, die so deutliche Parallelen zur ethisch motivierten Hikesiepraxis der alten Kirche aufweist?

Renaissance des Kirchenasyls?

Eine Renaissance des Kirchenasyls in Form eines eigenen „Kirchenkontingents" hätte den entscheidenden Vorteil, daß es allen Beteiligten Rechtssicherheit garantierte: Die Flüchtlinge müßten nicht in ständiger Angst vor einer Abschiebung in

dem überdies noch unsicheren Schutzraum Kirche leben, die unterstützenden Gemeinden wären nicht mehr von strafrechtlicher Verfolgung bedroht[11], und der Staat müßte keine Unterhöhlung des Rechtsgehorsams bzw. des gesamten Rechtsstaats durch eine Tat zivilen Ungehorsams befürchten.

Bei rationaler Überlegung stehen diesem Vorteil jedoch eine Reihe gewichtiger Bedenken gegenüber. Zuvorderst widerspräche eine Beteiligung von Kirchen und humanitären Organisationen in der vorliegenden Form dem Selbstverständnis des souveränen Staats, denn dies würde eine gewisse Verantwortung der Kirche und dadurch auch gewisse Ansprüche auf Ausübung staatlicher Aufgaben begründen; die Kirche würde gleichsam zu einer Art „Staat im Staat"[12]. Was den Kirchen im Zug ihres Engagements zugunsten potentiell zu Unrecht abgelehnter Asylbewerber immer vorgeworfen wird, würde mit der rechtlichen Institutionalisierung einer Entscheidungskompetenz der Kirchen paradoxerweise legalisiert. Zwar behielte nach dem Gesetzentwurf der Staat die letzte Entscheidungskompetenz über die Gewährung des Aufenthaltstitels, doch jene Konfliktfälle, in denen die Kirche die Übernahme der Kosten zusichert, der Staat sich aber dennoch weigert, eine Aufenthaltsgewährung zu erteilen, sind bereits abzusehen. Die gesamte Geschichte des Kirchenasyls war geprägt von derartigen Auseinandersetzungen.

Im Kontext der modernen pluralistischen Gesellschaft dürfte der Staat zudem nicht mehr nur die christlichen Kirchen mit diesen Asylrechten privilegieren, sondern er müßte neben den vorgesehenen humanitären Organisationen auch anderen Religionsgemeinschaften (wie z. B. dem Islam) ähnliche Rechte zuerkennen. Das Modell des Kirchenasyls würde dann im Kontext der pluralistischen Gesellschaft wieder zu einem sakralen Asyl bzw. zu einem säkularen „Kirchenasyl". Aufgrund von Zweifeln an der Verfassungstreue mancher (z. B. radikal islamischer) Religionsgemeinschaften kann dies jedoch nicht Ziel des Staats sein.

Hinzu kommt die Erfahrung aus der Geschichte des Kirchenasyls, daß die sakrale Institution eben nur einen Teil derjenigen aufnehmen kann, die ihrer Hilfe wirklich bedürften. Den Kirchen und humanitären Organisationen können überhaupt nicht alle Härtefälle bekannt werden. Obwohl ein zahlenmäßig begrenztes Kontingent im Gesetzentwurf nicht vorgesehen ist, ergäbe sich jedoch ein solches allein schon aus den entstehenden finanziellen Lasten. Dabei stellt sich dann die Frage nach den Prioritäten der Aufnahme und nach den Handlungsmöglichkeiten bei Erreichen oder gar Überschreiten der Kapazitätsgrenze. Wird dadurch nicht ein weiteres Ungerechtigkeitspotential geschaffen?

Der staatliche Vorschlag, den Kirchen Mitverantwortung in Flüchtlingsfragen zuzuerkennen und damit in gewisser Weise ein „Kirchenasyl" rechtlich zu institutionalisieren, stellt letztendlich ein Eingeständnis von deutlichen Defiziten im Asylrecht dar. Wenn Kirchenasyl die jeweils kontemporären Probleme offenkundig macht, so ist das inzwischen wieder eher zum staatlichen Gnadenrecht gewor-

dene Asylrecht, das von den Müttern und Vätern des Grundgesetzes einst als subjektives Anspruchsrecht des Flüchtlings auf Asylgewährung bewußt generös gestaltet war, eines der brennenden Probleme unserer Zeit. Defizite dieser Art müssen freilich vom Staat selbst rechtsimmanent behoben werden; der Staat darf seine Verantwortung für ein hinreichend humanes und gerechtes Asylrecht nicht auf die Kirchen oder humanitäre Organisationen abwälzen (was durch die Unterhaltspflicht gegenüber den „Kontingentpersonen" bei gleichzeitigem Fehlen einer staatlichen Härtefallregelung zweifellos geschähe)[13]. Den Kirchen und humanitären Organisationen würde dann neben dem finanziellen auch das Problem der administrativen Umsetzung der Kontingentlösung obliegen; beides können sie nicht leisten. Wenn die Kirchen daher konsequenterweise die Übernahme eines solchen Kontingents ablehnen[14], so verweisen sie den Staat indirekt auch auf seine Pflicht, sein Recht immanent so human zu gestalten, daß die Notwendigkeit einer aktiven Beteiligung von Kirchen und humanitären Organisationen überhaupt nicht entsteht. Das neue Zuwanderungsgesetz wäre die beste Möglichkeit für eine solche Rehumanisierung des Asyl- und Flüchtlingsrechts. Die Zeit, in der Kirchenasyl zur Humanisierung des Rechts notwendig war, sollte jedenfalls der Vergangenheit angehören.

Plädoyer für eine pragmatische Lösung

Aus pragmatischen Gründen wird man allerdings die Frage des Kirchenasyls als Modell differenzierter betrachten[15]. Denn bei gleichbleibendem oder steigendem Migrationsdruck und der gleichzeitigen Tendenz, Asylrecht und Aufenthaltsgestattung eher zu verschärfen als zu humanisieren, könnte sehr wohl überlegt werden, ob der Staat nicht die Praxis der Kirchenflucht übergangsweise dulden bzw. in rechtliche Bahnen lenken soll[16]. Aber auch das so modifizierte Kirchenasyl wäre damit als Modell ausschließlich ein subsidiäres Mittel, das nur übergangsweise Bestand haben dürfte, bis der Staat sein Rechtssystem wieder an den (in der Geschichte mit Art. 16 Abs. 2 S. 2 GG schon einmal erreichten) humanen Grunderfordernissen ausgerichtet hat. Ein solches subsidiäres Mittel jedoch in ein neues Gesetz einzubauen, erscheint nicht gerade sinnvoll. Wenn der Staat freilich auf diesen Weg angewiesen ist und den Souveränitätsverlust, den er durch die Einführung einer Härtefallklausel für Kirchen und humanitäre Organisationen erleiden würde, mit seinem Selbstverständnis vereinbaren kann, sollte sich die Kirche vielleicht im Interesse der davon betroffenen Menschen nicht dagegen wehren – sofern die Bedingungen für die Kirche akzeptabel sind.

Die Problematik der Finanzierung dieser Kontingente könnte gewiß besser gelöst werden als in dem Gesetzentwurf. Denkbar wäre etwa, daß die Kirchen gleichsam die Versorgung der Flüchtlinge vorfinanzieren und im Fall einer erfolg-

reichen Kirchenflucht (d. h. wenn der Asylantrag positiv beschieden, kleines Asyl gewährt oder Abschiebungsschutz erteilt wird) die Kosten vom Staat ersetzt bekommen[17]. In diesem Fall würde kirchliches Handeln eine staatliche Härtefallregelung nicht (wie in dem Gesetzentwurf vorgesehen) ersetzen, sondern wäre ausschließlich subsidiäres Mittel, um dem Flüchtling zu seinem (Asyl- oder Aufenthalts-) Recht zu verhelfen. Die Vorfinanzierung der Kosten wäre dann auch ein zusätzlicher Garant für die Seriosität kirchlichen Handelns. In keinem Fall darf jedoch den Kirchen und humanitären Organisationen die volle finanzielle Last für staatliche Versäumnisse aufgebürdet werden.

Auch die Problematik, die sich im Zusammenhang mit dem Pluralismus ergäbe, könnte dadurch gelöst werden, daß man ein solches sakrales Asylprivileg eben nur den Religionsgemeinschaften zuerkennt, die eindeutig auf dem Boden des Grundgesetzes stehen, was beispielsweise nicht von jeder islamischen Gemeinschaft behauptet werden kann. Denkbar wäre etwa eine Übertragung der Asylkompetenz ausschließlich an die großen Kirchen, die auch Körperschaften öffentlichen Rechts sind.

Allerdings besteht bei einer Institutionalisierung des Kirchenasyls durchaus die Gefahr, daß ein ursprünglich ethisch motiviertes Handeln wiederum ähnlich wie in der Geschichte verrechtlicht wird (d. h. daß das ethische Moment letztlich verloren geht). Das Kirchenasyl würde wieder Gegenstand von Kompetenzstreitigkeiten zwischen Kirche und Staat, und der betroffene Mensch würde sehr schnell zur Nebensache. Außerdem könnte daraus ein (Macht-) Anspruch der Kirche entstehen, den man dann eben ungern wieder verliert, was dazu führen könnte, daß eine Institution, die an sich, wie die Geschichte lehrt, nur vorläufig sein sollte, doch langfristig bestehen bleibt[18]. Eine Orientierung am Modell des Kirchenasyls könnte gewiß manchen Fehler, der in der Vergangenheit begangen wurde und letztlich auch zur Depravierung dieses Rechts führte, beseitigen helfen. Doch auch aufgrund der Erfahrungen der Vergangenheit bleibt ein gewisses Maß an Skepsis.

Was die Praxis der Kirchenflucht betrifft, sollte man am besten staatlicherseits die bestehende Praxis stillschweigend dulden – ohne großartige Institutionalisierung und Verrechtlichung. Dadurch bliebe die gewiß auch dynamischere ethisch motivierte Wahrnehmung von aktiver Mitverantwortung seitens der Christen ebenso bestehen wie die Pflicht des Staates zu einer möglichst umgehenden Beseitigung der durch die Kirchenflucht aufgezeigten, teilweise unmenschlichen Defizite im Asylrecht. Die geschichtlichen Modelle von Hikesie und Kirchenasyl legen dies im Kontext der gegenwärtigen Frage jedenfalls nahe. Damit bewahrte der Staat eher sein Gesicht; er wird nicht zu einem Handeln genötigt (da er weiterhin mit allen zu Gebote stehenden Mitteln des Rechts gegen Kirchenflüchtlinge und deren Unterstützer vorgehen könnte), sondern gleichsam argumentativ anhand konkreter Einzelfälle langfristig von der Notwendigkeit einer

Verbesserung und Rehumanisierung von Recht und Rechtsanwendung überzeugt. Auf diese Weise wären beide Seiten – Kirchen und Staat – zu einem respektvollen gegenseitigen Umgang miteinander verpflichtet. Dies würde einen Kommunikationsstil bedeuten, nach welchem jenseits emotionaler Aufgeregtheiten keiner dem Anderen Böswilligkeit unterstellt, vielmehr jeder die Argumente der jeweiligen Gegenseite ernstnimmt und prüft, dabei die Fähigkeit zu Selbstkritik bewahrt, der Selbstkritik des Andern wohlwollend und nicht polemisch gegenübersteht und gemeinsam mit dem andern nach einer für alle Seiten akzeptablen Lösung sucht.

Im Hinblick auf eine rechtliche Lösung von Härtefällen böte sich unter anderem die Einrichtung von Härtefallkommissionen an, in denen auch Kirchen und humanitäre Organisationen Sitz und Stimme haben könnten und die verbindliche Entscheidungen fällen können. Damit würde der Staat seine Verantwortung für Menschen auf der Flucht im vollen Umfang wahrnehmen und Kirche und humanitäre Organisationen zugleich mit ihrer Kompetenz in diesen Fragen partnerschaftlich einbinden.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Süddeutsche Zeitung, 14. 7. 1995, 8; ebd., 15./16. 7. 1995, 4; KNA-AD 15. 7. 1995, 5 u. 1. 8. 1995, 1; epd-Landesdienst Bayern, 16. 10. 1995, 2; HerKorr 49 (1995) 399 f.

[2] Vgl. Süddeutsche Zeitung, 7. 1. 1999, 11.

[3] Vgl. ebd. 31. 7. 2001, 6.

[4] Vgl. E. Schlesinger, Die griechische Asylie. (Diss., Gießen 1933) 27-29.

[5] Vgl. I. Riedel-Spangenberger, Der Rechtsschutz des Asyls im Kirchenrecht. Zur Motivation u. Rezeption des kirchlichen Asylrechts, in: TThZ 100 (1991) 126-142.

[6] Vgl. M. Babo, Kirchenasyl – Kirchenhikesie. Zur Relevanz eines historischen Modells im Hinblick auf das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland (Münster 2002), Teil I.

[7] H. Wallon, Du droit d'asyle (Paris 1837) 1 f. Vgl. auch O. Kimminich, Die Geschichte des Asylrechts, in: Bewährungsprobe für ein Grundrecht: Art. 16 Abs. 2 Satz 2 Grundgesetz: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht", hg. v. Amnesty International (Baden-Baden 1978) 19-65, 23; J. Theler, Asyl in der Schweiz. Eine rechtshistorische u. kirchenrechtliche Studie (Freiburg 1995) 16-19.

[8] Vgl. Wallon (A. 7) 1 f.

[9] Zum Begriff der Hikesie vgl. Schlesinger (A. 4) 28-52.

[10] Das verabsolutierte sakrale Asylrecht als Teil der Machtpolitik oder aus ökonomischen Interessen der Priester begegnet kulturübergreifend auch in Afrika; vgl. A. Hellwig, Das Asylrecht der Naturvölker (Berlin 1903) 52. 54 f. 88 f.

[11] Vgl. dazu K. Bammann, Bergenden Schutz geben. Kirchenasyl zwischen christlichem Anspruch u. strafrechtl. Wirklichkeit (Münster 1998).

[12] Vgl. T. Schlag, Gewissen u. Recht: Ethisch-theologische Aspekte zur Debatte über das Kirchenasyl, in: ZEE 40 (1996) 38-56, 50 f.

[13] So auch H. Heinold in der Frankfurter Rundschau, 4. 8. 2001.

[14] Vgl. etwa Der Spiegel, 17. 7. 1995, 36 (wo auch berichtet wird, daß derartige nicht-staatlich finanzierte „Kontingente" bereits von kanadischen Flüchtlingshelfern oder von jüdischen Gemeinden in Deutschland bei der

Flucht jüdischer Glaubensbrüder aus Osteuropa bekannt sind); Süddeutsche Zeitung, 15./16. 7. 1995, 38 u. 21. 7. 1995, 4; Die Zeit, 21. 7. 1995, 4 f.; KNA-AD 13. 7. 1995, 3, 21. 7. 1995, 2, 22. 7. 1995, 3, 22. 9. 1995, 7. Der Vorschlag von G. Beckstein wurde auch von der damaligen Bundesregierung und der Partei der Grünen kritisch beurteilt; vgl. KNA-AD, 13. 7. 1995, 2 u. 19. 7. 1995, 1. Vgl. die Sammlung von Äußerungen zu dem Vorschlag von Beckstein bei I. v. Münch, I. „Kirchenasyl": Wer soll das bezahlen?, in: NJW 48 (1995) 2271 f. Kritisch zu dem Beckstein-Vorschlag äußert sich auch A.-P. Rethmann, Asyl u. Migration. Ethik für eine Politik in Deutschland (Münster 1996) 312, Anm. 1211. Kritik an der kirchlichen Ablehnung äußert dagegen N. Schultz-Süchting, Kirchenasyl. Zeitgeschichtliche u. rechtliche Aspekte (Frankfurt 2000) 147-150.

[15] Aus diesen Gründen äußert sich W. Tocha, Das eine tun, das andere nicht lassen. Der bayerische Innenminister, das Kirchenasyl u. der politische Druck der Kirchen, in: Publik-Forum, 28. 7. 1995, 10 f. positiv zum „Beckstein-Modell"; ähnlich auch der damalige Erzabt von St. Ottilien, Notker Wolf, im Rahmen einer Kirchenasyltagung 1999 (vgl. Süddeutsche Zeitung, 22. 3. 1999, L7).

[16] Ob freilich der Vorschlag von W. Gessel, „Kirchenasyl". Historische Spurensuche, in: KlBl 75 (1995) 219-221, 221, das Kirchenasyl auf konkordatärem Weg wiedereinzuführen, realistisch ist u. von den Kirchen angestrebt wird, erscheint doch eher fraglich.

[17] Einen ähnlichen Vorschlag unterbreitet R. Roßkopf, Kirchenasyl – Geschichte, Rechtsnatur, aktuelle Situation, in: AWR-Bulletin 34 (1996) 93-109, 105 f. im Hinblick auf eine Interzession der Kirche gegen umstrittene Abschiebungsentscheidungen.

[18] Vgl. auch Schlag (A. 12) 51.

Ottmar Fuchs

75 Jahre Volkstrauertag

Deutsche Kriegsgräberfürsorge

Ein Jahr nach Ende des Ersten Weltkriegs wurde auf der Basis von lokalen Organisationen, die sich bereits um die Grabpflege der gefallenen Soldaten (insbesondere im Ausland) und um die Erteilung von Auskünften an Angehörige kümmerten (wie etwa in Bayern der „Deutsche Kriegsgräber-Schutzbund") am 16. Dezember der „Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e. V." gegründet. In einem Aufruf zur Mitgliedschaft aus dem Jahr 1920 wird deutlich herausgestellt: Diese private Fürsorge „trägt den Gedanken der Kriegsgräberfürsorge von Volk zu Volk und bereitet so den Boden vor für eine Fürsorge, der die gemeinsame Totenehrung jenseits allen Völkerhasses heilige Pflicht ist"[1]. 92 Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens unterzeichneten den Aufruf, darunter der Oberbürgermeister von Köln, Konrad Adenauer, der Bischof von Osnabrück, Hermann Berning, der Dresdner Oberhofprediger Otto Dibelius, der Bischof von Hildesheim, Joseph Ernst, der Erzbischof von München und Freising, Michael von Faulhaber, der Schriftsteller Gerhart Hauptmann, der Maler Max Liebermann, Georg Minden von der Jüdischen Reformgemeinde, der Direktor der Deutschen Evangelischen Missionshilfe August Wilhelm Schreiber, der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Julius Stern, der Präsident des Deutschen Caritasverbandes Prälat Lorenz Werthmann.

Von Anfang an verfochten die Landesverbände die Idee eines Volkstrauertags. 1921 wird der Antrag vom Landesverband Bayern zur Einführung eines „Nationaltrauertags" vom Reichsrat allerdings zurückgestellt. 1925 wird zwar nicht die gesetzliche Festlegung eines Volkstrauertags erreicht, aber immerhin so viel, daß durch Erlaß des Reichsministers des Inneren vom 19. Januar die Empfehlung ausgesprochen wird, für den 1. Sonntag der Passionszeit „Invocavit" im Verwaltungsweg sicherzustellen, „daß Lustbarkeiten an diesem Tage unterbleiben, Halbmast geflaggt wird und die Gedenkfeiern des Volksbundes unterstützt werden"[2]. Innerhalb dieses staatlichen Rahmens wird 1926 mit Zustimmung der drei großen Religionsgemeinschaften (evangelische und katholische Kirche sowie das Judentum) der Volkstrauertag auf den vorletzten Sonntag vor dem ersten Advent verlegt, also auf jenen Sonntag, der mit einer Unterbrechung im Nationalsozialismus bis zum heutigen Tag dem Volkstrauertag vorbehalten ist.

Gleichschaltung und Neuanfang

Was am Volkstrauertag 1929 der Präsident des Volksbundes, Otto Geßler, bezüglich der deutschen Geschichte gesagt hat, hat auch der Volksbund für seine eigene Geschichte sehr ernstgenommen: „Wir können unsere Vergangenheit nicht leugnen, wir müssen uns anständig und ehrlich mit ihr auseinandersetzen." In einem Beitrag in der Festschrift zum 75. Bestehen des Volksbundes wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß auch der Volksbund ein Kind seiner damaligen Zeit war, in sich zerrissen wie das deutsche Volk selbst, „eher im nationalen, später im nationalistischen Spektrum der politischen Überzeugungen angesiedelt"[3]. Dies bezieht sich weniger auf den Beginn seines Wirkens als auf die immer stärker werdende nationalistische Schlagseite, die auch die entsprechende Entwicklung in der politischen Landschaft widerspiegelte und auch im Volksbund zunehmend Spannung und Konflikte verursachte. Was Reichstagspräsident Paul Löbe in seiner Rede zum Volkstrauertag 1922 formulierte, blieb nicht unwidersprochen: „Abkehr vom Haß, ... Hinwendung zur Liebe"[4]. Schon 1923 sprach der Präsident des Volksbundes, Pfarrer Siems, ganz andere Worte:

„Den Haß, den augenblicklich die deutsche Seele packt, ... den Haß gegen den Erbfeind, ... den Haß sehe ich anders. ... Und ich weiß, auch ein Jesus würde sich mit blitzendem Auge auf unsere Seite stellen, auf die Seite des heiligen Hasses." [5]

Otto Geßler stand für seine Grundüberzeugung im KZ ein. Sein Rücktritt wurde ohne Dankeswort quittiert. Für andere Führungspersönlichkeiten war 1933 das Jahr der Erfüllung. So kommt der Volksbund selbst hinsichtlich seiner eigenen Geschichte zu dem ehrlichen und ungeschönten Urteil:

Die Offenheit für den Nationalsozialismus und für die soforte Gleichschaltung des Volksbundes erweist sich „nicht etwa als nachträgliche Schönfärberei, um bei den neuen Machthabern um der relativen Unversehrtheit des Volksbundes willen ‚gut Wetter' zu machen. Das wäre immerhin ein zwar falsches, aber diskutables Motiv gewesen. Es ist auch nicht der peinliche Kniefall vor den neuen Machthabern, der nach dem März 1933 zum Landesüblichen gehörte. Es ist undemokratisches, nationalistisches Urgestein, das offen zutage liegt." [6]

Die Gleichschaltung macht sich auch prompt in der Veränderung des Namens und des Zeitpunkts des Volkstrauertags fest. Im „Gesetz über die Feiertage" wird 1934 der Volkstrauertag in „Heldengedenktag" umbenannt und findet am fünften Sonntag vor Ostern (also Anfang März) statt. Gleichzeitig wird die Gräberpflege durch eine monumentale Baupolitik deutscher Ehrenstätten überlagert, was allerdings nicht immer zur Ausführung gelangt.

Nach Kriegsende 1945 gab es die Organisation des Volksbundes nicht mehr. Erst nach und nach beginnen die Aktivitäten wieder. 1946 erhält der Volksbund von der britischen Militärregierung eine generelle Arbeitsgenehmigung für die Britische Zone, wobei sich diese Erlaubnis nur auf die Identifizierung und Errich-

tung sowie Pflege der Gräber und Friedhöfe bezieht, nicht aber auf Sammel- und Einzeldenkmäler. Im Genfer Abkommen über den Schutz der Opfer bewaffneter Konflikte vom 11. August 1949 wird in einem Zusatzabkommen das dauernde Ruherecht der Kriegstoten gesichert. Ab August 1949 erscheint die Zeitschrift „Kriegsgräberfürsorge" wieder. 1950 findet noch zum alten Termin am 5. März in Bonn eine Feierstunde zum Volkstrauertag statt. 1952 wird in Absprache mit der Bundesregierung und den Bundesländern sowie mit den Kirchen der Volkstrauertag wieder, wie dies bis 1933 der Fall war, auf den vorletzten Sonntag vor dem ersten Advent gelegt. War 1926 noch die Zustimmung der „drei großen Religionsgemeinschaften", nämlich einschließlich der jüdischen Glaubensgemeinschaft eingeholt worden, so konnte dies 1952 nicht mehr der Fall sein: Auf diese Weise spiegelt die erste Festlegung des Volkstrauertags auf den vorletzten Sonntag vor dem Advent und die entsprechende zweite Errichtung des Volkstrauertags die katastrophale Zwischenzeit wider, in der das Naziregime in Deutschland und in Europa jene dritte große Religionsgemeinschaft vernichtet hat, die 1926 noch selbstverständlich zu den drei großen Religionsgemeinschaften in Deutschland gehört hatte. Als 1924 der Volksbund beschlossen hatte, darauf hinzuwirken, daß der Volkstrauertag auch ohne gesetzliche Festlegung im ganzen Reich begangen wird, war noch im Bewußtsein präsent, was ein Plakat „An die deutschen Mütter!" aus diesem Jahr formuliert:

„Christliche und jüdische Helden haben gemeinsam gekämpft und ruhen gemeinsam in fremder Erde. 12 000 Juden fielen im Kampf! Blindwütiger Parteihaß macht vor den Gräbern der Toten nicht Halt. Deutsche Frauen, duldet nicht, daß die jüdische Mutter in ihrem Schmerz verhöhnt wird!"

Das Plakat wurde verantwortet vom „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten e.V." [7]. 1968 hat der Volksbund gemeinsam mit dem Zentralen Rat der Juden und der Rabbinerkonferenz in Deutschland beschlossen, die Gräber der namentlich bekannten deutschen jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkriegs in Frankreich – es handelt sich dabei um 3000 Kriegstote jüdischen Glaubens – mit Stelen zu kennzeichnen: Mit einer Gravur des Davidsterns und den persönlichen Daten des Gefallenen sowie mit einem Spruch in hebräischer Sprache: „Möge seine Seele eingeflochten sein in den Kreis der Lebenden." [8]

Zum 50jährigen Bestehen des Volksbundes im Jahr 1969 verabschiedet der Vertretertag in seiner Sitzung vom 12. Juni das „Berliner Manifest". In unmißverständlicher Programmatik formuliert der Volksbund darin die Erweiterung seines Fürsorgebereichs: „Die ursprüngliche Hauptaufgabe – Sorge für die deutschen Soldatengräber – hat sich durch den Totalen Krieg und infolge der politischen Gewaltherrschaft erweitert." Von daher gilt: „Der Volksbund hält das Gedenken an die Toten der Kriege und der Gewaltherrschaft lebendig." [9] Damit verwurzelt sich der Volksbund explizit in die Traditionsgeschichte des Widerstands gegen Unterdrückung und Gewaltherrschaft und sieht von daher die eige-

ne Aufgabe nicht nur darin, die Erinnerung auch an diese Toten zu pflegen, sondern die ganze eigene Arbeit im Horizont der Freiheit und Gerechtigkeit in und zwischen den Völkern zu gestalten.

Im Kontext des Volksbundes

Was der Volksbund in den Jahrzehnten bis heute geleistet hat, kann hier nur angedeutet werden. Man muß sich vergegenwärtigen, daß es sich um einen privaten Verband handelt, der zwar in delegierter Weise eine spezifische Aufgabe des Staates übernimmt und verwirklicht, dafür von diesem auch finanziell unterstützt wird, aber seine vielfältigen Aufgaben nur auf der Basis einer breiten Spendeneingabe im Volk selber durchführen kann. Seit dem 1. Januar 1979 gibt es auch einen Erlaß der Bundeswehr zur Unterstützung der Arbeit des Volksbundes:

„Die Bundeswehr unterstützt den Volksbund bei seiner Arbeit seit ihrem Bestehen. Diese Hilfe ist nicht nur ein Beitrag zum sinnvollen Gedenken an die Opfer der vergangen Kriege, sie kann auch Verständnis für die jüngere Geschichte Deutschlands und seiner Nachbarn wecken und fördern."[10]

Drei Schwerpunkte gibt es: einmal die strikte Ausrichtung auf den *Geist der Versöhnung* unter dem Leitmotiv „Versöhnung über den Gräbern – Arbeit für den Frieden". Dann stützt sich der Volksbund wesentlich auf seine *Jugendarbeit*, in der Kombination von Pflege von Grabstätten vor allem im Ausland und der dabei ermöglichten Begegnungen zugunsten der Völkerverständigung. Und schließlich prägt ihn eine ganz bestimmte *Friedenspolitik*, die jetzige Gefahren und Realzonen des Krieges auf der Welt benennt und nach Möglichkeiten des Friedens mitsucht. Die neue überarbeitete Satzung von 1989 formuliert diese Schwerpunkte unmißverständlich[11].

Ein Blick in die letzten beiden Jahrgänge der Zeitschrift des Volksbundes „Stimme und Weg. Arbeit für den Frieden" beweist eindrucksvoll, wie sehr der Volksbund in seinen Tätigkeiten und Engagements jene eigene Identität verwirklicht, die er sich in seinen programmatischen Texten vorgenommen hat. Mit großer Sensibilität für die Angehörigen, für ihre Trauer wie aber auch für das Leid der zu Tod Gekommenen und überhaupt für alle Opfer von Gewalt werden die Einzelschicksale wichtig genommen, vor allem auch in dem, was Hinterbliebene noch an Erinnerung und Hinterlassenschaften von ihren Verstorbenen haben. Dies realisiert sich vor allem auch in der Ermöglichung und Gestaltung von Angehörigenreisen zu bestehenden Friedhöfen sowie zu Einweihungen von neuen Friedhöfen.

Immer wieder wird deutlich, wie der Volksbund sich mit äußerster Gewissenhaftigkeit davor hütet, Leid und Trauer der Kriege zu generalisieren und damit letztlich durch Verallgemeinerung zu normalisieren. Immer wieder kümmert er

sich um jenen Raum, in dem Betroffene erzählen können, und auch auf den Fahrten zu den Friedhöfen bzw. zu ihren Einweihungen werden Einzelschicksale gefunden und benannt; nie alle natürlich, aber immer auch solche, die andere mitrepräsentieren.

Ein besonderer Ausdruck dafür ist das schon in der zweiten Auflage erschienene Buch „Menschen wie wir..." [12]. Es dokumentiert die in der „Aktion Erinnerung" gesammelten Geschichten der Angehörigen und Freunde, die sie selbst über die Kriegsopfer wissen und schreiben konnten. In den beigesteuerten und abgedruckten Fotos erhalten die Toten buchstäblich ein Gesicht. In dieser Art von Geschichtsforschung der „mündlichen Geschichte" erzählen die Zeitzeugen eine „Geschichte von unten"; kultur- und bildungspolitisch deswegen gerade jetzt so wichtig, weil vielen, besonders jungen Menschen, der Krieg in den entsprechenden Medien „wie ein Computerspiel erscheint" [13]. Die Gedanken und Gefühle der Angehörigen und Freunde werden dem Vergessen entzogen und in ihren eigenen Geschichten der Erinnerung, nicht zuletzt an unseren Schulen und in der Friedenserziehung, aufgegeben. Mit der Detailliertheit, die den Volksbund in allen seinen Schriften auszeichnet, werden die Subjekte der Erinnerung in der Kapiteleinteilung auch in ihrer unterschiedlichen Situativität und verwandtschaftlichen Position unterschieden und so um so intensiver wahrgenommen: die Ehefrauen, die Verlobten und Freundinnen, die Schwestern und Cousinen, die Brüder, die Schwägerinnen und Schwäger, die Freunde, Bekannte und Kameraden, die Töchter, Schwiegertöchter und Enkelinnen, die Söhne, die Nichten und Neffen, die Familienschicksale.

Immer arbeitet die Redaktion, wie bereits in entsprechenden Texten von „Stimme und Weg", mit äußerster Behutsamkeit und Einfühlungsvermögen [14]. Dabei wird deutlich gemacht und zugesichert, daß auch künftig die Geschichten und Berichte von Angehörigen, Freunden und Kameraden über die Gefallenen und Vermißten gesammelt, registriert, gelesen und dokumentiert werden, so daß möglicherweise in den nächsten Jahren ein zweiter Band folgen wird. Ein Teil der Berichte soll im Internet einem breiteren Zugriff zur Verfügung gestellt werden.

So leistet der Volksbund permanent eine wichtige Arbeit für jeden einzelnen der Opfer und der Hinterbliebenen. Die Hunderttausend- und Millionenzahlen, die im Zusammenhang mit dem Ersten und – schrecklich gesteigert – im Zweiten Weltkrieg genannt werden, werden nicht nur in dieser entsetzlichen Zahl erinnert, sondern bekommen durch Erzählen von Einzelschicksalen eine neue Qualität des Erinnerns [15]. Um diesem „Erkenntnisgegenstand" wenigstens annähernd gerecht zu werden, sollen einige detaillierte Beispiele anstelle von allgemeinen Aussagen diese Arbeit am Konkreten selber konkretisieren [16].

Frauen im Krieg

Ausgabe 2/2000 von Stimme und Weg hat als Schwerpunktthema „Frauen im Krieg". Mit eindrucksvollen Bildern und Texten erzählen Zeitzeugen aus den letzten Kriegsmonaten; von Frauen wird berichtet, die im Krieg viele Angehörige verloren: Dabei werden die Bilder der Verlobten, Brüder und Vettern gezeigt. Hier wie überhaupt ereignet sich so etwas wie die Entprivatisierung der Familienalben und ihrer wertvollsten Bilder hinein in die geschützte Öffentlichkeit des Volksbundes. Die Angehörigen wissen, daß ihre wertvollsten Bilder und Erinnerungen, die sie hüten wie einen Schatz, nicht banalisiert werden, sondern in dieser ihrer persönlichen Tiefendimension zum Vorschein kommen. Erinnert wird auch an den Ersten Weltkrieg und in diesem Kontext an die Kämpferin für den Frieden Bertha von Suttner, die sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts in vielen Zeitungspublikationen und Vorträgen im In- und Ausland sowie vor allem auf der Haager Friedenskonferenz 1899 für die friedliche Beilegung internationaler Streitfälle eingesetzt hat. 1905 erhielt sie den Friedensnobelpreis. Noch kurz vor ihrem Tod, vor Beginn des Ersten Weltkriegs, rief sie aus: „‚Die Waffen nieder, sagt es allen!' – doch kein Verantwortlicher hat auf sie gehört." [17]

Schließlich wird an Käthe Kollwitz erinnert, die im Ersten Weltkrieg ihren Sohn und im Zweiten ihren Enkel verloren hat. Aus ihrem Tagebuch wird der Eintrag vom 11. Oktober 1916 zitiert:

„Der schreckliche Unsinn, daß die europäische Jugend gegeneinander rast. ... Peter, Erich, Richard, alle stellten ihr Leben unter die Idee der Vaterlandsliebe. Dasselbe taten die englischen, die russischen und die französischen Jünglinge. Die Folge war ein Rasen gegeneinander, die Verarmung Europas am Allerschönsten. Ist also die Jugend in all diesen Ländern betrogen worden? Hat man ihre Fähigkeit zur Hingabe benutzt, um den Krieg zustande zu bringen? Wo sind die Schuldigen? Gibt es die? Sind alle Betrogene? Ist es ein Massenwahnsinn? Und wann und wie wird das Aufwachen sein? Nie wird mir das alles klar werden. Wahr ist nur, daß die Jungen, auch unser Peter, vor zwei Jahren mit Frömmigkeit in den Krieg gingen, und daß sie es wahr machten, für Deutschland sterben zu wollen. Sie starben – fast alle. Starben in Deutschland und bei Deutschlands Feinden. Millionen. Ist es treulos gegen Dich – Peter –, daß ich nur noch den Wahnsinn sehen kann im Kriege?" [18]

Gerade auf dem Hintergrund dieses Textes versteht man um so mehr, warum der Volksbund so viel Wert auf seine Jugendarbeit legt: daß junge Menschen in anderen Ländern buchstäblich körperlich an den Gräbern den Tod der Gefallenen spüren, daß sie im ehemaligen Feindesland, das meist schon Freundesland geworden ist, auch tatsächlich Freunde kennen lernen [19]; daß sie mit diesen Erfahrungen resistent werden gegen jede Art von Chauvinismus und nationalistischer Raserei; daß sie sich nicht mehr derart betrügen lassen und den Krieg in jedem Fall als das sehen, was er ist: als Wahnsinn; und daß von daher Europa nicht mehr „am Allerschönsten" verarmt, nämlich an seiner Jugend.

Erinnerung entgrenzt Verantwortung

Erinnert wird in Stimme und Weg nicht nur an die Vergangenheit, sondern an die Gegenwart, die anderswo mit Krieg überzogen ist. Auch hier konzentriert sich der Blick auf die Opfer, die nicht selten in den jeweils offiziellen Berichterstattungen aus den Ländern ausgeblendet werden. So leistet der Volksbund in doppelter Weise eine Überbrückung von Entfernungen: einmal die Entfernung in der Zeit vor allem in der Erinnerung an die Toten des Ersten und Zweiten Weltkrieges im eigenen Land bzw. vom eigenen Land aus, und gerade von daher mit dem entsprechenden kritischen Blick die örtliche Entfernung zwischen uns und anderen Ländern, wo jetzt jener Wahnsinn im Gang ist, von dem Käthe Kollwitz in unserer eigenen Vergangenheit sprach.

So hat sich der Volksbund für die Erhaltung des Friedens im Nahen Osten eingesetzt, so findet er deutliche Worte gegen den Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien und zum Terror gegen Ausländer [20]. Bezüglich des Israel-Palästina-Konflikts finden sich in der jüngsten Ausgabe von Stimme und Weg ein Bericht und eine Einschätzung, wie sie in dieser Differenziertheit und Sensibilität, die gerade in der Wahrnehmung dieses Konflikts so notwendig sind, in manchen medialen Berichterstattungen wenig zu finden sind. Aus der Erinnerung heraus wird der Volksbund damit zum Seismographen für die Gegenwart im eigenen Land und in fernen Ländern, nämlich aufzuspüren, wo immer Gefahrenzonen auftauchen, die nach innen oder außen kriegsgefährlich sind, bzw. „von unten" von den betroffenen Namen und Gesichtern her auf jene Orte zu schauen, wo dieser Wahnsinn im Gang ist.

Im Schwerpunktheft „Grenzenlos" [21] kommt eindrücklich zum Vorschein, wie sich der Volksbund auch mit anderen ähnlichen Organisationen international vernetzt bzw. wahrnimmt, was in anderen Ländern an Grabpflege und Erinnerung geschieht und was dort an Gedenkstätten errichtet wird. Auch hier wendet sich der Blick nicht nur in die gleichzeitige Ferne, sondern auch in die zeitliche Ferne der Geschichte, wie etwa in einem Bericht über die „Ruhestätte der Ritter", nämlich einer Gedenkstätte aus dem Mittelalter, wo 18 Ritter Karls des Großen, die während seines Spanienfeldzuges 778 gefallen sind, eine Ruhestätte fanden.

Sorge für die eigene Zukunft

Auch verbandspolitisch weiß der Verband um seine Verantwortung nicht nur für die Gegenwart, sondern für die Zukunft. Im Zug des höchst bedenklichen Abbaus des Sozialstaats stehen den Wohlfahrtseinrichtungen und auch dem Volksbund massive Kürzungen der staatlichen Zuschüsse ins Haus. Konkret erfolgte eine solche Kürzung 1999 bereits um fast 20 Prozent. Deswegen wurde

am 6. April 2001 die Stiftung Gedenken und Frieden gegründet, welche die Aufgabe hat, auch künftig dem Volksbund jene finanziellen Grundlagen mitzuverschaffen, die er nötig hat, um seine Aufgaben zu erfüllen. Immerhin muß der Volksbund auch in jene Zukunft hineinsehen, in der keine unmittelbaren Angehörigen mehr am Leben sein werden. So geht es darum, die Pflege der Kriegsgräber, die Aufklärung von Schicksalen und auch die Erinnerungs-, Versöhnungs- und Friedensarbeit den zukünftigen Generationen als dauerhaftes Erbe zu übertragen, auch jenen Generationen, die nicht durch direktes emotionales Interesse motiviert sind, für den Volksbund und seine Arbeit zu spenden.

Das Gründungsmitglied Hans Koschnick nennt einen weiteren Grund für diese Finanzkonstruktion, nämlich die finanzpolitische Unabhängigkeit des Volksbundes [22]. Besorgten Mitgliedern wird behutsam deutlich gemacht, daß diese Stiftung den Volksbund nicht ablöst, sondern um so mehr in die Fähigkeit versetzt, weiterhin entsprechend tätig zu sein. Allerdings darf der Volksbund als gemeinnütziger Verein kein Kapital anhäufen: Die Finanzmittel müssen zeitnah verbraucht werden. Die neue Stiftung „Gedenken und Frieden" lebt im Gegenteil davon, daß Kapital unter der Rechtsaufsicht des Staats angehäuft wird und daß die jährlichen Erträge aus dem Vermögen der Zweckbestimmung, hier eben der Volksbund, zugeführt werden.

Kontakt mit den Kirchen

Von Anfang an arbeitet der Volksbund intensiv mit den christlichen Kirchen zusammen, wie auch umgekehrt Vertreter der Kirche die Arbeit des Volksbundes immer wieder sehr schätzen und dies auch zum Ausdruck bringen. Von Albert Schweitzer stammt zum Beispiel der Ausspruch: „Die Soldatengräber sind die großen Prediger des Friedens, und ihre Bedeutung als solche wird immer zunehmen." [23] Volksbund und Kirchen entdecken, daß sie in einer bestimmten inhaltlichen Verwandtschaft aufeinander verwiesen, vielleicht auch angewiesen sind, nämlich in der Achtung vor den Menschen über den Tod hinaus und in der Hoffnung über den Tod hinaus, in der Ermöglichung und in der Ehrfurcht vor der Trauer der Menschen und im Bestreben, nicht nur tröstliche Erfahrungen zu vermitteln, sondern darin neue Kräfte für Versöhnung und Frieden zu mobilisieren. Damit werden die Toten wie auch die Angehörigen in ihrer eigenen Glaubensidentität ernstgenommen, vor allem was den Glaubenshintergrund von „Kreuz und Auferstehung" anbelangt. Kardinal Michael von Faulhaber sagte in seiner Allerseelen-Predigt 1935 in der Münchener Frauenkirche:

„Wir danken dem Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, der mit unermüdlichem Eifer und großem Erfolg die deutschen Soldatenfriedhöfe im Ausland in würdigem Zustand erhält und seine pietätvolle Gräberpflege ganz im Sinn der Hinterbliebenen unter das Zeichen des weißen Kreuzes im schwarzen Feld gestellt hat." [24]

So hatte bereits der Aufruf zur Mitgliedschaft im Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge von 1920 zahlreiche kirchliche Repräsentanten im Unterschriftenteil. Wie sehr der Volksbund diese Zusammenarbeit schätzt, zeigt sich zum Beispiel darin, daß kürzlich der Erzbischof von Paderborn, Kardinal Johannes Joachim Degenhardt, aus den Händen des Volksbund-Präsidenten Karl-Wilhelm Lange die Albert-Schweitzer-Medaille für seine Verdienste um den Volksbund erhalten hat: für sein Engagement, das Gedenken an die Kriegstoten und die Kriegsopfer wach zu halten und „das Grab eines jeden Gefallenen zum Ausgangspunkt nicht für Revanche und Rache, sondern als Chance für den Frieden zu begreifen" sowie für seine Unterstützung der Jugendarbeit des Volksbundes und seiner weltweiten humanitären Arbeit [25].

Sehr behutsam gestaltet der Volksbund den Kontakt mit den christlichen Kirchen in einer gleichstufig ökumenischen Weise. Bei Andachten in Friedhöfen bzw. Einweihungsfeiern wird immer darauf geachtet, daß zu den größeren christlichen Glaubensgemeinschaften auch jene Kirchen vertreten sind, die in den jeweiligen Ländern zuhause sind, wie etwa Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche bei entsprechenden Feiern in Rußland oder bei Kranzniederlegungen in Friedhöfen bzw. an Ehrenstätten von sowjetischen Kriegstoten.

Ästhetik der Erinnerung

Man darf auch nicht übersehen: Der Volksbund gibt nicht nur vielen Angehörigen die Möglichkeit, am Ort der Gräber ihrer Trauer Ausdruck zu geben, sondern sorgt auch in der Anlage der Friedhöfe für einen darüber hinausgehenden, mehr allgemeinen künstlerischen Ausdruck der Erinnerung, der Trauer und der Hoffnung. Was der Volksbund in Zusammenarbeit mit vielen Künstlern in den jeweiligen Ländern für die Kunst auf Friedhöfen getan hat, dies aufzusammeln und zu würdigen wäre eine eigene Arbeit [26].

Aktuell denke ich hier vor allem an die Zusammenarbeit des Volksbundes mit dem Dortmunder Ikonenmaler Andreas Block, der mit ganz bestimmten, der russischen Seele anempfundenen Motiven, eindrucksvolle Ikonen gemalt hat: Sie werden in dem noch herzustellenden Kirchenraum der orthodoxen Kirche nahe dem weltweit größten deutschen Soldatenfriedhof in Sologubowka zu Meditation und Gebet einladen. Block ist selbst Überlebender der Kämpfe in Rußland. Seine Ikonen sieht er als ein Geschenk für seine gefallenen Kameraden und für alle Opfer der Schlacht um Leningrad:

„Sie sind ein Symbol unseres Gedenkens an die Millionenzahl der Opfer des Krieges, die in russischer und in deutscher Erde ruhen, und zugleich ein Zeichen unserer Hoffnung auf Versöhnung und Frieden zwischen dem russischen und dem deutschen Volk." [27]

Der Volksbund hilft beim Wiederaufbau dieser alten russisch-orthodoxen Kirche: als Gotteshaus für die orthodoxe Gemeinde sowie als Gedenk- und Versöhnungsstätte für die Besucher und Besucherinnen – ein Beispiel der vom Volksbund wahrgenommenen Mitverantwortung für den künstlerischen und religiösen Ausdruck von Erinnerung, Trauer und Versöhnung.

Neue Möglichkeiten in Osteuropa

Ein neues, immenses Tätigkeitsfeld ist die Arbeit des Volksbundes in Osteuropa, insbesondere auch in Rußland. Bis Ende der 80er Jahre war man bezüglich der Kriegstoten in Osteuropa darauf angewiesen, auf den innerdeutschen Kriegsgräberstätten mit eigenen Gedenksteinen an die Gefallenen in Osteuropa zu erinnern. Ihr „Gedenkt unserer Toten im Osten!" sind wie ein Stein gewordener Ruf aus dieser Zeit nach Osteuropa hinein, endlich auch dort mit dem Begraben der Toten aus dem eigenen Volk zu beginnen und den Angehörigen die Möglichkeit zu geben, Gewißheit über ihre Toten und die Gräber zu bekommen [28].

An Versuchen durch den Volksbund, entsprechende Öffnungen nach dem Osten zu erzielen, fehlte es nicht. Erst nach dem Fall der Mauer gab es im Jahr 1990 erste Verhandlungen noch mit der damaligen UdSSR, die ab 1991 mit den entsprechenden lokalen und überregionalen Behörden in der Russischen Föderation mit einschlägigen Rahmenverträgen realisiert werden konnten, so daß von da an mit den entsprechenden Arbeiten begonnen werden konnte[29]. Die Arbeiten vor Ort gestalteten sich ziemlich schwierig. Viele Gräber waren mit Industrieanlagen, Häusern oder Gärten überbaut oder durch Baumaßnahmen bedroht, viele waren weit abgelegen oder unzugänglich.

Nachdem beispielsweise 1991 mit Wolgograd eine gemeinsame Kommission für das ewige Gedenken der Soldaten gegründet wurde (mit dem Ziel, die noch vorhandenen Friedhöfe für deutsche Soldaten aus der Zeit der Kämpfe und danach zu erfassen und in einen würdigen Zustand zu versetzen), konnte das Projekt in Angriff genommen werden, bei Rossoschka einen deutschen Soldatenhof für die Toten von Stalingrad zu errichten. Inzwischen sind dort fast 30 000 Umbettungen durchgeführt worden. Vieles ist aber so überbaut, zerstört oder einfach unauffindbar, daß die Namen der Soldaten ohne Gräber zusammen mit den in Stalingrad vermißten und in Kriegsgefangenschaft verstorbenen Soldaten in einem mehrbändigen Namensbuch dokumentiert werden. Immerhin bleiben sie so mit ihren Namen in Erinnerung. Angehörige können sich entsprechende Auszüge aus diesen Bänden zuschicken lassen [30]. Für Tausende Angehörige eröffnete sich nun schlagartig die Chance, doch noch, nach so vielen Jahrzehnten, relative Gewißheit über die Toten oder Vermißten und über ihre Gräber zu erlangen. Und der Volksbund will nicht ruhen, „bis wir auch den Letzten gefunden, ihm

ein würdiges Grab geschaffen und ihm seinen Namen zurückgegeben haben. Der Fall der Mauer und das Kriegsgräberabkommen mit Rußland eröffnen uns nun endlich die jahrzehntelang erhoffte und ersehnte Chance." [31]

Versöhnung und Gräberschaffung fallen in einer unmittelbaren Weise vor allem dort zusammen, wo der erste gemeinsame deutsche und russische Soldatenfriedhof entsteht, nämlich in Rshew. Vor zehn Jahren hätte sich das wohl niemand weder in Rußland noch in Deutschland träumen lassen.

Interreligiöse Dimension

Damit ermöglicht der Volksbund auch aus theologischer Perspektive bereits hier ansatzhaft viel von dem, was Jesus „Reich Gottes" genannt hat: in der Achtung vor dem Menschen über den Tod hinaus, in der Würdigung der Würde der Einzelschicksale, in der Verantwortung, daß die Lebenden Toleranz lernen, Humanität und Freiheit achten und sich für Aussöhnung und Verständigung einsetzen; und daß dies – zurückhaltend zwar, aber immer wieder deutlich genug – im Zusammenhang jenes christlichen Glaubenserbes geschieht, in dem sich die Hoffnung nicht nur auf die irdische Zukunft, sondern auch auf das künftige Leben der Toten zu richten vermag, so daß die Erinnerung zu einer Vergegenwärtigung eigener Art wird und so der Zukunft entsprechende Orientierung und Hoffnungsenergie gibt.

Diese Hoffnung teilen wir in vergleichbaren Formen vor allem mit dem Judentum und mit dem Islam. In der europäischen Internationalisierung der Kriegstoten und Kriegsopferfürsorge wird die bisherige ökumenische Zusammenarbeit des Volksbundes wohl auf die interreligiöse Dimension zu erweitern sein, wenn es zum Beispiel darum geht, muslimischen Opfern von Gewaltherrschaft im Kosovo aus den Massengräbern heraus würdige Gräber zukommen zu lassen. Der europäischen Kriegsgräberfürsorge steht eine große Verantwortung ins Haus. Der Staat hat dem Volksbund für diese immense humanitäre Verpflichtung den Auftrag erteilt. So ist die Bundesregierung gefordert, dem Volksbund nicht nur die ideelle, sondern auch die finanzielle Unterstützung zu geben, die er über das hinaus braucht, was an Spenden eingeht. Diesbezügliche Kürzungen können nicht anders als unverantwortlich angesehen werden.

So ist dem Volksbund vom Volk wie auch vom Staat her zu wünschen, daß er in seinen vielfältigen und elementaren Verantwortungen und Verpflichtungen nicht im Stich gelassen wird, damit er in Zukunft in Europa und über Europa hinaus auf seinem Gebiet das zu leisten vermag, was Papst Paul VI. 1972 gegenüber den Vertretern des Volksbundes formuliert hat, indem er ihn würdigte als einen „wesentlichen Beitrag zur Verständigung der Völker untereinander und damit zur Erhaltung des Friedens" [32]. Dann können sich Totenerinnerung und Volks-

trauertag in unserem Land weiterhin im Zusammenhang eines in einer solchen Verantwortung profilierten Volksbundes ereignen. Sie transportieren dann nie mehr leeres und chauvinistisches Heldenpathos und alte oder neue Feindbilder, sondern eröffnen einen Erfahrungsraum, der im Gedächtnis die Kraft des Trostes erschließt und eben darin die Kraft, das Leid anderer zu sehen und „Gegengedanken" gegen alles zu bilden, was Menschen Leid antut [33].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Jubiläumsband: Dienst am Menschen – Dienst am Frieden. 75 Jahre Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge 1994, hg. v. Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge (Gütersloh 1994) 16, 19.
[2] Ebd. 25. [3] Ebd. 38. [4] Ebd.
[5] Ebd. [6] Ebd. 39. [7] Ebd. 24.
[8] Ebd. 127. [9] Ebd. 128. [10] Ebd. 153.
[11] Vgl. ebd. 72-73.
[12] Vgl. Menschen wie wir..., hg. v. Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge e. V. (Kassel [2]2001).
[13] So im Vorwort von K.-W. Lange, ebd. 3.
[14] Man blicke nur in das Nachwort des für die Redaktion verantwortlichen M. Dodenhoeft, das für sich ein Dokument für die insgesamte Sensibilität des Volksbundes u. seiner Mitarbeiter ist, vgl. ebd. 234-235.
[15] Vgl. Erzählen ist Erinnern. Kurzgeschichten aus 80 Jahren Volksbund, hg. v. Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge (Kassel 1999).
[16] Ich beziehe mich hier auf Beiträge in Stimme und Weg sowie in weiteren Kleinpublikationen des Volksbundes bis einschließlich 2001. Die Zeitschrift Stimme u. Weg ist das Mitteilungsblatt des Volksbundes Deutscher Kriegsgräberfürsorge e. V., das viermal pro Jahr den Mitgliedern des Volksbundes kostenlos geliefert wird.
[17] Stimme u. Weg 76 (2000) H. 2, 10; die bisherigen Texte zu diesem Schwerpunktthema im gleichen Heft 6-9.
[18] Ebd. 11.
[19] Zu nennen sind hier vor allem auch die internationalen Jugendbegegnungen, wie etwa die deutsch-israelische Jugendbegegnung in Südfrankreich, wie sie in Stimme u. Weg 77 (2001) H. 1, 5 dokumentiert wird.
[20] Vgl. Jubiläumsband (A. 1) 72. So kämpft der Volksbund gegen jede Art von feiger Gewalt in der Schändung jüdischer Friedhöfe sowie gegen Ausländer u. hat diesbezüglich die Aktion „Stimme gegen Gewalt" ins Leben gerufen; vgl. Stimme u. Weg 76 (2000) H. 4, 4-15.
[21] Stimme u. Weg 77 (2001) H. 2, 5. [22] Ebd. 77 (2001) H. 3, 25.
[23] Jubiläumsband (A. 1) 96.
[24] Ebd. 44, vgl. auch 117.
[25] Vgl. Stimme u. Weg 77 (2001) H. 2, 29.
[26] Vgl. Jubiläumsband (A. 1) 134 f. So hat der Volksbund für ausgezeichnete Anlagen auch Architekturpreise erhalten.
[27] So K.-W. Lange in: Ikonen in der Kirche Mariä Himmelfahrt für den St. Petersburger Soldatenfriedhof Sologubowka, hg. v. Volksbund deutsche Kriegsgräberfürsorge (Kassel 2000) 2.
[28] Vgl. Jubiläumsband (A. 1) 129, vgl. zu dieser neuen Aufgabe nach der Wende ebd. 222.
[29] Mit den anderen Staaten Osteuropas, wie mit Polen, Tschechien u. Lettland, konnte damit schon etwas früher begonnen werden; vgl. ebd. 200 ff.
[30] Vgl. Stimme u. Weg 76 (2000) H. 3, 13. Inzwischen hat sich die Suche im Osten auch auf deutsche Kriegsgefangenenfriedhöfe ausgeweitet.
[31] K.-W. Lange in: ebd. 77 (2001) H. 1, 3; vgl. ausführlich O. Fuchs, Leibhaftigkeit von Trauer u. Versöhnung. Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa, in: Diakonia 32 (2001) H. 6.
[32] Vgl. Jubiläumsband (A. 1) 136.
[33] Vgl. einen ebd. 221 zitierten Text des Malers Franz Marc aus dem Jahr 1916.

Paul M. Zulehner

Für die Freiheit des Sterbens

In seinem zwischen 1899 und 1903 entstandenen Gedichtzyklus „Das Stunden-Buch" setzt sich Rainer Maria Rilke im dritten Buch „Von der Armut und vom Tode" (1903) mit dem Tod auseinander [1]:

> O Herr, gib jedem seinen eignen Tod.
> Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
> darin er Liebe hatte, Sinn und Not.
>
> Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
> Der große Tod, den jeder in sich hat,
> das ist die Frucht, um die sich alles dreht. ...
>
> Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer,
> daß es nicht unser Tod ist; einer der
> uns endlich nimmt, nur weil wir keinen reifen.
> Drum geht ein Sturm, uns alle abzustreifen.

Es ist nicht unser Tod, klagt Rilke. Das mache unser Sterben fremd und schwer. Kein Tod in Freiheit also, der aus einem Leben geht, das Liebe hatte, Sinn und Not. Ins Positive gewendet: Ich plädiere mit Rilke für die Freiheit des Sterbens und damit für die Freiheit, einen eignen Tod ausreifen zu können [2].

An dieser Stelle werden viele liberale Philosophen oder auch Theologen sagen: Genau das fordern wir schon lange. Jeder Mensch soll das Recht haben, seinem Leben dann ein Ende zu setzen, wann er das will. Und sie fügen sogleich hinzu: Es soll niemand bestraft werden, der ihm dabei einen Freiheitsdienst leistet. Aber eben das meint Rilke nicht. Ihm geht es nicht um den Tod durch Beenden des Lebens, sondern um ein Sterben als Ausreifen des Lebens. Ein Bild drängt sich auf: Nicht wenige Menschen geraten mit ihrem Lebensschiff nahe dem rettenden Hafen in Seenot. Die Lage ist für sie unerträglich geworden. Freiheitsraubende Schmerzen schreien nach einem Ende. So rufen sie den Rettungsdienst herbei. Die Not läßt sich auf zwei Weisen beenden.

Die eine Weise: Das Lebensschiff wird versenkt. Die Not ist dann in der Tat zu Ende, die Lebensfahrt freilich auch. Der Hafen, das Ziel wird nicht erreicht. Rilke: Es ist kein eigner Tod, der da reift, sondern ein fremder und schwerer, „einer, der uns endlich nimmt, nur weil wir keinen reifen". Die andere Weise ist aufwendiger: Das Schiff wird durch den Sturm hindurch gelotst. Der Hafen wird erreicht. Eben vor dieser Wahl stehen unsere modernen Gesellschaften: versenken

oder lotsen. Wir sollten das Lotsen lernen, so mein Plädoyer. Oder noch einmal in der Sprache von Rilke: Es wäre gut, könnte jeder einen eignen Tod reifen. Das wäre praktische Freiheit.

Das Sterben ist heute vielfältig unfrei

Eben solch freies Sterben, in dem ein eigner Tod ausgereift wird, wird heute vielfach behindert. Ihm steht entgegen eine *Übermedikalisierung des Sterbens*. Durch eine hochtechnologisierte Apparatemedizin wird das Sterben vieler Menschen aufwendig verlängert. Viele klagen darüber: Sterbende (soweit sie dazu in der Lage sind), Angehörige, Pflegekräfte, Ärzte. Freilich ist die rechtliche Lage so, daß solche unnötige Verlängerung des Sterbens wider bessere Einsicht geschieht. Die derzeitige rechtliche Lage erzeugt auf Ärzte einen massiven Druck. Nicht wenige fürchten Klagen von Angehörigen, wenn sie die sterbensverlängernden Maschinen abdrehen. Was uns in dieser Frage fehlt, sind klare rechtliche Regelungen. Es müßte rechtlich legitim werden, daß organunterstützende Maschinen dann abgeschaltet werden, wenn man sie jetzt (zur Überbrückung) nicht mehr anschalten würde[3]. Eine Klärung dieser rechtlichen Lage ist auch deshalb dringend nötig, weil aus dem wachsenden Ärger gegen eine übermedikalisierte Verlängerung des Sterbens die Euthanasiebewegung genährt wird. Zudem: Mit dem Ausreifen eines eigenen Todes in Freiheit hat solche künstliche Sterbensverlängerung nichts zu tun. Das Ausreifen eines eignen Todes wird durch einen technisch gesteuerten Tod ersetzt. Mein eigener Vater forderte für sich – nach mehrfacher Reanimation aus dem Herzstillstand –, daß man ihn doch nicht immer wieder aus dem schon angebrochenen Frieden reißen solle.

Das Sterben ist aber auch unfrei wegen vielfältiger *Befürchtungen und Ängste*. Es ist eine alte Regel, daß Ängste unfrei machen. Solchen Ängsten bin ich im Jahr 2001 in einer kleinen Umfrage nachgegangen, die das Linzer Market-Institut (Werner Beutelmeyer) für das Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien kostenlos erstellt hatte. Dabei war mir aus einer eigenen Repräsentativstudie für Österreich schon bekannt, daß nur ein kleiner Teil von zwölf Prozent unserer Bevölkerung grundsätzlich dafür ist, das Leben von Menschen in der letzten Lebensphase aktiv zu beenden. 66 Prozent gaben aber diese Zustimmung bedingt, „unter bestimmten Umständen". 23 Prozent sind gegen eine solche aktive Lebensbeendigung, zehn Prozent davon ganz entschieden.

Ich will nun weiter klären, was unter solchen „bestimmten Umständen" zu verstehen sei. Eben dazu wurde dazu die kleine Studie gemacht. Vier mögliche Umstände wurden in die Umfrage einbezogen: daß die Medizin die Schmerzen nicht beseitigen kann; daß ein Sterbender das Gefühl hat, Angehörigen zur Last zu fallen; wenn das Sterben zu teuer kommt; wenn es in der Gesellschaft keine Akzeptanz für Sterbende gibt.

Die Fragestellung lautete: „Bei welchen der folgenden Meinungen würden Sie sagen: Ich bin einverstanden, daß andere straffrei mein Leben beenden? Beurteilen Sie bitte mit den Noten von 1 bis 5. 1 bedeutet, Sie sind sehr einverstanden, 5 bedeutet, Sie sind nicht einverstanden: wenn auch eine fortschrittliche Medizin nicht mehr in der Lage ist, meine Schmerzen zu beseitigen; wenn ich Angehörigen zur Last fallen würde; wenn mein Sterben zu teuer kommt; wenn es in einer Gesellschaft, die nur das Gesunde schätzt, keine Akzeptanz für Pflegebedürftige und Sterbende gibt."

Tabelle 1: Die Haltung zur Euthanasie ist von den Umständen geformt

	Umstände				
Haltung zur Euthanasie	Medizin kann Schmerzen nicht beseitigen	Fällt Angehörigen zur Last	Kommt zu teuer	keine Akzeptanz für Sterbende	Summe
grundsätzlich dafür	92%	64%	39%	30%	225
unter Umständen dafür	74%	29%	10%	8%	121
keine Meinung	11%	18%	18%	0%	47
dagegen	21%	7%	2%	6%	36
grundsätzlich dagegen	4%	1%	4%	2%	11

Österreich 2001 (MARKET Linz)

Sehr klar zeigt diese tabellarische Übersicht über die Ergebnisse, daß die Zustimmung zur Euthanasie um so eindeutiger ausfällt, je mehr Umstände jemand dafür annimmt. Jene, die „grundsätzlich dafür" sind, kommen auf einen Summenwert von 225, die aber „grundsätzlich dagegen" sind, erreichen lediglich elf Punkte. Es sind also weniger grundlegende moralische Bedenken, die euthanasiefreundlich machen, sondern sehr konkrete Ängste.

An der Spitze der Ängste steht die Angst vor *Schmerzen*, welche auch eine fortschrittliche Medizin nicht beseitigen kann. Diese Angst wird gesteigert durch die aufwendige apparative Lebensverlängerung. Die Angst vor den Schmerzen wiegt in unserer Kultur deshalb noch schwerer, weil große Teile der Bevölkerung als Lebensziel optimal leidfreies Glück angeben.

Zwar wissen Menschen, daß Schmerzen auch ihren Sinn haben. Diese sind wie Feuermelder. Wir wären wohl alle schon tot, hätten Schmerzen uns nicht darauf

aufmerksam gemacht, daß in unserem Körper etwas nicht stimmt. Aber solche Meldeschmerzen ertragen wir, weil wir sie mildern können und weil wir vor allem hoffen, daß sie wieder aufhören werden. Anders aber Schmerzen, die sich im Prozeß des Sterbens einstellen können. Offenkundig ist bei allem Können unserer Hightechmedizin die Abmilderung der Schmerzen auf ein erträgliches Maß nicht immer möglich. In diesem Fall unerträglicher Schmerzen wünschen sichtlich große Bevölkerungsteile (56 Prozent gaben die Zustimmung 1 + 2) eine aktive Schmerzensbeendigung und nehmen dafür die aktive Tötung in Kauf.

27 Prozent zählen zu den „bestimmten Umständen" die Angst, sie könnten als pflegebedürftige Sterbende ihren Angehörigen *zur Last fallen*. Solch eine Angst ist aus zweifachen Überlegungen begründet. *Erstens:* Zum Selbstgefühl vieler Zeitgenossen gehört es, das Leben autonom, unabhängig von anderen, verbringen zu können. Viele belastet der Gedanke, daß sie nach einem unabhängigen Leben in ihrem Sterben dann in jeder Lebens- und Sterbensäußerung von anderen abhängig sein sollten. *Zweitens:* Zudem sind viele der in Frage kommenden Angehörigen berufstätig – nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen. Zur Last fallen bedeutet deshalb auch, den Angehörigen zuzumuten, ihre berufliche Tätigkeit zurückzufahren oder gänzlich zu unterbrechen. Das kann auf die Gefahr hin geschehen, daß jemand nach einer mehrmonatigen Pflege verausgabt ist und zusätzlich ohne seinen Arbeitsplatz dasteht.

Und doch gibt es, nach einer langen Auslagerung des Sterbens in Krankenhäuser und Pflegeheime, heute eine Wiederverhäuslichung des Sterbens. 45 Prozent der unheilbar Kranken möchten daheim gepflegt werden, dazu 14 Prozent bei Familienangehörigen, 22 Prozent in vertrauter Umgebung: Das sind zusammen 81 Prozent, die „daheim", im Kreis der Angehörigen sterben möchten. Lediglich acht Prozent ist der Ort des Sterbens egal. Der Anspruch, „daheim" zu sterben – und dies ist ein sozialer und weniger ein räumlicher Begriff – ist heute somit weit verbreitet. Das erzeugt aber auf die Angehörigen hohen Druck, der wiederum auf den Sterbenden zurückwirkt. Sie haben die Angst, solche erhoffte Pflege könne den Angehörigen nicht zugemutet werden.

Eine dritte Befürchtung hat eine gesellschaftliche Dimension: *Sterben kommt zu teuer*. Das Gesundheitssystem moderner Gesellschaften ist heute finanziell arg überlastet. Ein großer Teil dessen, was jemand ein Erwerbsleben lang in die Krankenversicherung einbezahlt, wird aber in den letzten Lebenswochen verbraucht. Kurzum: Sterben ist nicht nur unproduktiv, sondern auch teuer. Wenn es gelänge, diese Finalzeit auch nur moderat oder bei einem Teil der Bevölkerung ein wenig zu verkürzen, entstünde ein spürbarer Spareffekt.

Das wird nur hinter vorgehaltener Hand diskutiert. Öffentlich wird keine Tötung unproduktiver Sterbender verlangt: Euthanasie im Stil des Nationalsozialismus ist bei uns immer noch tabuisiert. Die Diskussion um die Straffreiheit einer aktiven Lebensbeendigung unter bestimmten Umständen erzeugt aber deut-

lichen Druck auf die Sterbenden. Die Diskussionen seit der Ermöglichung straffreier Euthanasie in den Niederlanden hat auch das Nebenziel, in Einzelfällen die Pflegezeit für Sterbende zu verkürzen. Langes Sterben ist eben teurer als verkürztes. Solch eine gesellschaftliche Grundstimmung bleibt den Bürgern nicht verborgen.

Depression verstärkt Ängste. Dazu kommt, daß im Prozeß des Sterbens nach Auskunft der Nahtodforschung von Elisabeth Kübler-Ross oder Raymond Moody Sterbende durch ein Tal tiefer Depression hindurch müssen. Es gilt Abschied zu nehmen von einer Welt und von Menschen, die man lieb gewonnen hat, und von einem Leben, in dem es neben einem versöhnten Alltag auch Feste gegeben hat: im Erkennen, in der Liebe, in der Arbeit, im Spiel. Abschied von einer so erlebten Welt kann eine Zeit lang depressiv machen, bis man nach und nach lernt, einverstanden zu sein. In einer solchen depressiven Phase entwickeln die genannten „Umstände" eine erhöhte Wirkung. Und diese besteht darin, daß die Freiheit der Sterbenden eingeschränkt wird: durch die Angst vor unerträglichen Schmerzen, durch die Angst, zur Last zu fallen, durch die Angst zu teuer zu kommen.

Es kann jedem von uns passieren. Ich liege nach einem autarken Leben auf dem Sterbelager, und an diesem steht die Krankenversicherung, die sagt: Du kommst uns zu teuer. Daneben sehe ich die Angehörigen, denen ich in fast untragbarer Weise zur Last falle. Dazu kommen manchmal starke Schmerzen – manche auch aus den Tiefen der Seele. Hinzu gesellt sich der Philosoph und ermuntert zu heroischer Freiheit, und der Theologe steht daneben und fordert auf, vor Gott die letzte Tat der Freiheit zu setzen und das Leben in Gottes Hand aktiv zurückzulegen. Vielleicht stehen auch Erben daneben – und erben macht manchmal auch glücklich.

Sterbende sind nicht wirklich frei – zumindest nicht in jener Art, wie es sich idealistische Philosophen und bekannte liberale Theologen ausdenken. Statt daß ihnen geholfen wird, erwartet die Gesellschaft, daß sie der Gesellschaft helfen – und das im Namen der Freiheit.

Maßnahmen für die Freiheit des Sterbens

Es gibt einen anderen Weg. Dieser redet nicht abstrakt und idealistisch von der Freiheit, sondern setzt diese durch die Verbesserung der Umstände frei. Es ist der schwierigere Weg. Er braucht viel Kreativität und Phantasie. Zudem ist er vorhersehbar teurer. Dafür aber menschlicher. Das Programm heißt, solche Umstände zu schaffen, daß Sterbende in Freiheit „ihren eignen Tod reifen" können.

1. Ausbau der Palliativmedizin. Eine erste Maßnahme dazu ist der rasche Ausbau der Palliativmedizin und in Verbindung damit der „Palliative-Care". Es geht darum, dem Schmerz einen Mantel umzuhängen, wenn dieser nicht gemindert werden kann. Ein derart bemäntelter Schmerz vergrößert die Freiheitsgrade eines Sterbenden merklich. Ein Sterben mit Würde und Charakter (Cicely Saunders) wird eher möglich. Zurecht wünschen die Menschen Schmerzlinderung. Für 83 Prozent ist es der größte Wunsch, ohne Schmerzen sterben zu können. Das ist auch sittlich zu fordern. Schon Papst Pius XII. ging dabei in seiner sittlichen Reflexion so weit, daß eine Lebens- bzw. Sterbensverkürzung in Kauf genommen werden kann, wenn dafür die Schmerzen erträglicher werden.

Um diese Palliative-Care auszubauen, sind vielfältige gesellschaftliche Maßnahmen erforderlich. Es braucht eine intensive Forschung, wie die nach bisherigem Stand unbehebbaren Schmerzen gelindert werden können. Hier wäre es gut, einen Teil der Mittel, die in die kapitalintensive Hightechforschung gesteckt wird, in die Erforschung palliativer Möglichkeiten zu investieren. Zudem braucht es einen Schwerpunkt der palliativen Aus- und Weiterbildung an den Universitäten und in der ärztlichen Fort- und Weiterbildung. Es fehlen in Europa noch immer Lehrstühle für Palliativmedizin. Palliativ-Care verlangt aber auch nach einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Sterbenden, Angehörigen, Ärzten, Pflegekräften und Seelsorgern.

2. Arbeitsplatzgarantie für pflegende Angehörige. Die zweite gesellschaftspolitische Intervention muß zugunsten jener Angehörigen erfolgen, die sterbende Angehörige „daheim" begleiten. Das betrifft Männer wie Frauen. Der Leitsatz muß lauten: „So wie die Eltern die Kinder zur Welt bringen, müssen künftig die Kinder die Eltern aus der Welt begleiten können." Das verlangte Kardinal Carlo Maria Martini als Vorsitzender des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen schon 1989 in Rom.

Bei dieser Forderung geht es um eine wechselseitige Solidarität zwischen den Generationen. Entscheidend ist wiederum nicht nur die Absicht, sondern die Realisierbarkeit, das „Können" also. Ein Moment am „Können" lautet Arbeitsplatzsicherung für pflegende Angehörige. Was wir für Väter und Mütter am Beginn des Lebens erkämpft haben, ist auch am Ende des Lebens gesellschaftliche Pflicht.

Es gibt auch schon europäische Länder, die Maßnahmen in diese Richtung gesetzt haben oder zur Zeit dabei sind, Regelungen zu finden. Nicht nur der verbreitete Wunsch sehr vieler Menschen, „daheim" sterben zu können, spricht für eine solche sozialpolitische Maßnahme, sondern zugleich auch ökonomische Intelligenz. Die Pflege daheim ist letztlich kostengünstiger als die Pflege in den kostenintensiven Pflegeheimen und Krankenhäusern.

Solche Lösungen sind in Verhandlungen mit der Wirtschaft zu erreichen. Gesellschaftspolitische Idealisten werden zu Kompromissen bereit sein müssen. In Öster-

reich wird zum Beispiel zur Zeit überlegt, nicht eine völlige Freistellung vom Arbeitsplatz anzustreben und zu finanzieren, sondern auf Teilzeitmodelle zu setzen.

3. Ausbau der Hospizbewegung. Solche Teilzeitmodelle haben mehr Sinn, wenn die nächste sozialpolitische Maßnahme vorangebracht wird, nämlich der Ausbau verschiedener Momente der Hospizbewegung. Diese zielt auf die Humanisierung des Sterbens und liegt letztlich in ihrer „Philosophie" ganz auf der Linie von Rilke: es möglich zu machen, daß das Sterben als ein Teil des Lebens gilt und aus einem Leben reift, das Liebe kannte, Sinn und Not.

Die Hospizidee läßt sich an verschiedenen Orten verwirklichen. Möglich sind Palliativstationen in Krankenhäusern. Denkbar sind aber auch Hospize in eigenen Häusern. Anzustreben ist aber letztlich die Rückführung der Sterbenden an den Ort des alltäglichen Lebens – und zur Entlastung könnte eine ambulante Hospizarbeit aufgebaut werden [4].

Moderne Gesellschaften werden somit durch ihr Gesundheitswesen eine angemessene Zahl von Hospizbetten finanzieren. Zugleich gilt es, Ärzte, Pflegepersonal, aber auch Angehörige mit der Hospizidee vertraut zu machen und ausreichende Kompetenzen zu vermitteln. Die Fähigkeit, Sterbende daheim zu begleiten, ist ja im Zug der Enthäuslichung des Sterbens breiten Bevölkerungskreisen abhanden gekommen. Wir kennen den gespielten Tod, aber es muß heute im Schnitt jemand 40 Jahre alt werden, bis er das Sterben eines geliebten Angehörigen erlebt – und nur auf diese Weise erleben wir, was Sterben heißt.

Sterbebilder

Bleibt noch eine weitere Aufgabe für unsere Gesellschaften, nämlich die Auseinandersetzung mit Tod und Sterben zu suchen. So wie das Sterben in den letzten Jahrzehnten aus dem Lebensalltag ausgelagert wurde, ist das auch weitgehend mit dem Tod geschehen. Auch die Fragen, die sich mit dem Schicksal des Menschen nach dem Tod befassen, wurden nicht nur kulturell, sondern auch aus der Predigt der Kirchen weithin ausgeblendet. Es fehlt zur Zeit in unseren Kirchen eine angemessene Sprache. Reden wir in den überlieferten Bildern von Tod, Gericht, Himmel, Fegfeuer, Hölle und Auferstehung, dann meinen wir (meist zurecht), daß die Menschen damit nicht viel anfangen können.

Von diesen Bildern haben laut Europäischer Wertestudie am ehesten noch die schönen eine Chance, also Gott und sein Himmel. Unzugänglich sind der Mehrheit der Bevölkerung aber die dunklen Bilder von Fegfeuer oder Hölle. Reden wir dagegen abstrakt, dann haben wir das Gefühl, daß wir uns nicht verständlich machen können. Also haben wir angefangen, gar nicht mehr von den „letzten Dingen" zu reden. Die Leute sind dann mit ihren untergründigen Ängsten allein geblieben. Fangen sie dann an, selbst die Regie über den Wiederaufbau ihres eige-

nen Religionsgebäudes zu übernehmen, dann begegnen sie Bildern aus anderen religiösen Traditionen: einem Aufgehen in dem einen Göttlichen, einer vielfachen Wiedergeburt in der Gestalt asiatischer Reinkarnation. Zur Wiedergeburt wird aber auch von jenen Zuflucht genommen, welche einerseits nach optimal leidfreiem Glück streben, andererseits mit dem aber, was sie in den knappen Lebensjahren erreichen, nicht zufrieden sind. Im Jahrhunderte lang christlich geformten Europa waren es 1990 21 Prozent, welche an eine Reinkarnation im Sinn neuer Glücksmaximierungschancen glaubten.

Wie Menschen ihren Tod und jenen der geliebten Angehörigen deuten, hat viele verästelte Auswirkungen. Auch die Vorstellungen, wie sie sterben möchten (ihre Sterbebilder) hängen damit zusammen. Und mit diesen hängt wieder zusammen, wie das Sterben verlaufen soll. Die Sterbebilder moderner Menschen sind vielfältig. Zwei Grundtypen lassen sich forscherisch abgrenzen: Die einen verdrängen das Sterben. Sie lagern es aus ihrem Leben gleichsam aus. Daher wünschen sie, daß ihr Sterben bewußtlos stattfindet, damit ohne Schmerz. Es ist dann auch nicht nötig, „daheim" zu sterben. Andere hingegen wollen ihr Sterben als Teil ihres bewußten Lebens vollbringen, und das im Kreis ihrer Angehörigen, also „daheim".

Gemeinsam ist allen, daß sie nach Möglichkeit nach einem „erfüllten Leben" sterben möchten, und möglichst „schmerzfrei".

Im österreichischen Bevölkerungsschnitt möchten 45 Prozent ihr Sterben eher vollbringen, 55 Prozent hingegen eher verdrängen. Das Vollbringen wird von älteren Menschen deutlich mehr vertreten (61 Prozent) als von jüngeren, die dafür mehr für das Verdrängen des Sterbens eintreten. Werden die Jungen auch Vollbringer, wenn sie sich dem Sterben nähern? Oder geht über die nachwachsende Generation die kulturelle Bereitschaft verloren, sich – und das immer schmerzfrei und nach erfülltem Leben – dem Sterben zu stellen? Rilke hätte dann immer weniger Chancen, Euthanasiebestrebungen hingegen immer mehr.

Das Vollbringen oder Verdrängen des Sterbens ist wiederum daran geknüpft, was jemand vom Schicksal nach dem Tod hält. Jene, die glauben, daß mit dem Tod alles aus ist, neigen deutlich mehr zum Verdrängen des Sterbens als jene, für die der Tod die Geburt hinein in ein neues Leben ist. Unter denen, die sagen „mit dem Tod ist alles aus" sind 60 Prozent Verdränger, unter jenen, die glauben, daß die Menschen mit Leib und Seele von den Toten auferstehen werden, hingegen nur 35 Prozent. Die Sterblichen tendieren eher zum Verdrängen des Sterbens hinaus aus dem Leben, die Unsterblichen dagegen mehr zum Vollbringen.

Tabelle 2: Todesdeutung und Sterbebilder

	mit dem Tod ist alles aus
Mein größter Wunsch ist es, einmal sterben zu können, ohne Schmerzen erleiden zu müssen.	78%
Ich habe den dringlichen Wunsch, einmal im Kreis meiner Angehörigen sterben zu können.	34%
Der Gedanke an ein erfülltes Leben kann mir den Tod leichter machen.	32%
Wenn ich einmal sterben muß, möchte ich mein Sterben bewußt erleben, weil es ein Teil meines Lebens ist.	16%

Österreich 2000 [1 = stimme ganz und gar zu (von vier Antwortmöglichkeiten)]

Diesseitige Todesverdränger sind schließlich am ehesten grundsätzlich für die aktive Sterbehilfe (17 Prozent), jenseitshoffende Vollbringer hingegen weniger (7 Prozent) [5].

Religion und Sterben

Wir stehen damit vor einem sehr komplexen Syndrom von Anschauungen und Haltungen. Die Deutung des Todes, das Bild vom Sterben, die Einstellung zur straffreien Tötung unheilbar Kranker auf deren Verlangen spielen zusammen. Im Hintergrund spielt schließlich das Verhältnis zu Religion und Kirche herein. Kirchliche Personen sind zu 72 Prozent Vollbringer, unkirchliche hingegen nur zu 32 Prozent. Noch etwas enger ist der Zusammenhang mit der Religiosität: Religiöse wollen zu 74 Prozent ihr Sterben vollbringen, unreligiöse hingegen zu 28 Prozent.

Wir können annehmen, daß deshalb auch in Europa die einzelnen Kulturen je nach ihrer sozioreligiösen Ausstattung unterschiedlich zum Vollbringen bzw. Verdrängen des Sterbens neigen, damit auch unterschiedlich bereit sind für eine Akzeptanz der Euthanasie, zumindest unter bestimmten Umständen. Sehr diesseitig-jenseitsverschlossen, wenig religiös, kaum kirchlich sind die Kulturen Ostdeutschlands und Tschechiens, aber auch der Niederlande oder Frankreichs. Hier ist zu erwarten, daß Euthanasiegesetze leichter eine Akzeptanz finden. Anders die jenseitsoffenen europäischen Kulturen Polens, Kroatiens, aber auch Süddeutschlands oder Österreichs. In diesen Regionen hat sich auch deutlicher Widerstand gegen Gesetze formuliert, wie sie in den Niederlanden beschlossen wurden.

Spätestens an dieser Stelle unserer komplexen Analysen zeigt sich, daß Religion, Tod und Sterben seit jeher ganz eng zusammenhängen. Das hat aber nicht nur damit zu tun, daß es in den Religionen ein moralisches Selbsttötungsverbot gibt. Vielmehr hat sich im Kraftfeld der Religionen eine Auffassung des Sterbens und von daher auch des Lebens entwickelt, die im Begriff der Kunst verdichtet wurde. „Ars moriendi" (die Kunst zu sterben) und „ars vivendi" (die Kunst zu leben) stehen aber in enger Verbindung. Gewiß, nicht immer wurde dieser Zusammenhang schöpferisch und positiv gedeutet. Manchmal haben die Religionen auch Angst vor dem Gericht und damit vor dem Tod und Sterben geweckt. Aber letztlich versucht die Religion, Leben und Sterben angesichts des Erbarmens Gottes positiv miteinander zu verweben. Dabei gilt das Sterben als letzte Geburtsstunde des Menschen hinein ein schlechthin sinnvolles, weil ewiges Leben. Als solche Geburt wird das Sterben zu einem auch in dieser Weltzeit lebensförderlichen Vorgang. Es ist ein Tod, der aus dem diesseitigen Leben wächst und in jenseitiges Leben hineinführt. So ist aber Sterben immer ein Teil des Lebens. Diesen Teil des Lebens gilt es in Würde und Charakter zu vollbringen.

Christen blicken von da aus auf den Tod Jesu am Kreuz. Er hat seinen Tod nicht verdrängt, sondern sich ihm in einem dramatischen Kampf gestellt. Er hat die große Angst, nicht nur von allen seinen Freunden, seiner Mutter, sondern auch von seinem Gott verlassen zu sein, in jenem Vertrauen bestanden, das ein Leben lang gewachsen war. Am Ende rief er mit lauter Stimme: „Es ist vollbracht".

ANMERKUNGEN

[1] R. M. Rilke, Das Stunden-Buch (Frankfurt [9]1983) 94 f.

[2] Vgl. P. M. Zulehner, „Jedem seinen eigenen Tod" (Rainer Maria Rilke). Für die Freiheit des Sterbens (Ostfildern 2001).

[3] Vgl. P. M. Zulehner u. a., Sterben u. sterben lassen (Düsseldorf 1991).

[4] C. Saunders, Brücke in eine andere Welt. Was hinter der Hospiz-Idee steht (Freiburg 1999); dies., Hospiz u. Begleitung im Schmerz. Wie wir sinnlose Apparatemedizin u. einsames Sterben vermeiden können (Freiburg [4]1999).

[5] Vgl. P. M. Zulehner u. a., Wiederkehr der Religion. Religion im Leben der Menschen (Ostfildern 2001).

Joseph Cardinal Ratzinger

Um die Erneuerung der Liturgie

Antwort auf Reiner Kaczynski

Mit Datum vom 1. Oktober 2001 ersuchte Kardinal Ratzinger die Redaktion, die nachfolgende Antwort auf Reiner Kaczynski so bald wie möglich zu veröffentlichen; er sieht sich durch den Artikel von Prof. Kaczynski nicht nur „persönlich verunglimpft", sondern wirft dem Münchener Liturgiewissenschaftler vor, daß er „mit entstellten Informationen und gehässigen Interpretationen Aggressionen gegen Rom schürt und das schon schwer belastete innerkirchliche Klima in Deutschland weiter vergiftet." Den Vorwurf, mit der Veröffentlichung in unserer Oktoberausgabe „gehässige antirömische Stimmungsmache" betrieben oder auch nur intendiert zu haben, weisen wir mit Entschiedenheit zurück. Die „Stimmen der Zeit" verstehen sich als Forum für freie Diskussionen. In diesem Sinn haben wir den uns von Prof. Kaczynski angebotenen Artikel veröffentlicht; in diesem Sinn geben wir auch Kardinal Ratzinger Gelegenheit zu seiner Erwiderung.

Die Redaktion

Leider haben es die „Stimmen der Zeit" wieder einmal für nötig gehalten, auf ein Dokument aus Rom mit einem Beitrag zu antworten, den man nur als gehässige antirömische Stimmungsmache bezeichnen kann [1].

Reiner Kaczynski verteufelt die jüngst von der Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte Instruktion, mit der Leitlinien für das schwierige Problem angemessener Übersetzungen liturgischer Texte gegeben werden. Weil der Präfekt der Kongregation, der Chilene Jorge Medina Estévez, in Deutschland wenig bekannt ist, schiebt Kaczynski mir einen Großteil der Verantwortung an diesem von ihm abgelehnten Dokument zu. Er nützt weitverbreitete und eifrig geschürte Animositäten aus und macht mich erneut zum Buhmann für die deutschen Katholiken.

Um seine Interpretation des Dokuments wirksam zu inszenieren, hat er einen Brief aus der Schublade gezogen, den am 11. Oktober 1972 acht Mitglieder der Internationalen Theologenkommission an Papst Paul VI. über die Problematik der liturgischen Übersetzungen schrieben. Er nennt aber nur zwei der damaligen Unterzeichner, nämlich eben Medina und mich. Diesen Brief, der mir längst aus dem Gedächtnis gefallen war, erklärt er nun zum wahren Ursprung des von ihm

verabscheuten Textes. Damit sich dem Zorn der Leser keine Nachdenklichkeit beimischen kann, verschweigt er – wie schon gesagt – die Namen der übrigen Unterzeichner des Schreibens, die ich nun ergänzend hinzufügen möchte: Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer (einer der wichtigsten Mitgestalter der Liturgiereform), Marie-Joseph Le Guillou, Philippe Delhaye (damals Sekretär der Theologenkommission). All diese Namen gehören führenden Köpfen der konziliaren Erneuerung, die aus Sorge um die rechte Entwicklung der Reform diesen Brief abgefaßt haben. Ich war damals noch einer der jungen Leute des Nachwuchses und habe mich mit Überzeugung dem Schritt der Großen angeschlossen. Die Übersetzung der liturgischen Texte in die verschiedenen Sprachen war in ziemlicher Eile erstellt worden; die deutsche Übersetzung konnte gemessen an der Schwierigkeit des Unterfangens und an der Kürze der Zeit weithin als eine gute Leistung bezeichnet werden. Aber niemand konnte übersehen, daß ihr auch deutliche Mängel anhafteten und daß sie da und dort auch fehlerhaft oder von einseitigen Tendenzen geprägt war. Die Kritik der Franzosen an ihrer Übersetzung war noch weit strenger. Leider gehörte damals niemand aus dem englischen Sprachraum zu uns. Aber auch in Deutschland wurden sehr früh zum Teil heftige Kritiken laut, keineswegs nur von Gegnern der liturgischen Erneuerung, sondern ganz im Gegenteil von ihren Freunden – von kompetenten Theologen, Philologen, Persönlichkeiten des kulturellen Lebens.

Der Vorgänger Kaczynskis auf dem Münchener Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Walter Dürig, hat in seinem Vorwort zu Josef Paschers Werk über die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. den deutschen Text des Missale als interpretative „Übersetzung" bezeichnet und dabei das Wort Übersetzung bewußt in Anführungszeichen gesetzt[2]. Dürigs Vorgänger Pascher, der entscheidend an der liturgischen Reform und an der ersten Phase der Übersetzung mitgearbeitet hatte, hat in dem erwähnten Werk wiederholt behutsam, aber doch klar an der Übersetzung Kritik geübt. Da an dem Establishment der Experten jede Kritik abprallte (und abprallt, wie Kaczynskis Artikel zeigt) und da die einmal gefertigte Übersetzung auf Jahrzehnte hin bewußtseinsbildend werden mußte für die Katholiken, war es eine Sache der besonders von den großen Alten tief empfundenen Verantwortlichkeit für die Kirche, den Papst auf die Problematik hinzuweisen. Übrigens war die Antwort von Erzbischof Bugnini an die Unterzeichner derart arrogant und auch sachlich fehlerhaft, daß Kardinal Šeper, der mit der Sache an sich nichts zu tun hatte, sich veranlaßt fühlte, unsere Ehre dem Mitbruder gegenüber in Schutz zu nehmen.

Der erste und grundlegende Vorwurf den Kaczynski gegenüber der Instruktion erhebt (an deren Entstehen und Gestaltwerdung ich persönlich keinen Anteil hatte) besteht darin, daß damit den Bischöfen die ihnen vom Konzil zugeteilte alleinige Kompetenz für die liturgischen Übersetzungen entzogen und so das Konzil verfälscht werde. Das stimmt nicht. In Artikel 36 § 3 der Liturgie-

konstitution wird verfügt, daß die Beschlüsse der örtlichen Autoritäten, „ob und in welcher Weise die Muttersprache gebraucht werden darf" der „Billigung" (actis probatis), „das heißt der Bestätigung (seu confirmatis) durch den Heiligen Stuhl bedürfen." Dies wird zwar im folgenden Paragraphen über die Approbierung der Übersetzungen nicht noch einmal wiederholt, bezieht sich aber nach dem Umfang der Aussage von § 3 selbstverständlich auch auf diese. Im übrigen hat die konkrete Erfahrung der Liturgiereform ganz andere und viel weiterreichende Abweichungen vom Konzilstext mit sich gebracht, über die sich niemand aus den von Kaczynski verkörperten Kreisen aufregt. So lautet die Anordnung von Artikel 36 § 1: „Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist in den lateinischen Riten beizubehalten, soweit dem nicht Sonderrecht entgegensteht." Artikel 54: „Der Muttersprache darf im Sinn von Artikel 36 dieser Konstitution in den mit dem Volk gefeierten Messen ein gebührender Raum zugeteilt werden, besonders in den Lesungen und im ‚Allgemeinen Gebet' sowie je nach den örtlichen Verhältnissen in den Teilen, die dem Volk zukommen. Es soll jedoch Vorsorge getroffen werden, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums Lateinisch miteinander sprechen oder singen können." Artikel 114: „Der Schatz der Kirchenmusik möge mit größter Sorgfalt bewahrt und gepflegt werden." Artikel 116: „Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang. Demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen... den ersten Platz einnehmen."

Es wäre schön, wenn Kaczynski sich dieser und anderer inzwischen beiseite geschobener Anordnungen des Konzils mit der gleichen Verve annähme, die er – vom Konzil her zu Unrecht – auf die Kompetenzverteilung zwischen Bischofskonferenz und Heiligem Stuhl verwendet. Seine Behauptung einer „Mißachtung des Konzilswillens durch die Verfasser des Motuproprio" von 1964 (!) ist eine groteske Entstellung der Wahrheit.

Nun, inzwischen sind fast 40 Jahre vergangen, die eine Fülle neuer Erfahrungen mit sich gebracht haben. In den Begegnungen mit Bischöfen aus aller Welt sind mir besonders zwei Erfahrungen deutlich geworden, die die Bischöfe selbst dazu veranlaßt haben, die bisherigen Prozeduren neu zu bedenken. Beide Erfahrungen hängen besonders mit den Problemen großer Bischofskonferenzen und mit der Problematik von Sprachen zusammen, die eine Vielfalt von Ländern oder gar Kontinenten umgreifen. Die englische Sprache ist heute Liturgiesprache nicht nur in den originär Englisch sprechenden Ländern (in denen im übrigen die Sprache wiederum sich unterschiedlich entwickelt), sondern auch in einem großen Teil von Afrika und Asien. Ähnliches gilt für die spanische Sprache, die in Südamerika unterschiedliche Ausgestaltungen annimmt, auch für Portugiesisch, das ja nicht nur in Portugal, sondern auch in Brasilien sowie in Mozambique und Angola als liturgische Sprache dient; Französisch ist auch im ganzen Westteil Afrikas die die Stammessprachen umgreifende gemeinsame Sprache. Deutsch wird immerhin in

Deutschland, Österreich, der Schweiz, in Südtirol und in Grenzgebieten Frankreichs und Belgiens gesprochen. So haben sich überörtliche Übersetzervereinigungen gebildet, am bekanntesten ICEL, die für die Englisch sprechenden Länder zuständige Organisation.

Daraus ergeben sich zwei Problemschichten. Die Übersetzergemeinschaft arbeitet überregional oder überkontinental, aber die rechtliche Zuständigkeit für die Autorisierung der Übersetzungen liegt bei den einzelnen Bischofskonferenzen der verschiedensten Länder. Dem Übersetzerteam fällt es leichter, sich überregional abzustimmen (es ist nur eine Organisation mit Vertretern aus den verschiedenen Ländern) als den Bischofskonferenzen. Dadurch verlieren aber die einzelnen Konferenzen ihre Entscheidungsfreiheit. Ihnen kann immer gesagt werden, das Ganze sei schon in einem die Konferenzen übergreifenden weiten Rahmen erarbeitet worden, sie könnten nun nicht regional das gemeinsam Gefundene wieder zerstören. Wer entscheidet also? Nicht die Bischöfe, sondern die Experten. Dieser tatsächliche (wenn auch geradezu zwangsläufig zustandegekommene) „Verrat am Konzil" – wie Kaczynski sich auszudrücken pflegt – ist den Bischöfen immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen. Weil es viele Klagen von Gläubigen gibt, weil sie selbst das Ungenügende vieler Übersetzungen spüren, wurde ihnen klar, daß sie die Verantwortung tragen und daß sie diese Verantwortung auch wahrnehmen müssen. Dem steht aber in vielen Konferenzen ein weiteres Hindernis im Weg: Große Konferenzen mit mehreren hundert Bischöfen wie in Brasilien und USA haben ungeheure Tagungsordnungen zu bewältigen; sie können sich wegen der großen Entfernungen nicht öfter als einmal im Jahr treffen. Dabei finden sie eine immense Dokumentation vor. Wer von den Bischöfen kann das alles lesen und überprüfen? Wer kann sorgsam genug den Übersetzungsproblemen nachgehen? Den Bischöfen ist immer dringlicher bewußt geworden, daß sie häufig nur absegnen können, was die Experten ihnen vorgelegt haben. Wer entscheidet? Wer verteidigt wirklich die Rechte der Bischöfe? Wer verrät das Konzil? Verteidigen die Experten, indem sie auf den Rechten der Bischöfe bestehen, nicht in Wirklichkeit nur sich selber? Und aus Erfahrung kann ich sagen, daß die Experten äußerst ungnädig sind, wenn die Bischöfe sich erdreisten, doch selbst entscheiden zu wollen.

Das zweite Problem ist eben schon angeklungen. Sprachentwicklungen gehen in den einzelnen Sprachzonen einer Länder übergreifenden Sprache ganz unterschiedlich vor sich. Aber die Übersetzungen sind – jedenfalls für die englische und für die deutsche Sprache (nicht für Spanisch und Portugiesisch) einheitlich im ganzen Sprachraum. Die in den Vereinigten Staaten sich überstürzenden Entwicklungen der „inclusive language" und der „political correctness" werden in Afrika nicht nur nicht geteilt, sondern mit Entschiedenheit abgelehnt. Man ist nicht bereit, sich das überstülpen zu lassen. Ist es Unrecht, wenn Bischöfe großer Sprachräume mit unterschiedlichen Entwicklungsrhythmen nach einer schieds-

richterlichen Instanz, nach einer Vermittlung im Ringen um die Sprache Ausschau halten und diese Instanz beim Heiligen Stuhl suchen? Aber auch in den einzelnen Ländern selbst, konkret in der amerikanischen Bischofskonferenz und bei den amerikanischen Theologen, gibt es höchst unterschiedliche Positionen. Die Frage, was wirklich Sprachentwicklung ist und was nur ideologisch geprägtes Sprachspiel bestimmter sozialer Gruppen, wird ganz unterschiedlich beurteilt. Dementsprechend sind auch die Reaktionen von seiten der Gläubigen keineswegs einförmig, sondern ganz im Gegenteil untereinander höchst konträr. Wir haben mit den amerikanischen Bischöfen in langen Sitzungen einhellig um die rechte Linie gerungen. Die Unterschiede in den Standpunkten verliefen keineswegs einfach zwischen Amerikanern und „Römern", sondern gingen immer quer durch die Delegationen. Aber wir waren uns alle einig, daß wir einander brauchen, um in der verworrenen Sprachsituation, die unsere kulturelle Situation mit sich bringt, einigermaßen den richtigen Weg zu finden. Und wenn es am Anfang seitens der Bischöfe in den USA noch Skepsis gegenüber unseren Fragen gegeben haben mochte, so waren wir am Schluß doch alle dankbar für das gemeinsame Mühen und haben uns gestanden, daß wir alle miteinander dabei gelernt haben und gewachsen sind. Nichts von alledem scheint Kaczynski je berührt zu haben.

Ich komme zu einem weiteren Punkt. Kaczynski sagt: „Es zeugt von unerhörter Arroganz und ist eine grobe Mißachtung der Bischöfe der deutschsprachigen und anderer Teilkirchen, wenn verlangt wird, daß alle vor 1994 erarbeiteten Übersetzungen der liturgischen Bücher in nächster Zeit entsprechend dem falschen Einheitsbegriff der neuen Übersetzer-Instruktion revidiert werden müssen" (663).

Wer ist hier arrogant? Und wer hat den falschen Einheitsbegriff – diejenigen, die die Arbeit der übernationalen Expertengruppen kanonisieren oder diejenigen, die eine Zusammenarbeit über die Sprachzonen hin unter Mitwirkung des Heiligen Stuhls suchen? Die meisten Übersetzungen des Missale sind heute über 30 Jahre alt und, wie gesagt, damals unter Zeitdruck erstellt worden. Wieso ist es unerlaubt, heute – auch angesichts der weitergegangenen Sprachentwicklung – an das ruhige Ausreifen einer Revision zu denken? Übrigens – daß so etwas nötig sei, ist nicht von der Gottesdienstkongregation erfunden worden, sondern inzwischen überall unter Gläubigen, unter Fachleuten und Bischöfen gemeinsame Überzeugung. In Deutschland sind doch längst Überlegungen und Versuche für eine neue Übersetzung im Gang, wie zum Beispiel die entsprechenden Beiträge von Norbert Lohfink zeigen, die vor kurzem in dieser Zeitschrift veröffentlicht worden sind[3]. Ich gestehe, daß ich persönlich mit etwas Skepsis der Übersetzungsrevision entgegensehe, weil sie womöglich neue Unruhe in die liturgische Szene trägt, die endlich der Stabilität bedürfte. Gottlob muß ich bei meinem Alter nicht fürchten, noch in die dann auf Rom zukommende Arbeit verwickelt zu werden. Aber daß man sich trotzdem um eine behutsame Revision mühen muß,

ist für jeden Nachdenklichen unzweifelhaft. Ich kann überhaupt nicht verstehen, wie Kaczynski dies als „unerhörte Arroganz" bezeichnen kann.

Ich versage mir, zu den übrigen Punkten seines Artikels Stellung zu nehmen. Nur zwei kleine Hinweise seien mir noch erlaubt. Kaczynski hat es für nötig gehalten, eine ihm doch wohl vertraulich zugegangene Information darüber ans Licht zu ziehen, daß ich als Erzbischof von München und Freising an der Formel des Kindertaufritus „Mit großer Freude nimmt euch die christliche Gemeinde (oder: unsere Pfarrgemeinde) auf" Kritik geübt habe. Diese Kritik hatte ich in den 70er Jahren in einem 1976 schließlich veröffentlichten Vortrag entwickelt und begründet; der orthodoxe Metropolit Damaskinos Papandreou hat sie sich dann zu eigen gemacht. Meine damalige Kritik halte ich auch heute aufrecht. Denn der Stellvertretungsgedanke ist die unerläßliche Grundlage für die Kindertaufe. Und diese ist nicht Sozialisierung in die „christliche Gemeinde" (wer ist das?) oder, wie die vom Rituale angebotene Alternative lautet, in die Pfarrgemeinde, die der Täufling vielleicht schon morgen wieder verlassen wird. Das Geschehen der Taufe ist größer: Sie gebiert uns in die eine Kirche Gottes hinein, in der wir alle an allen Orten zu Hause sind. Mein Einspruch ist damals an der Macht der Experten abgeprallt, die als Täter und Richter zugleich fungierten. Gründe wurden nicht angegeben. Meine angebliche Antwort an Balthasar Fischer („Das werden wir schon noch ändern!") ist erfunden. Ich erinnere mich nicht, den verehrten Altmeister der Liturgiewissenschaft in meinen Bischofsjahren überhaupt je gesehen zu haben.

Dazu eine Anmerkung zur Sprache des Artikels. Kaczynski spricht in seinem Verriß der Instruktion von „unerhörter Arroganz", von einer „unerträglichen Bevormundung der Bischofskonferenzen" (663), von einer „an Überheblichkeit kaum zu überbietenden Behauptung" (664), von einer „nicht hinnehmbaren Anmaßung" (665) und sagt, das römische Dokument werde später als „Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution" (666) benannt werden. Der Leser reibt sich verwundert die Augen. Auf welchem Planeten lebt Kaczynski eigentlich? Weiß er nichts von dem liturgischen Chaos, das sich vielerorten ausgebreitet hat und zum Teil immer noch steigert? Er fordert dann die Bischöfe auf, sich dies „unter keinen Umständen gefallen" zu lassen. Sie sollten unter „gar keinen Umständen" (665) nachgeben. Das einzig Mögliche sei, die Instruktion zu ignorieren, sie werde sich von selbst erledigen (vgl. 669). Der Vorwurf der Arroganz, der Überheblichkeit und der Bevormundung fällt auf den Verfasser zurück. In meinen Gesprächen mit Bischöfen aus allen Erdteilen ist mir immer wieder der Wunsch nach einer neuen Übersetzer-Instruktion begegnet. Der angeblich jetzt gestörte Idealzustand besteht überhaupt nicht. Die Instruktion gehört zu einem Ringen, das sich aus der nie endgültig abschließenden Problematik des Übersetzens ergeben hat und ergibt. Die inneren Erfordernisse der weitergegangenen Entwicklung haben selbst zu einer Neufassung der Leitlinien gedrängt.

Daß Kaczynski, den ich mir seinerzeit als Direktor des Georgianums und als Professor der Münchener Fakultät gewünscht hatte, mich in dieser groben Weise glaubte öffentlich an den Pranger stellen zu müssen, habe ich zu ertragen. Die Vorstellung, daß Theologen in diesem Geist ausgebildet und Bischöfe in dieser Weise beraten werden, ist freilich ein Albtraum für mich.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Kaczynski, Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkungen zu einer neuen Übersetzer-Instruktion, in dieser Zs. 219 (2001) 651-668; Seitenangaben im Text in Klammern.

[2] J. Pascher, Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. Bd. 1 (St. Ottilien 1961); Bd. 2 u. 3 (St. Ottilien 1982). Das Vorwort von Dürig findet sich in allen drei Bänden.

[3] Vgl. N. Lohfink, Liturgische Bibelverdunstung. Die Bibel-Intertextualität bei der Verdeutschung der lateinischen Liturgie, in dieser Zs. 218 (2000) 247-259.

Hans Goller SJ

Geist ist mehr als Gehirn

Das Rätsel des bewußten Erlebens in materialistischer und funktionalistischer Deutung

Die „Dekade des Gehirns" ist bereits Vergangenheit. Nicht wenige Hirnforscher meinen allerdings, daß ein Problem dieser Komplexität nicht in einem Jahrzehnt zu lösen ist. Für ein etwas tieferes Verständnis der vielfältigen Aspekte des Gehirns benötige die Forschung mindestens ein Jahrhundert (vgl. Pauen & Roth 2001). Der Neurobiologe Torsten N. Wiesel von der Rockefeller University in New York meinte in einem Interview, die Hirnforschung sei ungefähr da angelangt, wo Galilei seiner Zeit bei der Erforschung des Universums war. Das Universum in unseren Köpfen stehe noch an einem frühen Zeitpunkt der Erforschung (ORF 27. 6. 2001). Die Erkenntnisse der Neurowissenschaften sind jedoch beachtlich. Die Hirnforschung identifiziert immer genauer die neurophysiologischen Prozesse, die unserem Erleben und Verhalten zugrunde liegen (vgl. Goller 2000). Die philosophische Erörterung des Geist-Gehirn-Verhältnisses in den 70er und 80er Jahren war von dem Optimismus geprägt, Bewußtsein lasse sich letztlich physikalisch erklären. Zur Zeit mehren sich jedoch die Stimmen, die Bewußtsein für etwas Rätselhaftes und Mysteriöses halten, das unserem Verständnis für immer entzogen bleiben wird.

Die Grundthese der Hirnforschung lautet: Unser gesamtes Erleben und Verhalten ist vom Gehirn und seinen Funktionen abhängig. Ohne funktionierendes Gehirn in einem funktionierenden Körper erleben wir nichts. Damit hat auch alles, was je über Seele, Materie und Bewußtsein gedacht und geschrieben wurde, seinen Ursprung in Gehirnvorgängen (vgl. Rohracher 1965).

Das bewußte Erleben ist das vertrauteste und zugleich rätselhafteste Geschehen überhaupt. Über nichts wissen wir direkter Bescheid als über das eigene Erleben. Es läßt sich aber nur äußerst schwer mit allem, was wir sonst noch wissen, in Einklang bringen. Warum existiert es? Was tut es? Wie geht es aus Gehirnprozessen hervor? Solche Fragen gehören seit jeher zu den großen Rätseln menschlichen Forschens und Denkens (vgl. Chalmers 1996, 40). Die Neurowissenschaften sind trotz reger Forschungstätigkeit bezüglich der Frage des bewußten Erlebens praktisch nicht vorangekommen. Obwohl dieses Problem seit der Antike bekannt ist, wird es in den aktuellen wissenschaftlichen Diskussionen häufig negiert oder mißverstanden. Es handelt sich um das soge-

nannte *schwierige Problem* des Bewußtseins (vgl. Windmann u. Durstewitz 2000, 75). Was am bewußten Erleben entzieht sich so hartnäckig dem wissenschaftlichen Zugriff?

Das bewußte Erleben

Der Ausdruck Erleben meint alle inneren Prozesse und Zustände, die nur der Selbstbeobachtung direkt zugänglich sind: Sinnesempfindungen wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksempfindungen, Tasterlebnisse; Körperempfindungen wie Schmerz, Kälte, Hitze, Druck; Wünsche, Bedürfnisse, Willensentschlüsse; Gefühle wie Freude, Ärger, Wut, Überraschung, Scham und Ekel; Stimmungen wie Heiterkeit, Ängstlichkeit und Niedergeschlagenheit. Was ist das Besondere der Zustände des Erlebens? Sie sind nicht einfach vorhanden wie Gegenstände, wie Tische, Stühle oder Autos, sondern es fühlt sich auf eine ganz bestimmte Art und Weise an, in ihnen zu sein. Sie bestimmen für uns, wie es ist, ein Mensch zu sein. Sie sind ausschlaggebend dafür, daß jeder Mensch sich als Subjekt, als Urheber seines Handelns erfährt.

In der Philosophie verwendet man für geistige und psychische Phänomene den Ausdruck „das Mentale" (vgl. Brüntrup 1996). Zu den mentalen Zuständen zählen einerseits Denkinhalte, Reflexionen, Meinungen und Wissensinhalte, anderseits qualitative Wahrnehmungen und Empfindungen. Für die qualitativen Bewußtseinszustände hat sich in der Philosophie der Ausdruck „Qualia" eingebürgert (Lewis 1956). Qualia sind Erlebnisqualitäten wie beispielsweise der Anblick glänzender Schneeberge, die Klangqualität einer Harfe, der Geruch gerösteter Kastanien, der Geschmack von Pistazieneis, die Schmerzhaftigkeit von Schmerzen, das Tasterlebnis der Glätte, das jemand hat, wenn er mit der Hand über den Tisch streicht; Gefühle wie Freude, Überraschung, Trauer, Ärger, Wut, Ekel, Scham, Furcht oder Verachtung. Erlebnisqualitäten besitzen einen ganz bestimmten phänomenalen Gehalt. Sie bilden das eigentliche Rätsel des Geistes (Chalmers 1996, 42), das sogenannte „schwierige Problem" des Bewußtseins.

Zentrale Merkmale des bewußten Erlebens

Das Erleben ist subjektiv und privat. Das Verhalten, die Körperprozesse und Hirnprozesse sind öffentlich, d. h. objektiv erfaßbar, intersubjektiv verifizierbar. Das eigene Erleben ist uns direkt zugänglich. Zum Erleben anderer Menschen haben wir keinen direkten Zugang. 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. Aufgrund unserer Verhaltens-

beobachtungen und aufgrund von Erlebnisberichten der Betroffenen schließen wir auf deren Befinden. Zudem nehmen wir eine Gegenkontrolle anhand des eigenen Erlebens in ähnlichen Situationen vor. Wir sind fähig, uns vorzustellen, was im andern vorgeht, wenn er sich in einer bestimmten Situation befindet. Dies ist nur mit Hilfe einer Theorie des Geistes möglich.

Was das Geist-Gehirn-Problem so vertrackt macht, ist die Schwierigkeit, der Subjektivität und Privatheit des Erlebens gerecht zu werden. Freude fühlt sich anders an als Ärger, Wut anders als Ekel, Verachtung wieder anders als Langeweile. Für jeden von uns haben solche Zustände eine ganz spezifische Erlebnisqualität. Es fühlt sich auf eine charakteristische Weise an, das Erlebnis des Anblicks einer grünen Wiese zu haben, den beruhigenden Ton einer Klarinette zu hören oder den bitteren Geschmack von Campari auf der Zunge zu spüren. Solche Zustände zu erleben ist etwas anderes als sie zu denken, zu beurteilen oder zu glauben, in ihnen zu sein (vgl. Bieri 1992). Jeder Mensch lebt in seiner eigenen persönlichen Erlebniswelt. Er nimmt andere Menschen, Gegenstände und Ereignisse auf eine einzigartige Weise wahr, mit nur von ihm selbst empfundenen Bedeutungen. Diese innere Erlebniswelt mit ihren gefühlten Bedeutungen und Erfahrungen ist nur der betreffenden Person selbst zugänglich. Nur sie kann sagen, was sie fühlt, was sie erlebt und wie sie es erlebt. Es gibt so viele Erlebniswelten wie es Menschen gibt. Die Neurowissenschaften erforschen die neuronalen Grundlagen des Erlebens, jedoch nicht das Erleben selbst. Wenn die Hirnforschung zum Beispiel heute schon angeben könnte, mit welchen neuronalen Aktivitätsmustern das Erleben von Freude einhergeht, wüßten wir ohne eigene Freudeerlebnisse immer noch nicht, wie es ist, sich zu freuen.

Das Erleben ist unräumlich. Physisches ist von raum-zeitlicher Struktur, Erlebniszustände sind unräumlich, unausgedehnt und besitzen nur eine zeitliche Existenz. Es hat keinen Sinn, danach zu fragen, wie lange, wie breit, wie hoch oder wie schwer ein Gefühl oder ein Wunsch sind. Die Hirnaktivität, die mit Gefühlen einhergeht, kann als ausgedehnt bezeichnet werden, jedoch nicht die Gefühle selbst. Bewußtsein ist kein „Gegenstand", der sich nahtlos in die gewöhnliche Welt einfügt. René Descartes' Intuition der Nichtausgedehntheit ist ein fester Bestandteil unseres normalen Begriffs des Mentalen. Daraus ergeben sich mehrere Fragen: Wie kann etwas Nichträumliches wie zum Beispiel ein Willensentschluß Veränderungen in der Welt des Räumlichen verursachen? Wenn Bewußtstein nicht räumlich ist, wie kann es dann seinen Ursprung in der räumlichen Welt haben? Zuerst gab es das Universum ohne Bewußtsein. Dann begann die Evolution des Lebens, und die Materie ordnete sich immer komplexer und raffinierter an. Als Ergebnis davon kam das Bewußtsein in die Welt. Es wurde etwas radikal Nichträumliches hervorgebracht. Etwas wesentlich Nichträumliches ging aus etwas rein Räumlichem hervor. Wie kann etwas Unausgedehntes aus dem Ausgedehnten entstehen? Der amerikanische Philosoph Colin McGinn

spekuliert: Der Ursprung des Bewußtseins bedient sich irgendwie jener Eigenschaften des Universums, die dem Urknall vorausgegangen sind und ihn erklären. Bewußtsein wäre demnach älter als Materie im Raum, zumindest was sein Rohmaterial betrifft. Unser Gehirn muß über Eigenschaften verfügen, die in unserer gegenwärtigen physikalischen Weltsicht nicht repräsentiert sind. Eigenschaften, die wir nicht im geringsten verstehen. Dieser Auffassung nach ist unsere Sicht der Realität, einschließlich der physikalischen Realität, grundlegend unvollständig. Bewußtsein ist eine Anomalie in unserer gegenwärtigen Weltsicht (vgl. McGinn 1996).

Das Erleben ist an eine Perspektive gebunden. Es gibt zwei grundverschiedene Zugangsweisen, durch die wir ein Wissen über Bewußtsein erlangen: von innen und von außen. Von innen: aus der Innenperspektive, der Erlebnisperspektive oder der Ersten-Person-Perspektive; von außen: aus der Außenperspektive, der Beobachterperspektive oder der Dritten-Person-Perspektive. Die erste Zugangsweise ist die Introspektion, der sogenannte phänomenologische Ansatz. Die zweite Zugangsweise ist der Versuch, sich dem Bewußtsein von außen zu nähern zum Beispiel mit Hilfe der Verhaltensbeobachtung und der Hirnforschung. Die beiden Perspektiven lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Wissenschaft kann nur von außen beobachten. Jeder von uns hat aber glücklicherweise die Möglichkeit zum Blick von innen. Aufgabe der Wissenschaft ist es herauszufinden, wie Dinge funktionieren. Es gibt jedoch einen Unterschied zwischen der Erklärung, wie etwas funktioniert und der Erfahrung dessen. Erfahrung ist etwas sehr Spezielles und Individuelles.

Erlebnisqualitäten sind an die Erste-Person-Perspektive gebunden. Diese kann von einem objektiven Standpunkt aus nicht eingenommen werden. Erlebnisse gibt es nicht an sich. Sie sind immer jemandes Erlebnisse. Niemand weiß, wie es für mich ist, das Rollen einer niedersausenden Schneelawine zu erleben. Unser Bewußtsein ist ein zentriertes Bewußtsein. Der Mittelpunkt des Bewußtseins sind wir selbst. Bewußtsein hat eine perspektivische Natur, und das müßte Gegenstand jeder überzeugenden wissenschaftlichen Theorie des Bewußtseins sein. Objektive Wissenschaft abstrahiert aber von allen subjektiven Perspektiven. Eine Theorie über Schmerzen zum Beispiel, in der die Erlebnisqualität des Schmerzes nicht vorkommt, ist überhaupt keine Theorie über Schmerzen. Sie wäre uns unendlich fern, denn sie würde genau das auslassen, was uns interessiert. Das ist der Grund, warum einige Philosophen den phänomenalen Gehalt von Erlebnisqualitäten für eine irreduzible Eigenschaft solcher Zustände halten (vgl. Metzinger 1996, 15-53).

Wir können die Welt so beschreiben, daß wir selbst in ihr nur ein Gegenstand unter vielen anderen Gegenständen sind. Dabei versuchen wir, die Welt gleichsam „von außen" zu beschreiben ohne Berücksichtigung unserer Erlebnisperspektive. Angesichts der unendlichen Weite von Raum und Zeit schrumpft mein Leben zur

Bedeutungslosigkeit. Ich bin nur ein Mensch unter Milliarden von Menschen. Ich lebe auf dieser Erde, die nur ein Staubkorn ist, das in der Unendlichkeit des Weltraums sich dreht. Ob es mich gibt oder nicht gibt, ändert an der Menschheit als ganzer und am Universum als ganzem nichts. Auf der andern Seite erlebe ich mich nicht nur als Gegenstand in der Welt. Ich betrachte die Welt aus der subjektiven Perspektive meines Bewußtseins. Diese Sicht ist einzigartig und unvertretbar. Mit meinem Ende, mit meinem Tod, geht eine ganze Welt zu Ende: die Welt meiner Empfindungen, Erlebnisse und geistigen Zustände, die einen unauflösbar subjektiven Charakter haben. Meine Welt, meine Erlebniswelt wird ausgelöscht.

Das Dilemma der zwei Perspektiven zeigt sich noch in einer anderen Form. Einerseits bin ich als materieller Körper ein Teil der physischen Welt und unterliege daher den gesetzmäßigen Notwendigkeiten, welche die Naturwissenschaften beschreiben. Aus dieser Sicht bin ich nur ein Spielball der Kräfte, die den mechanischen Ablauf unserer Welt bestimmen. Ich bin in ein Netz kausaler Beziehungen eingebettet. Anderseits *erlebe* ich mich aber als autonom und als kausalen Ursprung meiner Handlungen. Das findet seinen Ausdruck in der sittlichen Verantwortung und der Schuld. Beide Perspektiven sind uns vertraut, und beide haben für uns ein hohes Maß an Plausibilität. Das Problem ergibt sich dadurch, daß sie sich – zumindest auf den ersten Blick – zu widersprechen scheinen. Welches der beiden Selbstbilder auch wahr sein mag, das jeweils andere scheint auf einem Irrtum zu beruhen. Wie kann man den Widerspruch zwischen diesen beiden Perspektiven beseitigen? Wer sich diese Frage stellt, beginnt, über das Leib-Seele-Problem nachzudenken (vgl. Brüntrup 1996, 11 f.).

Bewußtes Erleben tauchte in der Entwicklung des Universums sehr spät auf. Mit der Entstehung des Bewußtseins bilden sich individuelle Räume des inneren Erlebens. In einem mittelpunktlosen Universum entstehen plötzlich Ich-Zentren, Brennpunkte des Bewußtseins. Jedes dieser Bewußtseinszentren bildet eine eigene Perspektive auf die Welt. An jede dieser Perspektiven ist eine eigene Erlebniswelt gebunden. Diese individuellen Welten besitzen ihre eigene Geschichte und ihre eigene Biographie. Mit Bewußtsein entsteht immer das, was wir im Alltag bewußtes Erleben nennen. Es geht nun darum, folgendes zu verstehen: Wie können in einem objektiven Universum ständig viele subjektive Universen entstehen und wieder vergehen? Wie kann jeder von uns ein subjektives Universum sein?

Deutungen des Verhältnisses von Geist und Gehirn

Die vielen philosophischen Deutungen reichen von reduktionistischen Modellen, die voraussetzen, daß Bewußtsein sich mit den gängigen Methoden der Neurowissenschaften und der Psychologie erklären lasse, bis hin zur Position, daß wir das Verhältnis von Geist und Gehirn niemals verstehen werden (Chalmers 1996,

40). Im folgenden skizziere ich zwei reduktionistische Deutungen, die Identitätstheorie und den Funktionalismus, und erörtere die offenen Fragen, die sie aufwerfen.

Die materialistische Identitätstheorie. Zur Zeit sind materialistisch-monistische Deutungen des Geist-Gehirn-Verhältnisses populär. Aufgrund der Fortschritte der Hirnforschung glaubt man, in Zukunft das Bewußtsein naturwissenschaftlich erklären zu können. Wenn wir einmal genau wissen, wie die Nervenzellen des Gehirns Informationen verarbeiten, dann haben wir das Rätsel des Bewußtseins gelöst. Der Molekularbiologe und Nobelpreisträger Francis Crick meint: Die Bilanz von Philosophie und Theologie ist nach 2000 Jahren der Beschäftigung mit dem Leib-Seele-Problem so armselig, daß sie jede Glaubwürdigkeit verspielt haben und jetzt das Feld zugunsten der Neurophysiologie räumen müßten. In seinem Buch „Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins" (1994) vertritt er folgende Hypothese:

> „‚Sie', Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für Ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen. Lewis Carrolls Alice aus dem Wunderland hätte es vielleicht so gesagt: ‚Sie sind nichts weiter als ein Haufen Neurone.' Diese Hypothese ist so weit von den Vorstellungen der meisten Menschen entfernt, daß man sie wahrlich als erstaunlich bezeichnen kann" (Crick 1994, 17).

Die materialistische Identitätstheorie betrachtet mentale Phänomene als physikalische Zustände unseres Gehirns: „Mentale Zustände und Ereignisse *sind* Zustände und Ereignisse, wie die Neurophysiologie sie zum Gegenstand hat" (Bieri 1993, 36). Daraus folgt, daß mentalistische und neurophysiologische Beschreibungen sich de facto auf denselben Gegenstand beziehen. Unser bewußtes Erleben, so die Argumentation, kann einerseits durch psychologische und anderseits durch physikalische Begriffe beschrieben werden. Daß beide Beschreibungen sich auf ein und dasselbe Phänomen beziehen, wäre durch die empirische Forschung zu entdecken. Die stärkeren Varianten der Identitätstheorie sehen eine Reduktion der Psychologie auf die Neurobiologie vor. Demnach würden wir unser Erleben in ferner Zukunft mit neurophysiologischen Ausdrücken beschreiben. Statt von Empfindungen, Gefühlen, Gedanken oder Bedürfnissen zu sprechen, würden wir uns auf dieselben Phänomene mit Ausdrücken der Neurobiologie beziehen.

Eine empirische Entdeckung besteht häufig in der Reduktion von Phänomenen durch Identifikation. Reduktionismus ist die Auffassung, daß die materiellen Beschreibungen eine umfassendere und genauere Erklärung der Wirklichkeit liefern als geistige Beschreibungen. Das heißt nicht, daß die geistigen Erklärungen unserer Handlungen, die wir im Alltag benutzen, völlig falsch wären. Obwohl wir wissen, daß die Neurophysiologie letztlich die angemessenere Erklärung für

unser Handeln liefert, können wir uns im Alltag der geistigen Beschreibungen bedienen.

Ist die Identitätstheorie eine empirisch plausible Hypothese? Der bloße Aufweis strikter psychophysischer Korrelationen berechtigt keineswegs zu einer Identifikation. Eine erfolgreiche Reduktion der Psychologie auf die Neurobiologie wäre der einzig legitime Weg zur empirischen Bestätigung dieser Deutung des Geist-Gehirn-Verhältnisses. Sieht man sich die wenigen interdisziplinären Forschungsansätze auf dem Gebiet zwischen Hirnforschung und Psychologie an, dann ergibt sich ein ernüchterndes Fazit: „Eine Reduktion der Psychologie auf die Neurophysiologie ist nicht in Sicht" (Carrier u. Mittelstraß 1989, 134).

Gegen die Identitätstheorie lassen sich folgende Einwände formulieren: Wie können Bewußtsteinsphänomene wie Freude, Trauer, Ärger oder Willensentschlüsse mit Gehirnzuständen identisch sein? Es gibt beachtliche Unterschiede zwischen der subjektiven Erlebnisqualität dieser Phänomene und den ihnen zugeordneten Gehirnprozessen. Der Sprung von der subjektiven Erlebnisperspektive zur objektiven Beschreibung auf der neurophysiologischen Ebene führt von den mentalen Phänomen, so wie wir sie erleben, weg. Die objektive Analyse verfehlt den essentiellen Aspekt dieser Phänomene. Was bleibt von unseren Gefühlserlebnissen übrig, wenn wir die subjektive Erlebnisperspektive wegstreichen und sie nur als Hirnprozesse beschreiben? Die erlebten Gefühle sind genau so, wie sie erscheinen, d. h. wie sie sich anfühlen. Eine noch so genaue Kenntnis der neurophysiologischen Grundlage von Ärgererlebnissen sagt nichts darüber aus, wie es sich anfühlt, sich zu ärgern (vgl. Bieri 1992). Der amerikanische Philosoph John Searle betont: Erlebnisqualitäten lassen sich nicht dadurch erfassen, daß man sie „naturalisiert, d. h. auf körperliche Phänomene zurückführt. Wenn wir sagen, Schmerz ist in Wirklichkeit nichts als ein Muster neuronalen Feuerns, dann lassen wir die wesentlichen Merkmale des Schmerzes unberücksichtigt" (Searle 1994, 117).

Der Philosoph Thomas Nagel schreibt:

> „Darauf zu bestehen, das Psychische mit Begriffen und Theorien erklären zu wollen, die ausdrücklich zur Erklärung nicht-psychischer Phänomene entwickelt wurden, ist im Hinblick auf die radikal unterschiedlichen Charakteristika des Psychischen intellektuell hinterwäldlerisch und wissenschaftlich selbstmörderisch. Der Unterschied zwischen dem Psychischen und dem Materiellen ist viel größer als der zwischen elektrischen und mechanischen Vorgängen" (Nagel 1986, 52).

Der Funktionalismus

Für den Funktionalismus ist das Verhältnis von Geist und Gehirn wie das Verhältnis von Software und Hardware in einem Computer. Das Gehirn wäre in diesem Vergleich die „Hardware" des Computers. Wenn ich wissen will, wie ein

Computer funktioniert, warum er mir zum Beispiel keine Umlaute auf dem Bildschirm anzeigt, dann hat es wenig Sinn, den Computer zu zerlegen und herauszufinden, aus welchen materiellen Bestandteilen er zusammengesetzt ist. Ich kann die Funktionsweise des Computers erst verstehen, wenn ich das Programm, zum Beispiel das Textverarbeitungsprogramm, kenne. In ähnlicher Weise hat es wenig Sinn, menschliches Verhalten rein neurophysiologisch erklären zu wollen. Ich muß etwas über das „Programm" des Menschen, seine geistigen Fähigkeiten, sein „Seelenleben" wissen, wenn ich sein Verhalten erklären will. Geistige Erklärungen sind den materiellen überlegen, beide Beschreibungen beziehen sich aber auf ein und dieselbe Wirklichkeit.

Der Funktionalismus wurde zum führenden Paradigma der Künstlichen-Intelligenz-Szene. Was will die Künstliche Intelligenz? Oft wird verkündet, sie wolle Maschinen bauen, die intelligent sind, die denken, die wahrnehmen, die Entscheidungen treffen, die etwas wollen, die – kurz gesagt – Bewußtsein haben. Eine viel verwendete „Definition" der Künstlichen Intelligenz formuliert das wesentlich behutsamer:

> „Künstliche Intelligenz ist der Zweig der Computerwissenschaften, der sich damit befaßt, Computer so zu programmieren, daß sie Aufgaben ausführen können, die, wenn sie von einem Menschen ausgeführt würden, Intelligenz erfordern" (Gevarter 1987, 9).

Anders formuliert: „Das Ziel der Künstlichen Intelligenz ist es, Maschinen zu bauen, die sich so verhalten, daß wir das beim Menschen alltagspsychologisch durch mentale Zustände erklären würden" (vgl. Tetens 1994, 106). Man kann fragen: Wenn eine Maschine das beobachtbare Verhalten eines Menschen kopiert, kopieren dann die internen Zustände dieser Maschine zugleich das Erleben dieses Menschen? Bisher kennen wir nur Maschinen, die das psychologisch erklärte menschliche Verhalten, wenn überhaupt, dann durch interne Mechanismen zustandebringen. Diese internen Mechanismen ähneln psychischen Zuständen sehr wenig oder gar nicht.

Nach der These der *Starken Künstlichen Intelligenz* sind Wesen mit mentalen Zuständen nichts anderes als sehr komplexe Computer. Wäre diese These korrekt, dann gäbe es für die Nachbildung und Überbietung des menschlichen Geistes auf Computern keine Grenzen mehr. Computergestützte künstliche Intelligenz ist nicht bloß eine Simulation menschlicher Intelligenz, beide sind grundsätzlich von der gleichen Art (vgl. Brüntrup 1996, 101). *Schwache Künstliche Intelligenz* ist die Auffassung, daß Hirnvorgänge und geistige Vorgänge mittels eines Computers simuliert werden können.

Der Funktionalismus reduziert Mentales auf seine kausale Rolle, die mechanisch auf verschiedene Weise realisierbar ist. Durch die These, daß beim Menschen mentale Zustände faktisch als Gehirnzustände realisiert sind, wird der Funktionalismus zum funktionalen Materialismus. Es sind die Gehirnzustände,

die kausal wirksam sind. Dem Funktionalismus wird vor allem vorgeworfen, daß er die subjektive Erlebnisqualität mentaler Phänomene verkennt, denn für ihn sind diese bloß abstrakte funktionale Zustände. Erlebnisqualitäten lassen sich mit funktionalen Kategorien nicht adäquat deuten. Beim Gebrauch des Ausdrucks Freude zum Beispiel beziehen wir uns nicht auf den funktionalen Zustand Freude bzw. auf dessen kausale Rolle im Informationsverarbeitungsprozeß unseres Organismus, sondern auf das Erlebnis der Freude selbst.

Der amerikanische Philosoph John Searle bekämpft die Auffassung, das Verhältnis von Geist und Gehirn sei analog dem Verhältnis von Computerprogramm und Computermaschine. Computerprogramme sind nur syntaktisch, der Geist aber ist semantisch und besitzt neben einer formalen Struktur auch Inhalte. Der Computer führt seine Operationen durch, ohne sie zu verstehen, da seine Programme gänzlich durch die syntaktische Struktur definiert sind. Er arbeitet mit Zeichen nur unter der Rücksicht der Syntax. Die Zeichen selbst haben für ihn keine Bedeutung. Menschen hingegen verbinden beim Sprechen nicht bloß Worte nach bestimmten Regeln, sondern sprechen *über* etwas, die Worte haben für sie eine Bedeutung. Searle veranschaulicht seine Argumentation mit dem inzwischen bekannten Gedankenexperiment des Chinesischen Zimmers:

„Stellen Sie sich vor, Sie wären in ein Zimmer eingesperrt, in dem mehrere Körbe mit chinesischen Symbolen stehen. Und stellen Sie sich vor, daß Sie (wie ich) kein Wort Chinesisch verstehen, daß Ihnen allerdings ein auf Deutsch verfaßtes Regelwerk für die Handhabung dieser chinesischen Symbole gegeben worden wäre. Die Regeln geben rein formal – nur mit Rückgriff auf die Syntax und nicht auf die Semantik der Symbole – an, was mit den Symbolen gemacht werden soll. Eine solche Regel mag lauten: ‚Nimm ein Kritzel-Kratzel-Zeichen aus Korb 1 und lege es neben ein Schnörkel-Schnarkel-Zeichen aus Korb 2'. Nehmen wir nun an, daß irgendwelche anderen chinesischen Symbole in das Zimmer gereicht werden, und daß Ihnen noch zusätzliche Regeln dafür gegeben werden, welche chinesischen Symbole jeweils aus dem Zimmer herauszureichen sind. Die hereingereichten Symbole werden von den Leuten draußen ‚Fragen' genannt, und die Symbole, die Sie dann aus dem Zimmer herausreichen, ‚Antworten' – aber dies geschieht ohne ihr Wissen. Nehmen wir außerdem an, daß die Programme so trefflich und Ihre Ausführung so brav sind, daß Ihre Antworten sich schon bald nicht mehr von denen eines chinesischen Muttersprachlers unterscheiden lassen (vgl. Searle 1984, 31; Beckermann 1999, 278 f.).

Würde das bedeuten, daß die Person im Zimmer plötzlich anfängt, Chinesisch zu verstehen? Offenbar nicht. Sie hantiert zwar mit chinesischen Zeichen, weiß aber deshalb nicht mehr als vorher, was sie bedeuten. Wenn aber die Person im Zimmer kein Chinesisch versteht, dann versteht auch kein Computer Chinesisch, der chinesische Schriftzeichen aufgrund derselben formalen Regeln erzeugt und verändert.

Werden wir das Rätsel des bewußten Erlebens jemals lösen?

Werden wir das Verhältnis von Geist und Gehirn jemals verstehen? Oder sind wir hier mit einem letztlich unauflöslichen Rätsel konfrontiert? Ist Bewußtsein der weiße Fleck auf der Landkarte des wissenschaftlichen Weltbilds? Muß dieser Fleck aus prinzipiellen Gründen immer ein weißer Fleck bleiben?

Die Hirnforschung leidet an der Unvereinbarkeit der Ersten-Person-Perspektive und der Dritten-Person-Perspektive. Denken, Fühlen und Wollen beschreiben wir aus der Ersten-Person-Perspektive. Sie sind uns nur in dieser Perspektive unmittelbar zugänglich. In der Dritten-Person-Perspektive der naturwissenschaftlichen Beschreibung kommen diese Phänomene gar nicht vor. Die beiden Perspektiven lassen sich nicht aufeinander reduzieren (vgl. Singer 2001).

Colin McGinn behauptet: Das Bewußtsein ist uns aufgrund seiner Innerlichkeit einer objektiven Zugangsweise prinzipiell entzogen. Kein noch so vollständiges Wissen über die neurophysiologischen Tatsachen einer Person reicht, um ein Wissen vom bewußten Erleben dieser Person ableiten zu können. Eine rein physikalische Erklärung der Welt muß falsch sein, weil es offensichtlich nichtphysikalische Tatsachen gibt (vgl. Metzinger 1996, 115-153).

Thomas Zoglauer (1998) spricht in diesem Zusammenhang von einem „blinden Flecken der Erkenntnis". Wer das Zustandekommen des bewußten Erlebens rein biologisch oder physikalisch erklären will, berücksichtigt dabei nicht, daß jede Erklärung, jede Beschreibung und jede Theorie von einem denkenden Subjekt entworfen wird. Jedes erkannte Objekt setzt ein erkennendes Subjekt voraus:

> „Das Subjekt besteht aus der Menge all jener mentalen Zustände, die es eigentlich zu erklären gilt und tritt dabei selbst als Erklärer auf. Jeder Versuch, das Subjekt zu einem Objekt zu machen, endet in einer pathologische Selbstreferenz und ist zum Scheitern verurteilt. ... Wir können nicht das erklären, was als Bedingung dieses Unternehmens von Anfang an als gegeben und unhinterfragbar vorausgesetzt wurde, nämlich unser eigenes Bewußtsein. ... Das Rätsel des Bewußtseins ist daher wie ein blinder Fleck, der in der Erkenntnis des Menschen eine Lücke hinterläßt" (Zoglauer 1998, 187 f.).

Viele glauben, die Physik liefere einen vollständigen Katalog der fundamentalen Eigenschaften und Gesetze des Universums. Der amerikanische Physiker Steven Weinberg nennt als Ziel der Physik eine „Theorie über Alles", aus der sich vollständig herleiten lasse, was man vom Universum wissen kann. Er gibt zu, daß das Bewußtsein dabei problematisch ist:

> „Trotz der Allgemeingültigkeit der theoretischen Physik läßt sich seine Existenz anscheinend nicht aus physikalischen Gesetzen herleiten. Weinberg verteidigt die Physik mit dem Argument, sie werde wohl eines Tages die objektiven (das heißt neuronalen) Korrelate des Bewußtseins erklären – aber selbstverständlich wäre damit das Bewußtsein selbst noch nicht erklärt. Doch wenn seine Existenz sich nicht aus physikalischen Gesetzen herleiten läßt, ist eine physikalische Theorie keine Theorie

über wirklich alles. Eine allumfassende Theorie muß eine zusätzliche fundamentale Komponente enthalten" (Chalmers 1996, 44).

Darum schlägt der Philosoph David Chalmers vor, das bewußte Erleben („conscious experience") als fundamentalen, irreduziblen Wesenszug anzuerkennen.

Unser Wissen über das Gehirn und dessen Leistungen ist in einem fundamentalen Sinn unvollständig. Wir haben nicht die geringste Ahnung, *wie* das bewußte Erleben, das uns nur in der Ersten-Person-Perspektive zugänglich ist, aus objektiv beschreibbaren Hirnprozessen hervorgeht. Dieses Problem ist auch experimentell nicht zugänglich. Wir wissen zwar, daß unser subjektives Erleben eng mit Gehirnvorgängen verbunden ist, aber dieser Zusammenhang selbst erscheint rätselhaft. Niemand weiß, warum bestimmte Hirnprozesse von bewußten Erlebnissen begleitet sind oder warum wir überhaupt Erlebnisse haben. Es verbleibt stets eine „Erklärungslücke" zwischen dem bewußten Erleben und seinem vermuteten materiellen Korrelat (vgl. Windmann u. Durstewitz 2000, 78). Erst wenn wir wüßten, *wie* und *warum* Hirnprozesse bewußtes Erleben hervorbringen, könnten wir diese Erklärungslücke überwinden. Wir tappen im Dunkeln darüber, wie Bewußtsein in die natürliche Ordnung paßt. Das Bewußtsein bildet das größte Hindernis auf dem Weg zu einem wissenschaftlichen Verständnis des Menschen und des Universums.

LITERATUR

A. Beckermann, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes (Berlin 1999); P. Bieri, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: Spektrum der Wissenschaft (1992) 48-56; ders., Analytische Philosophie des Geistes (Bodenheim 1993); G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung (Stuttgart 1996); M. Carrier u. J. Mittelstraß, Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem u. die Philosophie der Psychologie (Berlin 1989); D. J. Chalmers, Facing up to the problem of consciousness, in: Journal of Consciousness Studies (1995) 200-219; ders., The conscious mind. In search of a fundamental theory (New York 1996); ders., Das Rätsel des bewußten Erlebens, in: Spektrum der Wissenschaft (1996) 40-47; F. Crick, Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins (München 1994); A. Damasio, The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness (New York 1999); ders., Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins (München 2000); W. B. Gevarter, Intelligente Maschinen. Eine Einführung in die Künstliche Intelligenz u. Robotik (Weinheim 1987); H. Goller, Hirnforschung u. Menschenbild: Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewußtsein u. Selbst, in dieser Zs. 218 (2000) 579-594; C. I. Lewis, Mind and the World Order (New York 1956); C. McGinn, Can We Solve the Mind-Body Problem, in: Mind (1989) 249-366; ders., Bewußtsein u. Raum, in: Bewußtsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, hg. v. Th. Metzinger (Paderborn 1996) 183-200; T. Nagel, The view from nowhere (New York 1986); ders., Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie (Stuttgart 1990); Neurowissenschaften und Philosophie, hg. v. M. Pauen & G. Roth (München 2001); H. Rohracher, Einführung in die Psychologie (Wien 1965); J. R. Searle, The Rediscovery of the Mind (Cambridge, Massachusetts 1994); dt.: Die Wiederentdeckung des Geistes (München 1996); S. Singer, Das Ende des freien Willens?, in: Spektrum der Wissenschaft (2001) 72-75; H. Tetens, Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang (Stuttgart 1994); S. Windmann u. D. Durstewitz, Phänomenales Erleben: Ein fundamentales Problem für die Psychologie u. die Neurowissenschaften, in: Psychologische Rundschau (2000) 75-82; Th. Zoglauer, Geist u. Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion (München 1998).

UMSCHAU

Plädoyer für die christliche Weltanschauung

Franz von Kutscheras „Die große Fragen"

Wer sind wir? Woher kommen wir? Was ist unsere Rolle im Universum? Was erwartet uns? Was ist der Sinn von Geschichte und Welt? Diese existentiellen Fragen sind, wie der Regensburger Philosoph Franz von Kutschera mit wünschenswerter Deutlichkeit herausgearbeitet hat[1], nach wie vor aktuell, obwohl der moderne Materialismus, der sich derzeit vor allem in der „scientific community" breiten Zuspruchs erfreut, dies bestreitet. Für besagten Materialismus, für den einzig Physisches real ist, der im Menschen lediglich ein Produkt von Zufall und Notwendigkeit sieht und eine spezifische Geistigkeit des Menschen ebenso leugnet wie die menschliche Freiheit, sind diese Fragen nach dem Woher und Wohin deshalb gegenstandslos geworden, weil sie sich naturwissenschaftlich eindeutig etwa mit der phylo- und ontogenetischen Entstehung des Lebens oder den biologischen Zerfallsprozessen beantworten lassen.

Von Kutschera läßt keinen Zweifel daran, daß der Versuch des Materialismus, eine Gesamtsicht der Wirklichkeit von einem externen Standpunkt aus zu gewinnen, scheitern muß. Denn all unser Erkennen und Verstehen ist nicht denkbar ohne ein erkennendes und verstehendes Subjekt. Läßt sich aber das Subjekt im Erfahrungsprozeß nicht eliminieren, bleiben auch die das Subjekt bewegenden Fragen auf der Tagesordnung.

Wenn der Materialismus als immanente Weltanschauung zu kurz greift, dann stellt sich zwangsläufig die Frage: Was spricht für eine transzendente Weltanschauung, die davon ausgeht, daß es neben der empirischen noch eine transzendente Realität gibt, die die größere, mächtigere und bestimmende Wirklichkeit ist, und daß sich die empirische Realität gerade nicht aus sich selbst, sondern nur im Blick auf diese transzendente Wirklichkeit verstehen läßt? Von Kutschera stellt klar: Eine Weltanschauung, die kein theoretisches, sondern ein praktisches Paradigma ist, läßt sich nur legitimieren durch den Nachweis ihrer Bewährung im Leben.

Ist damit aber nicht subjektiver Willkür Tür und Tor geöffnet? Von Kutschera bemerkt zu diesem Problem: Objektive Vernünftigkeit könne man nur dort beanspruchen, wo es eine gemeinsame Basis dessen gebe, was allgemein akzeptiert werde; zumindest im praktischen Feld sei man nun aber mit derart tiefgreifenden Meinungsunterschieden konfrontiert, daß von einer solchen gemeinsamen Basis keine Rede mehr sein könne. Deshalb könne man in diesem Fall nur auf die subjektive Rationalität der Entscheidung für ein bestimmtes praktisches Paradigma rekurrieren. So sei jede Entscheidung für eine Weltanschauung ein Wagnis. Denn wenn es um die Rätsel unseres Daseins gehe, sei es immer so, daß unsere Einsichten nur wenige Schritte vorausleuchten und wir gleichwohl gehalten sind, ihnen zu folgen.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen verdeutlicht von Kutschera das Proprium der Religion als transzendenter Weltanschauung. Wichtig ist für ihn in diesem Zusammenhang die Differenz von Religion und metaphysischer Theorie: Religiöse Aussagen, so betont er, haben anders als metaphysische Begriffe nicht die Intention, ihren Gegenstand exakt auf den Begriff zu bringen. Sie bedienen sich vielmehr einer metaphorischen Sprache und signalisieren damit eine Distanz zur intendierten Wirklichkeit, weil diese menschliches Begreifen notwendig übersteigt. Man verfehlt ihren Sinn, wenn man ihnen unterstellt, sie wollten eine exakte Beschreibung der transzendenten Wirklichkeit liefern. Damit möchte von Kutschera freilich dem Versuch einer metaphysischen Erschließung der Glaubenswahrheiten nicht seine Berechtigung absprechen. Allerdings müsse man sich stets der Grenzen eines solchen Versuchs bewußt sein. Überschreitet man diese Grenzen, so landet man

bei einem Gott der Philosophen, der sich – worauf bereits Pascal hingewiesen hat – durchaus vom Gott der Bibel unterscheidet. Sinngleich mit Pascal betont von Kutschera, ein solcher Gott sei nicht mehr der Gott Jesu Christi – denn Jesus habe wohl kaum zu der reinen Aktualität, dem Einen, der Wahrheit oder dem unbewegten Beweger „Abba" gesagt.

Damit wird auch schon deutlich, wie sich von Kutschera die Tradition der Religion erschließt: im expliziten Rückbezug auf die biblischen Texte. Die überragende Bedeutung dieser Texte sieht er darin, daß sie in vielen Fällen ein neues Licht auf die Welt und auf uns selbst werfen und für uns auf eine größere Wirklichkeit hin transparent werden können. Die Mitte des christlich-jüdischen Glaubens liegt ihm zufolge in dem Glauben an einen personalen Gott. Schließlich glaubte Jesus als Jude nicht an das Eine, den Weltgeist oder den Prozeß kosmischer Evolution, sondern an den Gott der Väter. Die Schwierigkeiten des Glaubens an einen personalen Gott liegen von Kutschera zufolge nicht so sehr in der Annahme einer transzendenten als vielmehr einer personalen göttlichen Wirklichkeit. Im Vergleich mit metaphysischen Konzeptionen eines Absoluten als apersonalem Weltgrund oder apersonaler Weltordnung erscheine der Glaube an einen personalen Gott als verspäteter Anthropomorphismus.

Gegen diesen Anthropomorphismusvorwurf macht von Kutschera geltend: Im Bereich unserer Erfahrungen gibt es nichts Höheres als den Menschen. Es gibt zwar vieles, das machtvoller und dauerhafter ist als ein Mensch, aber nichts kann sich an Erkenntnisfähigkeit, Weite des Bewußtseins, Kreativität, Vorstellungskraft und Tiefe des Gefühls mit dem Menschen messen, und daher können wir uns ein höchstes Wesen nur personal denken. Ein solcher Gott ist auch nicht bloß ein Gott nach Menschenmaß, insofern ja nur behauptet wird: Gott hat mindestens dieselben Eigenschaften und Fähigkeiten, die uns auszeichnen. Er kann daher keine Sache, kein Faktum, kein Ereignis, sondern nur eine Person sein. Damit ist aber nicht behauptet, daß sich seine Eigenschaften und Fähigkeiten auf das beschränken, was wir von uns selbst her kennen. Seine Dimensionen werden durch eine solche Behauptung nicht abgesteckt und eingegrenzt. Die überragende existentielle Bedeutung des Glaubens an Gott wird für von Kutschera vor allem deutlich im Gedanken der Gemeinschaft mit Gott. Uns ein Du sein zu können, so betont er, zeichne den jüdisch-christlichen Gott vor allen Weltordnungen und Urgründen aus; darin liege die Einmaligkeit, die Größe und der Glanz dieses Glaubens.

Gleichzeitig verschweigt er freilich auch nicht, daß ein personaler Gott nicht in unser heutiges naturwissenschaftliches Weltbild paßt, in dem Personen überhaupt nicht vorkommen, sondern allein physikalische Systeme. Oft genug wird der Glaube an den personalen Gott zudem als Ausgeburt eines grenzenlos naiven Optimismus attackiert. Das fragile Zufallsprodukt Mensch, so wird eingewendet, denke sich jenseits der unermeßlichen lebensfeindlichen Räume, hinter den indifferenten Zufällen und Gewalten ein Wesen nach seinem Bild, das alles unter Kontrolle hat, und beschwichtige so seine Ängste. Für von Kutschera greift auch dieser Einwand zu kurz: Das entscheidende Manko des naturwissenschaftlichen Weltbilds sieht er darin, daß es meint, ohne die metaphysische Grundkategorie der Personalität auskommen zu können. Wenn man aber einsieht, daß Personen im physischen Universum eine unableitbare und eigenständige Größe darstellen, dann lasse sich der Vorwurf der Naivität gegen den christlichen Glauben nicht länger aufrechterhalten.

Desgleichen hält er auch den Vorwurf, der Glaube rede von einer anderen Welt, die kaum etwas mit der Welt zu tun habe, in der wir leben, nicht für berechtigt, denn dabei wird seiner Ansicht nach übersehen, daß der Glaube keine Erkenntnisquelle für Verhältnisse im Jenseits ist, sondern eine Orientierung für dieses Leben geben will. Jesus – so hebt er hervor – habe uns nicht über die himmlischen Gefilde aufgeklärt, die Vorgänge bei der Erschaffung der Welt oder nur über die Natur Gottes. Der Glaube sage auch nicht, warum es eine materielle Welt gibt, wie sich Geistiges zu Körperlichem verhält, wie sich Zeit und Ewigkeit miteinander verbinden, wie die Weltgeschichte verlaufen wird und wie ewiges Leben sein wird. Er gebe uns vielmehr ein Ziel vor, versichere uns, daß wir es erreichen

können, und fordere uns auf, uns im Sinn des Zieles zu engagieren. Für ein solches Glaubensverständnis beruft sich von Kutschera auf das Alte Testament, das immer betont habe: Gott ist unerforschlich. Er entzieht sich allen Versuchen, sein Wesen oder Wollen zu ergründen; er ist aber den Glaubenden nahe, wenn sie versuchen, im praktischen Leben das Rechte zu tun.

Im Gegensatz zu vielen anderen Rückmeldungen von Gegenwartsphilosophen zu religiösen Fragen wird bei von Kutschera immer wieder deutlich, daß er den Glauben aus gewachsener Anschauung kennt. Das ermöglicht ihm auch als theologischem Laien eine Aneignung der biblischen Tradition, die durchaus zu deren zentralen Aussagen vorstößt. Gerade die Redlichkeit, mit der von Kutschera sich fern allen Originalitätswahns der Substanz der biblischen Tradition zu vergewissern sucht, macht diesen Versuch einer „Existenzphilosophie des Christentums" zu einer ebenso anregenden wie lohnenden Lektüre. *Hans-Ludwig Ollig SJ*

[1] F. v. Kutschera, Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken, Berlin: de Gruyter 2000. 348 S. Kart. 39,80.

Zwischen Pietät und Revolution

Neuentdeckung von Ida Friederike Görres?

Initiiert vom Freundeskreis Mooshausen e. V. und geleitet von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Institut für Philosophie an der Technischen Universität Dresden) fand vom 28. bis 30. September 2001 in Mooshausen unweit von Memmingen eine Studientagung statt, die Werk und Bedeutung von Ida Friederike Görres (1901-1971) in Erinnerung rufen und die, wie es in der Ausschreibung hieß, „Neuerschließung einer fast Vergessenen" anregen wollte. Anlaß waren zwei runde Gedenktage: der bevorstehende 100. Geburtstag der Tochter japanisch-österreichischer Eltern und geborenen Reichsgräfin Coudenhove-Kalergi am 2. Dezember und ihr bereits einige Monate zurückliegender 30. Todestag am 15. Mai.

Zur Überraschung der Organisatoren strömten über 40 Teilnehmer in das alte Pfarrhaus, das weit über die Diözese Rottenburg-Stuttgart hinaus für den Katholizismus des 20. Jahrhunderts und seine Aufbruchbewegungen Bedeutung hatte und deswegen längst nicht nur Eingeweihten ein Begriff ist: In Mooshausen an der Iller im schwäbischen Allgäu lebte und wirkte über Jahrzehnte der gelehrte Pfarrer Josef Weiger (1883-1966), den die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Tübingen 1951 (unter ihrem Dekan Fridolin Stier) zum Doktor der Theologie ehrenhalber promovierte. Sein Pfarrhaus stand Suchenden und Fragenden offen, es sah Zweifelnde und Verzweifelte, „Nikodemusstunden" fanden darin statt. Weigers begabte Haushälterin Maria Knoepfler († 1927) übersetzte hier unter anderem Schriften John Henry Newmans ins Deutsche. Hier fand Romano Guardini (1885-1968), dem die Nationalsozialisten bereits 1939 seinen Lehrstuhl entzogen hatten, von 1943 bis 1945 dauernde Aufnahme und Zuflucht vor dem Bombardement von Berlin; seine 1976 postum erschienenen „Theologischen Briefe an einen Freund" sind an niemanden anderen als an den Tübinger Studien- und Lebensfreund Weiger gerichtet. Hier verkehrten Benediktiner aus Beuron und Ottobeuren, der Kapuziner Manfred Hörhammer (Pax Christi), Joseph Bernhart, die Leipziger Oratorianer Josef Gülden und Heinrich Kahlefeld, Ludwig Winterswyl, Felix Messerschmidt, aber auch Bildhauer und Maler wie Maria Elisabeth Stapp und Emil Wachter oder der Dirigent Eugen Jochum, um nur einige Namen zu nennen. Dann und wann kam auch Ida Friederike Görres.

Ihr Leben und ihre Lebensleistung stellte in ebenso konzentrierter wie engagierter Weise *H.-B. Gerl-Falkovitz* am ersten Abend vor. Sie verortete dabei I. F. Görres als eine 30 Jahre nach ihrem

Tod „bedingt durch den Kulturbruch nach 1968" vom Vergessen eingeholte Pionierin auf dem Gebiet der Hagiographie in den kirchlichen Suchbewegungen des 20. Jahrhunderts. Der Spannungsbogen dieser schillernden Biographie ist mit den Stichworten „Pietät" für eine tiefe Liebe zur Kirche und „Revolution" für ein schonungsloses Ansprechen von Mißständen in Kirche und Theologie trefflich benannt.

Das Thema „Kirche" ist gleichsam der „cantus firmus" eines Lebens geworden, begleitet von heftigen kontrapunktischen Themen, die aber, wie Dietrich Bonhoeffer sagen würde, „doch alle auf den cantus firmus bezogen" waren. I. F. Görres selber datiert den Beginn ihrer „Kirchenliebe" später mit dem „religiösen Erwachen" als 15jährige („auf die simpelste Weise, doch alles verwandelnd") in der nach dem Sacré-Coeur Preßbaum bei Wien zweiten Internatszeit bei den Mary-Ward-Schwestern in St. Pölten. Gleichwohl überraschte sie fünf Jahre darauf ihre Gefährten aus dem „Bund Neuland", als sie ins Noviziat des Instituts BMV der Englischen Fräulein eintrat, das sie zwei Jahre darauf aber auf eigenen Wunsch wieder verließ. Später wird sie das Thema ihres Lebens so erklären: „Da ich keine Familie habe" – die Ehe mit dem Carl-Joseph Görres blieb kinderlos – „hat sich eben meine ganze Kraft ... auf die Kirche fixiert." Ironie des Schicksals: Mit ihrem „Brief über die Kirche" (1946) – von Eugen Kogon und Walter Dirks für die Novemberausgabe der „Frankfurter Hefte" als Pendant zu einer (plötzlich zurückgezogenen) Kritik eines protestantischen Verfassers konzipiert – löste Ida Friederike Görres (nun allein dastehend) einen veritablen Krach aus, als dessen Folge sie in gewissen kirchlichen Kreisen jahrelang boykottiert wurde. Wenn man bedenkt, daß sie in ihrem Respekt vor der Kirche etwa einer Gertrud von Le Fort mit deren „Hymnen an die Kirche" in nichts nachsteht („Ach, daß wir doch alle wieder katholisch würden"), muß man in diesem Vorgang eine eigene Tragik sehen.

Den ersten vollen Studientag bestritten als Referenten *Anna Findl-Ludescher,* Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Universität Innsbruck, und *Michael Kleinert,* Neumarkt/Diözese Eichstätt. Findl-Ludeschers 1997 an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck eingereichte Dissertation liegt bereits gedruckt vor[2]; Kleinert wurde 2000 an der Alma Mater Rudolfina in Wien promoviert, seine Untersuchung „Es wächst viel Brot in der Winternacht. Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres" soll demnächst in der Reihe „Studien zur systematischen und spirituellen Theologie" (Echter/Würzburg) erscheinen. Beide Referenten gehören der Nachkonzilsgeneration an und kennen Ida Friederike Görres nur „aus zweiter Hand".

A. Findl-Ludescher führte auf der Grundlage ihrer früheren Studien ins „Kirchenbild" von Ida Friederike Görres ein, die unter ihrer defizienten Jesusbeziehung gelitten, die Kirche jedoch stets als „Erscheinungsform Christi" angesehen habe. Die Innsbrucker Theologin ortet bei I. F. Görres, biographisch bedingt, mehrere Elemente und differenzierte im Verlauf der Tagung ihre Rede von „Kirchenbildern" im Plural: Die Kirche als Leib Christi (bis etwa 1950), als Frau (50er Jahre) und als Stadt im Umbruch (etwa ab 1960). Interessantes Detail am Rand: Obwohl I. F. Görres sehr lang nichts über Maria schrieb und mit Marienverehrung ihre Schwierigkeiten hatte, setzte sie sich (1952) intensiv mit dem Topos „Maria ist die Kirche" auseinander, ausgefaltet anhand der Geheimnisse des freudenreichen Rosenkranzes, wo sie für Maria „Ecclesia" einsetzt, um im zweiten Geheimnis zu der Aussage „Den du o Kirche im Tempel wiedergefunden hast" zu gelangen. Sie erwog, daß der Kirche Jesus und sein Vermächtnis entgleiten können, daß Jesus innerhalb der Kirche nicht mehr zu finden ist, daß diese ihren eigenen Bereich verlassen muß, um ihn zu suchen – bei anderen Religionen: ein ungewöhnlicher Gedanke, zehn Jahre vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils!

M. Kleinert war das Thema „Berufung zum Christsein" aufgetragen. Er erläuterte den Stellenwert von Heiligen und Heiligkeit bei I. F. Görres, deren Heiligenbiographien Walter Nigg, der Doyen der protestantischen Hagiographie, attestiert hatte, ihnen sei der „Durchbruch zu einer neuen Hagiographie" gelungen, weg von „süßlichen Klischees". Kleinerts Zugang aus dogmatischer Perspektive war nicht minder interessant, zumal er seine Ausführungen reichlich mit Textbelegen stützte, die die Wechselwirkung

von Begrifflichkeit und Erfahrung bei I. F. Görres anschaulich machten. Ausgangspunkt und -motiv war für die theologische Schriftstellerin stets die Frage nach dem christlichen Menschenbild („Das Heilige ist ähnlich den versenkten Heizungen im Keller, damit die übrige Welt nicht friert") und seiner Verwirklichung in den Heiligen als „Freunde Gottes": Erstaunlich auch, was I. F. Görres abseits einer Kitschliteratur zu den „glanz- und namenlosen" Vorbildern schrieb: *„die verborgene Heiligkeit in der Kirche,* die anonyme und gesichtslose in einer Zeit des Star- und Führerkultes und der lauten Öffentlichkeit; ... das Grundwasser der Welt ... das heimliche Gegengift in den verseuchten Adern der Menschheit".

Wenn man sich zum Beispiel Karl Rahners dritte These im Gnadentraktat (1937/38 u. ö.) vergegenwärtigt, wo Gnade bzw. übernatürliches Leben als „Fortsetzung und Auslegung des Lebens Christi" („prolongatio et explicatio vitae Christi") beschrieben ist, dann staunt man, bei I. F. Görres das Heiligenleben charakterisiert zu finden als „die stumme Wiederholung der dreißig Erdenjahre Christi in Nazareth". Die „freundschaftsbegabte", zwar nicht „mit akademischem Titel besiegelte theologische Fachfrau", aber mit „profunden theologischen Kenntnissen ausgestattet", war mit Pfarrer Hermann Breucha befreundet, dem innovativen Stadtpfarrer von Stuttgart-Degerloch, mit Alfons Rosenberg oder mit der Konvertitin Brigitta zu Münster. Sie ist neugierig, wißbegierig und korrespondiert ungeniert mit Hugo und Karl Rahner, mit Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Hermann Stenger und anderen. Sie pflegte Kontakte mit Karl Rudolf oder Michael Pfliegler. Niederschlag fanden diese Kontakte in den Schriften von I. F. Görres.

Der zweite Abend war „Erinnerungen" reserviert: Familienangehörige, Weggefährten und Zeitgenossen von I. F. Görres berichteten und erinnerten: *Silvia Görres* (München), Witwe von Albert Görres, dem erklärten „Ziehsohn" seiner Schwägerin I. F. Görres, las aus äußerst lebhaften Briefen an ihren späteren Mann vor, darunter etwa die Schilderung eines Besuchs bei Resl von Konnersreuth, Äußerungen über Martin Heidegger („weggeblieben, weil ich mir zu dumm vorkam") oder Gustav Siewerth, über Bergengruen, die Leipziger Oratorianer oder Guardini. *Hans-Bernhard Würmeling* Rechtsmediziner und Ehemann von H.-B. Gerl-Falkovitz (Erlangen-Nürnberg), gab in August-Everding-Manier die Kurzgeschichte „Der Mordsknopf" von I. F. Görres zum Besten. Die österreichische Journalistin *Barbara Coudenhove-Kalergi* (Wien) gab einige persönliche Eindrücke kund und machte auf zwei 1973 und 1989 entstandene Dokumentarfilme über ihre Großmutter *Mitsuko Aoyama* aufmerksam, die in Japan als Kultfilme gelten; es existiert außerdem ein japanisches Theaterstück, das aus Tagebuchfragmenten der ersten Japanerin in Europa geschrieben wurde. Der emeritierte Pastoraltheologe und Psychologe *Hermann M. Stenger CSsR* (Dießen am Ammersee), seit 1955 mit I. F. Görres in engem Briefkontakt, bot, assistiert von *Eva-Maria Hallauer,* persönliche Erinnerungen. Einige Zeitzeugen (Quickborn, Burg-Rothenfels-Erfahrene) rundeten die Eindrücke ab.

Als Ersatz für den erkrankten Referenten *Martin Brüske,* der über „Weltfrömmigkeit" und I. F. Görres' Beitrag zu einer neuen christlichen Wahrnehmung der Schöpfung hätte referieren sollen, berichtete zum Abschluß der Tagung *H.-B. Gerl-Falkovitz* über ein bisher unveröffentlichtes Newman-Manuskript aus I. F. Görres' Feder, das über *Heinrich Fries* an *Albert Görres* übergegangen war und von dessen Witwe aus dem Nachlaß zur Verfügung gestellt wurde. Der Text – bestehend aus 150 Seiten in neun Kapiteln, um ein zehntes, ein Newman-Porträt aus einem Sammelband ergänzt – soll demnächst erscheinen. *Günter Biemer* (Freiburg), der Nestor der deutschen Newmanforschung, soll dem Texttorso brillante Qualität attestiert haben. Für I. F. Görres war Newman wie ein „Vater"; unbestritten ein „Magnet der Jugend" und ein „Mann der Jünglinge". Die Lektüre seiner Schriften und über 70 000 Briefe verhalf vielen in der Jugend-, in der monastischen oder in der Liturgischen Bewegung Engagierten, die vom Ersten Weltkrieg entzaubert waren (Edith Stein: „Wir sind alle gestorben") und eine „Rückkehr aus dem Exil" (Peter Wust) ersehnten, zum „Durchbruch": „Niemals schien der goldene Apfel so nahe wie in der Gestalt Newmans." Gleichwohl

stellt I. F. Görres den englischen Konvertitenkardinal als einen (von der katholischen Kirche) „geopferten" und „zerschlagenen" Menschen, „une âme détruite" dar, ähnlich wie eine Thérèse von Lisieux eine „zerstörte Seele". Newmans irritierendes Wirken in der katholischen Kirche wirkte attraktiv auf Suchende in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ließ er sich doch von beiden Kirchen, der anglikanischen ebensowenig wie der katholischen, instrumentalisieren. „Die Mittelmäßigen", so I. F. Görres, „haben ihn umgebracht" – konsequenterweise stellt sie „den gefährlichsten Mann Englands" (Kardinal Henry E. Manning) als Heiligen dar. Man darf auf diese Edition gespannt sein!

Im Blick auf die Teilnehmer dieser Studientagung ließe sich von einem katholischen „Veteranentreffen" sprechen. Von Nostalgie war freilich nichts zu spüren. Natürlich schaffen Zeitzeugen wie Familienangehörige, Kolleginnen aus der „Sozialen Frauenschule" Freiburg, die wie I. F. Görres als Seelsorgehelferinnen tätig waren oder Pfarrhaushälterinnen (etwa jene von Hermann Breucha) ein bestimmtes Ambiente. Doch schon die Auswahl der Referenten zeigt, daß es vereinzelt junge Wissenschaftler gibt, die sich für die heimatlose Mutmacherin einer Spiritualität der Laien interessieren und daß gerade durch ihre Forschungsarbeit die „Neuerschließung einer fast Vergessenen" gelingen könnte. Doch es gibt sie eben nur vereinzelt. Warum, ließe sich allerdings fragen, ist Ida Friederike Görres nach wie vor ein „Insider"-Tip und für die breite Masse von „Laien"-Theologinnen wenn nicht völlig unbekannt, so doch merkwürdig blaß oder gar unattraktiv? Ist es die manchmal unerträglich pathetisch wirkende Sprache? Ida Friederike Görres' Vokabular ist mit Bedacht gesetzt, hochkonzentriert, oft provokativ, und darin merkwürdig modern und zeitnah. Diese „Kirchenfrau" verzehrte sich für die Kirche, und es ist ein bezeichnender Schlußakkord eines Lebens, daß sie während einer Sitzungspause der Würzburger Synode zusammenbrach und tags darauf verstarb. Ida Friederike Görres ist noch weiter zu entdecken; das eine oder andere theologische Minenfeld wartet auf Räumung. Genügt für die Neuentdeckung ein „Veteranentreffen"? Dem wäre weiter nachzugehen. Die bereichernde Studientagung schaffte diesen Schritt noch nicht.

Andreas R. Batlogg SJ

[1] Vgl. Begegnungen in Mooshausen, hg. v. H.-B. Gerl u. a. (Weißenhorn [2]1990).

[2] A. Findl-Ludescher, Stützen kann nur, was widersteht. Ida Friederike Görres – ihr Leben und ihre Kirchenschriften (Salzburger Theologische Studien, Bd. 9). Innsbruck 1999, 327 S.

[3] Vgl. A. R. Batlogg, Vertrauen zur (konkreten) Kirche. Zum 30. Todestag von Ida Friederike Görres (1901-1971), in: GuL 71 (2001) 227-232.

BESPRECHUNGEN

Naturwissenschaften

WALLACHER, Johannes: *Lebensgrundlage Wasser.* Dauerhaft-umweltgerechte Wassernutzung als globale Herausforderung. Stuttgart: Kohlhammer 1999 (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur. 4.) 265 S. Kart. 59,65.

Wasser ist als Grundlage für das menschliche Leben unverzichtbar: Diese Aussage erhält zusätzliches Gewicht angesichts der Tatsache, daß Wasser ein knappes, saisonal und geographisch ungleich verteiltes Gut ist und die Zunahme des menschlichen Wasserbedarfs in den letzten 50 Jahren diese natürliche Wasserknappheit weiter verschärft hat. Als Reaktion hierauf greift der Mensch auf vielfältige Weise in den globalen Wasserkreislauf ein; diese Eingriffe stellen eine Bedrohung der natürliche Artenvielfalt dar und können, wenn die Wasservorräte Landesgrenzen überschreiten, in politisch spannungsreichen Regionen das Wachstum des bereits bestehenden Konfliktpotentials begünstigen. Nicht zuletzt führen sie zu einer weiteren Verschärfung der Wasserknappheit und tragen auf diese Weise zu dem bei, was sie eigentlich zu vermeiden versuchen: zu einer Gefährdung der menschlichen Existenz aufgrund des Mangels an einem lebenswichtigen Gut.

Der Sozialethiker Johannes Wallacher stellt einen Lösungsansatz vor, der der Komplexität dieses Themas gerecht werden will. Er beschreibt die Bedeutung des Wassers als Lebensgrundlage (4-17), diskutiert ausführlich die Sichtweise der Natur- und Ingenieurwissenschaften (51-91) und skizziert die globale Wasserkrise (18-50). Die eigentliche Stärke seiner Arbeit liegt jedoch darin, daß er über diese Darstellung hinausgeht und dem Leser die sozio-kulturellen Aspekte der Wassernutzung in verschiedenen Teilen der Welt vor Augen hält (116-163). In diesem Zusammenhang macht er darauf aufmerksam, daß eine nutzenorientierte Wahrnehmung des Wassers zunehmend eine kulturell-religiöse verdrängt, die lange Zeit Grundlage für einen schonenden und respektvollen Umgang mit diesem Gut war.

Für eine nachhaltige Wassernutzung ist es laut Wallacher jedoch unumgänglich, auf die kulturell-religiösen Aspekte Rücksicht zu nehmen und sie wieder verstärkt in Konzepte der Wassernutzung einzubeziehen; dies bedeutet, daß die konkreten Lösungsansätze des Wasserproblems von Land zu Land und von Kultur zu Kultur unterschiedlich ausfallen müssen. Zugleich ist sich Wallacher der Tatsache bewußt, daß auch auf internationaler Ebene Ziele und Strategien der Wassernutzung formuliert werden müssen, da lokale Strategien nicht ausreichen werden, um den globalen Wasserkreislauf nachhaltig zu nutzen (184-200).

Ein universales Wasserethos sollte dabei nach Meinung des Verfassers zunächst die lebenserhaltende Mindestversorgung des Menschen höher bewerten als die Bedürfnisse des Ökosystems und kommender Generationen; dort jedoch, wo über die Grundversorgung hinaus Wasser zur Verfügung steht, sollen Prinzipien der Rawlschen „Theorie der Gerechtigkeit" angewandt werden, die sowohl intra- als auch intergenerationellen Perspektiven Aufmerksamkeit schenken. Dies führt dazu, daß über die Erfüllung des Mindestbedarfs hinaus die Armen und Benachteiligten besondere Berücksichtigung finden. Im Fall grenzüberschreitender Wasservorräte ist dementsprechend eine Verteilung als gerecht anzusehen, die jenen Menschen den größten Vorteil verschafft, die bis dato den geringsten Entwicklungsstand aufweisen. Auf diese Weise macht Wallacher darauf aufmerksam, daß die Frage nach einer guten oder schlechten Wassernutzung bzw. -verteilung immer nur im Rahmen des jeweiligen regionalen Kontextes beantwortet werden kann.

Wallacher setzt sich nicht nur mit diesen notwendigen theoretischen Konzepten, sondern ebenso mit deren praktischen Umsetzung im

Sinn einer nachhaltigen Wassernutzung auseinander (201-243). Dabei bezieht er verschiedene Ansatzpunkte wie die Erhöhung der Wasserproduktivität in Landwirtschaft, Industrie und privaten Haushalten, die marktkonforme Bewertung des Wassers oder Maßnahmen, die in den Bereich von Bildung und Erziehung fallen, jeweils auf die unterschiedlichen Verhältnisse, die in Industrie- und Entwicklungsländern anzutreffen sind. Hierdurch macht er erneut auf die Notwendigkeit aufmerksam, bei der Lösung des Wasserproblems regionalen und kulturellen Rahmenbedingungen und Verhaltensweisen gerecht zu werden.

Wallacher gelingt es in beeindruckender Weise, den Leser sowohl von den grundlegenden theoretischen Überlegungen, die dem Gedanken der nachhaltigen Wassernutzung zugrunde liegen, als auch von der Relevanz konkreter praktischer Maßnahmen, die den ökonomischen, ökologischen und sozialen Bedingungen der jeweiligen Region Rechnung tragen, zu überzeugen. Das Buch stellt daher für all jene eine Bereicherung dar, die an einer nachhaltigen Lösung des Wasserproblems interessiert sind und dabei weder die regionale noch die globale Perspektive aus den Augen verlieren wollen.

Ottmar Edenhofer

HATTRUP, Dieter: *Einstein und der würfelnde Gott.* An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie. Freiburg: Herder 2001. 304 S. Gb. 36,–.

Das Buch handelt nicht über Albert Einstein speziell, sondern über das Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft oder Mathematik im Allgemeinen, wobei Einstein nur der Anlaß ist. Gleichwohl kommt schon im Titel Hattrups These zum Ausdruck. Sie lautet: Entweder ist alles determiniert und wissenschaftlich erklärbar – dann gibt es nur Natur und keinen Gott, oder Wissenschaft hat ihre Grenzen – dann gibt es den Glauben. Entsprechend weist der Autor in den ersten drei Kapiteln auf Grenzen in der Physik, Mathematik und Biologie hin und versucht auf diese Weise, den Glauben zu stützen. So läßt sich Gott theoretisch sehr rasch beweisen: „Die Quantentheorie ist der beste Gottesbeweis, den es je gegeben hat. Die Quantentheorie zeigt die Endlichkeit der Natur und die Gegenwart einer Wirklichkeit an, die nicht Natur ist."

Auch die praktischen Konsequenzen folgen für Hattrup auf dem Fuß: „Da es keine Weltformel gibt, konnte ich mich im Gehorsam dem nächsten katholischen Bischof unterstellen." Was nun den *theoretischen* Gottesbeweis anbelangt, so ist er natürlich nicht schlüssig, weshalb es unter den Quantenphysikern jede Menge Atheisten gibt, wie zum Beispiel Steven Weinberg. Solche Atheisten werden zu Recht einwenden, daß zwar ein christlicher Gott und ein total determiniertes Weltall sich ausschließen, daß aber ein nicht determiniertes Weltall nicht die Existenz einer persönlichen Gottes einschließt oder auch nur nahelegt. Man definiert eben die Natur neu: Sie ist jetzt nicht mehr, wie bei Kant, das ausschließliche Korrelat des Gesetzlichen, sondern die Gesetze gelten nur statistisch und der Zufall hat jetzt seinen Ort in der Natur. Mit Gott hat all dies nichts zu tun.

Ebenso merkwürdig sind die praktischen Konsequenzen, die Hattrup aus der Nichtexistenz einer alles erklärenden Weltformel zieht. Warum muß ich gleich Priester werden, wenn es eine solche Formel nicht gibt?

Der Autor scheint persönliche Anmutungen mit Argumenten zu verwechseln. Wo er wirklich argumentiert, stehen dem gebildeten Philisophen die Haare zu Berge. So deutet Hattrup zum Beispiel das Axiom „Agere sequitur esse" als „ontho-ethischen Grundsatz" und nicht etwa als Primat des Seins vor dem Werden. Dann aber gibt es für den „Grundsatz" folgendes Beispiel an: „Das kalte Wetter etwa im Winter erfordert, daß ich einen Mantel anlege, bevor ich das Haus verlasse. Also folgt aus dem Sein des Winters das Handeln meiner Arme und Hände." Dies ist erstens kein ethischer Zusammenhang, weil es keine sittliche Pflicht gibt, Mäntel anzuziehen. Es ist außerdem sachlich falsch, weil es Fakire gibt, die im Winter ohne Mäntel herumlaufen.

Das Buch enthält ein Sammelsurium von Schiefheiten und Mißverständnissen. So heißt es zum Beispiel: „Auf dem Thron des Unendlichen sitzt für alle Wissenschaft das Absolute und ist vollkommen unbewegt." Dies könne man an Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel sehen. Was

ist dann mit den Systemen von Peirce und Whitehead, und warum sollte dieses Urteil auf Hegel zutreffen? Neben solchen Schiefheiten und Mißverständnissen finden sich zahlreiche Tautologien, die sich als besonders tiefgründig ausgeben, wie die folgende: „Die Quantentheorie lehrt, daß es Erkenntnis nur für Erkennende gibt." Daß es Erkenntnis nur für den Erkennenden gibt, ist analytisch wahr, daß dies aus der Quantentheorie folgt, allerdings falsch, denn diese hat keinen Begriff vom Erkennen.

„Gott", so belehrt uns der Autor, „ist nicht notwendig, er ist mehr als notwendig".Was in aller Welt soll dies sein? An anderer Stelle lehnt der Autor Rainer Koltermanns Naturphilosophie ab, weil sie auf einem analogischen Denken beruhe: „Was aber heißt analog? Beträgt der Grad der Analogizität 90 % oder 50 % oder 10 % oder gar 0%?" Wer hat jemals behauptet, daß man das analoge Denken quantifizieren könne? Der beste Satz steht allerdings auf Seite 217: „Alles hat seine Grenzen, auch dieses Buch."

Hans-Dieter Mutschler

Liturgie

ANGENENDT, Arnold: *Liturgie und Historik.* Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung. Freiburg: Herder 2001. 251 S. (Quaestiones Disputatae. 189.) Br. 48,–.

Der emeritierte Münsteraner Historiker Arnold Angenendt setzt sich in diesem Werk mit einem „Interpretament" (56) auseinander, das lange Jahre hindurch in Mittelalter-, Kunst- und Philosophiegeschichte herrschte und das sich auch in der Liturgieforschung der 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts findet, so etwa bei Joseph Lortz, Ildefons Herwegen, Romano Guardini, Odo Casel, Anton L. Mayer-Pfannholz oder Theodor Klauser (60-65): Die Epoche der Romanik galt als „objektiv" und wurde positiv bewertet, das Folgende, beginnend mit der Gotik, beurteilte man als „subjektivistisch", als eine Zeit des Verfalls und damit negativ. Jede Liturgiereform müsse die „objektive" Form wieder zur Geltung bringen.

Schon 1947 hatte jedoch der in seiner Zeit sicher bedeutendste Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann (1889-1975) in einer „epochalen Neubewertung" (96) darauf aufmerksam gemacht, daß der eigentliche Umbruch im religiösen Denken und damit auch in der Liturgie bereits im Frühmittelalter stattgefunden hat, und daß daher eine Neubewertung unumgänglich sei. Diese These fand außer im Schülerkreis Jungmanns zunächst wenig Resonanz, spielte aber dann eine wesentliche Rolle in den Bemühungen um die Liturgiereform, die schließlich zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils führten. Angenendt zeigt nun mit einer Fülle historischen Materials, wie richtig Jungmann gesehen hat. Er stützt sich dabei auf die Quellen, die er in seinen beiden Werken „Das Frühmittelalter" (²1995) und „Geschichte der Religiosität im Mittelalter" (²2000) umfassend ausgewertet hat. Er weist darauf hin, daß sich im Frühmittelalter – im Unterschied zum Neuen Testament und zur Zeit der Patristik – Züge einer archaischen Religiosität durchsetzten: Für die sittliche Verantwortung war nicht mehr der Wille und die Gesinnung des Täters ausschlaggebend, sondern nur der Tatbestand (107 ff. u. ö.). Bei den Sakramenten glaubte man, die Wirkung trete unabhängig von der Einstellung der Beteiligten ein, wenn nur der Ritus genau vollzogen wird und der Priester kultisch (= sexuell) rein ist. Bei den Messen war die Zahl ausschlaggebend, nicht die Opfergesinnung der Beteiligten oder derer, für die zelebriert wurde (131 ff.). Das Fazit: „Die vermeintliche Objektivität der vorgotischen Liturgie war oft weit, allzu weit von der neutestamentlich gebotenen und patristisch realisierten „Subjektivität" entfernt" (148 f.). Auch die Scholastik vermochte bei all ihren Verdiensten diese Abweichungen nicht zu beheben (142 ff.).

Das Spätmittelalter wird heute nicht mehr einfach als Zeitalter des Verfalls gesehen (149 ff.). Angenendt hebt vor allem das „Bedürfnis nach Verinnerlichung und Spiritualisierung" (151)

hervor, das Bemühen um religiöses Wissen, verstehenden Nachvollzug und innere Anteilnahme – gegenüber dem früheren „Sakramentsautomatismus" eine „dem christlichen Ansatz entschieden angemessenere Weise" (158). Es sei daher dringend notwendig, die „immer noch nachwirkenden ideologischen Vorbehalte gegen das Spätmittelalter aufzugeben" (169).

In der historisch exakt fundierten Darlegung dieser Sachverhalte liegt die eigentliche Bedeutung des Buchs. Angenendt skizziert dann noch kurz die weitere Liturgiegeschichte und geht auch auf die Reformen im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrem Für und Wider ein (176 ff.). Eindrucksvoll zeigt er, wie wenig fundiert viele historische Gedankenführungen der Kritiker sind (181-186).

Überzeugend schließlich die Antwort auf die Titelfrage: Angesichts der wechselvollen Geschichte der Liturgie könne man von einer „organischen Entwicklung" nicht sprechen, es sei denn, man deutet rückwärtsblickend den heutigen Bestand fälschlicherweise als „logische Gewordenheit" (200). Jede Zeit habe ihre „epochenspezifische Auffassung realisiert", und deswegen dürfe es auch heute nicht „an Mut zur Verheutigung fehlen" (201).

Wolfgang Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Beziehungen zwischen Christentum und Islam sind auf dem Hintergrund der weltpolitischen Entwicklungen neuen Belastungen ausgesetzt. JOHANNES MÜLLER, Professor für Sozialwissenschaft und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, behandelt das komplexe Problem der Religionsfreiheit zwischen Intoleranz und Dialog.

In der Diskussion um das Kirchenasyl wurde von Politikern der Vorschlag gemacht, den Kirchen ein eigenes Asylkontingent zur Verfügung zu stellen. MARKUS BABO, wissenschaftlicher Assistent am Institut für Sozialethik der Universität Luzern, unterzieht diesen Vorschlag einer differenzierten Prüfung und plädiert für eine pragmatische Lösung.

OTTMAR FUCHS, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Tübingen, würdigt zum 75. Bestehen des Volkstrauertages den Volksbund für Kriegsgräberfürsorge. Dabei hebt er die Bedeutung des Volksbundes für die Versöhnung über den Gräbern und die Arbeit für den Frieden hervor.

Durch die Möglichkeiten der modernen Medizin wird das Sterben vieler Menschen aufwendig verlängert. PAUL M. ZULEHNER, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, zeigt einen menschlicheren Weg für den Umgang mit Tod und Sterben.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER antwortet auf den Beitrag, den Reiner Kaczynski in der Oktobernummer dieser Zeitschrift über die neue vatikanische Instruktion zur Übersetzung liturgischer Texte (219, 2001, 651-668) veröffentlicht hat.

HANS GOLLER, Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, beschäftigt sich mit dem Problem des bewußten Erlebens. Dabei zeigt er die Grenzen materialistischer und funktionalistischer Deutungen des Zusammenhangs zwischen bestimmten Hirnprozessen und bewußten Erlebnissen.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adam, Adolf: Te Deum laudamus. Große Gebete der Kirche. Lateinisch – Deutsch. Neuausg. Freiburg: Herder 2001. 239 S. Gb. 34,–.

Baumer, Iso: Glaubenszeugnisse algerischer Christen. Ein Beitrag zur interreligiösen Verständigung. Fribourg: Kanisius Verlag 2001. 126 S. Br. 20,50.

Coetzee, John M.: The Humanities in Africa – Die Geisteswissenschaften in Afrika. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2001. 96 S. (Themen. 72.) Br.

Concilium Tridentinum (1545-1563): diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Bd. 13. Teil 2. Traktate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluß des Konzils. Hg. u. bearb. v. Klaus Ganzer. Freiburg: Herder 2001. XXV, 709 S. Br. 428,–.

Coreth, Emerich: Gott im philosophischen Denken. Stuttgart: Kohlhammer 2001. 303 S. Br. 39,80

Dupuis, Jacques: Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro. Brescia: Queriniana 2001. 495 S. (Giornale de teologia. 283.) Br.

Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie. Hg. v. Ingeborg Gabriel, Christa Schnabl u. Paul M. Zulehner. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 187 S. Br. 36,–.

Fischer, Irmtraud: Rut. Freiburg: Herder 2001. 277 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.) Gb. 108,–.

Gertrud die Große – Mechthild von Hackeborn – Mechthild von Magdeburg: Perlen deutscher Mystik. Die Grundwerke der drei großen Frauen von Helfta. 3 Bde.: Gesandter der göttlichen Liebe; Das Buch vom strömenden Lob; „Ich tanze, wenn du mich führst". Freiburg: Herder 2001. 796 S. Br. 49,80.

Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet. Hg. v. Bernhard Mensen. Nettetal: Steyler Verlag 2001. 127 S. (Akademie Völker und Kulturen. Vortragsreihe 2000/2001. 24.) Br.

Groß, Nikolaus. Arbeiterführer – Widerstandskämpfer – Glaubenszeuge. Wie sollen wir vor Gott und unserem Volk bestehen? Der politische und soziale Katholizismus im Ruhrgebiet 1927 bis 1949. 2. Aufl. Hg. v. Vera Bücker, Bernhard Nadorf u. Markus Potthoff. Münster: LIT 2001. 379 S. (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit. 1.) Br. 39,80.

Heimbach-Steins, Marianne: Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen. Mainz: Grünewald 2001. 225 S. Br. 43,62.

Historisches Jahrbuch. 119. Jahrgang. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hg. v. Franz J. Felten u. a. Freiburg: Alber 2001. VIII, 592 S. Br. 128,–.

Höpken, Jonas C.: Gerechtigkeit in der neuen Arbeitsgesellschaft. Impulse christlicher Sozialethik für einen modernen Politikentwurf. Münster: Waldbold Verlag 2001. 107 S. Br. 14,90.

Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe f. Dietmar Mieth zum 60. Geburtstag. Hg. v. Adrian Holderegger u. Jean-Pierre Wils. Freiburg: Herder 2001. 490 S. (Studien zur theologischen Ethik. 89.) Br. 90,–.

Kamphaus, Franz: Den Glauben erden. Zwischenrufe. Mit einer Einführung v. Gotthard Fuchs. Freiburg: Herder 2001. 160 S. Gb. 29,80.

Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 11: Nachträge – Register – Abkürzungsverzeichnis. 3., völlig neu bearb. Aufl. Hg. v. Walter Kasper. Freiburg. Herder 2001. 746 S. Lw. 450,–.

Martini, Carlo Maria: Damit Leben stimmig wird. Orientierungen. Übers. a. d. Italienischen v. Stefan Liesenfeld. München: Neue Stadt 2001. 125 S. Gb. 24,80.

Mayer-Hertter, Hermann: Gottesnähe. Besinnliche Lesungen für Gottsucher. Aus dem Nachlaß hg. v. Rudolf Kern. Bad Wiessee: 2001. 218 S. Br.

Melchardt, Sylvia: Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems. Münster: LIT 2001. 135 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge. 10.) Br. 39,80.

Müller, Christoph Gregor: Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk. Freiburg: Herder 2001. XII, 395 S. (Herders biblische Studien. 31.) Gb. 108,–.

Naegeli, Antje S.: Die Nacht ist voller Sterne. Gebete in dunklen Stunden. 15. Aufl. Freiburg: Herder 2001. 124 S. Gb. 19,80.

Nouwen, Henri J. M.: Auf der Suche nach dem Leben. Ausgewählte Texte mit einer Einführung von Robert A. Jonas. Übers. v. Franz Johna. Freiburg: Herder 2001. 206 S. Gb. 29,80.

Roentgen, Markus: 52 Wochen ein ganzer Mann. Zugänge zur männlichen Lebensmitte. Münster: Aschendorff 2001. 216 S. Br.

Rohr, Richard: Hoffnung und Achtsamkeit. Spirituell leben in unserer Zeit. Mitverf. v. John Bookser Feister. Übers. v. Bernardin Schellenberger. Freiburg: Herder 2001. 255 S. Br. 34,–.

Scherer, Bernhard: Über meine Grenzen hinaus ... Spüren, was mich trägt. Ein spiritueller Übungsweg in 14 Schritten. München: Kösel 2001. 102 S. Br. 26,60.

Schuhbeck, Sebastian: Am Anfang war das Word. Religionsunterricht mit Internet und PC. Freiburg: Herder 2001. 173 S. Br. 29,80.

Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität. Hg. v. Victor Conzemius. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2001. 696 S. Gb. 104,–.

Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte. Hg. v. Erich Zenger. Freiburg: Herder 2001. VI, 347 S. (Herders biblische Studien. 32.) Gb. 98,–.

Simonis, Walter: Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001. 280 S. Br. 48,–.

Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft. (29. Internationaler Fachkongreß für Moraltheologie und Sozialethik, September 1999/Tilburg). Hg. v. Karl-Wilhelm Merks. Münster: LIT 2001. 290 S. (Studien der Moraltheologie. 14.) Br. 49,80.

Visionen für Gesellschaft und Christentum. Teilbd. 1: Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann. Teilbd. 2: Wohin Gesellschaft sich entwickeln kann. Hg. v. Bernhard Nacke. Würzburg: Echter 2001. 477, 618 S. (Christentum und Gesellschaft. 3.) Br. 68,– u. 98,–.

Wanke, Joachim: Laßt uns das Licht auf den Leuchter stellen. Impulse für Christen. Leipzig: Benno-Verlag 2001. 108 S. Br. 19,80.

Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche. Hg. v. Albert Franz. Freiburg: Herder 2001. 320 S. (Quaestiones disputatae. 192.) Br. 48,–.

Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis. Hg. v. Sabine Pemsel-Maier. Ostfildern: Schwabenverlag 2001. 185 S. Br. 29,80.

Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute. Hg. v. Harald Suermann. Freiburg: Herder 2001. 263 S. (Theologie der Dritten Welt. 28.) Br. 39,80.